

*Шарль Маламуд*

---

# ИСПЕЧЬ МИР

Ритуал и мысль  
в древней Индии







ИССЛЕДОВАНИЯ  
ПО ФОЛЬКЛОРУ  
И МИФОЛОГИИ  
ВОСТОКА

СЕРИЯ  
ОСНОВАНА  
в 1969 г.

*РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ*

*Е.М.Мелетинский (председатель)  
С.Ю.Неклюдов (секретарь),  
Е.С.Новик,  
В.Л.Рифтин*

*Charles Malamoud*

# CUIRE LE MONDE

Rite et pensée  
dans l'Inde ancienne

*Ouvrage réalisé dans le cadre  
du programme d'aide  
à la publication "Pouchkine" avec le soutien  
du Ministère des Affaires Etrangères français  
et de l'Ambassade de France en Russie*

Российская академия наук  
Отделение историко-филологических наук

*Шарль Маламуд*

ИСПЕЧЬ МИР  
Ритуал и мысль  
в древней Индии

*Издание осуществлено  
в рамках программы «Пушкин»  
при поддержке Министерства  
иностраннных дел Франции  
и Посольства Франции в России*



Москва  
Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН  
2005

УДК 231  
ББК 86.33  
М18

Перевод с французского  
и вступительная статья

*В.Г. Лысенко*

Редактор издательства

*О.В. Мажидова*

### **Маламуд Шарль**

**М18** Испечь мир : ритуал и мысль в древней Индии / Ш. Маламуд ; пер. с фр. и вступ. ст. В.Г. Лысенко. — М. : Вост. лит., 2005. — 350 с. — (Исследования по фольклору и мифологии Востока: осн. в 1969 г. / редкол. : Е.М. Мелетинский (пред.) и др.). — ISBN 5-02-018501-9 (в обл.)

В книге собраны эссе классика мировой индологии, признанного мастера «малого жанра», представителя старшего поколения французских санскритологов Шарля Маламуда. Они посвящены ритуалистической традиции, чрезвычайно важной для понимания культуры древней Индии и любой традиционной культуры вообще. Анализируя древнеиндийские ритуалы, представленные в ведийских гимнах и трактатах по жертвоприношению — брахманах, автор раскрывает схемы мышления древних людей. Заголовок «Испечь мир», являющийся переводом санскритского словосочетания *локапакти*, отражает ритуалистические отношения человека и окружающего мира: совершая ритуалы, человек «испекает мир» и «испекается сам».

**ББК 86.33**

© Editions de la Découverte, 1989  
© Лысенко В.Г., перевод  
и вступительная статья, 2005  
© Оформление. Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН, 2005

ISBN 5-02-018501-9

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Издательской фирмой «Восточная литература» РАН с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительно-типологического и чисто теоретического характера, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других, соседних регионов.

В предлагаемом вниманию читателя сборнике представлены эссе одного из известнейших французских санскритологов, классика мировой индологии Шарля Маламуда, посвященные древнеиндийской ритуалистической традиции.

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

- В.Я. Пропп.* Морфология сказки. 2-е изд. 1969.
- Г.Л. Пермяков.* От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). 1970.
- Б.Л. Рифтин.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.
- Е.А. Костюхин.* Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.
- Н. Рошияну.* Традиционные формулы сказки. 1974.
- П.А. Гринцер.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.
- Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). Сост. Е.М. Мелетинский и С.Ю. Неклюдов. 1975.
- Е.С. Котляр.* Миф и сказка Африки. 1975.
- С.Л. Невелева.* Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). 1975.
- Е.М. Мелетинский.* Поэтика мифа. 1976; 2-е изд., 1995; 3-е изд., 2000.
- В.Я. Пропп.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. 1976.
- Е.Б. Вирсаладзе.* Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.
- Ж. Дюмезиль.* Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976.
- Паремнологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл. текст). Сост. Г.Л. Пермяков. 1978.
- О.М. Фрейденберг.* Миф и литература древности. 1978; 2-е изд., испр. и доп., 1999.
- Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. Под ред. Е.М. Мелетинского. 1978.
- Б.Л. Рифтин.* От мифа к роману (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.

*С.Л. Невелева.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. 1979.

*Е.М. Мелетинский.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. 1979.

*Б.Н. Путилов.* Миф-обряд-песня Новой Гвинеи. 1980.

*М.И. Никитина.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.

*В. Тэрнер.* Символ и ритуал. Пер. с англ. 1983.

*М. Герхардт.* Искусство повествования (Литературное исследование «1001 ночи»). Пер. с англ. 1984.

*Е.С. Новик.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. 1984; 2-е изд., испр. и доп., 2004.

*С.Ю. Неклюдов.* Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. 1984.

Паремиологические исследования. Сборник статей. Сост. Г.Л. Пермяков. 1984.

*Е.С. Котляр.* Эпос народов Африки южнее Сахары. 1985.

Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Пер. с англ., франц., румынск. Сост. Е.М. Мелетинский и С.Ю. Неклюдов. 1985.

*Ж. Дюмезиль.* Верховные боги индоевропейцев. Пер. с франц. 1986.

*Ф.Б. Кёйпер.* Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. 1986.

*Н.А. Спешнев.* Китайская простонародная литература (Песенно-повествовательные жанры). 1986.

*Е.А. Костюхин.* Типы и формы животного эпоса. 1987.

*Я.Э. Голосовкер.* Логика мифа. 1987.

Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. Сост. Л.Ш. Рожанский. 1988.

*Г.Л. Пермяков.* Основы структурной паремиологии. Сост. Г.Л. Капчиц. 1988.

*А.М. Дубянский.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. 1989.

*И.М. Дьяконов.* Архаические мифы Востока и Запада. 1990.

*Г.А. Ткаченко.* Космос, музыка и ритуал. Миф и эстетика в «Люйши чуньцзо». 1990.

*П.Д. Сахаров.* Мифологические повествования в санскритских пуранах. 1991.

*Н. Лидова.* Древнеиндийская драма и ритуал. 1993.

Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С.А. Токарева (1899–1985). Сост. В.Я. Петрухин. 1994.

Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. Сост. Т.Н. Свешникова. 1994.

*Л.М. Ермакова.* Речи богов и песни людей. Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики. 1995.

*А.Б. Лорд.* Сказитель. Пер. с англ. 1995.

*М.Э. Матье.* Избранные труды по мифологии и идеологии Древнего Египта. Сост. А.О. Большаков. 1996.

*Б.Н. Путилов.* Эпическое сказительство. Типология и этническая специфика. 1997.

*Алан Дандес.* Фольклор: семиотика и/или психоанализ. Сборник статей. Пер. с англ. 2003.

*Е.М. Мелетинский.* Происхождение героического эпоса. 2004.



## Шарль Маламуд и его антропология

---

От переводчика

«Испечь мир» — это перевод санскритского словосочетания *локапакти* (*lokapakti*, букв. «выпечка мира»). Русский глагол «печь» по своему фоническому облику больше напоминает санскритский корень «пач» (РАС), от которого образовано существительное *пакти*, чем французский *cuire*, поэтому в переводе на русский название книги Шарля Маламуда ближе своему индоевропейскому первоисточнику, чем французский оригинал «*Cuire le monde*» и его переводы на другие языки: английский «*Cooking the World*» или итальянский «*Cuocere il mondo*»<sup>1</sup>.

В свете некоторых обстоятельств биографии Шарля Маламуда этот, казалось бы, чисто лингвистический факт приобретает символическое значение. Один из крупнейших современных французских санскритологов связан с Россией и «почвой», и «судьбой». «Судьбой», поскольку он родился на окраине бывшей Российской империи — в Бессарабии, в Кишиневе (5 декабря 1929 г.), откуда вместе с матерью в 1937 г. переехал во Францию, к отцу, агроному, обосновавшемуся там несколькими годами раньше. «Почвой», поскольку через много лет, уже живя во Франции и учась в университете, он самостоятельно освоил русский — как литературный, так и разговорный (языками его детства были румынский и идиш), — чтобы знать язык, на котором часто говорили между собой его родители, чтобы читать в подлиннике русскую литературу и, в конечном счете, чтобы оставаться в теснейшем контакте с русской культурой, ведь он считал и считает ее «своей». Несколько статей на русскую тематику, написанные Шарлем Маламудом, — не только свидетельство его обширных познаний в области истории русского языка, культуры и литературы<sup>2</sup>, но и личный отклик на драму, пережитую нашей страной в советский период<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Хотя в конечном счете глаголы *to cook* и *cuocere* также восходят к общему индоевропейскому корню.

<sup>2</sup> Например, статья «Мир-Мир» в «Европейском словаре философий. Непереводимые термины» (см. Список трудов Ш. Маламуда).

<sup>3</sup> Его отец, учась в Тулузе, слушал лекции Н.И. Вавилова. В статье «Политика забвения», говоря о легкости, с которой в Советском Союзе были преданы забвению вели-

Еще один символический факт: темой его дипломной работы было путешествие маркиза де Кюстина в Россию в 1841 г.; через много лет (1982) он перевел на французский язык и откомментировал (с привлечением множества русских источников и особенно комментария Н. Трубецкого) «Хождение за три моря» Афанасия Никитина. Словом, Франция, Россия и Индия образуют три важнейших топоса, между которыми Шарль Маламуд совершает интеллектуальное путешествие своей жизни.

Упомянем еще несколько вех его биографии. После окончания гимназии в 1947 г. Шарль Маламуд поступает на подготовительное отделение лицея Генриха IV и одновременно на филологический факультет (Faculté des lettres) Сорбонны, где изучает русский язык и литературу, греческий, латынь и общее языкознание. По этим специальностям он получает степень магистра. Диплом же защищает по сравнительному литературоведению. Его ждет обычная карьера выпускника вуза во Франции: агрегасьон (agrégation — нечто подобное нашим кандидатским экзаменам), работа в провинциальном лицее, потом провинциальный вуз и, наконец, должность в Париже. Шарль Маламуд сдает кандидатские экзамены по специальности «грамматика»<sup>4</sup> (1954–1955) и отправляется на военную службу. После возвращения из армии в 1956 г. (время войны в Алжире) начинает работать учителем в лицее в Фонтенбло. Ему крупно повезло: от Фонтенбло до Парижа час с небольшим езды. Это позволяет ему посещать курсы ведийского языка и санскрита у Армана Минара (1906–1998) и Луи Рену (1896–1966).

Желание изучить санскрит возникло у Шарля Маламуда еще в Сорбонне, когда он слушал лекции Эмиля Бенвениста (1902–1976) по сравнительному языкознанию, т.е. сначала это был чисто лингвистический интерес, который постепенно перерос в интерес к текстам, а затем и реалиям, описанным в этих текстах. Бенвенист, Минар и Рену удачно дополняли друг друга: первый отличался широким лингвистическим кругозором, второй — скрупулезностью и точностью филологического анализа, третий же сочетал все предыдущее, но вдобавок обладал глубоким интуитивным пониманием древнеиндийской культуры. Для Бенвениста Индия была одной из стран (он некоторое время преподавал в Пуне), языки которой находились в сфере его

---

кие писатели и ученые, и о том, что под разными предлогами политика забвения продолжает насаждаться и в постсоветское время, в числе намеренно забытых наряду с Борисом Пильняком и Исааком Бабелем Шарль Маламуд пишет и о Николае Ивановиче Вавилове.

<sup>4</sup> В экзамен включались вопросы по языкознанию, греческому, латыни, старофранцузскому языку и литературе, общему и сравнительному языкознанию.

интересов; Минар интересовался больше текстами, чем страной<sup>5</sup>, Рену же и тем и другим (он прожил год в Пуне, путешествовал по Индии, где у него было много друзей). Именно Рену «открыл» Индию для Шарля Маламуда и стал его главным учителем, Мэтром.

С 1957 по 1962 г. Шарль Маламуд, ассистент филологического факультета, преподает сравнительное языкознание и санскрит в университете Лиона. С 1962 по 1972 г. — уже доцент — ведет занятия по санскриту и санскритской литературе в университете Страсбурга, сотрудничая (1970–1980) с Центром этнологии при университете Нантерра (Париж 10). Благодаря поддержке Мадлен Биардо Практической школы он становится профессором высших исследований (Отделение религиоведения), где ведет семинары по ведийским текстам вплоть до ухода на пенсию в 2000 г.

Получив великолепное классическое образование, он не стал «классиком» в полном смысле этого слова. Его работы, строго говоря, не относятся ни к одной из индологических дисциплин: да, это анализ текстов, но все же не филология и не языкознание; исследование древних памятников, но не история; изучение религиозных и философских взглядов, но не религиоведение и не историко-философский анализ. Свою «экологическую нишу» он находит в науке, которая по-своему синтезирует все названные дисциплины, — в культурной антропологии, хотя и здесь он тоже не вполне вписывается в привычные рамки. Современный культурный антрополог — это прежде всего «полевой исследователь», подолгу живущий в стране и изучающий определенный вопрос, что называется, «на месте». Можно ли заниматься культурной антропологией, если предмета ее изысканий больше не существует, если он остался в далеком прошлом? Шарль Маламуд ориентировался в этом отношении на Жан-Пьера Вернана. Своими исследованиями Древней Греции этот французский ученый дал прекрасный образец сравнительной антропологии древних обществ (см. Предисловие Шарля Маламуда к настоящей книге). На «антропологические взгляды» Маламуда сильное влияние оказала и индолог Мадлен Биардо: начав как классический историк философии (ее фундаментальный труд «Теория познания и философия языка в классическом брахманизме»<sup>6</sup> до сих пор не потерял своего значения), она

<sup>5</sup> Рассказывают, что, приехав в Бомбей, он испытал такой шок от бомбейских улиц и толпы, что больше уже не выходил на улицу и просидел в отеле до самого отъезда.

<sup>6</sup> *Biardeau M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. École pratique des hautes études. Sorbonne. VI section: Sciences économiques et sociales. Paris—La Haye: Mouton & Co., 1964 (Le Monde d'outre-mer, passé et présent. XXIII. Première Série).*

«переквалифицировалась» в антрополога и стала заниматься индийским эпосом («Рамаяна», «Махабхарата») и пуранами, а также проводила собственные «полевые исследования»<sup>7</sup>. Вместе с известным социологом Луи Дюмоном и американским специалистом по экономике Индии Даниелом Торнером (Thorner) она была организатором в 1968 г. Центра изучения Индии (ныне Центр изучения Индии и Южной Азии, CEIAS)<sup>8</sup>, объединившего историков, экономистов, лингвистов, социологов, философов, филологов и др. (Членом этого центра Шарль Маламуд стал сразу после его основания и остается им до сих пор.)

Во Франции 1960–1970-х годов антропологический проект предполагал — среди прочего — соединение исследований современной Индии с классической индологией. Этот союз был благотворным для обеих сторон. Классическая индология выходила из своей цеховой замкнутости, антропология — из своего эмпиризма. Вместе они создавали то оптимальное сочетание конкретности и обобщения, которое позволило придать индологическим штудиям актуальность и общекультурный интерес. В этом проявились тенденции демократизации образования и академической науки после революции 1968 г. в Париже.

Шарль Маламуд в полной мере испытал на себе силу и привлекательность демократических идеалов, которые ассоциировались с левыми движениями этой эпохи. Как и многие другие французские интеллектуалы после Второй мировой войны, он вступил в 1945 г. в коммунистическую партию (ему было 15 лет), но, узнав правду о сталинском режиме, вышел из нее (в 1952 г.). Войны в Индокитае, Алжире, деколонизация, политические баталии тех лет — вихрь этих событий увлек и его, но участие в каких-то из них, а главное, попытки осмыслить их парадоксальным образом «сенсублизировали» его интерес к индийскому обществу. Даже занимаясь древними текстами, он никогда не был кабинетным ученым: через них он стремился понять и современную Индию.

Предмет исследования Шарля Маламуда — ритуалы, описанные в древнеиндийских текстах на ведийском языке и санскрите, — относится, разумеется, к далекому прошлому. Хотя он часто бывал в Индии и изучал там то, что осталось от ведийского ритуала, все же главным его источником остаются тексты — прежде всего брахманы<sup>9</sup>. Они со-

<sup>7</sup> Результатом сотрудничества Мадлен Биардо и Шарля Маламуда стала их совместная книга «Le Sacrifice dans l'Inde ancienne» (1976).

<sup>8</sup> При Доме наук о человеке (Париж).

<sup>9</sup> Корпус индуистской священной литературы, называемой «Ведами», или «Ведой», состоит из четырех разновидностей текстов: самхит, или собраний («Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа»), примыкающих к ним брахман, араньяк (настав-

держат виддхи — предписания по поводу ритуальных действий, которые необходимо совершить, мантры — священные формулы, которые следует при этом рецитировать и т.п., а также артхавады («разъяснения») — описания богов, мифы о происхождении совершаемого ритуала и толкования его символического значения. Трудности в работе над брахманами связаны не только с чрезвычайно сложным содержанием этих текстов, но и с тем обстоятельством, что для западных исследователей их предмет представлял малоизвестное явление. Поэтому к брахманам поначалу относились скорее как к экзотической диковинке, чем как к серьезному свидетельству о древнеиндийской мысли, такому, например, как упанишады. Одним из первых европейских исследователей, кто заговорил о важности систематического изучения брахман для понимания древнеиндийской культуры, был французский санскритолог Сильвэн Леви (1863–1935). Между брахманами и упанишадами, подчеркивал он, не было разрыва, отмеченного другими исследователями (например, французский религиовед Марсель Мосс (1872–1950) утверждал, что упанишады порывают с ритуалистической традицией Вед). Отстаивая преемственность между брахманами и упанишадами, Сильвэн Леви показал, что прообразы фундаментальных понятий, которые получают свое развитие в упанишадах и далее — в основных философских системах Индии, содержатся уже в брахманах. Сами же брахманы, согласно Леви, — это не механическая смесь разнородного материала, а определенная целостность: в них прослеживается единое учение, связанное с темой жертвоприношения. Шарль Маламуд в своем Послесловии к переизданию книги Леви «Доктрина жертвоприношения в брахманах» формулирует это так: «Великое дело брахман состояло не в том, чтобы исследовать происхождение жертвоприношения, а в том, чтобы показать, что все происходит из жертвоприношения: само космогоническое действие — это уже жертвоприношение, и первый продукт этого действия — институализация жертвоприношения. Космическая, социальная и индивидуальная жизнь формируются и определяются этой моделью»<sup>10</sup>.

Немецкий санскритолог Герман Ольденберг (1854–1920) разделял мнение Леви о том, что жертвоприношение составляет важный элемент учения брахман, однако, с его точки зрения, в этих текстах еще нет ни доктрины, ни науки жертвоприношения — это «донаучная

---

лений по поводу ритуалов, совершаемых в лесной местности) и упанишад (наставлений для «полных отшельников»).

<sup>10</sup> *Malamoud Ch. Posteface. — Levi S. La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas. Turnhout: Brepols, 2003 (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 118), c. 198.*

наука» (*Vorwissenschaftliche Wissenschaft*). Он также считал, что из-за отсутствия какой-либо системы невозможно говорить и о «философских идеях» брахман, поскольку философия для него — это прежде всего систематическое мышление. В отношении брахман Ольденберг предпочитал использовать менее строгое понятие «мировоззрение» (*Weltanschauung*)<sup>11</sup>.

Существование в брахманах какой-либо системы ритуалистических взглядов решительно отвергает и современный ученый Фриц Сталь. Он полагает, что такая система представлена прежде всего в шраута-сутрах (относящихся к ведангам — дополнительным частям Вед) — текстах, содержащих правила и предписания по проведению торжественных ритуалов, извлеченных из брахман и других текстов без сопроводительных объяснений их смысла (*rules without meaning*)<sup>12</sup>. Сталь утверждает, что ритуалистическая наука была первой дисциплиной в древней Индии, отвечавшей современным критериям «научности» и послужившей образцом для всех прочих индийских дисциплин (*шастр*)<sup>13</sup>.

Шарль Маламуд, соглашаясь с Леви в том, что главной темой брахман является жертвоприношение, а с Ольденбергом и Сталем в том, что в них еще не сформулирована строгая ритуалистическая доктрина, находит в этих текстах оригинальную антропологию — совокупность взаимосвязанных идей о человеке, совершающем жертвоприношения — человеке жертвующем (*homo sacrificiens*). В основании этой антропологии он видит два главных принципа.

1. Человек представляет собой долг (предкам, богам, другим людям и текстам — Веде). Долг (рина) — априорная данность, следствие без причины, настоящее без прошлого: событие взятия в долг не имело места, хотя долг существует (в этом отношении долг не похож на христианское понятие первородного греха). О нем известно лишь то, как с ним расплачиваться: это чистое, ничем не мотивированное и ничем не оправданное должествование, не заключающее в себе никакой иной цели, кроме побуждения к выполнению (ср. категорический императив Канта). Если человек есть по своей сути врожденный долг, то вся его жизнь состоит в расплате по долгам и все, что он делает, — это погашение какого-либо долга: учит Веду — платит свой долг риши, совершает подношение — платит долг богам, производит потомство — платит долг предкам, оказывает гостеприимство — платит

<sup>11</sup> *Oldenberg H. Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brähmana-Texte. Göttingen: Vandenhoecke und Ruprecht, 1919.*

<sup>12</sup> *Staal F. Rules without Meaning, Mantras and the Human Sciences. N. Y.: Peter Lang, 1989.*

<sup>13</sup> *Staal F. Ritual, Grammar and the Origins of Science in India. — Journal of Indian Philosophy. 1982, vol. 10, no. 1, c. 3–35.*

долг другим людям. Происхождение долга не имеет объяснения, но само существование долга, по Маламуду, все объясняет и оправдывает в мире древнеиндийского ритуала (подробнее см. эссе «Теология долга в брахманизме» настоящей книги).

2. Человек есть единственное пригодное для жертвоприношения животное (пашу), которое способно само совершать жертвоприношения. В отличие от «политического животного», каким представляли человека в Древней Греции, в брахманистской Индии он — «жертвующее животное». Чем же он жертвует или что приносит в жертву? Пищевые продукты, растения, животных... Однако в брахманах указывается, что из всех жертв наилучшей является сам человек. Получается, что человек должен принести в жертву самого себя, совершить самоубийство? Но если бы каждый жертвующий реально убивал себя, то очень скоро жертвоприношение некому было бы совершать. Авторы ритуалистических текстов находят «выход»: чтобы человек мог выполнять свою роль жертвующего постоянно, вместо себя ему предлагается приносить в жертву другое живое существо или предмет (если это животное, то оно должно быть на это «согласно»<sup>14</sup>). В процессе посвящения (дикша) в ритуал, состоящего из разного рода самоограничений и аскетических практик, жертвующий (яджамана), т.е. тот, ради кого и за чей счет совершается жертвоприношение, обретает свое божественное тело, «высшее Я», которое он сначала преподносит в дар божеству, а потом, совершая ритуал, «выкупает» с помощью субститута собственной личности, своего alter ego в виде животного или другого подношения. Таким образом, на время ритуала он как бы вселяется в умерщвляемую и предаваемую огню жертву: вместе с дымом жертвенного огня поднимается на небеса, а затем возвращается обратно — в собственное тело. Благополучный исход этого в высшей степени опасного путешествия целиком зависит от квалификации жрецов, совершающих ритуальную церемонию. Отсюда чрезвычайная важность точного соблюдения всех детальных предписаний и особенно предписаний относительно дакшины — «гонорара», который жрецы получают за свою работу. Если с помощью подношения яджамана выкупает свою личность у богов, то с помощью дакшины он выкупает ее у жрецов, устанавливая тем самым форму эквивалентного обмена, символизирующего общую гармонию во Вселенной<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> О беспокойстве авторов брахман по поводу недостаточности такого «согласия» и возможной мести жертвы насилия см. эссе «Возвращение действия и механизм жертвоприношения в брахманистской Индии» настоящей книги.

<sup>15</sup> Подробнее о значении дакшины см.: *Malamoud Ch. Terminer le sacrifice. Remarques sur les honoraires dans le brahmanisme.* — *Beardeau M., Malamoud Ch. Le sacrifice dans l'Inde ancienne.*

Главный момент антропологии брахман заключен прежде всего в этой двойственности и возвратности: человек — и субъект и объект жертвоприношения, он жертвует (активный залог) и вместе тем приносится в жертву (пассивный залог). Жертвоприношение предполагает игру «Я» и «себя», т.е. другого «Я», постоянное отношение между прямым действием: «я жертвую», и возвратным: «я жертвую себя».

Именно в свете этих идей следует понимать и выражение «локапакти», давшее название как всей книге, так и самому большому эссе, и переведенное нами «Испечь мир». На первый взгляд может показаться, что «выпечка мира» — это метафора совершенствования мира с помощью жертвоприношения. Однако Шарль Маламуд показывает нам абсолютную буквальность смысла этого выражения. В жертвоприношении происходит приготовление на огне жертвенных субстанций, которое, с точки зрения авторов брахман, влечет за собой вполне определенные макро- и микрокосмические последствия, т.е. «выпекается» не только мир, но и сам человек. С помощью очистительного огня аскезы (тапаса) и жертвенного огня яджамана конституирует и самого себя (свой атман), и свой мир (на небесах). (См. эссе «Испечь мир», «Деревня и лес в идеологии брахманистской Индии» настоящей книги, а также «Жертвующее животное» из новой книги «Женственность слова»<sup>16</sup>.) По словам Франсиса Циммермана, «выпечка мира» — «это не образ, а концепт, идея того, что ритуал есть приготовление на огне, которое непосредственно касается и участвующих в нем людей, и мира вокруг них»<sup>17</sup>.

Парадоксальные мысли, странные образы, неожиданные вспышки смыслов. Для одних тексты брахман — бред сумасшедшего, для других — невнятица слишком далекого от нас чужого прошлого, в которой невозможно, да и нет смысла разбираться. Для Шарля Маламуда — это загадочная планета, манящая отважного путешественника. По его собственным словам, в Индии ему интересна не ее мудрость, а ее безумие. Он не считает, что брахманы «подразумевают» нечто иное, чем то, что высказывают прямо, не ищет в них ни тайного учения, ни зашифрованной метафизики. Он работает с тем, что лежит на поверхности: с предписанием или толкованием ритуального действия, с номенклатурой ритуальных предметов и участников жертвоприношения, с мифами, которые авторы брахман связывают с происхождением того или иного ритуала, с категориями, которые при этом

<sup>16</sup> *Malamoud Ch. Féminité de la parole. Etudes sur l'Inde ancienne.* P.: Albin Michel, 2005 (Sciences des religions), с. 187–204.

<sup>17</sup> *Zimmermann F. Rite et pensée dans l'Inde (Note critique).* — *Annales, Economie, Société, Civilisations.* Janvier–février 1991. P.: Librairie Armand Colin, с. 79–85.



используются, тщательно анализирует каждый термин, каждое выражение (Франсис Циммерманн называет это «лингвистической археологией»<sup>18</sup>). От его цепкого взгляда не ускользает ни единая деталь, ни единая «мелочь»: все приобретает значение, все складывается в исследовательскую корзину, чтобы потом выстроиться в цепочки соответствий и оппозиций, в сложную сетку отношений элементов разных порядков (божеств, жертвенных материй, жестов, действий, рецитируемых мантр, счета слогов, порядка дней, грамматического числа, рода, наклонения и т.п.). Вместе с тем Шарль Маламуд исследует способы воздействия ритуалистических текстов, перформативную силу предписаний (виддхи) и разъяснений (артхвады), представляя их как модель дискурсивной мысли, характерной для брахманистской Индии<sup>19</sup>. Выявляемая таким образом структура оказывается каркасом всей древнеиндийской культуры, системой ее универсальных категорий.

Шарль Маламуд постоянно задает древним текстам свои вопросы, и эти вопросы выявляют парадоксы разрывов, нестыковок, противоречия, двойственности, равно как и парадоксы неожиданных совпадений, тавтологий и непрерывностей (например, между словами и вещами, которые оказываются реальностями одного порядка). Играя как на разрывах, так и на преемственности между разными планами реальности, Шарль Маламуд открывает перед нами неожиданные пейзажи брахманистского мира, новые горизонты смысла ритуалистики. Эти открытия рождаются в нас совершенно естественно и как бы из самих текстов, представленных Маламудом, а точнее, из реальности, которая в них описана. Предоставляя ей слово, позволяя раскрыть себя, оставаясь как бы за кадром и вместе с тем твердой режиссерской рукой управляя всем процессом, Шарль Маламуд демонстрирует нам подход, чем-то напоминающий искусство психоаналитика: его «острые» вопросы «развязывают язык» «пациенту», и, сам того не понимая, исследуемый раскрывает свое подсознание<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ibid., с. 81.

<sup>19</sup> Брахманизм — в древней Индии система религиозного мировоззрения и ритуала, развившаяся из ведийской религии и впоследствии трансформировавшаяся в индуизм. Название «брахманизм», предложенное западными историками религии, может быть истолковано как производное от: 1) бра́хмана (ср.р.) — сакральной формулы, космической загадки, заключающей в себе квинтэссенцию жертвоприношения; 2) бра́хмана (м.р.) — знатока бра́хмана (ср.р.) — жреца, надзирающего за соблюдением правил ритуала; 3) брахма́н — группы текстов, толкующих смысл ритуальных процедур (составлены примерно между IX и VI вв. до н.э.). Хронологические рамки брахманизма довольно расплывчаты: середина I тысячелетия до н.э. — начало нашей эры.

<sup>20</sup> Это сравнение не распространяется на предмет и метод психоанализа. Шарль Маламуд рассуждает о применимости психоанализа к изучению религий в статье «Психоанализ и наука религии» (см.: *Malamoud Ch. Féminité de la parole*, с. 149–167).

Риторика разъяснений (артхавад), единственной задачей которой было побуждение участников жертвоприношений к исполнению виддхи, не отличается особой изобретательностью. Это, как правило, фантастические истории о богах, главный «посыл» которых следующий: люди должны делать то-то и то-то, поскольку это когда-то сделали боги. По ним невозможно ни реконструировать мифологию (у богов нет устойчивых «биографий» и определенных отношений друг к другу, они не составляют «общества», как греческие боги), ни определить смысл ритуала. Шарль Маламуд использует эти истории как важный источник косвенных сведений об устройстве индийского общества, об отношениях между разными социальными группами, о механизмах обмена услугами, о правилах поведения, общения, об иерархии ценностей и о многом другом (см. эссе «Договорное тело богов», «Семантика и риторика в иерархии индуистских Целей человека», «Возвращение действия и механизм жертвоприношения в брахманистской Индии»).

Философия начинается с удивления (афоризм принадлежит Аристотелю), хотя об этом своем начале порой забывает. В основе интереса Шарля Маламуда к древним ритуалам — тоже удивление, но исследователь сохраняет его как таковое, не превращая в абстрактные философские размышления и теоретические схемы, в метафизику в европейском стиле. Он верен языку, понятиям, логике, стилю и духу изучаемых текстов, но вместе с тем то, что он в них выделяет, невозможно заметить, находясь внутри брахманистского мира (или пытаясь «вжиться» в него), не располагая дистанцией, необходимой для стороннего взгляда, и неиссякаемой энергией удивления.

Шарль Маламуд, как и его учителя Луи Рену и Мадлен Биардо, остается по отношению к Индии скорее внешним наблюдателем, «человеком со стороны», изучающим чужое как «чужое» и не пытающимся сделать его «своим». Ему, как, пожалуй, никому другому, удалось представить это «чужое» как проблему понимания, бросающую нам вызов, сделать исследование древней ритуалистики актуальным проектом, созвучным современной гуманитарной мысли. В этой перспективе Шарль Маламуд заново «открыл» наследие Луи Рену. Составленный им сборник статей Рену «Фундаментальная Индия», по словам Маламуда, доносит голос «скромного пророка», чтобы «помочь нам освободиться от идей, рожденных нашей ленью, и вывести западного интеллектуала из летаргического сна, в который он сладострастно погружается, когда смотрит на Индию»<sup>21</sup>.

Слова Шарля Маламуда о Рену как о «скромном пророке» можно с полным правом отнести и к самому Шарлю Маламуду. Жак Деррида

<sup>21</sup> *Malamoud Ch. Preface. — Renou L. L'Inde fondamentale. Études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud. P.: Hermann, 1978 (collection «Savoir»), с. 6.*

говорит о его «элегантной сдержанности», а Роже-Поль Друа отмечает: «Он всегда будто извиняется за свое присутствие, даже когда читает лекцию и находится в центре внимания, когда все собрались, чтобы послушать его и насладиться ясностью его анализа, следуя за ним по тропам его обширных познаний...»<sup>22</sup>. О Маламуде можно сказать — «тихий пророк»: по его привычке говорить очень тихо, почти монотонно и, закрыв глаза, как бы совершенно отгораживаться от аудитории.

Этому «тихому пророку» удалось, казалось бы, невозможное: пробудить в западных слушателях и читателях не просто интерес, а настоящий энтузиазм<sup>23</sup> не по поводу откровений индийской мистики или глубин индийской философии, а по поводу самых неромантических, вполне прозаичных, порою откровенно скучных и утомительных спекуляций безымянных брахманистских экзегетов ритуала, причем без всяких попыток с его стороны заниматься их популяризацией.

Одной из самых ярких черт личности Шарля Маламуда является сочетание учительства и ученичества, а точнее, готовность и желание поделиться своими знаниями и одновременно осознание их неполноты, несовершенства, случайности, постоянная вопрошающая открытость ученика. Сборник, изданный в его честь в 2002 г. поклонниками его творчества, так и называется: «Ученик и его учителя»<sup>24</sup>. Этот коллективный труд — доказательство того, что Шарль Маламуд сумел заинтересовать своими работами по древнеиндийскому ритуалу очень широкий круг интеллектуалов во всем мире. Среди «учеников» Шарля Маламуда — философ Жак Деррида, эллинист-историк Пьер Видаль-Наке, специалисты по Древней Греции Жан-Пьер Вернан, Николь Лоро, Жаспер Свенбро, психоаналитик Ж.Б. Понталис, историк христианства Жак Ле Брэ, китаисты Жан Леви, Кристофер Шиппер, индологи Лин Банса-Будон, Йоханнес Бронкхорст, Фриц Сталь и др. Чем привлекательны его работы для столь разных специалистов? Возможный ответ содержится в словах Жан-Пьера Вернана: «Он помог мне понять греческий мир, говоря об индийском»<sup>25</sup>.

К этим словам могли бы присоединиться многие гуманитарии, которым Шарль Маламуд помог по-новому увидеть их собственный

<sup>22</sup> *Droit R.-P.* La mort dans l'œil. — Monde. 19.04.2002.

<sup>23</sup> Автор этих строк была свидетелем того, как на доклад Маламуда на научной конференции, проходившей в Сорбонне, пришло такое количество «незапланированных» слушателей, что заседание пришлось срочно переносить в самый большой лекционный зал. После доклада публика удалась, и конференция вернулась в обычный научный «формат».

<sup>24</sup> *Le disciple et ses maîtres: Pour Charles Malamoud.* Sous la direction de Lyne Bansat-Boudon et de John Scheid. Le genre humain. Seuil, 2002.

<sup>25</sup> *Vernant J.-P.* Souvenirs de collégien. — Le disciple et ses maîtres, с. 102.

предмет. В его трудах через конкретные вещи раскрываются универсальные темы: пищевой остаток вырастает в символ кармического воздаяния и своего рода интеллектуальную схему<sup>26</sup>, образ продырявленного кирпича отражает игру пустого и полного, траектория ножа при рассечении жертвы трактуется с точки зрения соотношения частей и целого, деревня и лес — в свете противоположности ритуальной деятельности и йогического созерцания и т.п.<sup>27</sup>. Эти и другие темы представлены в их преломлении через ритуальный опыт индийца брахманистской эпохи, как кластеры и структуры его мысли, взглядов, ощущений, как то, что создает его странный (для нас) мир и его самого.

Привлекательна и компактная форма исследования: эссе или статьи с четко очерченным кругом проблем и источников. Он пишет их по разным поводам и публикует в самых разных журналах — специальных и популярных: от индологических до филологических, исторических и даже психоаналитических, т.е. адресованных разным читательским аудиториям (см. Список трудов Шарля Маламуда). Шарль Маламуд — «миниатюрист»: мастер «малых форм», а не больших полотен, все его книги, за исключением одной<sup>28</sup>, — это сборники ранее опубликованных статей и эссе. Однако было бы неправильно называть их просто «сборниками». Как справедливо отмечает Николь Лоро, «когда в „сборнике“ все тексты тесно связаны друг с другом, поскольку все они рождены в едином порыве мысли, утонченной и одновременно мощной, когда потребность понимания и интенсивность письма создают нечто подобное „эмоции мысли“, то следует говорить, как мы это и будем впредь делать, о прекрасной и великой книге»<sup>29</sup>. Это относится и к другим сборникам-книгам Шарля Маламуда — ученого и мага, который через мир «малого» умеет показать мир «великого» — причудливый мир человека иной культуры, чья инаковость в конечном счете важна именно потому, что она помогает нам лучше понять самих себя.

*Виктория Лысенко*

<sup>26</sup> «Согласно этой схеме, масса вещества или масса действия не потребляется нормальным способом или не поглощается полностью огнем; операции, с помощью которых с ней что-то делают, не приводят к исчерпывающему результату: остается остаток, неоднозначный, но отличающийся одной постоянной чертой — он не инертен, а активен» («Наблюдения над понятием „остаток“ в брахманизме», см. ниже, с. 55).

<sup>27</sup> См. эссе 1, 3, 4, 10 настоящей книги.

<sup>28</sup> Le svādhyāya. Récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka. Livre II. Texte traduit et commenté par Charles Malamoud. P.: Éd. de Boccard, 1977 (Publications de l'Institut de civilisation indienne, serie in-8°, 42).

<sup>29</sup> Loraux N. Lokapakti. L'indianiste. Le sacrifice et les mots. — Le disciple et ses maîtres, с. 105.

## Список трудов Шарля Маламуда\*

---

(1967–2005)

**1967**

Louis Renou. 1896–1966. — *Indo-Iranian Journal*. Vol. XI, no. 1. La Haye: Mouton, p. 61–67.

**1968**

Un dieu védique: le Courroux: *manyuḥ svayambhuḥ*. — *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. P.: Éd. de Boccard, p. 493–507. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 179–194.)

**1970**

*Kosambi Damodar Dharmanand*. Culture et civilisation de l'Inde ancienne. Traduit de l'anglais par Charles Malamoud. P.: Maspero (Textes à l'appui). (Traduction de "The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline". L.: Routledge and Kegan Paul, 1965.)

**1971**

L'œuvre d'Émile Benveniste. Une analyse linguistique des institutions indoeuropéennes. — *Annales, économie, sociétés, civilisations*. Mars 1971, p. 653–663.

**1972**

Observations sur la notion de «reste» dans le brahmanisme. — *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*. XVII. Vienne, p. 6–26. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 13–33.)

**1974**

Sur deux noms védiques de la «peau». — *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*. T. LXLX, fasc. 1. P., p. 73–83.

---

\* Использована библиография работ Шарля Маламуда за 1967–2002 гг., составленная Лин Банса-Будон, Сильвией д'Интино и Аделой Сандерс и опубликованная в качестве приложения к сборнику: *Le Disciple et ses maîtres: Pour Charles Malamoud*, с. 245–252. Эта библиография не содержит рефератов спецкурсов Шарля Маламуда, опубликованных в *Annuaire de l'École pratique des hautes études, section des Sciences religieuses. Résumé des conférences et travaux*. В ней также не упомянуты отзывы и рецензии на его книги и статьи. Список трудов с 2003 по 2005 г. добавлен переводчиком.

## 1975

Remarques sur les dérivés indo-iraniens en *-mon*. — Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste. Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris. LXX. P., p. 397–406.

Cuire le monde. — Puruṣārtha. Sciences sociales en Asie du Sud. N° 1. P., p. 91–135. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 13–33.)

La brique percée, le jeu du vide et du plein dans l'Inde brahmanique. — Nouvelle revue de psychanalyse. LX. Printemps 1975. P., p. 205–222. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 71–91.)

## 1976

Le Sacrifice dans l'Inde ancienne. Avec *M. Biardeau*. P.: PUF (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études. Section des sciences, LXXIX).

Village et forêt dans l'idéologie brahmanique. — Archives européennes de sociologie. XVII, 1. P., p. 3–20. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 93–114.)

## 1977

Le svādhyāya. Récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka. Livre II. Texte traduit et commenté par Charles Malamoud. P.: Éd. de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 42).

Convergence d'un raisonnement mīmāṃsaka et d'un motif poétique de l'Atharvasaṃhitā. — Indologica Taurinensia. III–IV, p. 307–312.

L'Inde brahmanique: *Karman* des hommes, *māyā* des dieux. — Histoire des idéologies. I. Sous la direction de F. Chatelet. P.: Hachette, p. 67–81.

## 1978

*Louis Renou*. L'Inde fondamentale. Études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud (préface, bibliographie, index). P.: Hermann.

## 1980

La dualité, la mort, la loi: note sur le nombre deux dans la pensée de l'Inde brahmanique. — Revue d'esthétique. N° 1–2. P.: Le Deux, p. 93–109.

Lumières indiennes sur la séduction. — Traverses. N° 18: La stratégie des apparences. Février 1980. P.: Centre national d'art et culture G. Pompidou, p. 56–67. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 163–176.)

*Athanase Nikitine*. Le Voyage au-delà des trois mers. Texte traduit du vieux russe, présenté, annoté. — L'Ethnographie. T. LXXXVI, n° 81–82. Octobre 1980, p. 85–134.

Les Indo-Européens, les femmes et les chemins de la liberté (à propos de: *Georges Dumézil*. Mariages indo-européens. P., 1979). — Le Temps de la réflexion. N° 1. Octobre 1980. P.: Gallimard, p. 443–450.

La théologie de la dette dans le brahmanisme. — Puruṣārtha. Sciences sociales en Asie du Sud. N° 4: La dette. Sous la direction de Charles Malamoud. P.: Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 39–62. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 115–136.) «Présentation» du même volume: p. 9–14.

### 1981

On the rhetoric and semantics of *puruṣārtha*. — Ways of Life. King, Householder, Renouncer. Essays in honour of Louis Dumont. Sous la direction de T.N. Madan. New Delhi, p. 31–53.

Préface et compléments à la bibliographie pour la réédition de *Louis Renou*. La civilisation de l'Inde ancienne. P.: Flammarion, p. 45–51 et 204–206 (1<sup>re</sup> éd. Flammarion, 1950).

Articles «Inde védique» et «Le soma et l'échange». — Dictionnaire des mythologies. Yves Bonnefoy (sous la direction de). P.: Flammarion, t. I, p. 541–545; t. II, p. 204–206.

### 1982

Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brahmanisme. — La Mort, les Morts dans les sociétés anciennes. Sous la direction de Raniero Gnoli et Jean-Pierre Vernant. Cambridge University Press, Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, p. 441–453.

*Athanase Nikitine*. Le Voyage au-delà des trois mers. Introduction, traduction du vieux russe et notes par Charles Malamoud — suivi de: Une œuvre littéraire. Par N. Trubetzkoy. Traduit du russe par Charles Malamoud. P.: Maspero, La Découverte. (Version revue et augmentée de l'étude parue dans «L'Ethnographie», 1980.)

Sémantique et rhétorique dans la hiérarchie hindoue des «buts de l'homme». — Archives européennes de sociologie. XXIII. P., p. 215–238. (Version française, revue et augmentée, de l'étude publiée en anglais dans: "Ways of Life", 1981. Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 137–161.)

### 1983

Exégèse de rites. Exégèse de textes. — Puruṣārtha. N° 7: Inde et littératures. P.: Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 17–38. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 275–294.)

Debts and Debtors. Sous la direction de Charles Malamoud. Delhi. (Version anglaise de Puruṣārtha. N° 4: La dette, 1980.)

### 1984

Hiérarchie et technique. Observations sur l'écrit et l'oral dans l'Inde brahmanique. — Histoire et linguistique. Actes de la table ronde «Langage et

- société». 28–30 avril 1983. P.: Éd. de la Maison de sciences de l'homme, p. 115–122.
- Articles «Arthaśāstra» et «Kāma» dans le «Supplément» I à l'Encyclopaedia Universalis. P., p. 135–136, 715–718 (repris dans «Encyclopaedia Universalis». Corpus 3, p. 75–77, corpus 13, p. 249–252. P.: Encyclopaedia Universalis, France, 1995).
- Vengeance et sacrifice dans l'Inde brahmanique. — *Verdier R., Poly J.-P.* La Vengeance. Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité. P.: Cujas, p. 35–46. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, sous le titre: «Action en retour et mécanisme du sacrifice dans l'Inde brahmanique», p. 195–210.)
- Les dieux n'ont pas d'ombre. Remarques sur la langue secrète des dieux dans l'Inde ancienne. — *Traverses.* N° 30–31: Le secret. P., mars 1984, p. 86–94. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 241–252.)

### 1985

- Le sacrifice dans le brahmanisme. — Mythes et croyances du monde entier. Sous la direction de A. Akoun. P.: Lidis–Brepols, t. 1, p. 32–37.
- A l'articulation de la nature et de l'artifice: le rite. — *Le Genre humain.* N° 12: Les usages de la nature. P., p. 233–246.
- Féminité de la parole. — *Cahiers Confrontations.* 13: Actualité de l'Inde. P., printemps 1985, p. 77–86.
- Le jeu de la parole dans les hauteurs védiques. — *La Quinzaine littéraire.* N° 449: Littératures de l'Inde. P., 1–31 octobre 1985, p. 4–5.
- Le corps contractuel des dieux. Remarques sur le rite védique du *tānūnaptra*. — *Archives de sciences sociales des religions.* N° 59/1. P., p. 17–30. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 225–240.)
- Les chemins du couteau. Remarques sur le découpage dans le sacrifice védique. — *L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo.* Vol. IX, n° 1–2. Rome, p. 31–44. (Repris dans «Poikilia», 1987, p. 249–262, et «Cuire le monde», 1989, p. 211–224.)

### 1986

- Briques et mots. Observations sur le corps des dieux dans l'Inde védique. — *Le Temps de la réflexion.* N° 7: Corps des dieux. Sous la direction de Charles Malamoud et Jean-Pierre Vernant. P.: Gallimard, p. 77–98. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 253–273.)
- Article à la mémoire de Georges Dumézil. — *The Times of India.* New Delhi, 23 octobre 1986, p. 8.



## 1987

- Le malencontre de La Boétie et les théories de l'Inde ancienne sur la nature de la société. — L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique. Sous la direction de Miguel Abensour. P.: Éd. du Seuil, p. 173–182.
- L'Hindouisme. — L'État des religions dans le monde. Sous la direction de Michel Clévenot. P.: La Découverte, Le Cerf, p. 168–174.
- Les chemins du couteau. Remarques sur le découpage dans le sacrifice védique. — Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant. P. Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 249–262. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 211–224.)
- Par cœur. Note sur le jeu de l'amour et de la mémoire dans la poésie de l'Inde ancienne. — Traverses. N° 40: Théâtres de la mémoire. P., avril 1987, p. 183–190. (Repris dans «Cuire le monde», 1989, p. 295–306.)
- La déesse Croyance. — *Michel de Certeau*. Cahiers pour un temps. Sous la direction de Luce Giard. P.: Centre Georges Pompidou, p. 224–235.
- Spéculations indiennes sur le sexe du sacrifice. — L'Écrit du temps. N° 16: Sites du religieux. Automne 1987. P.: Éd. de Minuit, p. 7–28.
- Parole à voir et à entendre. — Cahiers de littérature orale. N° 21: Paroles tissées... paroles sculptées. P.: Inalco & Centre de recherche sur l'oralité, p. 152–161.
- Histoire mythique du rite et du mythe. A propos de l'Inde brahmanique. — Mito Storia Società. Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano. N° 22–23. Palerme, p. 187–191.
- Articles «Civilisation de l'Indus», «Les empires indiens», «Le monde indien depuis l'Indépendance». — Atlas historique, Histoire de l'humanité. Sous la direction de P. Vidal-Naquet. P.: Hachette, p. 22–23, 56–57, 302–303.

## 1988

- Articles "Paths of the Knife: Carving up the Victim in Vedic Sacrifice" and "The Contractual Body of the Gods: Remarks on the Vedic Rite of *Tānūnaptra*". — Indian Ritual and its Exegesis. Ed. by Richard F. Gombrich. Oxf.: University Papers on India. Vol. II, pt 1. Delhi: Oxford University Press, p. 1–14, 15–31. (Version anglaise des articles publiés en 1985.)
- Articles «L'Hindouisme: Écritures et traditions» et «Hindouisme: Organisation, règles et pouvoirs». — L'Atlas des religions de l'Encyclopaedia Universalis. P., p. 218–219; 252–254.
- «Présentation» et article «Dette et devoir dans le vocabulaire sanscrit et dans la pensée brahmanique». — Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien. Sous la direction de Charles Malamoud. P.: Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 7–15, 187–205.

Maintenant je veux dire autre chose. Note sur le post-stalinisme. — Le Genre humain. N° 18: Politiques de l'oubli. Automne 1988.

### 1989

Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne. P.: La Découverte (Textes à l'appui: histoire classique).

Détours et retours de la tradition: Présentation du dossier «Inde». — Archives de sciences sociales des religions. N° 67.1. P., janvier-mars 1989, p. 5–8.

Indian Speculations about the Sex of the Sacrifice. — Fragments for a History of the Human Body. Ed. by Michel Feher. N. Y., pt 1, *Zone*, no. 3, p. 74–103.

Les voies étranges de la réincarnation. Aux sources indiennes. — Notre histoire. N° 63. P., décembre 1989, p. 32–37.

Cosmologie prescriptive. Observations sur le monde et le non-monde dans l'Inde ancienne. — Le Temps de la réflexion. N° 10: Le monde. P.: Gallimard, p. 303–325.

Jumeaux mythiques et temps humain. — L'Ane: le magazine freudien. N° 39. P., juillet-septembre 1989, p. 45–47.

### 1990

Sans lieu ni date. Note sur l'absence de fondation dans l'Inde védique. — Tracés de fondation. Sous la direction de Marcel Detienne. Louvain-Paris: Peeters. (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études. Section de Sciences religieuses, CXII), p. 183–191.

Articles «La voix et le sacré» et «L'Inde». — Le Grand Atlas des Littératures «Littératures de la voix». P.: Encyclopaedia Universalis, France S.A., p. 78–79, 96–97.

Articles «*Ātman* (Soi)»; «*Brahman* (énigme sacrée)»; «*Dharma* (ordre, loi)»; «*Dharmin* (porteur de propriétés)»; «*Māyā* (pouvoir magique, pouvoir d'illusion, illusion cosmique)» [1. Védisme]; «*Puruṣa* (homme, monade spirituelle)»; «*Puruṣārtha* (but de l'homme)»; «*Satya* (réel; vrai; vérité)». — Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques. P.: PUF, t. II, p. 2801–2802; 2815–2816; 2826–2828; 2829; 2860; 2887; 2888–2889; 2905–2906.

### 1991

Histoire des religions et comparatisme: la question indo-européenne. — Revue de l'histoire des religions. N° CCVIII-2, 1991. P., p. 115–121.

Une forme d'exotisme: l'absence d'histoire. Préface au volume «Ctésias. Histoires de l'Orient». Traduit et commenté par Janick Auberger. P.: Les Belles Lettres (La roue à livres), p. ix–xvi.

Le Soma et sa contrepartie: remarques sur les stupéfiants et les spiritueux dans les rites de l'Inde ancienne. — Le Ferment divin. Sous la direction de Dominique

- Fournier et Salvatore D'Onofrio. P.: Éd. de la Maison des sciences de l'homme (Ethnologie de la France), p. 19–33.
- Religions (Histoire des) et anthropologie. — Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. Sous la direction de P. Bonte et M. Izard. P.: PUF, p. 625–626.
- Crémation et inhumation d'après les textes de l'Inde védique. — Incinérations et inhumations dans l'Occident romain aux trois premiers siècles de notre ère. Actes du colloque international de Toulouse–Montrejeau (IV<sup>e</sup> congrès archéologique de Gaule méridionale). 7–10 octobre 1987. Toulouse, 1991, p. 1–8.
- 1992**
- L'arbre aux racines de mensonge. — Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano: «La menzogna». Palerme, p. 3–7.
- La colère et le désir dans le système des passions royales de l'Inde ancienne. — Psychiatrie française. Vol. XXIII, 1/92: Colères. Mars 1992, p. 8–14.
- Brothers and sisters in Brahmanic India. — Understanding rituals. Ed. by Daniel de Coppet. L.–N. Y.: Routledge, p. 37–52.
- Narrativa silenciosa. — Tempo e historia. Sous la direction de Adauto Novaes. São Paulo: Companhia Das Letras. Secretaria Municipal de Cultura, p. 155–165.
- La dette au texte: remarques sur la dette constitutive de l'homme dans la pensée de l'Inde ancienne. — Cliniques méditerranéennes. N° 33–34: De l'argent à la dette. Toulouse: Eres, p. 37–48.
- Parole, mère plurielle. Observations sur le nombre de mères dans l'Inde ancienne. — Nouvelle Revue de Psychanalyse. N° 45: Les mères. Printemps 1992. P.: Gallimard, p. 199–216.
- La scène sacrificielle: observations sur la rivalité du mythe et du rite dans l'Inde védique. — Psychanalystes. N° 41: Destins des rituels. Février 1992. P.: Collège des Psychanalystes, p. 19–33.
- Comment les Indiens voient leur propre histoire (à propos de *Naipaul V.S.* L'Inde, un million de révoltes. P.: Plon, 1992). — La Quinzaine littéraire. N° 612. 16–30 novembre 1992, p. 28 sq.
- 1993**
- Retours à l'Écriture, détournements de l'Écriture. Remarques sur une cérémonie védique dans l'Inde de 1990. — Les Retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés. Sous la direction d'Évelyne Patlagean et Alain Le Boulluec. Louvain–Paris: Peeters (Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses, XCIX), p. 157–174.
- Psychanalyse et sciences des religions. — L'apport freudien. Sous la direction de P. Kaufmann. P.: Bordas, p. 587–593.
- Critique et critique de la critique de l'orientalisme. — Livre blanc de l'orientalisme français. P.: Société asiatique, p. 87–91.

Entretien avec Tony Lévy sur l'histoire religieuse de l'Inde. — *Courrier de l'UNESCO*. Mai 1993, p. 4–8, 49 sq.

### 1994

La dénégation de la violence dans le sacrifice védique. — *Les Cahiers de Gradhiva*. Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie. N° 15. P.: Éd. Jean Michel Place (Bibliothèque du musée de l'Homme), p. 35–42.

La danse des pierres. Remarques sur un poème de l'Inde ancienne. — *Le Passage des frontières*. Autour du travail de Jacques Derrida. Actes de la décade de Cerisy, juillet 1992. Sous la direction de M.L. Mallet. P.: Galilée, p. 571–579.

Remarques sur la dissuasion dans l'Inde ancienne. — *Puruṣārtha*. N° 16: Violence et non-violence en Inde. Sous la direction de D. Vidal, G. Tarabout, E. Meyer. P. Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 53–60.

Présentation. — *Archives des sciences sociales des religions*. Sous la direction de John Scheid et Francis Schmidt: Oubli et remémoration des rites. Histoire d'une répugnance. P., janvier–mars 1994, p. 5–8.

Un corps fait de mots. — *La Parola creatrice in India e nel Medio Oriente*. Actes du séminaire de la faculté de Lettres de l'Université de Pise, 29–31 mai 1991. Sous la direction de Caterina Conio. Pisa: Giardini, p. 35–42.

Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica. Milan: Adelphi, 1994. (Traduction italienne de «Cuire le monde», 1989, par Antonella Comba, revue par l'auteur, avec un nouvel index.)

### 1995

Remarques sur la notion de lieu dans le Veda (à propos du terme *avasāna*). — Inde, Grèce ancienne. Regards croisés en anthropologie de l'espace. Actes du colloque international de Besançon, 4–5 décembre 1992. P.: Les Belles Lettres, p. 153–162.

La nuit du temps. Note sur le passage des jours d'après un rite et un mythe de l'Inde ancienne. — *L'Inactuel*. N° 3: Intérêts de la psychanalyse. Printemps 1995. P.: Calmann-Lévy, p. 45–53.

Les observances alimentaires dans l'hindouisme. — *Nervure*. T. VIII, n° 6, septembre 1995, p. 30–34. (Présentation au colloque «Psychologie et alimentation: religions», 6 octobre 1994.)

La Déesse Parole. Quatre figures de la langue des dieux. Sous la direction de Marcel Detienne et Gilbert Hamonic. Série d'entretiens entre G. Charachidzé, M. Detienne, G. Hamonic, Ch. Malamoud et C. Severi. P.: Flammarion (Idées et recherches).

Croyance et confiance: le paiement des actes rituels dans l'Inde ancienne. — Souveraineté, légitimité de la monnaie. Sous la direction de Michel Aglietta et André Orléan. AEF/CREA, «Cahiers Finance Éthique Confiance». P., p. 99–129.

**1996**

L'arbre aux racines de mensonge, variations indiennes sur le vrai et le faux. — L'Inactuel. N° 6: Mensonges, vérités. Automne 1996, p. 69–80.

Crémation et ablutions dans les rites funéraires de l'Inde. — Psynergie. Publications des Laboratoires Ciba-Geigy. P., décembre 1996, p. 11–14.

**1997**

Noirceur de l'écriture. Remarques sur un thème littéraire de l'Inde ancienne. — Paroles à dire, Paroles à écrire. Inde, Chine, Japon. Sous la direction de Viviane Alleton. P.: Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 85–113.

Quand l'Europe s'inquiétait du Bouddha (à propos de *Droit R.-P. Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*. P.: Éd. du Seuil). — Le Monde. 31 janvier 1997, p. ix.

**1998**

Croyance, crédulité, calcul politique, présentation et traduction commentée de l'*Arthaśāstra* de Kautilya. Livre XIII, chapitres 1, 2. — Futur antérieur. 41–42. 1997–1998/2, p. 187–200.

Rite, simulacre, théâtre. Observations sur les éléments dramatiques dans le culte solennel védique. — *Puruṣārtha*. N° 20: Théâtres indiens. Sous la direction de Lyne Bansat-Boudon. P.: Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 25–43.

L'animal sacrificiant. — *Pierre Vidal-Naquet*. Un historien dans la cité. Sous la direction de François Hartog, Pauline Schmitt et Alain Schnapp. P.: La Découverte, p. 123–137.

**1999**

Modèle et réplique. Remarques sur le paradigme du sacrifice humain dans l'Inde védique. — *Archiv für Religionsgeschichte*. Bd. 1, h. 1, S. 27–40.

Nous sommes le nombre. — *Le Fait de l'analyse*. N° 7: Les morts. Octobre 1999, p. 89–103.

Moïse et ses frères. — L'Inactuel. Nouvelle série. N° 2: L'idée de meurtre. Printemps 1999, p. 107–114.

Le sacrifice des os. Article liminaire de l'Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, t. 106, 1997–1998. P., p. 17–29.

**2000**

Tenir parole, retenir sa voix. — L'Inactuel. Nouvelle série. N° 5: Dispositifs de parole. Automne 2000, p. 215–225.

Articles «Le Véda et le panthéon védique»; «Le *Mahābhārata* et le *Rāmāyana*, les trésors de l'imaginaire indien»; «Les *Purāṇa*, les grands dieux de l'hindouisme»; «La religion des Jaïns: la voie du salut»; «Le sikhisme,

l'adoration du Livre sacré»; «Le yoga, discipline du souffle, isolement de l'esprit»; «Le dogme du *karma* et les règles du *dharma*»; «Le Gange, fleuve céleste». — La Petite Encyclopédie des religions. Charles Baladier et Jean-Pie Lapierre (sous la direction de). P.: Réunion des musées nationaux, Éd. du Regard, p. 56–71.

## 2001

Le fleuve et les mots. — *Sorgue*. N° 3. Automne 2001, p. 17–22.

Le corpus védique. — Des Alexandries I. Du livre au texte. Luce Giard et Christian Jacob (sous la direction de). P.: Bibliothèque nationale de France, p. 135–148.

## 2002

Le Jumeau solaire. P.: Éd. du Seuil (La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle).

Les contours de la mémoire dans l'Inde brahmanique. — *Annales, Histoire, Sciences sociales*. Septembre–octobre 2002, p. 1151–1162. (Texte de la conférence Marc Bloch 2002.)

Le thème de l'ennui chez Platonov. — *L'Inactuel*. Nouvelle série. N° 8. Décembre 2002, p. 37–44.

La découverte de l'incomplétude. — *Penser les limites. Écrits en l'honneur d'André Green*. César Botella (sous la direction de). P.: Delachaux et Niestlé, p. 71–78.

Notas sobre a noção de autonomia na civilização indiana. — *O avesso da liberdade*. Aduino Novaes (sous la direction de). São Paulo: Companhia das Letras, p. 229–236.

Doctors as characters in Sanskrit narrative Literature. — *Āyurveda at the Crossroads of Cure and Care*. Ed. by Ana Salema. Lisbon–Poona: Centro de Historia de Alem-Mar, p. 24–31.

A Body Made of Words and Poetics Meters. — *Self and Self-Transformation in the History of Religions*. Ed. by David Shulman, Guy G. Stroumsa. Oxford University Press, p. 19–28.

## 2003

Postface à la réédition de *Sylvain Lévi*. La doctrine du sacrifice dans les Brāhmins. Turnhout: Brepol (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, 118), p. 197–203.

## 2004

Un vent violent m'a séparé de moi. — *L'Inactuel*. Nouvelle série. N° 10. Janvier 2004, p. 9–18.

Der Mensch unter den Tieren, Mythologie und Ritual des alten Indien. — *Tiere, eine andere Anthropologie*. Red. Hartmut Böhme et al. Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien, p. 199–205.

Article «mir». — Vocabulaire européen des philosophies, dictionnaire des intraduisibles. Barbara Cassin (sous la direction de). P.: Le Seuil, Le Robert, p. 803–808.

Article «Devenir Père, devenir offrande, acquérir un corps d'ancêtre dans l'Inde védique et hindoue». — La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances. Frédéric Lenoir et Jean-Philippe de Tonnac (sous la direction de). P.: Bayard, p. 759–768.

A Note on *abhaka* (Taittirīya-Āraṇyaka I). — The Vedas, Texts, Language & Ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leyden 2002. Ed. by A. Griffiths & J.E.M. Hoube. Groningen, Egbert Forsten.

## 2005

La danza delle pietre. Milan: Adelphi.

Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne. P.: Albin Michel.

Trente trois dieux et encore Qui? — Penser/rêver. 7. Printemps 2005, p. 177–186.

La Lance des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne. P.: Éd. du Seuil.

## Предисловие

---

Эта книга объединяет пятнадцать эссе, созданных с 1968 по 1987 г. Одни из них были опубликованы в периодических изданиях и в специализированных коллективных трудах по индологии, другие — в журналах и изданиях, предназначенных для широкой публики. Различие между этими группами эссе не относится к их предмету или стилю изложения. Просто эссе более «индологические» по своему характеру содержат цитаты на санскрите и примечания, в то время как в эссе общего характера я ограничился основными сведениями и лишь теми примечаниями, которые помогут ориентироваться читателям, мало знакомым с Индией. Во всех случаях я стремился к тому, чтобы предмет моего исследования был подлинно индийским (т.е. соответствовал проблемам или темам, отчетливо сформулированным в индийских текстах), но в то же время всегда оставался доступным антропологам и историкам, не являющимся специалистами по Индии.

Все эти исследования посвящены одному предмету: Индии — той Индии, с которой нас знакомят санскритские тексты; чаще всего, хотя и не исключительно, я опираюсь на ведийские тексты (гимны и трактаты по жертвоприношению), которые, как известно, составляют часть древнейшей индийской литературы. Вместе с тем я буду показывать, как в свете этих древних текстов можно объяснить некоторые аспекты социальной и религиозной жизни той части сегодняшней Индии, которая живет в соответствии со своими древними традициями.

Название этого сборника, повторяющее название самого большого эссе, — это мой перевод санскритского термина *lokarakti*, «выпечка мира» — буквальный перевод, который я считаю единственно правильным. По моему мнению, это выражение подводит итог всем тем преобразованиям, которые ритуальная практика и особенно жертвоприношение осуществляет в вовлеченных в эту деятельность людях и в мире вокруг них. Метафора опирается на тот факт, что реальное приготовление пищи на огне есть ритуал. Я же изучаю способ, которым прокладывают обратный путь и приходят к идее, что ритуал и есть выпечка или варка. Используя выражение *локапакти* в качестве заглавия всей работы, я хотел показать, что все эссе, ее составляющие, непосредственно или опосредованно относятся к этой «варке» или



«выпечке». Сосредоточиться на метафорах, связанных с жертвоприношением, меня побудило то, что в брахманистской Индии жертвоприношение, видимо, само служило объяснительной схемой (опирающейся на объяснение по причине или по аналогии) порядка мира, деятельности и замыслов людей.

Подзаголовок «Ритуал и мысль» — это прежде всего дань признательности Жан-Пьеру Вернану (Jean-Pierre Vernant) и его книге «Миф и мысль у греков» (*Mythe et pensée chez les Grecs*). Если быть точным, с мыслью я здесь сближаю не миф, а ритуал. Правда, термины «ритуал» и «мысль» сами по себе противоречат друг другу. Разве мыслить не значит освобождаться от того, что следует шаблону, повторяется, определяется заранее, т.е. от черт, характерных прежде всего для ритуала? Несомненно, что для индийской культуры это так же справедливо, как и для любой другой. И разве сам Вернан не упрекал некоторых историков религии, особенно историков греческой религии, в том, что они интересовались лишь формами культа и пренебрегали мифами? В таком отношении к немонотеистическим религиям он видел следствие «антиинтеллектуалистского предубеждения», которое побуждало этих историков стирать «различия и оппозиции, отличающие богов пантеона друг от друга» и уничтожать «тем самым всякую реальную дистанцию между формами политеизма греческого типа и христианским монотеизмом, который отныне стал служить моделью»<sup>1</sup>.

Случилось так, что в Индии очень рано развилась обширная и глубокая рефлексия ритуала и именно в отношении ритуала индийский ум начал упражняться в рассуждениях о «различиях и оппозициях» (одновременно с этим он занялся различиями и оппозициями, на которых основана грамматика). В разъяснениях брахманистов относительно богов прежде всего выражено явное стремление показать, как они могут быть равноценными друг другу, взаимозаменяемыми, как одни охватывают других и как обретают значимость лишь при взаимном влиянии — в зависимости от обстоятельств, т.е. в конечном счете в зависимости от того, чего требуют ситуации, складывающиеся в связи с конкретными ритуалами. За весьма важным исключением Индры, боги обладают скорее атрибутами, чем биографиями. Мифы, от которых можно было бы ожидать каких-то связанных рассказов, способных образовать каркас их личности, упоминаются отрывочно и уклончиво: в ведийских гимнах это объясняется законом жанра, использующего аллюзию или загадку; в текстах брахман — тем, что именно это

<sup>1</sup> Вернан 1987: 85 и сл.

и хотят показать данные трактаты, а именно что стабильность божественных персонажей зависит от ритуалов, связанных с ними и составляющих область их компетенции.

Существует ли брахманистский пантеон в собственном смысле слова? Да, существует в том смысле, что богов несомненно много, и каждый из них рассматривается в рамках отношений с другими. Но этот пантеон не обладает внушающими доверие семейными связями, которые придает греческому пантеону антропоморфизм его богов: объединенные между собой отношениями родства и союзничества греческие боги достаточно индивидуализированы, чтобы составить некое сообщество; их личные истории согласованы друг с другом и в своей совокупности образуют общую историю богов, хотя время богов по своей структуре отличается от времени людей. Боги брахманизма неопределенны по числу, точнее, их число зависит от точки зрения. У них нет собственной генеалогии, и их идентичность слишком неустойчива, чтобы составить часть какой-либо определенной системы родства. Мифы, посвященные отдельным богам, окутаны порослью квазимифов — рассказов и историй, объясняющих происхождение имен этих богов или же показывающих, каким образом та или иная группа богов обрела статус, превративший их в получателей определенного приношения. Поспешу уточнить, что такое положение вещей относится только к брахманизму в строгом смысле слова, т.е. к религии, о которой мы узнаем из брахман. В эпосе, пуранах, текстах сектантского индуизма боги обладают значительно более классическим мифологическим характером; однако даже в длинных повествованиях, героями которых они являются, различия и противоположности между образующими пантеон индивидуальными богами второстепенны по отношению к размышлениям о разных аспектах и уровнях реальности единой божественной силы.

В противоположность этому в индийских текстах о ритуалах — а их число и разнообразие поразительны — явственно заметно намерение ввести некий единый порядок в массу действий, предписываемых к выполнению, материалов, подлежащих манипуляции, и слов, которые необходимо произнести. Самые лаконичные из них — кальпасутры — добавляют к своим спискам предписаний определения и метаправила и устанавливают критерии классификации. Другие тексты — брахманы — развивают размышления менее дидактического и более однородного характера, но при этом порождают вопросы: из чего состоит ритуал? каковы составляющие его единицы? Разрабатывая способы понимания цепочки последовательных ритуальных действий, ведийские авторы и ритуалистические школы, которые их комменти-

ровали, приходят не только к формулировке общих парадигм, но и к выделению семантических категорий непрерывного и прерывного, повторения и различия, «главного» и «остатка», подверженного гибели и неизменного, немедленного и отложенного, полного и пустого, подразумеваемого и развернутого — универсальных категорий, специфичность которых в Индии состояла в том, что их применяли к ритуальному действию. В Индии философы задавались вопросом о лингвистических предпосылках и метафизическом значении того «необходимо», типичной формой которого и была ритуальная обязанность. Точно так же стремление понять, что происходит в процессе жертвоприношения, побуждало ведийских авторов к исследованию природы богов, которым предназначено подношение, их языка, их тел и политических связей, объединяющих их в битве против асуров, — наподобие того, как объединяются люди для совместного совершения ритуала. О богах говорят в продолжение и для иллюстрации того, что следует сказать об обрядах, а сам обряд как бы «секретирует» собственную мифологию: жертвоприношение и разные составляющие его элементы персонифицируются, становятся героями рассказов, также имеющих форму мифа.

Примечательно, но при этом несколько не удивительно то, что в Индии именно по отношению к ритуалу формируется и классическая оппозиция жизни активной, деятельной и жизни созерцательной, которая частично перекрывается оппозицией между деревней и городом: активная жизнь — это выполнение ритуалов; созерцательная жизнь — отрешенность от них или перенесение их во внутренний план таким образом, что они перестают быть реальными действиями.

Наконец, именно на языке обрядов Веда дает свое определение человека (сравним его с определением Аристотеля: «политическое животное»): «Из всех животных, способных быть ритуальными жертвами, человек — единственный, кто способен также совершать жертвоприношения». Фраза богата своей неоднозначностью: очевидно, что только человеческий род может принять на себя обе эти роли. Конкретный человек — либо ту, либо другую, если только он не превратит свое жертвоприношение в самоубийство, что, разумеется, не является нормой. Тем не менее, если мы хотим постичь всю глубину этого определения человека, следует вспомнить, что даже если выполняемое им ритуальное действие относится к внешнему предмету, всегда есть момент, когда, согласно брахманистской доктрине, сам жертвующий делается жертвой. В этой фразе и в игре между самообращенностью и отношением к другому, которую она подразумевает, заключена определенная антропология: в моих исследованиях я пытаюсь ее объяснить.

Эссе, собранные здесь, подверглись изменению в нескольких аспектах. Я прежде всего пытался придать им более единообразный вид и для этого унифицировал транскрипцию санскритских терминов и сокращений. Библиографические ссылки также строятся в принципе по единой модели: имя автора, дата публикации книги или статьи, страница. Исключение из этого правила составляют ссылки на «Историю Дхармашастры» П.В. Кане, в которой нет упоминания года издания, зато есть номер тома; то же самое относится к 17-томным «Ведийским и паниниевским исследованиям» Луи Рену.

Кроме того, я внес некоторые стилистические изменения и сократил число повторов, хотя и не стремился избежать их полностью. Наконец, я попытался придать большую ясность заключениям к эссе «Продырявленный кирпич» и «Наизусть». Добавил к эссе «Деревня и лес» несколько иллюстративных абзацев, извлеченных из другого эссе, озаглавленного «К артикуляции природы и искусственности: ритуал», опубликованного в журнале «Le Genre humain» (12 апреля 1985 г., с. 233–246).

*Шарль Маламуд*

## *К русскому переводу*

---

Для меня честь и огромная радость видеть русский перевод моей книги «Испечь мир». Я чувствую, что тем самым мне оказывают гостеприимство как русские коллеги-индологи, мои современники, так и сама русская речь. Она для меня не чужая, но вместе с тем и не близкая. С юности она представлялась желанной целью, прекрасной заморской принцессой. И вот сегодня неожиданный подарок: я читаю русский текст, который исходит от меня, который я признаю всецело своим и который тем не менее я не смог бы никогда создать сам. Этим результатом я обязан работе Виктории Лысенко: ее знанию французского языка, великодушному предисловию, эрудиции и проницательности философа, отданным изучению индийской мысли, ее искусству синтеза, дидактическому мастерству и, если угодно, ее интуиции и симпатии. Требовались, разумеется, все эти составляющие, чтобы сделать приемлемой или по крайней мере доступной эту гибридную и подчас озадачивающую книгу, неизменно колеблющуюся между разными дисциплинами, составляющими науки о человеке; эту работу антрополога, постоянно исследующего слова и чувствующего себя вправе формулировать собственные идеи лишь в том случае, если они непрерывно, каждое мгновение опираются на тексты.

Если мне позволено высказаться относительно этих столь близких мне страниц, то не могу не отметить, что Виктория Лысенко прекрасно справилась со своей задачей, и я выражаю ей сердечную признательность. Благодаря ее посредничеству я могу представить русскому читателю себя и свой проект фразой, составляющей название рассказа Всеволода Иванова: «Мы едем в Индию».

*Шарль Маламуд*

## НАБЛЮДЕНИЯ НАД ПОНЯТИЕМ «ОСТАТОК» В БРАХМАНИЗМЕ\*

---

Известно, что во множестве правил Смрити систематически формируется брезгливое отношение к остаткам пищи. Эта брезгливость является одним из способов выражения крайней осмотрительности, с которой в Индии относятся ко всему, что связано с пищей: она (ее ингредиенты, приготовление, правила обмена и потребления), перевозносимая в поэзии и в ведийских спекуляциях как таковая, нагружена столь мощной и столь сложной социальной и религиозной символикой, что применительно к ней предосторожностей никогда не может быть слишком много. Продукт питания является одним из главных средств проникновения осквернения, и именно в тот момент, когда мы едим, мы максимально подвержены угрозе нечистоты. Точнее, именно в пищевом продукте с наибольшей очевидностью проявляется оппозиция чистого и нечистого и вследствие этого концентрируются иерархические различия, принципом которых эта оппозиция является<sup>1</sup>.

Состоя чаще всего из органических веществ, способных портиться по самой своей природе, продукты питания, кроме этого, могут также испортиться в результате контакта с другими органическими веществами, живыми телами или тем, что составляет их часть, из них выделяется: кровью, спермой, слюной, экскрементами, мочой, ногтями, волосами, чешуйками кожи и т.п.

Такова опасность, угрожающая всем видам пищевых продуктов. Но прежде всего, разумеется, остаткам пищи. Эти остатки не просто остатки чего-то, они еще и остатки *кого-то* — тем более нечистые, что личность, которой пища предназначалась и которая могла ее касаться, является объектом презрения. К тому же по отношению к пище, приготовленной на огне, проявляется большая озабоченность, чем по отношению к сырой, поскольку первая предполагает вопрос: кто

---

\* В этом исследовании развиваются положения доклада, сделанного в 1970 г. в Практической школе высших исследований в рамках семинара Мадлен Биардо, которой я выражаю благодарность за гостеприимство, поддержку и ценные замечания.

<sup>1</sup> Ср.: Дюмон 1966: 63 и сл., 168 и сл.

е е готовил? Общее неодобрение по отношению к остаткам, усугубляется вопросом: кто это ел? Этот подлинно социальный критерий следует присовокупить к другому критерию, который касается степени близости между пищевым элементом и телом, носителем осквернения.

Но что примечательно, так это факт, что остатки, невзирая ни на какие соображения, осквернены уже тем, что они остатки.

Остатки трапезы — это излюбленная пища человека, в котором преобладает *тамас*, сказано в «Бхагавадгите»<sup>2</sup>. Молитва из «Тайттирия-араньяки» (X 23), воспроизведенная Баудхаяной (БаудхДхС II 8, 11), ставит на одну ступень поедание остатков и самые тяжкие нарушения кодекса питания: «Да очистят меня воды от [грехов, которые я совершил, поедая] остатки, запрещенную пищу, от всех моих дурных поступков и от того, что я принял дары от дурных людей»<sup>3</sup>. И Яджнявалкья на одном дыхании (Ядж I 33) запрещает ученику брахмана (*брахмачарину*) «мед, мясо, мази для втирания, остатки, пищевые продукты, которые „свернулись“, женщин, насилие по отношению к живым существам, [запрещает] смотреть на солнце, ложь, злословие...»<sup>4</sup>. Человека, удерживаемого в качестве заложника (*āhita*), не следует заставлять убирать остатки, также как и трупы, мочу, испражнения, сказано в «Артахаштре» (III 13, 9)<sup>5</sup>. Вместе с тем определить, что такое остаток, не так легко: ученик брахмана при получении милостыни в виде пищи не должен отвергать ее только на том основании, что (по ее виду) он заключил, что это остатки; он может сделать это лишь в случае, когда сам присутствовал при действии, которое таким образом испортило трапезу; он может опереться и на достоверное свидетельство (АпДхС I 3, 27)<sup>6</sup>. Этот же текст напоминает нам, что не следует поносить ведийское происхождение своего соседа (АпДхС II 5, 13)<sup>7</sup>; например, как отмечено в комментарии Харадатты, неверно утверждать,

<sup>2</sup> Бхр XVII 10: *yātayāmaṃ gatarasaṃ pūti paryuṣitaṃ sa yat / ucchiṣṭaṃ api cāmedhyāṃ bhojanaṃ tāmasapriyam*, «Пища гнилая, потерявшая вкус, дурно пахнущая, прогорклая, объедки, не подходящая для жертвоприношения, — вот пища, которая нравится тамасическим созданиям».

<sup>3</sup> *yad ucchiṣṭaṃ abhojyaṃ yad vā duṣcaritaṃ mama / sarvaṃ punantu mām āpo 'satāṃ sa pratigrahaṇam*.

<sup>4</sup> *madhumāṃsāñjanocchiṣṭaśuktastrīprāṇihimsanam / bhāskarālokanāślīlparivādādi varjayet*. «Митакшара» уточняет, что запрещено смотреть на солнце в момент его восхода и в момент его захода.

<sup>5</sup> *pretaviṇmūtrocchiṣṭagrahaṇam āhitasya...*

<sup>6</sup> *nānumānena bhaiṣṭam ucchiṣṭaṃ dṛṣṭaśrutābhyāṃ tu*.

<sup>7</sup> *vidyayā sa vidyānām (parivādākrośān varjayet)*. Комментарий: *taittirīyakam ucchiṣṭaśākhā*. (О том, как была «испущена» ЯВ см. Вишну II 5, 1 и сл.)

что Тайттирия Веда является остатком, под тем предлогом, что Черная Яджурведа, согласно легенде, была изрыгнута Яджнявалкьей.

Нечисто не только поедание остатков, но и само прикосновение к ним. Когда можно сказать о том или ином брахмане, что он физически чист и готов приступить к выполнению ритуала (*prayata*)? Согласно Апастамбе, тогда, когда, помочившись и испражнившись, он очистился от следов мочи и испражнений так же, как от следов пищи, пищевых остатков, спермы, когда он помыл ноги и выпил глоток воды<sup>8</sup>. Надлежит избавиться от остатков, равно как и от мочи и от воды, послужившей для мытья ног, выбросив все это вдали от места своего пребывания<sup>9</sup>. Апастамба уточняет, что, поев, ученик брахмана должен сам очистить свою тарелку и не оставлять на ней никаких остатков: если он не может съесть все, то должен закопать остатки в землю, или бросить в воду, или же положить в горшок и поставить на землю около *ария* (не прошедшего инициацию) или *шудры*, обслуживающего его учителя (АпДхС I 3, 36–41)<sup>10</sup>. (*Шудра* позаботится о том, чтобы они исчезли, но это не значит, что он съест их сам, если верить Ману (II 56), который запрещает брахману отдавать остатки своей пищи кому-либо<sup>11</sup>: никому, даже *шудре*, уточняет Куллука *ad loc*<sup>12</sup>.)

<sup>8</sup> АпДхС I 15, 23: *mūtram kṛtvā puriṣam vā mūtrapuriṣalepān annalepān ucchiṣṭalepān retasāś ca ye lepās tān prakṣālya pādau cācamaḥ prayato bhavati* (ср. также Ману V 138).

<sup>9</sup> Manu IV 151: *dūrād āvasathān mūtram dūrāt pādāvasecanam / ucchiṣṭānaniṣekam ca dūrād eva samācaret*.

<sup>10</sup> 36: *bhuktvā svayam amatram prakṣālyāta*; 37: *na cocchiṣṭam kuryāt*; 38: *aśaktau bhūmau nikhānet*; 39: *apsu vā praveśayet*; 40: *āryāya vā paryavadadhyāt* (коммент.: *āryas traivarṇikas tasmā anupanītāya... sarvam ekasmin pātre 'vadhāya tatsamipe bhūmau sthāpayet*); 41: *antardhine vā sūdrāya*.

<sup>11</sup> *nocchiṣṭam kasya cid dadyāt*.

<sup>12</sup> *anena sāmānyaniṣedhena sūdrasyāpi ucchiṣṭadānaniṣedhe siddhe...* Тем не менее не все тут ясно. Возможно, что запрет имеет в виду *шудр*, которые никак не зависят от того, кто ел пищу. Таково толкование, которое Харадатта дает отрывку АпДхС I 31, 22: *nābrāhmaṇyocchiṣṭam prayacchet*, «нельзя давать остатки небрахману». По его словам, это относится к независимым (*anāśrita*) *шудрам*. Что же касается *шудр*, которые зависят (*āśrita*) от едока, то ему разрешено отдавать им остатки своей пищи, но при условии, если он их максимально осквернит, добавив к ним застрявшие в зубах и выковыренные оттуда ногтями кусочки пищи — АпДхС I 31, 22: *yadi prayacched dantān skuptvā tasminn ādhāya prayacchet*. Харадатта добавляет: *pakṣena* («ногтями»). (Аналогичное рассуждение можно найти у Куллуки в отношении Ману X 125.) По этому вопросу см. краткие и достаточно путанные указания Кане (II: 769). Едок, похоже, разрывается между опасением осквернить себя и страхом создать опасную близость между собой и особой, которой он даст съесть остатки своей пищи. Можно ли усмотреть в этом отзвук ведийской идеи, согласно которой враг обретет силу над вами, если съест остатки вашей пищи? Ср.: Каланд 1900: 164, процитировано в: Минар 1949–1956: I, § 226b.



Мои собственные остатки пищи оскверняют меня самого точно так же (тем же способом и в той же степени), как и остатки пищи другого человека. Не следует есть ни остатки своих собственных пищевых продуктов, ни пищевые продукты, касавшиеся этих остатков<sup>13</sup>. Когда я ел, я тоже осквернил себя, дословно: [превращаясь в] остаток, *уччхишта* (*ucchiṣṭa*), сравнимый с грязной посудой: пока я не очистился, помыв руки и сполоснув рот, я не имею права упоминать Веды даже мысленно, так же как [я не имею права упоминать их, находясь] в воде, ночью, когда мочусь или испражняюсь, либо во время поминальной церемонии, *шраддха* (Ману IV 109)<sup>14</sup>. Аналогично прилагательное *уччхишта* может характеризовать человека, оскверненного в самом общем смысле слова, при этом не подразумевается какое-либо конкретное осквернение, исходящее от остатков пищи. Таким образом, указывает Ману (IV 142), брахман, являющийся *уччхишта*, не должен касаться рукой ни коровы, ни брахмана, ни огня<sup>15</sup>.

От всех этих ограничений, как это часто бывает в случае пищевых запретов, приходят к казуистике, призванной воспрепятствовать тому, чтобы страх осквернить себя не превратился в фобию и не парализовал всю активность, особенно ритуальную: человек не является *уччхишта*, когда кончики его усов попадают ему в рот, по крайней мере до тех пор, пока он не касается их руками<sup>16</sup>. Когда человек дает

---

В «Кашикаврители» к Панини IV 2, 14 различаются три типа остатков (*bhuktocchiṣṭa*) в соответствии с емкостями, в которых они находятся: 1) *шарава* (*śārāva*) — в посуде, откуда реально ели; 2) *маллака* (*māllaka*) — в посуде, в которой подавали рис; 3) *карпара* (*kāpṛa*) — в горшках, где пищу готовили. В.С. Агравала (1963: 115), ссылаясь на этот отрывок, добавляет: остатки *шарава* считались подходящими для употребления в пищу ассенизаторам (как и в наши дни!), *маллака* — семейным брэдобрям, а *карпара* — поварам.

<sup>13</sup> ВасДхС XIV 21.

<sup>14</sup> *udake madhyarātre ca viṇmūtrasya visarjane / ucchiṣṭaḥ śrāddhabhuk caiva manasāpi na cintayet.*

<sup>15</sup> *na spr̥ṣet pāninocchiṣṭo vipro gobrahmaṇānālān.*

О значениях слова *ucchiṣṭa* как «остаток пищи», «посуда, не очищенная после приема пищи», «человек, не совершивший омовения после приема пищи (или после того, как он помочился либо испражнился)» ср.: Кане II: 332, примеч. 805, где он цитирует Медатитхи к Ману VI 80. Яджнявалкья выражается еще определеннее (I 155): *gobrahmaṇānālānāni nocchiṣṭo na padā spr̥ṣet*, «Не следует касаться коровы, брахмана, огня, пищевых продуктов, ни когда кто-то является *уччхишта*, ни ногой». Пищевые продукты — это прежде всего пища, приготовленная на огне (*pakva*), сказано в «Митакшаре», где уточняется: даже если некто не является *уччхишта*, ему не следует касаться ногой коровы и т.п.

<sup>16</sup> АнДхС I 16, 11: *na śmaśrubhir ucchiṣṭo bhavaty antarāsyē sadbhīr yāvan na hastenopaspr̥ṣati*. Харадатта сопровождает эту сутру своим в высшей степени уместным комментарием, согласно которому сутра показывает, что любая другая посторонняя субстанция, которую берут в рот одновременно с пищевым продуктом, превращает последний в остаток, а самого едока делает нечистым.

другому выпить воды и при этом несколько капель упадет на его ноги, он не становится вследствие этого оскверненным: в таком случае вода должна рассматриваться как равная той, что находится на земле<sup>17</sup>.

Эти обнадеживающие заявления отнюдь не бесполезны; и в наши дни ортодоксальные индуисты знают, что малейший фрагмент «остатка» может осквернить подношение, предназначенное для божества<sup>18</sup>.

Но не следует думать, что если все остатки пищи являются нечистыми, то пища становится нечистой только по той причине, что в какой-то степени она представляет собой остаток. На эту мысль нас могли бы навести разнообразные значения термина *уччхишта*, но только в том случае, если мы отнесемся к ним поверхностно. На самом деле пищевой продукт может быть объявлен несъедобным по многим причинам, связанным с его внутренней природой, социальным статусом или особым положением человека, который его приготовил и дает нам, а также с нечистотой, сообщаемой ему оскверненными субстанциями. Но ни одна из этих причин не делает его остатком. Когда продукт назван *уччхишта*, это значит, что его действительно считают остатком массы, которую уже начали есть. Этим объясняется и то, что для меня будут нечистыми остатки моей собственной пищи. То же самое касается и богов: что делать с остатками жертвенной трапезы? Ответ дается уже в брахманах: их нельзя бросать в огонь, ибо это будет равносильно подношению божеству объедков! Лучше всего, если жертвующий съест их сам или бросит в воду<sup>19</sup>. Остатки, которые нельзя подносить богам, что следует подчеркнуть особо, являются остатками их, богов, собственной трапезы: ничто, пришедшее извне, не изменило характер этой пищи, и все же ее статус изменился в результате одного-единственного обстоятельства: она сохранилась после окончания жертвоприношения.

Дело не в том, что остатки играют в ритуале чисто отрицательную роль отбросов, брака. Дальше мы увидим, напротив, поворот, с по-

<sup>17</sup> Ману V 142: *spr̥santi bindavaḥ pādau ya ācāmayataḥ parān / bhaumikais te samā jñeyā na tair aprayato bhavet.*

<sup>18</sup> Например, в романе на бенгали «Плач о пути», принадлежащем перу Бибхути Бхошана Банерджи, читаем (с. 63 французского перевода): «Себаджао взял своего сына за плечи и подтолкнул его, говоря: „Иди, иди есть на веранду. Здесь подношения богу. Если хоть что-то упадет на них из твоего рта, все станет нечистым“».

<sup>19</sup> ШБ II 6, 1, 48. *tād dhaikē havirucchiṣṭām anusāmasyanti tād u tātā nā kuryād dhutócchiṣṭam vā etān néd dhutócchiṣṭam agnau juhavāmēti tasmād apó vaivābhyavahareyuḥ prāśniyur vā,* «Здесь некоторые бросают остатки подношений [в огонь]. Но так делать не следует. Ибо это остаток того, что уже было принесено в жертву. Чтобы избежать подношения в огонь остатка, пусть его лучше выбросят в воду или съедят».

мощью которого спекуляции по поводу ритуала, если не сам ритуал, выдвинули остаток на первый план, и это происходило, начиная с Вед<sup>20</sup>. Но в ритуале Смрити остаток, когда его использовали, а не просто уничтожали, рассматривался как выродившаяся форма основной жертвенной субстанции.

Ежемесячная *шраддха*, а именно ритуал, носящий название *пиндан-вахарьяка* (*piṅḍānvāhāryaka*), совершаемый в честь Отцов — предков, или Манов (*pitṛ*), — в новолуние, чрезвычайно поучителен в этом отношении. Он является своеобразным каскадом остатков. Вот основные его этапы, которые можно выделить, опираясь на описание Ману (III 122 и сл.).

Прежде всего отметим, что эта церемония, предназначенная для кормления человеческих предков жертвующего, не считалась действенной, если ей не предшествовал обряд *вайшвадева* (*vaiśvadeva*), адресованный богам. Собственно *шраддха* начинается с подношения (*havirdāna*) в честь богов Агни, Сомы и Ямы, которое сопровождается раскладыванием вокруг огня травы *куша*. Из остатков пищи, поднесенной богам (*haviḥśeṣāt*), жертвующий изготавливает три шарика — *пинды* (*piṅḍa*) (Ману III 215), кусочки которых он предлагает съесть особо набожным и ученым брахманам, приглашенным им на эту церемонию (Ману III 219); за каждым их движением следят тени предков, ради которых и была предпринята сама церемония. Остатки трапезы и то, чем никого не угощали и что теперь как попало выкладывают на листьях травы *куша*, а также все, что приглашенные оставили на своих тарелках, в свою очередь, смешивается в своего рода похлебку (Ману III 244): это та часть, которая предназначается для детей, после смерти не преданных кремации (Ману III 245)<sup>21</sup>. От того, что

<sup>20</sup> Оставим в стороне обширный вопрос о Рудре по причине его важности и даже относительной самостоятельности. Рудра и в мифологии, и в ритуале является по преимуществу богом *ucchēṣāṇabhāga* (ср. ТБ I 7, 8, 5). Исключенный богами из первоначального жертвоприношения, он вынужден довольствоваться остатками и поэтому получает эпитет *vāstavuṅā* — «оставленный позади». (Об этом эпитете и о процессе, посредством которого существительное *vāstu*, «место», обретает смысл «отбросы», а также вообще о фигуре Рудры в ШБ см.: Минар 1949–1956: II, § 848 и сл.) Как *свиштакрит* (*sviṣṭakṛt*) он является хозяином завершающей части жертвоприношения и господином Сакамедхи (*Sākamedha*) — обряда в честь конца ритуального года. См.: Хиллебрандт 1929: II, 433 и сл. Парадокс заключается в том, что Рудра является одновременно *пашупати* (*paśupati*), господином скота, т.е. животных, которых приносят в жертву.

<sup>21</sup> Речь идет о детях, которые умерли, не достигнув двухлетнего возраста. Они не имеют права на *тарпану* (*taṅraṇa* — жертвоприношение. — *Примеч. пер.*) в собственном смысле слова. Инициация брахмана может иметь место по достижении им пяти лет (Ману II 37), хотя в соответствии с нормой — восьми лет (Ману II 36). Если юный брахман умрет до своей инициации, он может пройти ее *post mortem*, но для этого

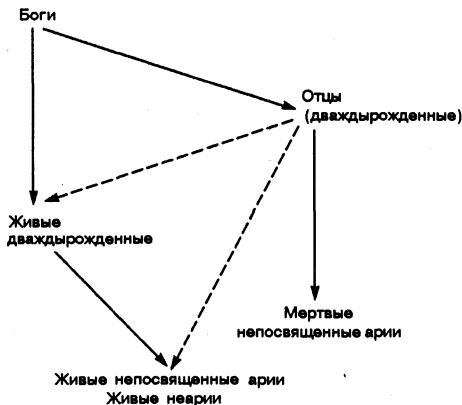
остается от *пинд*, избавляются, отдав на съедение корове, брахману, козе либо выбросив в огонь или воду (Ману III 260); супруга жертвующего может съесть остатки *пинды*, предназначенной деду своего мужа, — в таком случае она родит сына, которого желает (Ману III 260–262). Что же до остатков пищи, которые во время церемонии могли упасть на землю, они достаются прилежной прислуге (Ману III 246).

Теперь мы можем сравнить три типа трапез: богов, т.е. собственно жертвоприношение; Отцов, т.е. *шраддху*, и людей. В каждой из этих трапез имеется часть, поглощаемая главным едоком, и остаток. Остаток, оставленный богами, поедается участниками жертвоприношения, т.е. людьми — ныне здравствующими дваждырожденными. Остаток, оставленный Отцами, поедается усопшими до возраста инициации и, частично, недваждырожденными. Остатки трапезы людей могут быть съедены лишь людьми, занимающими подневольное положение (следует добавить, что предписания на этот счет двусмысленны и противоречивы)<sup>22</sup>. Напротив, мы видели, что трапеза Отцов в значительной

нужно, чтобы он дожил по крайней мере до двух лет. Не пройдя инициацию, он не становится дваждырожденным (*dvija*) и вследствие этого не может быть кремирован (т.е. не может участвовать в жертвоприношении, представляющем собой кремацию). Его предают погребению за пределами деревни; траурные церемонии проходят проще, а период нечистоты короче, чем после смерти дваждырожденного (ср. Ману V 69 и Кане IV: 227). (Аналогично и *санньясин*, который в ходе церемоний, маркирующих его переход к жизни отшельника-одиночки, торжественно отказывается от своего жертвенного огня, определенным образом исключается из сообщества дваждырожденных и тоже должен быть погребен; см.: Кане IV: 231.) Именно этим *ариям*, не прошедшим инициацию, и предназначены остатки поминальной пищи, или *шраддхи*: безумец, который отдает их *шудре*, с понижшей головой отправится прямо в ад (Ману III 249).

<sup>22</sup> В текстах Смрити *эго* — это обычно брахман или по крайней мере дваждырожденный: нам объясняют, каким образом он должен вести себя с не прошедшими посвящение; но о том, каким должно быть поведение непосвященных по отношению к дваждырожденным, мы чаще всего можем узнать с помощью своеобразного логического вывода (об отношениях между разными категориями непосвященных в Смрити практически не говорится). В АпДхС II 9,7 четко указывается, что посвященный не должен есть остатки пищи после женщин и непосвященных, но это можно понимать лишь как очень слабый намек на возможность или на обязанность есть остатки после посвященных, которая могла бы признаваться в отношении непосвященных. В сочетании с указаниями, тоже достаточно неточными, касающимися остатков еды *брахмачарина*, рассмотренными нами выше, эта сутра позволяет нам дополнить схему, которая предстает перед нами в следующем виде (см. с. 43). Стрелки на схеме указывают на переход остатков, т.е. на преобразование того, что составляет остаток для первоначальной группы, в съедобную пищу для группы получателей. Прерывистые линии указывают на то, что процесс является случайным или он затруднен. Предки связываются с живыми дваждырожденными прерывистой линией, чтобы отразить тот факт, что брахманы, приглашенные на поминальную трапезу (*шраддха*) и выступающие на ней представителями Отцов, но также и действующими лицами жертвоприношения, позволяют жертвующему

степени состоит из остатков пищи богов (правда, еда подносится им лишь для того, чтобы узаконить кормление Отцов). Это касается и ежемесячной *шраддхи* и каждодневных ритуалов: *грихастха* (домохозяин) должен совершать приношение в домашний огонь жертвенных субстанций, посвященных разным богам, затем бросить *бали* (жертвенную пищу) в направлении каждой стороны света в знак почи-



располагать для своих нужд частью пищи, приготовленной по этому случаю. (См. далее, примеч. 43.) В том виде, в котором она изображается у Ману, эта последовательность сочетает два разных обряда, способных действительно усиливать друг друга: первый — это торжественная церемония (*śrauta*), которая называется *piṇḍapitṛyañña* и состоит в приношении Отцам рисовых шариков в послеполуденное время при совершении ритуала новой луны. Второй обряд — *pārvanaśrāddha* — домашний (*ghṛya*) ритуал, также проводимый в новолуние и следующий за

*piṇḍapitṛyañña*: это в основном трапеза, предлагаемая брахманам (приглашается нечетное количество брахманов, как минимум три), представляющим прямых предков жертвующего, которые (предки), кроме того, получают здесь еще и *пинды*. Ср.: Гонда 1962: 165 и сл. Даже если мы будем рассматривать их по отдельности, оба эти обряда подчеркивают роль, которую играют остатки в логике ритуала: в ритуале *шраута* Отцы вкушают горячий воздух (*uṣman*), который исходит от поднесенных им горящих *пинд*; остывшие же шарики представляют собой остаток (*śeṣam annam*). Жертвующий, в свою очередь, глотает их, подражая Отцам и превращаясь в *uṣmara* — «пьющего пар» и в *uṣmabhakṣa* — «поедающего пар». См.: Каланд 1893: 190 и сл., где приводится эта аргументация из ТБ (I 3, 10, 6): *brahmavādīno vadanti / prāśyām na prāśyām iti / yāt prāśniyāt / jānyam ānnam adyāt / pramāyukaḥ syāt / yān nā prāśniyāt / āhaviḥ syāt / pitṛbhya āvṛścyeta / avaghṛeyam evā / tān nēva prāśitam nēvāprāśitam*, «Теологи говорят: [он спрашивает себя]: „буду ли я есть?“, „не буду ли я есть?“. Если он [их] ест, он поглощает нечистую пищу. Он обрекает себя на гибель. Если он [их] не ест, это будет не *хавис* (*havis* — ритуал подношения в огонь. — Примеч. пер.), и он лишит его предков. Их следует лишь понюхать. Таким образом, это не будет ни съеденным, ни несъеденным». Этот текст подтверждает, что остатки трапезы Отцов не являются съедобными для живых дваждырожденных, и тем самым позволяет нам понять примечательную вещь: чтобы приносимая в жертву материя стала действительно *хавис* (приношением) и достигла своего адресата, необходимо оставить от нее остаток, который мог бы быть съеденным самим жертвующим. В итоге именно остаток и определяет природу того основного, остатком чего он является. Что же касается *pārvanaśrāddha*, то три поднесенные предкам *пинды* «готовятся с частью того, что оставили брахманы» (Гонда 1962: 167).

тания божества, которое там пребывает (Ману III 87 и сл.). Затем все, что осталось (*balīśeṣa*), он бросает в сторону юга, предназначая для Отцов. Видимо, остаток употребляется в пищу классом существ, занимающим более низкое положение, чем тот класс, представители которого начинали есть основную массу пищи.

Тем не менее есть ситуация, в связи с которой мы вынуждены внести уточнения в эту схему или, скорее, исследовать вещи под иным углом зрения: это отношения, связывающие брахманского ученика и его учителя. Они принадлежат одному классу, и подчинение *брамачарина* своему *ачарье* совершенно отличается от того низкого положения, в котором находится непосвященный по отношению к дваждырожденному. И однако Смрити утверждают, что ученик должен кормиться остатками пищи своего учителя. Одной из первейших обязанностей ученика является сбор подаяний для пропитания учителя: собрав, говорит АпДхС I 3, 31, он должен поставить их перед своим учителем и предложить их ему<sup>23</sup>; а он ест *уччхишту* учителя (АпДхС I 4, 1)<sup>24</sup>. То, как пища предлагается учителю, обнаруживает все признаки ритуального приношения. «Подаяние, — как сказано в АпДхС I 3, 43, — рассматривается как жертвенная пища. По отношению к ней учитель выступает как божество»<sup>25</sup>. «Он еще и огонь *ахавания* (*āhavanīya*)» (АпДхС I 3, 44), поскольку, по словам комментатора, часть подаяния бросается в огонь его желудка<sup>26</sup>. Если учителя нет на месте, ему нужно найти замену: это может быть член его семьи или другие ученые брахманы (АпДхС I 3, 33 и сл.)<sup>27</sup>. «Если же ученик в пути, он должен бросить часть подаяния в огонь и съесть [оставшуюся]» (АпДхС I 3, 42)<sup>28</sup>. Таким образом, пища, которой он питается, «есть не что иное, как остаток подношения» (АпДхС I 4, 2)<sup>29</sup>. Ученик может отказаться от остатков пищи учителя только в том случае, если они содержат продукты, которые ему запрещены (такие, как мясо, мед), но и сам учитель не должен их ему предлагать (АпДхС I 4, 5)<sup>30</sup>. Тип сотрапезничества, определяемый ролью, отведенной остаткам,

<sup>23</sup> *tat samāhṛtyopanidhāyācāryāya prabrūyāt.*

<sup>24</sup> *yad ucchiṣṭam prāśnāti.* (Sic! Палатализация носового звука после ś, ср.: Рену 1961: 11.)

<sup>25</sup> *bhaiḥṣam haviṣā samstutam tatrācāryo devatārthe.*

<sup>26</sup> *āhavanīyārthe ca.*

<sup>27</sup> *vipravāse guror ācāryakulāya (prabrūyāt).*

<sup>28</sup> *proṣīto bhaiḥṣād agnau kṛtvā bhujjīta.*

<sup>29</sup> *havarucchiṣṭam eva tat.* (В современном иудаизме хасидского толка существует подобное отношение между учителем и его учениками: съесть остатки еды учителя — значит установить «благотворную общность с ним». См.: Гутвирт 1970: 32.)

<sup>30</sup> *na cāsmāi śrutivipraśiddham ucchiṣṭam dadyāt.*

выявляет личные отношения между учеником и учителем: с сыном своего учителя ученик должен вести себя точно так же, как с самим учителем (он должен помогать ему приводить себя в порядок), — это не касается доедания остатков его трапезы (АпДхС I 7, 30)<sup>31</sup> даже в том случае, если и сам сын — весьма ученый муж (БаудхДхС I 3, 37)<sup>32</sup>. Столь явно выраженная преданность ученика своему учителю удивительным образом не мешает установлению между ними взаимности. Именно ученик дает своему учителю материальную возможность питаться, поскольку приносит ему милостыню, которую для него собирает. Учитель же, оставляя ученику остатки своей еды, дает ему ритуальную возможность питаться. В этом процессе учитель и ученик «защищают» друг друга. «Ученик, *шišya* (*śiṣya*), — говорит Патанджали в своем комментарии к Панини IV 4, 62, — должен быть укрыт своим учителем, *гуру* (*guru*), как зонтом; и учитель должен быть защищен своим учеником как зонтом»<sup>33</sup>. У *брахмачарина* по определению нет жертвенного огня; то, что занимает его место, как мы видели, это желудок его учителя. В этом аспекте отношения между учителем и учеником похожи на отношения, складывающиеся между жертвующим и богами. Можно развить это сравнение и в отдельных деталях: бог кормится приношениями людей, но, со своей стороны, жертвующий может обеспечивать себя жертвенным материалом (и что необходимо для его собственного пропитания) лишь потому, что боги следят за порядком космических процессов, особенно за последовательностью времен года, и гарантируют поддержание *дхармы*. Учитель кормится за счет подношений своего ученика, но помимо того, что он оставляет для него остатки своей пищи (так же как и бог жертвующему), именно он ставит своего ученика в положение, когда тот должен собирать подаяние, и дает ему если не *дхарму*, то по крайней мере знание *дхармы*.

Тем не менее между парами бог–жертвователь и учитель–ученик появляется разница, которая своевременно заставляет нас вспомнить о человеческой природе учителя, о его однородности с учеником и приводит нас к понятию «остатка». Дело в том, что если ученик ест остатки пищи своего учителя, то в определенном смысле учитель тоже

<sup>31</sup> ucchiṣṭāśānavarjam ācāryavad ācāryaputre vṛttih.

<sup>32</sup> ucchiṣṭavarjam tatputre 'nūcane vā.

<sup>33</sup> guruṇā śiṣyaś chattravat chādyah śiṣyena ca guruś chattravat paripālyah. «Ваманапурана» (34, 77) сравнивает роль ученика с ролью сына, связывая *śiṣya* и *śeṣa*! Punnāmano narakāt trāti putras teneha gīyate / śeṣapāharaḥ śiṣya itīyaṃ vaidikī śrūtiḥ, «Сын спасает нас от ада, называемого put. Вот почему в этом мире его называют putra. Поскольку он избавляет нас от прегрешений, которые у нас остаются (śeṣa), его называют śiṣya. Таково откровение Вед».

питается остатками пищи своего ученика. Точнее, ученик относится к существам, которые самим своим существованием позволяют домохозяину (*грихастха*) и лесному отшельнику (*ванапрастха*, напомним: учитель обязательно связан либо с одной, либо с другой из этих *ашрам*) быть поедателем остатков (*śeṣabhojin*).

Здесь мы сталкиваемся с парадоксальным явлением, которое важно понимать: остатки человеческой пищи вызывают чувство омерзения. Но, с другой стороны, только остатки и съедобны. Это совершенно очевидно в отношении ученика. Но это ясно и для всех дваждырожденных. Как такое возможно? Остатки подношений богам — хорошая пища: это остатки *яджни* (жертвоприношения). Но существуют и *яджни*, получателями которых являются люди, а также *бхуты* (*bhūta*) — разного рода существа, животные, домовые, которых надлежит ублажать, оставляя им пищу в определенных местах (обычно на пороге дома)<sup>34</sup>. Из пяти великих жертвоприношений (*maḥāyajña*), образующих структуру ежедневного ритуала, четыре являются приношениями пищи: приношение богам, приношение людям, приношение *бхутам* и приношение Отцам. Самой дхармически благоприятной едой являются остатки первых двух (или трех) приношений<sup>35</sup>. «Добродетельные, остатками жертвоприношений питающиеся, свободны от всякой скверны, но те, кто готовит для себя, — грешники, скверну лишь вкушающие», — сказано в «Бхагавадгите» (III 13)<sup>36</sup>. И в Ману III 118: «Кто готовит пищу для себя одного, поедает один лишь грех; ибо установлено, что пища, остающаяся после жертвоприношения, составляет трапезу добродетельных»<sup>37</sup>. Жертвоприношение людям (*manuṣya* или *ṅṛajña*) — это прежде всего угощение гостя (брахмана). Поэтому, говорит АпДхС II 8, 2, домохозяин «должен до-

<sup>34</sup> О понятии *bhūta*ajña, которое частично перекрывает понятие *baliharaṇa*, ср.: Кане II: 745 и сл.

<sup>35</sup> Пятой *махаяджней* является жертвоприношение брахману, т.е. Веде. Оно состоит в речитации ведийских текстов, совершаемой в полном одиночестве (*svādhyāya*), и его обязательным предметом является сама Веда. О теории *svādhyāya* см. вторую книгу ТА. Ср.: Маламуд 1977.

<sup>36</sup> *yajñāśiṣṭāśīnaḥ santo mucyante sarvakilbiṣaiḥ / bhūjate te tv agham pāpā ye pacanty ātmakāraṇāt.*

<sup>37</sup> *agham sa kevalam bhunkte yaḥ pacaty ātmakaraṇāt / yajñāśiṣṭāśānaḥ hy etat satām annam vidhiyate.* Этот текст и отрывок из Бхг, процитированный выше (примеч. 36), прекрасно показывают, что жертвенная пища, стало быть, та, в связи с которой вопрос об остатках приобретает всю свою значимость, — это приготовленная пища. Правила, касающиеся употребления и передачи сырых пищевых продуктов, если речь а *fortiori* идет о дикорастущих съедобных продуктах, значительно менее строги. О принципах, которыми в этом вопросе руководствуются в современной практике, ср.: Дюмон 1966: 182 и сл.



едать остатки после своих гостей». *Ванапрастха*, который тоже должен быть поедателем остатков (*śeṣabhakṣa*), обязан совершать *манушья-яджню*, предлагая еду бродячим аскетам, гостям, ученикам (БаудхДхС III 3, 5)<sup>38</sup>. *Грихастха* «должен сначала накормить своего гостя, затем, в согласии с правилом, подать милостыню аскету и ученику» (Ману III 94)<sup>39</sup>. Тем самым «он обеспечивает пропитание своего тела с помощью остатков от божеств и от гостей» (Мбх III 260, 6)<sup>40</sup>. Иногда мы встречаем расширенную концепцию этой *яджни*: «Домохозяин должен сначала накормить гостей, детей, стариков, больных, беременных женщин» (АпДхС II 4, 11 и сл.)<sup>41</sup>, а Ману уточняет: «После того как поели брахманы (гости), родственники и прислуга, домохозяин и его супруга могут съесть что осталось (*avaśiṣṭam*)» (III 116)<sup>42</sup>. Еда брахмана-домохозяина состоит, стало быть, из двух частей — *вигхаса* (*vighasa*) и *амрита* (*amṛta*): *вигхаса* — это остаток от трапезы гостей; *амрита* — это остаток от трапезы богов; тот и другой являются *шеша* (*śeṣa*) (ср. Ману III 285)<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> sāyaṃ prātar agnihotraṃ hutvā yatyatithivratibhyaś ca dattvāthetarac cheṣabhakṣāḥ...

<sup>39</sup> kṛtvaitad balikarmaivam atithiṃ pūrvam āśayet / bhikṣāṃ ca bhikṣave dadyād vidhivad brahmacāriṇe.

<sup>40</sup> devatāthiśeṣeṇa kurute dehayāpanam.

<sup>41</sup> 11: atithiṃ evāgre bhijayet; 12: balān vṛddhān rogasambandhān strīś cāntarvatnīḥ.

<sup>42</sup> bhuktavatsv atha vipreṣu sveṣu bhṛtyeṣu caiva hi /  
bhuñjīyātām tataḥ paścād avaśiṣṭam tu dampatī.

Аналогичное поучение у Яджнявалкьи (I 105):

bālasvāvāsinīvṛddhagarbhīnyāturakanyakāḥ /  
sambhojyātithibhṛtyāś ca dampatyoḥ śeṣabhojanam.

И только «когда они накормили детей, молодых замужних женщин, которые пока еще не оставили свой дом, стариков, беременных женщин, больных, девушек, гостей, слуг, только тогда домохозяин и его супруга едят остаток».

<sup>43</sup> vighasāśi bhaven nityaṃ nityaṃ vāmṛtabhojanaḥ /  
vighaso bhuktaśeṣaṃ tu yajñāśeṣaṃ tathāmṛtam.

«Пусть будет он всегда поедателем *вигхасы*, или пусть неизменно служит ему пищей *амрита*. *Вигхаса* — это остаток обычной трапезы. *Амрита* — остаток жертвоприношения». *Бхукта* (*bhukta*), о которой идет речь, является трапезой брахманов, приглашенных на *шраддху*; первая часть пищи, приготовленной по этому случаю, предлагается приглашенным; другая смешивается с остатками их пищи; наконец, третья часть сохраняется про запас. Когда брахманы заканчивают свою трапезу, жертвующий спрашивает их, что с этим делать, и с их позволения и в соответствии с их наставлениями сохраняет этот остаток, чтобы съесть его вместе с членами своей семьи. Приглашенные брахманы представляют предков: тем не менее они не отождествляют себя с ними, и их функция в этой церемонии состоит в том, чтобы быть действующими лицами жертвоприношения; доказательством тому факт, что они получают зарплату, *дакшину*, как только заканчивают свою трапезу, т.е. свою работу. Ср. Ядж I 244 и другие тексты, цитируемые Кане (IV: 446, примеч. 996).

Разумеется, проблема состоит в том, чтобы понять, как применялись эти принципы. Трудно представить себе, чтобы домохозяин ел после всех своих домочадцев, включая прислугу, и ел лишь то, что они соблаговолили ему оставить<sup>44</sup>. Это не отменяет факта, что главная *санскара* (очистительный обряд. — *Примеч. пер.*) пищи, то, что позволяет едоку не быть *кевалагхой* (*kevalāgha*), т.е. безусловным грешником, и не употреблять бесполезную пищу (*mogham annam* — БаудхДхС II 13, 2)<sup>45</sup>, — это преобразование в остаток — *ucchiṣṭa*, *avaśiṣṭa* или *śeṣa*<sup>46</sup>.

Именно вокруг остатка пищи и вспыхивает с новой силой социальная и ритуальная жизнь. Эти остатки — не инертные отбросы, а семена (*биджа*, *bija*) действий, сплетение и чередование которых составляет *дхарму*.

Существует категория дваждырожденных, которые держатся в стороне от этого кругооборота, т.е. допускают возможность потребления пищи, не являющейся остатком жертвоприношения: это *санньясины*, «отшельники». Но отшельники не едят в собственном смысле слова: продукты, которые они получают в виде милостыни или находят случайно, для них «как лекарство» (БаудхДхС II 18, 12)<sup>47</sup>. *Санньясин* —

<sup>44</sup> Можно, в частности, задать вопрос о том, каким образом предписание ученику питаться остатками после своего учителя согласуется с правом есть досыта, которое признано за ним (в отличие от членов других *ашрам*): Ср., например, АпДхС II 4, 9, 13: *aṣṭau grāsā muner bhakṣyāḥ ṣoḍaśāraṇyacāriṇaḥ / dvātriṃśataṃ gr̥hasthasyāparimitaṃ brahmacāriṇaḥ*, «Отшельник [за день] может съесть восемь мер еды (одна мера — это то, что можно проглотить за один раз. — *Примеч. пер.*), лесной отшельник — шестнадцать, домохозяин — тридцать две; для ученика же нет никаких ограничений». Все это потому, что ученик, как рабочий вол, должен быть в состоянии выполнять свою работу.

<sup>45</sup> *kevalāgho bhavati kevalādi / mogham annaṃ vindate*, «Тот, кто ест лишь [ради утоления голода], обретает лишь грех. Он получает бесполезную пищу». Это сокращенная формулировка того, что сказано в РС X 117, 6: *mógham ánnaṃ vindate ápracetāḥ satyám bravími vadhá ít sá tásyā / náryamāṇam púṣyati nó sákhāyam kévalāgho bhavati kevalādi*, «Лишенный мудрости человек напрасно получает пищу, / клянусь, что для него это смертный приговор. / Он не взрашивает ни благожелателя, ни друга». Тот, кто ест в одиночестве, остается один на один со своим преступлением» (пер. Рену [1956: 114]).

<sup>46</sup> Было бы ошибкой полагать, что *уччхишта* является остатком лишь в силу загрязнения (контакта с первым едоком), а *шеша* (*śeṣa*) — съедобным остатком. Существительное *śeṣa* означает «остаток» в самом общем смысле, включая и пищевой остаток — чистый и нечистый. Отглагольное прилагательное *уччхишта* означает лишь пищевой остаток, и загрязненный и чистый. Кроме того, в широком смысле *уччхишта* относится к существу или объекту, оскверненному загрязненными остатками. Множество значений терминов *шеша* и *уччхишта* пересекаются, образуя общее значение «благоприятного или неблагоприятного пищевого остатка».

<sup>47</sup> *bhūtebhya dayāpūrvam saṃvibhajya śeṣam adbhīs saṃspṛśyausadhavat prāśnīyāt*, «Из сострадания отдавая часть [своей пищи живым] существам, пусть он сбрызнет водой остаток и ест его как лекарство». Можно видеть, что *шеша* не является здесь

вне системы остатков, поскольку он вне жертвоприношения — по крайней мере в той степени, в какой оно предполагает существование получателя приношения, отличающегося от самого жертвующего: на самом же деле *санньясин* помещает жертвенные огни внутрь себя и приносит жертву *атману* (БаудхДхС II 18, 9 и 10)<sup>48</sup>.

Сведениями, которые мы до сих пор анализировали, нас снабжали прежде всего тексты Смрити. Но тексты Шрути тоже предлагают множество отрывков, из которых становится ясно, какую важную роль в механизме *дхармы* играли остатки пищи. Не пытаюсь дать обзор ведийских предписаний, предлагающих множество впечатляющих фактов, мы сосредоточимся на небольшой группе этиологических мифов и притч.

Рассмотрим сначала рассказ о рождении Адитьев. Ведийские тексты предлагают разные версии этого события, позволяющие тем не менее выделить некую общую схему<sup>49</sup>: Богиня Адити желает иметь сыновей. Она готовит кашу для Садхьев, «являющихся богами прежде богов», и ест остатки (*uccheṣaṇa* — сказано в ТС VI 5, 6 и ТБ I 1, 9; *ucchiṣṭa* — в ГопБ I 2, 15; *uñsiṣṭa* — в МС I 6, 12).

И так много раз. После каждого из таких подношений у нее рождались сыновья: это были Адитьи. Но однажды, когда ей пришлось в голову поесть первой, процесс разладился: она произвела на свет мертвое яйцо, Мартанду (*Mārtāṇḍa*), бесформенную массу плоти (по версии ШБ III 1, 3, 3). Ей пришлось призвать Адитьев, своих сыновей, которые согласились дать этому выкидышу жизнь и форму и признать его равным себе, но при условии, что его потомки будут приносить им жертвы. Спасенный Мартанда становится Адитьей по имени Вивасвант, а его потомство — человеческим родом. Урок, извлеченный из этого мифа, касается использования остатков в том, что может считаться отправной точкой ритуального цикла, — в установлении жертвенных огней, *агньадхей*, (*agnyādheya*)<sup>50</sup>. (Такое использование мифа проде-

остатком *яджни*: аскет делится своей едой из сострадания. *Бхутами*, о которых здесь идет речь, если верить комментарию Говиндасвами, являются птицы и рептилии, т.е. это не те *бхуты*, в честь которых домохозяин должен совершать одну из пяти ежедневных *махаяджен*.

<sup>48</sup> 9: *pañca vā ete 'gnaya ātmasthāḥ*; 10: *ātmany eva juhōti*, «Пять огней поистине располагаются внутри „я“ [*санньясина*]; именно внутрь „я“ он и совершает подношение». Точно так же как жертвоприношение в собственном смысле слова, и другие ритуальные церемонии переносятся *санньясином* во внутренний план. По примеру ученика, который подносит своему учителю пищу, собранную им в виде милостыни, *санньясин* подносит свою пищу *брахману* (среднего рода): *atha bhāikṣād upāvṛttaḥ... brahmaṇe nivedayate* (БаудхДхС II 18, 7).

<sup>49</sup> См.: Леви 1966: 62 и сл.

<sup>50</sup> См.: Дандекар 1958: I, 16 и сл.

монстрировано в ТБ I 1, 9, 4: здесь не говорится о проступке, вызвавшем к жизни Мартанду: восемь Адитьев пара за парой рождаются через одинаковые промежутки времени из остатков *брахмауданы* (*brahmaudana*)\*, которую их мать Адити надлежащим образом четырехкратно подносит Садхьям.) «Тем, что остается от *аджьи*\*\*», [как только жрецы *ритвидж*, *ṛtvij*, поели], смазывают поленья, которые подкладывают [в огонь]. Поистине, Адити зачала от остатков»<sup>51</sup>. И эта конкретная фраза обряда призвана обеспечить потомство жертвователю. «Вот почему, — поясняет Саяна, — тот, кто хочет иметь потомство, готовит *брахмаудану*. Этим способом он испускает сперму, производящую сыновей»<sup>52</sup>. (РС известно существительное *śéṣas* в смысле «потомство»<sup>53</sup>. Это, как сказано в «Нирукте» (III 2), *апатьянама* (*apatyanāma*), или имя потомства, объясняемое следующим образом: «Потомство — это то, что остается от умершего человека»<sup>54</sup>.)

Чтобы объяснить, почему за *агнихотрой* следует жертвоприношение новой луны, ТС (II 5, 3, 4 и сл.) напоминает историю об Индре, который после убийства демона Вритры легко восстанавливает силы благодаря простокваше (*dadhi*), приготовленной для него зверями по распоряжению Праджapati. Но существует множество способов сквашивания молока. В зависимости от используемых ингредиентов можно достичь результата, который подойдет одному божеству больше, чем другому. Индре подходит молоко, сквашенное путем добавления закваски (казеина). Таким образом, остатки *агнихотры* сквашивают, как сказано, ради непрерывности жертвоприношения<sup>55</sup>.

Здесь уместно процитировать немного загадочный, но знаменитый отрывок из «Чхандогья-упанишады» (I 10, 1–7): «Среди *куру*, которых побил градом (?), были Ушасты Чакраяна и его жена Атики, жившие в деревне богача. Он попросил милостыню у богача, евшего горох. Тот ответил ему: „Здесь только тот, что оставили для меня“. Ушасты ответили: „Дай мне его“. Тот ему дал и сказал: „А теперь попей“. На что Ушасты возразили: „Это означало бы выпить остаток“ (т.е. совершить нечистое действие). — „Но горох — разве он не был тоже остатком?“ — „Если бы я его не съел, то умер бы от голода. Если же я попью, то это будет ради удовольствия“. Поев, он понес то, что оставалось, своей

\* *Брахмаудана* — блюдо из вареного риса, предназначенное исключительно для брахманов. — *Примеч. пер.*

\*\* *Аджья* (*ājya*) или *gi* — топленое масло. — *Примеч. пер.*

<sup>51</sup> *yád ājyam ucchísyate / téna samídho 'bhyajyádhadhāti / ucchésañád vá áditi réto 'dhatta.*

<sup>52</sup> *tasmād ádhitsur brahmaudanam pacet / tena putrotpādakam reta eva dadhāti.*

<sup>53</sup> РС VII 4, 7.

<sup>54</sup> *śéṣa ity apatyanāma / śísyate prayatah.*

<sup>55</sup> *agnihotróccheṣanam abhy á tanakti yajñásya sámtyai.*

жене. А у той уже было, что поесть. Она взяла [то, что он принес], и отложила в сторону. На следующее утро, поднявшись, Ушасты сказал: „Если бы у нас было немного пищи, мы могли бы заработать денег. Некий царь собирается совершить жертвоприношение, он мог бы избрать меня для исполнения всех жреческих функций“. Его жена ответила: „Что же, господин, есть же горох“. Он съел его и отправился на то жертвоприношение, которое было подготовлено...»<sup>56</sup> (перевод Э. Сенара).

Если мы не будем слишком углубляться в этот текст, то можно выделить в нем две части, каждая из которых по-разному высвечивает понятие «пищевой остаток». Первая часть просто формулирует и иллюстрирует примером предписание, относящееся к *ападдхарме* (*āpaddharma*) — *дхарме* для ситуаций крайней опасности: в период неурожая брахману позволено питаться остатками пищи богача (вероятно, небрахмана); лучше совершить осквернение, съев остатки, чем умереть от голода, или, скорее, поскольку такова альтернатива, эти остатки не будут настоящими носителями нечистоты. Но брахман будет осквернен, если он примет из рук богача воду, которую тот ему предлагает впридачу к еде, поскольку у него несомненно есть возможность найти воду в другом месте — там, где она не будет остатком, и утолить свою жажду. В отношении воды он не находится в крайней ситуации<sup>57</sup>. Вторая же часть представляет собой притчу. Речь идет не о чужих остатках, относительно которых могут возникнуть сомнения, являются ли они оскверняющими, а об излишках собственной трапезы — *атишеша* (*atiśeṣa*). Брахман приносит их своей жене, которая, вместо того чтобы съесть, откладывает их в сторону. И когда выясняется, что немного пищи поможет ему заработать деньги, эти отложенные остатки приходятся кстати. Что это — провизия для путешествия? Нет, поскольку брахман съедает их прежде, чем отправиться в путь. Все происходит таким образом, как если бы поедание таких остатков (а съеденная пища является остатком остатков) было условием, которое брахман должен соблюсти, для того чтобы выполнять свои специфические функции — жреческую службу.

Факты, которые мы до сих пор рассматривали, позволили нам увидеть, что остатки пищи, ни в коей мере не являясь завершающим

<sup>56</sup> ...eteṣāṃ me dehiti hovāca / tān asmaī pradadau / hantānupānam iti / ucchiṣṭaṃ vai me pītaṃ syād iti hovāca / na svid ete 'py ucchiṣṭā iti / na vā ajīviṣyam imān akhadann iti hovāca kāmo ma udarānam iti...

<sup>57</sup> Именно к этому сводится комментарий Шанкары, который в том, что касается продолжения рассказа, содержит лишь парафраз. То же самое и в его комментарии к «Веданта-сутре» (III 4, 28, in fine).

моментом в ритуальных и социальных процессах, в которых они появляются, выступают, напротив, отправной точкой последующей деятельности, источником ее возобновления<sup>58</sup>. Но эта концепция остатка не ограничивается лишь сферой питания.

Еще более отчетливо и явственно она раскрывается в эпических и пуранических космогониях: как раз потому, что они не являются абсолютными творениями, а лишь новыми развертываниями, следующими за поглощением (*pralaya*), которое отмечает окончание каждого космического периода (*kalpa*). Как в архаической истории потопа, изложенной «Шатапатха-брахманой» (I 8, 1, 6) мы видим Ману на небольшом клочке суши, окруженном со всех сторон водой, — единственного выжившего (букв. «оставшегося»<sup>59</sup>. — *Примеч. пер.*), кому суждено стать источником последующего творения, точно так же постведийская мифология содержит повторяющуюся историю о всеобъемлющем растворении в каждую *кальпанту* (конец *кальпы*), оставляющем после себя остаток — змея Шешу. Активный остаток: змей по имени «Остаток», который поддерживает землю своими бесчисленными кольцами между двумя *пралаями*, а во время самой *пралайи* — спящего Вишну, обеспечивая тем самым восстановление космоса<sup>60</sup>. Неслучайно среди братьев Шешу фигурирует *нага* Такшака (другое имя Вишвакармана, вселенского плотника). Именно из-за Шешу космическая история и является *сансарой*.

<sup>58</sup> Применительно к приносимой в жертву субстанции необходимо, как нам кажется, провести различие между остатком в собственном смысле слова, который остается, как только заканчивается основное жертвоприношение (или определенная его фаза), и тем, что может проявляться как непредвиденный избыток в ходе приготовления этой субстанции. Так, в обряде, описанном в ТБ III 7, 2, 1, когда молоко, которое вскипятили для *агнихотры*, переливается через край, т.е. «сбегает» (*vi-syand*), оно становится непригодным для жертвоприношения: жертвователю следует собрать его и выплеснуть в какой-нибудь муравейник (*valmikavarā*). Хестерман (1957: 19) несомненно прав, когда видит в этом процедуру, предназначенную для передачи освобожденной таким образом энергии ритуала: проводя ее через муравейник (являющийся ухом, привилегированным отверстием земли), жертвователю направляет ее к источникам плодородия и изобилия. Но в этом случае необходимо помнить, что мы имеем дело с восстановительным ритуалом: сбившаяся с пути жертвенная материя, которую *яджамана* (жертвующий. — *Примеч. пер.*) пытается вновь взять под свой контроль, является остатком вследствие некоего несчастного случая, делающего непригодной к использованию всю массу целиком, а не только ее избыток, *viṣyaṇṇa*. *Ucchiṣṭa* и *śeṣa*, исследованные нами, — это остатки, появляющиеся нормальным способом в правильно протекающем процессе жертвоприношения.

<sup>59</sup> *mānūr ékaḥ páriśiśiṣe*.

<sup>60</sup> Об отношениях Шешу и Вишну см. ссылки: Хопкинс 1879: 24 и сл., а также Гонда 1954: 151 и сл.

А что верно для космической *сансары*, верно и для индивидуальных судеб. Что является мотором перерождений? То, что в одной индивидуальной жизни благие и дурные действия не уравновешиваются и не уничтожают друг друга, а остается некий избыток тех или других. Точнее, благая жизнь (т.е. характеризуемая большим количеством благой *кармы*) приводит к пребыванию на небесах, где в течение некоторого времени можно вкушать плоды своих благих действий в форме небесного блаженства. Но все плоды не исчерпываются. Остается неистраченный остаток, *анушая* (*anuśaya*), который, как только закончится этот переходный период чистого потребления, определит новое рождение, разумеется, в хороших условиях. В ходе этого нового рождения человек будет не только испытывать разнообразные удовольствия, но и совершать действия, т.е. накапливать новую *карму*, которая, в свою очередь, принесет свои плоды и создаст новый остаток и т.д. Тот же механизм действует и в том случае, когда в жизни доминирует дурная *карма*.

Понятие остатка играет, стало быть, фундаментальную роль в постоянном запуске в действие механизма *кармы*. Это понятие принадлежит брахманизму в целом, а не только философским спекуляциям, о чем свидетельствует АпДхС II 2, 2–3 и 5–6: «Когда члены всех *варн* радеют о собственной *дхарме*, они познают высшее и безграничное счастье. После этого (т.е. после того, как они испытали это счастье на небесах), они возвращаются [в этот мир] по причине [неиспользованного] остатка плода этих действий (*karmaphalaśeṣa*) и обретают рождение в касте, [соответствующей их заслугам, так же как обретают] красоту, [приятный] цвет кожи, силу, ум, мудрость, богатство [и радость] от следования собственной *дхарме*. Так они вращаются в блаженстве двух миров, подобно колесу... Тем же самым способом объясняется созревание плодов преступлений. Похититель [золота], убийца брахмана после переживания в течение бесконечного времени адских мук в другом мире перерождается в облике *чандалы*, если он был брахманом, *паулкасы*, если он был *кишатрием*, и *вайны*, если он был *вайшьей*»<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> sarvavarṇānām svadharmānuṣṭhāne param aparimitam sukham / tataḥ parivṛttau karmaphalaśeṣeṇa jātim rūpaṁ varṇaṁ balaṁ medhāṁ prajñāṁ dravyāṇi dharmānuṣṭhānam itī pratipadyate tac cakravad ubhayor lokayoḥ sukha eva vartate... / etena doṣaphalavṛddhir uktā / stenó bhiśasto brāhmaṇo rājanyo vaiśyo vā parasmiml loké parimite niraye vṛtte jāyate cāṇḍālo brāhmaṇaḥ paulkaso rājanyo vaiṇo vaiśyaḥ. Похожее изложение в ГаудхС XI 29–30. Эта доктрина упоминается и в «Мегхадуте» (I 30) поэтом, который хочет дать представление о красоте города Уджджайини: svalpibhūte sucaritapahale svarginām gām gatānām / śeṣaiḥ puṇyair hṛtam iva divaḥ kāntimat khaṇḍam ekam, «Когда плод их благих действий истощается, жители рая уносят с собой, благодаря остатку своих заслуг, прекрасный фрагмент неба — так говорят...».

Остаток прикреплен к душе индивида, даже когда индивид претерпевает существования (в виде божества или животного), в ходе которых не накапливает никакой *кармы*. Так объясняется, почему земное существование, даже если оно носит чисто пассивный характер, т.е. в его ходе лишь пожинаются плоды прошлой *кармы*, может и не быть последним<sup>62</sup>. Способ, которым смерть выбирает среди *карм* только что закончившейся жизни те, которые произведут свой результат в потустороннем мире немедленно — в форме страдания или радости, а также состав и действие *анушая* вызывают длинную дискуссию в комментарии Шанкары к «Веданта-сутре» (III 1, 8)<sup>63</sup>. Аналогичная озабоченность обнаруживается и в йоге<sup>64</sup>, в которой *анушая* — это не то, что остается в результате пребывания в ином мире, а остаток после нейтрализации благоприятной *кармы* посредством дурной и поглощения второстепенной *кармы* посредством первостепенной.

Так что стремление достичь освобождения, будь то через обретение знания (*видья*), или с помощью практик йоги, или через аскезу *санньясина*, сводится к усилию по уничтожению остатка *кармы*. В частности, *санньясин* — который, как мы видели, уклоняется от системы пищевых остатков, так как ставит себя вне социальных и ритуальных обменов, — пытается избежать влияния остатка кармических действий, поскольку его цель избавиться от *сансары*.

Но *даршаны*, нацеленные на спасение (т.е. те, которые устанавливают необходимую связь между *кармой* и перерождением и считают целью человека уничтожение *кармы* для того, чтобы извлечь себя из цепочки перерождений), не единственные, кто ставит ударение на понятии остатка действия. Каков в действительности способ воздействия жертвоприношения на судьбу жертвующего для пурвамимансы, высшей целью которой является не *мокша*, а небеса, и которая делает из правильно совершенного ведийского ритуала средство их достижения *par excellence*? Жертвоприношение, если оно состоит в разрушении жертвенной субстанции с помощью огня, самоуничтожается в тот самый момент, когда этот процесс завершается. Эта подверженная раз-

<sup>62</sup> См.: Рену, Фильоза 1947: 558.

<sup>63</sup> *kṛtātyaye 'nuśayavān dṛṣṭasmṛtibhyāṃ yathetaṃ anevaṃ ca*, «Когда то, что было совершено, исчерпано, [душа спускается в этот мир] с остатком, в соответствии с Откровением и Традицией, так же как она совершила это путешествие туда [в другой мир], но не тем же способом». А вот как Шанкара определяет *анушая*: *ānuśmikaphale karmajāte upabhukte 'vaśiṣṭam aihikaphalaṃ karmāntarajātam anuśayas tadvanto 'varohantīti*, «Когда плод, свойственный тому миру, произведенный *кармой*, был исчерпан, то то, что остается, что производит другие *кармы* и предназначено принести плод в этом мире, есть *анушая*. Именно с этой *анушаей* и спускаются».

<sup>64</sup> Ср.: Патанджали. Йога-сутра (II 12–13).



рушению причина тем не менее определяет появление отдаленного последствия, каковым являются небеса. От нее сохраняется след, *апурва* (arūgva), «особая предрасположенность, оставленная ритуалом, осуществляемым в настоящее время, относительно которой предполагается, что она произведет свой результат позже»<sup>65</sup>. Согласно мимансе, жертвующий имеет дело с остатками жертвоприношения двумя способами: он потребляет остатки *дравьи* (жертвенной субстанции); он испытывает воздействие другого остатка, каковым является *апурва*, наделяющая его способностью после смерти достичь небес.

Теперь нам следует упомянуть особую ситуацию, в которой остаток задают заранее и как бы вычисляют причину, исходя из следствия, или, точнее, из препятствия, которое мешает следствию полностью реализовать причину. Эта ситуация представлена в трактатах по архитектуре. Идет ли речь об ориентации в пространстве, определении ширины, длины, периметра храма или о дне недели или месяца и т.п., когда лучше предпринять его строительство, проблема неизменно принимает следующую форму: учитывая ту или иную *шешу* (остаток), каковыми надлежит быть элементам *шешина* (того, с чем производилась операция, приведшая к данному остатку)? Возьмем, к примеру, ориентацию строения в пространстве. Существует восемь сторон света, перечисляемых от 0 до 7 с востока (0) через юго-восток (1), юг (2), юго-запад (3)... до северо-востока (7) в направлении, в котором осуществляется ритуальный обход святыни — *прадакшина* (pradakṣiṇā). Ширина храма должна измеряться числом, которое, будучи умноженным на 3 и поделенным на 8 (число сторон света), дает остаток, соответствующий порядковому номеру искомого направления. Примечательно, что этот остаток называется *йони* (yonī) — «маткой». По крайней мере шесть «остатков» (длина, ширина и т.п.) тоже подлежат такому предварительному определению; они же, в свою очередь, определяют величины, которыми измеряют размеры храма и которые конституируют делимое<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Ср.: Биардо 1964: 221, примеч. 1. Автор справедливо привлекает внимание (с. 91 и сл.) к тому, что в жертвоприношении именно *апурва* является единственным реально созданным элементом: небеса предсуществуют по отношению к ритуалу так же, как и жертвенная субстанция (*дравья*), которая, кроме того, подвергается в ритуале уничтожению. Само слово *апурва*, «не существовавшее раньше... означает появление радикально нового фактора, который невозможно предвидеть ни в действии, производящем его, ни в субстанциях, служащих этому действию, если не учитывать то, чему нас учат на сей счет Шрути». Единственный сотворенный элемент, остаток жертвоприношения, каковым является *апурва*, выступает также и единственным творящим элементом.

<sup>66</sup> Эти шесть «остатков», называющиеся соответственно āya, vyaaya, ṛkṣa, yonī, tithi и vāga, составляют ṣaḍvarga. К этому можно добавить два других: āyu и jāti. Ср.:

Если пищевые остатки не помещены в иерархический процесс жертвоприношения, то они являются объектом отвращения; когда же они выступают как остатки *яджни*, то становятся пищей съедобной *par excellence* и играют существенную роль в поддержании непрерывности *дхармы*. Рассматриваемый в перспективе «секулярной» религии\*, остаток действий сам по себе обеспечивает продолжение индивидуального существования: индивид может рассчитывать на достижение небес или же на ряд благоприятных перерождений; рассматриваемый в перспективе *мокши*, он является препятствием по определению. Понятие «остатка» занимает важное место во множестве доктрин, содержание которых более или менее эксплицитно. Кроме того, это понятие играет роль интеллектуальной схемы, к которой постоянно прибегает брахманистская мысль. Согласно этой схеме, масса вещества или масса действий обычно не потребляется нормальным способом или не поглощается полностью; операции, с помощью которых с ней что-то делают, не приводят к исчерпывающему результату: остается остаток, неоднозначный, но отличающийся одной постоянной чертой — он не инертен, а активен. Именно потому, что поэт «Атхарва-самхиты» (АС XI 7) отдает себе отчет в значении этого понятия и в вездесущности этой схемы, он воспевае *уччишита*<sup>67</sup>. Мы не видим смысла в том, чтобы вслед за Китом<sup>68</sup> усматривать в этих стихах «жалкую теософскую игру» или «псевдотеософию», сопоставимую с той, что «поднимает до ранга высшей силы ложки, амулеты... кашу жреца...», некое механическое и монотонное возбуждение, которое побуждало бы *риши* прославлять все без различия ингредиенты жертвоприношения. Мы также не согласны, вслед за Дойссеном<sup>69</sup>, видеть в этом «знак почитания по отношению к трансцендентальному миру, к тому, что „остается“, когда мысль уничтожила вселенную явлений»<sup>70</sup>.

---

Ачарья 1946 s.v. См. также: Фольвазен 1968: 49; данные, содержащиеся в этой работе, в основном соответствуют тому, что можно прочитать в книге С. Крамриш (1946: 37 и сл.), но имеется множество расхождений в деталях, соответствующих расхождениям, которые можно констатировать у индийских авторов. См.: Даженс 1970: 112 и сл.

\* «Секулярной» религией назвала брахманизм Мадлен Биардо. — *Примеч. пер.*

<sup>67</sup> *Сандхи uchiṣṭa*, получающиеся из слова *ut-ṣiṣṭa* вместо правильной формы *ucchiṣṭa*, содержится во многих рукописях «Атхарваеды». Такое *сандхи* признано орфографической традицией, связанной с этим текстом. Ср.: Рену 1952: 96 и сл.

<sup>68</sup> См.: Кит 1925: 445.

<sup>69</sup> Дойсен 1894: 305 и сл.

<sup>70</sup> Ср. EVP I: 100 и сл. Эту цитату мы приводим здесь. Рену замечает (там же), что в рефрене этого гимна *uchiṣṭa* «не только инертное пребывание. Это отправная точка...». Об этом же гимне и о том, что он связан со «стансами полноты» (БАУ V 1, 1), ср. также: Руегг 1969: 336 и сл. Наконец, детальный и обширный анализ см.: Гонда 1968: 300–336.

Этот гимн следует принимать за то, чем он в действительности является: за размышление о жертвенном «остатке» в качестве символа остатка как такового, со всеми противоречивыми коннотациями, которые найдет для него постведийский брахманизм и которые здесь предвосхищаются.

1. úchiṣṭe náma rūpāṃ cóchiṣṭe loká áhitah  
úchiṣṭa índraś cāgnís ca vísvam antáḥ samáhitam...
3. sánn úchiṣṭe ásamś cobhaú mṛtúr vājah prajāpatiḥ...
25. prāṇāpānaú cáksuḥ śrótram ákṣitís ca kṣitís ca yā  
úchiṣṭāj jajñire sárve diví devā diviśrítah.

«На остатке основаны имя и форма, на остатке основан мир. В остатке Индра и Агни, все сосредоточено... Бытие и небытие, оба пребывают в остатке, смерть, сила, Праджapati... Живительное дыхание, вдыхаемое и выдыхаемое, зрение, слух, неразрушаемость вещей, разрушаемость: из остатка рождаются все боги, которые на небесах, чья обитель — небеса».

Праджапати подумал: если я добавлю это таким, какое оно есть, к моему существу, то стану смертным остовом, не освобожденным от зла. Так приготовлю-ка я это на огне. Он приготовил это на огне. Он сделал это [пищей] бессмертия. Постине, приношение становится [пищей] бессмертия, когда его готовят на огне. Вот почему обжигают кирпичи. Так их делают бессмертными.

ШБ VI 2, 1, 9

Метафора — это неудачно связанный каламбур. Я стягиваю узел до тех пор, пока палец не перестает чувствовать его на веревке.

*Жан Кокто.* Эссе об окольной критике

В «Шатапатха-брахмане» (XI 5, 7, 1) читаем: «Теперь — похвальное слово индивидуальной рецитации Веды. Индивидуальная рецитация и обучение служат брахману источником радости. Он обретает присутствие духа, становится независимым и день за днем умножает богатства. Он прекрасно спит. Он лучший целитель самого себя. Он владеет чувствами, способностью извлекать радость из одной-единственной вещи, развитием своего ума, славой, выпеканием мира. Его ум, развиваясь, определяет четыре обязанности брахмана: происхождение из брахманского рода, поведение, приличествующее его положению, славу, выпекание мира. И, выпекаясь, мир использует брахмана, соблюдая по отношению к нему четыре обязанности: уважение, дары, неподавление, неуязвимость»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> áthātaḥ svādhyāyaprasāmsā / priyē svādhyāyapravacanē bhavato yuktāmanā bhavatu āparadhīno 'harahar ārthānt sādhyate sukhāṃ svapiti paramacikitsakā ātmāno bhavatīndriyasamyamās caikāramātā ca prajñāvṛddhīr yāso lokapaktīḥ prajñā vārdhamānā catūro dhārmān brāhmaṇām abhinīspādayati brāhmaṇyaṃ pratirūpacaryāṃ yāso lokapaktīṃ lokāḥ pacyamānās catūrbhir dhārmair brāhmaṇāṃ bhunakty arcāyā ca dānena cājyeuyātayā cāvadhuyātayā ca.

*Сва-адхья* (svādhyāya) — это осуществляемая в одиночестве, «про себя», рецитация ведийских текстов. Она составляет основную часть одного из ежедневных ритуалов — *брахмаяджни*. Рецитирующий «про себя» — сам себе лекарь, говорит комментатор Саяна, ибо снадобья, подобные растениям и т.п., лечат лишь хвори желудка, головы и т.п., тогда как рассудительный муж с помощью *сва-адхья* отдалает боль *атмана*, представляющую собой повторяющуюся смерть (punarmṛtyu).

Выражение *локапакти*, переведенное здесь как «выпечка мира», вызывает у комментаторов странную застенчивость. Словарь Бётлинка и Рота (статья *rakti*) понимает его иначе: «хорошая репутация в миру» (*das Angesehensein bei der Welt*). У Эггелинга (1900: 99): «[задача] совершенствования людей» [*the task of*] *perfecting the people* (или «совершенствования мира», *perfecting the world* — добавляет он в примечании). У Моньер-Вильямса (1899: *rakti*): «психическая эволюция мира» (*the mental evolution of the world*). У Ольденберга (1919: 213): «созревание, вызванное духовным попечением» (*Reifmachung... geistliche Fürsorge*). Эти расхождения в трактовках объясняются тем, что *лока* (*loka*) действительно означает и «мир» и «люди» и что первое значение *пакти* (*rakti*), имени действия, выведенного из глагола *РАС*, — это «приготовление на огне» (выпечка, жарка, варка, обжигание и т.п.), но иносказательно оно может употребляться в смысле «созревание», «совершенствование» и даже «достоинство», «хорошая репутация». Кроме того, отметим, что в сложных словах типа *локапакти* первый термин определяет второй, но смысл этого определения варьируется: первый термин может быть именным дополнением второго, равно как и дополнением в виде атрибута, обстоятельства места и т.п. Только контекст позволяет выбрать тот или иной вариант толкования этого сложного слова.

Но тем не менее нет никакого смысла отклонять такое богатство значений<sup>2</sup>. Если относиться к нему серьезно, то можно сказать, что словосочетание *локапакти* емко резюмирует все описания и нормативные определения функции брахманов. То, что должно побуждать нас не лишать метафору ее вкуса, не делать ее пресной (т.е. не рассматривать это выражение только как метафоричное) и что составляет характерную черту индуистской Индии, — это факт, что брахман занимается стряпней. Эту черту легко объяснить. «Брахман является, естественно, самым предпочтительным поваром... брахман, обслуживающий достаточно низкую касту, заменяется кем-то другим в случае траура, тогда как в случае торжественного банкета он берет стряпню на себя... [Во время межкастовой трапезы, собирающей всех, кто сопровождает останки умершего к месту кремации] пища *пакка* (*pakkā*) готовится брахманом, чтобы сделать ее употребление возможным для максимального числа людей» (Дюмон 1966: 179). Иметь повара-брахмана и вообще предоставить стряпню брахману — мера предосторож-

<sup>2</sup> Комментарий Саяны допускает это толкование, во всяком случае, он ему не препятствует: *rakti* толкуется как *raḡrāka*; оба термина выступают как синонимы и допускают одинаковую игру значений: «приготовление пищи на огне; созревание; совершенствование».

ности в высшей степени действенная. В индуизме место человека или группы становится ясным (и признанным) именно после ответа на следующие вопросы: что он ест или, скорее, какие продукты он отказывается есть? В чьем обществе он соглашается принимать пищу? Из чьих рук он примет приготовленную пищу? (Ответ на последний вопрос варьируется в соответствии с природой пищевых продуктов и способом их приготовления.) Принцип тут следующий: чем выше мое место в иерархии каст, тем больше я разборчив, тем больше у меня ограничений по всем статьям. (Мой статус определяет мое поведение и кодирован им. Но верно и обратное: если я веду себя определенным образом, то тем самым я заявляю о своей честолюбивой претензии на статус, который соответствует моему поведению, и имею шансы обрести его с течением времени.) Брахман находится на вершине иерархии, он наиболее уязвим с точки зрения осквернения<sup>3</sup> и, стало быть, испытывает наибольшую озабоченность и наибольшие затруднения в отношении выбора своих сотрапезников и лиц, от которых он может принять приготовленную пищу. Зато если верно, что приготовленную пищу можно принять либо от равных либо от вышестоящих, то при формальном подходе никто не имеет оснований для того, чтобы отвергнуть пищу, приготовленную брахманом, поскольку по отношению к брахману есть лишь равные или нижестоящие. Все уверены не только в том, что манипуляции брахмана с пищей не приводят к ее осквернению, но и в том, что пищевые продукты являются внутренне чистыми: в самом деле, брахман — и это хорошо известно — не согласится иметь дело с материей, контакт с которой может его осквернить; если она чиста для него, то *a fortiori* будет пригодной для потребления другими. (Вегетарианец не может есть мясо. Но мясоед не осквернит себя, если съест немясной продукт.)

Такое исключительно «позиционное» объяснение — справедливое, если иметь в виду его принцип, — является вместе с тем явно недостаточным. Да, действительно, брахманы и только они могут готовить пищу для всех; но почему или по крайней мере как они берутся за эту службу? Следует ясно понимать, что в правилах передачи пищи самым решающим является все-таки момент ее приготовления. Часто происходит так, что брахман, особенно по случаю праздников, соглашается есть в компании небрахманов и принимает пищу, предлагаемую небрахманами: для брахмана это способ выполнить свой жреческий долг — дать своим гостям возможность осуществить акт жертвоприношения, который в отсутствие брахмана как едока не может иметь места. Или еще: принимая пищу от людей из других каст, брах-

<sup>3</sup> См. Приложение II, с. 94–96.

ман действует по примеру бога, который принимает пищу, подносимую людьми; и в том и в другом случае речь идет о милости, которую едок оказывает подающему пищу. Но снисходительность брахмана имеет свои пределы: если речь идет о приготовленной пище, нужно, чтобы она была приготовлена брахманом.

Чтобы понять, что является самым решающим в этом моменте приготовления, и попытаться осмыслить специфическое сходство функции брахмана с искусством готовки, следует обратиться к древнему брахманизму. Правила сотрапезничества и принятия пищи не являются в нем такими же, как в индуизме. От текста к тексту доктрина может меняться. Одни привержены ведийскому идеалу. Другие свидетельствуют о трансформациях, которые постепенно приведут к новой системе. Вот итог, который можно извлечь из данных, представленных в труде Кане (II: 789 и сл.). В целом Смрити, похоже, раздираемы двумя заботами: с одной стороны, они стремятся утвердить в качестве правила, что для брахмана единственной приготовленной на огне пищей, которую он может законно потреблять, является пища, приготовленная им самим, его супругой (если она принадлежит к той же *варне*, что и он сам), невесткой, сыном, учеником или старшим родственником; с другой стороны, они продолжают настаивать на жреческой функции брахманов, побуждающей их принимать любую поднесенную им пищу.

Дхарма-сутры, как и трактаты Ману и Яджнявалкьи, предлагают списки людей, которые по причине их личных несовершенств (болезней, недостойных занятий, увечий, порочного поведения, неискупленных грехов) не могут подносить пищу брахманам; исключая эти случаи, брахманы могут употреблять в пищу продукты, которые им дают все дваждырожденные, при условии, что это происходит стихийно и не привлекает к себе внимания. Зато брахману запрещено просить пищу у небрахмана, и ему даже рекомендуется не принимать пищу от того, кто слишком шумно выражает свое намерение поднести ее ему. А как же в случае бродячего брахмана, живущего на подаяние? И он не должен попрошайничать: достаточно одного его присутствия. К тому же, очень часто он просит собирать милостыню своего ученика. Некоторые авторы считают допустимым для брахмана принимать приготовленную пищу из рук его исполщика, брадобрея, пастуха, прислуги. Однако другие заявляют, что в этом случае брахман потеряет все свое достоинство. Так же как и в индуизме, ограничения для приготовленной пищи носят более строгий характер, чем для сырой, но в Смрити (и тем более у Панини и его комментаторов) мы не находим текста, в котором за брахманом закреплялась бы функция

повара. Напротив, «Дхарма-сутра» Апастамбы, трактат, который следует отнести к категории ригористических, учит, что все дваждырожденные могут заниматься приготовлением пищи, но при условии, что они очистятся, и это относится даже к *шудрам*, при условии контроля со стороны брахманов и если *шудры* позаботятся о том, чтобы помыться и постричь ногти.

Стало быть, в древнем брахманизме, когда брахман принимает или отвергает пищу, приготовленную другими, речь для него идет не столько о том, чтобы показать, какой ранг в иерархии он занимает, сколько о том, чтобы дать понять, в какой степени он собирается исполнять свою *дхарму* жреца<sup>4</sup>, субститута божества или представителя Манов (душ предков). Но если в рамках этой *дхармы* повар не обязательно является брахманом, то брахман — это непременно повар, из этого можно видеть, насколько индуизм стал более скованным и затверделым по сравнению со своим ведийским началом: формула «испечь мир» превратилась в формулу «готовить пищу для людей».

Именно в брахманистской доктрине жертвоприношения и развивается во всем своем объеме и логической когерентности тема приготовления на огне — реального и метафорического.

Разумеется, жертвоприношение не является делом исключительно брахманским: все дваждырожденные, т.е. члены трех высших *варн*<sup>5</sup>, способны принимать в них участие (в функции *яджаманы* — заказчика жертвоприношения). Но жреческие функции (службу жреца, называемого *ритвидж*; ṛtvij) в торжественных жертвоприношениях *шраута* (śrauta) в принципе имеют право исполнять только брахманы. И хотя в домашних (*грихья*, grhya) ритуалах обходятся без услуг брахмана<sup>6</sup>, поскольку эти ритуалы не нуждаются в жреце *ритвидж*, который отличался бы от заказчика — *яджаманы*, все эти обряды основаны на Веде, в том смысле, что содержат рецитацию ведийских мантр и действия, предписанные и узаконенные Ведой. Еще одна привилегия брахманов — элемент *дхармы*, относящейся лишь к ним, — обучение Веде. И существительное среднего рода *brahman*, из которого выводится существительное мужского рода *brāhmaṇa* (в русской транскрипции оба

<sup>4</sup> Обязанность и привилегия, обязательство и право — таковы две стороны статуса, т.е. *дхармы*.

<sup>5</sup> Похоже, что на практике даже *шудры* имеют доступ к определенным рудиментарным формам ведийского жертвоприношения. См.: Шарма 1958: 122, 211 и 268, где он цитирует ГауДхС X 65, комментарии Куллуки к Ману X 126 и Мбх X 60 36.

<sup>6</sup> Следует сделать исключение для определенных очистительных ритуалов, *санскар* (saṃskāra), «освящений», таких, как ведийское посвящение *упанаяна* (upanayana) и женьтиба, которые, хотя и относятся к домашним ритуалам, требуют присутствия и вмешательства (в разной степени) жрецов-брахманов.



слова выглядят одинаково — *брахман*. — Примеч. пер.), одновременно означает и квинтэссенцию ведийского текста, и «брахмановость», суть *варны* брахманов (подобно тому как *кшатра* (*kṣātra*) обозначает специфическую силу *кшатриев*). Как жрецы, принимающие участие в торжественных ритуалах и единственные, кто передает Веду, брахманы являются, таким образом, людьми жертвоприношения по определению (и, согласно некоторым авторам, любой жертвующий на время жертвоприношения уподобляется брахману<sup>7</sup>). Брахманы вовлечены в жертвоприношение шире и более всесторонне, чем члены других *варн*. Подобно всем дваждырожденным, брахман совершает домашние церемонии и изучает Веды. Но по сравнению с *кшатриями* и *вайшьями* у него есть одно преимущество — в качестве жреца он принимает участие в церемониях *других* и учит Веде *других*<sup>8</sup>. Точно так же он занимается приготовлением пищи для себя и, кроме того, готовит для других.

Соотношение между приготовлением пищи и жертвоприношением не сводится к аналогии между привилегиями, характеризующими брахмана в той и другой области деятельности. Следует также рассмотреть его действия сами по себе и определить, как они согласуются друг с другом или предполагают друг друга. Иначе говоря, поставить вопрос, не является ли всякое приготовление пищи жертвоприношением, а всякое жертвоприношение — приготовлением пищи или серией таких приготовлений (повторяя вопрос, поставленный Мадлен Биардо, ср.: *Annuaire EPHE, V Section, 1973–1974*).

<sup>7</sup> ШБ XIII 4, 3: *yá u vai kás ca yájate brāhmaṇibhūyeivaivá yajate*, «Поистине, некто совершает жертвоприношение, жертвует после того, как станет брахманом» (утверждается относительно жертвоприношения коня, в котором жертвующий обязательно является *кшатрием*).

<sup>8</sup> Ср. Ману I 88 и сл.:

*adhyaṅanam adhyayanam yajanam yājanam tathā  
dānam pratigrahaṃ caiva brāhmaṇānām akalpayat /  
prajānām rakṣaṇam dānam ijjādhyayanam eva ca  
viṣayeṣv aprasaktiś ca kṣatriyasya samāsataḥ /  
paśūnām rakṣaṇam dānam ijjādhyayanam eva ca  
vaṇikpatham kusidam ca vaiśyasya kṣim eva ca /*

«[Творец] предначертал для брахманов [следующие функции]: обучение [Веде] и изучение [Веды], жертвоприношение для себя и жертвоприношение для других, раздачу и получение [подношений]; для *кшатрия* — защиту подданных, раздачу [подношений], исполнение жертвенных церемоний, изучение [Веды], неприверженность чувственным удовольствиям; для *вайшьи* — пастьбу скота, раздачу [подношений], жертвоприношение, изучение [Веды], торговлю, ростовщичество, земледелие».

Таким образом, существует *дхарма*, общая для всех дваждырожденных, к которой присовокупляется специфическая *дхарма* каждой *варны*. Специфическая *дхарма* брахманов образуется «каузативным» эквивалентом соответствующей общей *дхармы*: обучать, служить в качестве жреца (= позволять другим совершать жертвоприношения), принимать приношения (= позволять другим подносить приношения).

Каким материалом мы располагаем, чтобы попытаться наметить ответ на эти вопросы? Брахманистское жертвоприношение является предметом рассмотрения трех групп текстов: 1) ведийского Откровения в собственном смысле слова (Шрути); 2) кальпа-сутр; 3) трактатов, относящихся к пурва- (первой) мимансе.

Веда — в широком смысле слова — определяется в индийской традиции как совокупность *мантр* и брахман (brāhmaṇa)<sup>9</sup>. *Мантры* — это строфы, из которых состоят гимны — *сукты* (sūkta), а также *мантры* — это элементы прозаических либо стихотворных жертвенных формул — *яджус* (yajus). Для доктрины жертвоприношения важна изолированная строфа, а не гимн как целое. Действительно, для сопровождения того или иного жеста в ходе жертвоприношения церемониал обычно предписывает рецитацию той или иной *мантры* (или группы *мантр*), а не весь гимн. В качестве собрания *мантр* Веда представляет собой составную часть ритуала наряду с жертвенной субстанцией или самой жертвой: она — само жертвоприношение, а не речь по поводу жертвоприношения. Зато ведийские гимны (когда их рассматривают в развитии) очень часто представляют собой, разумеется, возвеличивание божества, а также прославление приношения, жертвующего, жрецов, жертвенного огня, самой ведийской поэзии и силы вдохновения, служащей ее источником: с этими пылкими восхвалениями непременно переплетаются обрывки описаний и дискурсивных объяснений. Но если гимны говорят нам достаточно, чтобы мы поняли, что вся брахманистская мысль организована вокруг темы жертвоприношения (являющегося структурирующим принципом, по выражению Мадлен Биардо), то они недостаточно эксплицитны для того, чтобы мы могли составить представление о самих ритуалах и об их отношении к мифам.

Более точное представление следует искать в брахманах, составляющих вторую часть Шрути. Схоластическая традиция различает два типа этих текстов: *видхи* (vidhi или codanā) и *артхавады* (arthavāda). *Видхи* — это предписания относительно обязательных движений, положений, формул для рецитации; в предложениях, содержащихся под этой рубрикой, обычная форма глаголов — опатив (желательное наклонение); даже если глагол стоит в индикативе (изъявительном наклонении), само утверждение представляет собой еще один способ предписать норму. *Видхи* являются смыслом брахман. Однако предписания обрастают оболочкой, представляющей собой второй тип текстов — *артхавады*: аргументы, предназначенные для иллюстрации *видхи*, гиперболы, чтобы воодушевить верующих на их соблюдение; *артхавады* красочно

<sup>9</sup> Ср.: «Апастамба-яджня-парибхаша-сутра» (30 и сл.).

описывают блага, которые можно получить в этом и ином мирах, правильно исполняя обряды, мифическое происхождение и символическое значение каждого из которых разъясняется здесь же. Индийские теоретики жертвоприношения считают *артхавады* (и если рассматривать не их использование в ритуалах, а их содержание, то большинство *мантр* является *артхавадами*) уступкой воображению и эмоциональности; риторические фигуры стимулируют исполнение единственного, что имеет значение, — предписания, приказа. Тем не менее эта оболочка оказывается скорее мякотью: именно благодаря всем этим разрастаниям с этикеткой *артхавада* брахманы и являются теологическими сочинениями, поскольку именно *артхавады* снабжают ритуал объяснением, связывая настоящее ритуала с его мифическим прошлым и с перспективой потустороннего мира, а ограниченное действие — со всей космической системой. Фактически, с теологической точки зрения, самое существенное в брахманах — это *бандху* (*bandhu*), «связь»: не так, как ее понял Винтерниц, когда утверждал, что это связь между действием и сопровождающей его молитвой (Винтерниц 1905: 164), а в соответствии с трактовкой Ольденберга, как связь между блоком «действие-молитва» и силами ритуала, запускающими этот блок в действие.

Кальпа-сутры не являются частью Веды в собственном смысле слова: они считаются приложениями к ней, или ее членами, *анга* (*aṅga*) (наподобие членов тела). Эти афоризмы подобны инструкции по использованию *видхи*, которая их упорядочивает, развивает и дополняет: являясь текстами чрезвычайно детальными, эллиптическими и сухими, кальпа-сутры не содержат никакой *артхавады*.

Наконец, обратимся к пурва-мимансе. На сей раз речь не идет о текстах, уподобляемых «телу» или «членам» Веды. Это философская школа, или *даршана*, среди других *даршан*, принадлежащих ведийской ортодоксии. Ее особенность заключается в признании слова Вед одной из *праман*, средств достоверного познания (наряду, например, с показаниями органов чувств), и в спекуляциях по поводу несотворенного характера Веды. Миманса пытается сконструировать логику и для ритуала, и для текстов, говорящих о нем. Она выделяет в Веде прежде всего систему предписаний, которые в своей совокупности формируют *дхарму*<sup>10</sup>.

Что означает работа по «пониманию брахманистского жертвоприношения» для того, кто опирается на тексты, которые мы только что перечислили?

<sup>10</sup> О мимансе см.: Кане V: 1152–1351. О типах вопросов, формирующих основные темы герменевтики мимансы, которые были поставлены уже в брахманах, ср.: Ольденберг 1919: 224.

Это может быть изучение эксплицитной системы объяснений, которую предоставляют *артхавады*, и размышление вместе с этими текстами о том, что ритуалы «означают» нечто иное, чем они сами, что они есть перевод, фрагментарный и разнородный, некоего другого дискурса, или что они представляют собой следствие совсем другой истории, или же что посредством своего рода мимикрии, а не посредством прямого порождения они производят другой эффект, выходящий за пределы жертвенного пространства и захватывающий весь мир. Почему в обрядах *агнихотры* необходимо, чтобы раскаленные угли находились на определенном расстоянии друг от друга? «Именно таким способом разделяют два мира [— этот и потусторонний]. По этой причине два мира, хотя они вместе, являются, так сказать, разделенными»<sup>11</sup>. Что это за три продырявленных кирпича, которые надо сложить при сооружении алтаря Агни (*агничаяна*)? Они представляют, соответственно, землю, атмосферу и небо (ср.: Кит 1914: СХХVI и сл.). И еще: почему во время *агнихотры* размахивают деревянным мечом? Потому, что этот меч представляет молнию, выпущенную Индрой против Вритры (точнее, он представляет ее часть — треть или четверть)<sup>12</sup>. Почему следует фильтровать *сому*? Потому, что бог «Сома нанес обиду Брихаспати, своему *пурохите*... он дал удовлетворение за эту обиду... но остался остаток прегрешения, который боги устранили путем фильтрации *сомы* (на сей раз жидкости); и, очищенный таким образом, Сома становится пищей богов...»<sup>13</sup>. Почему необходимо дать имя младенцу (и это наречение именем, разумеется, представляет собой ритуал)? Чтобы поступить, как Праджapati: от любви Праджapati и его дочери Ушас родился мальчик. Он плакал. «Праджapati сказал ему: „Мальчик мой, почему ты плачешь? Теперь, когда ты родился, ты избавился от неприятностей, ты уже вне опасности“. Тот ответил: „Да, но я не освободился от зла, у меня нет имени. Дай мне имя“. Вот почему необходимо дать имя мальчику, когда он родился, ибо тем самым его освобождают от зла...»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> КаушБ II 1.

<sup>12</sup> ШБ I 2, 4, 3: *sá yát sphyam ādatté / yáthaivá tát indro vṛtrāya vájram udáyacchad evám evaiśá...*

<sup>13</sup> ШБ IV 1, 2, 45: *átha yásmāt sómaṃ pavitreṇa pāváyati / yátra vai sómaḥ svam puróhitam bháspátim jiyau tásmái púnar dadau téna sámśásāma tásmín púnar dadusy ásaivátísiṣṭam énah... tám devāḥ pavitreṇāpāvayan / sá médhyaḥ pūto devānām havír abhavat...*

<sup>14</sup> ШБ VI 1, 3, 9: *tám prajāpátr abravít / kúmāra kím rodiṣi yác chrámāt tápasó 'dhi jātó 'sítí só 'bravid ánapahatarāpmā vá asmy áhitanāmā náma me dhehítí tásmāt putrásyá jātásya náma kuryāt pápmānam evāsyá tát ápahanty ápi dvítíyam ápi tṛtíyam abhipūrvám evāsyá tátāpāpmānam ápahanti.*

Все эти примеры имеют отношение лишь к фрагментам ритуалов. Но в том, что касается жертвоприношения в целом, действительны те же самые типы объяснений. Что значит осуществлять жертвоприношение? Это значит воспроизводить первоначальное жертвоприношение Пуруши, в ходе которого он, сам сделавшись подношением, имеющим созидательную силу, установил и модель жертвоприношения и условия, необходимые людям для его совершения. Совершать жертвоприношение — значит еще и исправить то первое жертвоприношение: обряды, осуществленные богами и вслед за ними людьми (особенно построение алтаря Агни), имеют своей целью восстановление тела Пуруши-Праджапати, который разделил, распределил себя в процессе самосозидания<sup>15</sup>.

Во всяком случае, как жертвоприношение в целом, так и составляющие его отдельные ритуалы являются повторением либо следствием (или же эквивалентом) действий или мифических событий, и понять жертвоприношение — значит увидеть связь между ритуалом *hic et nunc* и тем, к чему он отсылает, его первопричиной, смыслом его существования.

Однако есть и другой подход к жертвоприношению. Он заключается в том, чтобы направить наше внимание и на часть, содержащую «предписания» (*видхи*), и на часть, содержащую «объяснение» (*артхавады*) текстов, но при этом, скорее, исследовать механизм жертвоприношения и операций, выполняемых обслуживающими его людьми, чем пытаться обнаружить истинный смысл ритуалов в объясняющих их мифах. Это никак не предполагает ни запрета на интерпретацию, ни ограничения себя лишь фотографическим взглядом; как бы то ни было, брахманистское жертвоприношение — какой бы новый свет на него ни проливали факты, наблюдаемые сегодня «на местности», — известно нам лишь из текстов, причем текстов, созданных поэтами, теологами, доктринерами, которые сами не могли полностью отличить описание от интерпретации. Иными словами, если мы интересуемся ритуалом как способом жизни и деятельности больше, чем ритуалом как символом, мы будем меньше заниматься пространными рассуждениями об оправдании ритуала (*hiérodicée*), чем базовой фразеологией: неизменно повторяющимися типовыми выражениями и простыми метафорами, которые представляют собой самый прямой способ, с помощью которого можно говорить о жертвоприношении.

Рассмотренное на этом очень непритязательном уровне, ведийское жертвоприношение — жертвоприношение, совершаемое как людьми, так и богами, — представляется прежде всего работой: *yajñó vaí kárma*,

<sup>15</sup> ШБ. См. особенно рассуждения с VI 1, 1, 5 по VI 1, 2, 12.

«поистине, жертвоприношение — это работа», как сказано в «Шатапатха-брахмане»<sup>16</sup> в отрывке, в котором объясняется, что молитвенно взывать (обращаться с молитвой) к работе в тот момент, когда принимаешь жертвоприношение, значит молитвенно взывать к самому жертвоприношению. Работа, которая, конечно же, приводит к результату, но которая прежде всего является перемещением материй и энергии и которая в основном есть тяжкий труд, тягота. Чаще всего во фразе дериваты корня YAJ, «жертвовать», связаны с дериватами корней ŚAM и ŚRAM, «усердствовать, напрягаться»: «О Агни, смертный принес жертву, он взял на себя труд»<sup>17</sup>; «Учись распознавать усердствующего, готовящего [на огне], выжимающего [Сому]. Открой ему путь, ведущий к небесам»<sup>18</sup>; «Он принес в жертву жертвоприношения, он утомлен ритуальными утомлениями»<sup>19</sup>; «Тот из вас, кто подумал бы осудить тяготы берущего на себя ритуальную тяготу, пусть его [собственные] желания станут напрасными, даже если он потел, [выполняя] тяжкий [ритуальный] труд»<sup>20</sup>. «Хлопочите с усердием», *suśāmi śamīdhvam*<sup>21</sup> — так увещевают специалистов по ритуальному умерщвлению жертвы, *шамитаров* (*śamitṛ*)<sup>22</sup>.

Другой жрец, участвующий в жертвоприношении, — это *адхварью* (*adhvaryu*); именно на нем лежит ответственность за самую активную часть ритуала: он суетится, ходит туда-сюда; примечательно, что если *адхварью* (как и *шамитар*) — это рядовой жрец, то однокоренной термин *адхвара* (*adhvara*) обозначает ритуал в целом; и *адхварью* и *адхвара* происходят из слова *адхван* (*adhvan*) — «путь»<sup>23</sup>. Путь от земли к небу

<sup>16</sup> ШБ I 1, 2, 1.

<sup>17</sup> PC VI 1, 9: *só agna ije śasāmé ca mártó.*

<sup>18</sup> AC XI 1, 30:

*śrāmyataḥ pácato viddhi sunvatáḥ  
rānthām svargám ádhi rohayainam.*

<sup>19</sup> PC VI 3, 2:

*ijé yajñebhiḥ śasāmé śamībhir.*

Ср. EVP XIII: 38.

<sup>20</sup> PC V 42, 10:

*yó vah śámim śasamānāsya nindāt  
tuchyān kāmān karate siṣvidānāḥ.*

<sup>21</sup> ТБ III 6, 6, 4.

<sup>22</sup> Согласно индийской традиции, *шамитар* является «усмирителем»: жертва может быть умерщвлена лишь в том случае, если она совершенно спокойна, т.е. если, как думают, она согласна со своей участью. Минар (1949–1956: II, § 209a) показал, что этимология слова позволяет видеть в *śamitṛ* «того, кто утруждает себя ритуальной тяготой, того, кто предается *śamī*, религиозному труду». Корень ŚAM одновременно означает и «трудиться» и «изнурять себя (трудом)», отсюда и значение «утихомириться».

<sup>23</sup> Об *adhvan*, *adhvara*, *adhvaryu* см.: Минар 1949–1956: II, § 350b и библиографию; с нашей точки зрения, *адхван* — это, скорее, процесс: путь, который проходят, а не путь как материальный след.

(и обратно)? Нет, скорее, кружение вокруг священных огней, не прекращающиеся упорядоченные перемещения от одного конца площадки для жертвоприношений к другому.

Это утомительная работа, столь же утомительная, как и труд *риши*, провидцев Вед, которые в начале времен так страстно желали Вселенную, что создали ее: вот именно потому, что они так утомились (глагол *RIS*), их называют *риши*, говорится в «Шатапатха-брахмане»<sup>24</sup>.

Пот является свидетельством чрезвычайного усердия человека, который приносит жертву: «О Владыки, Вы, чья сила реальна, — сказано в гимне, адресованном Марутам, — Вам известен пот [человека], усердно трудящегося [при обряде], чаянья человека, смотрящего глубоко»<sup>25</sup>. Следы, оставляемые на площадке для жертвоприношения снующими туда-сюда жрецами, орошены их потом, и этот пот является жертвоприношением Агни, которое подносят (глагол *HU*) так же, как и любое другое жертвоприношение<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> ШБ VI 1, 1, 1: *īṣayas té yát purāsmāt sárvasmād idám icchántaḥ śrámeṇa tápasāriṣams tásmād īṣayaḥ*, «Когда Вселенная еще не существовала, они ее возжелали и утомились (*RIS*) от труда и аскетического жара: вот почему их называют *риши*». Эту этимологию слова *риши* можно добавить к этимологии, выводящей это слово из корня *DRŚ*, «видеть».

<sup>25</sup> РС I 86, 8:

*śāsamānāsya vā naraḥ  
svédasya satyaśavasah  
vidā kāmasya vénataḥ.*

Мы воспроизводим перевод Рену (EVP X: 19).

(«О мужи, чья сила истинна, — сказано в гимне, адресованном Марутам, — вы же знаете пот усердно трудящегося [при обряде], желание [глубоко] смотрящего». — Пер. Т.Я. Елизаренковой. — *Примеч. пер.*)

Бергънъ (1878–1883: I, 139, примеч. 1) справедливо замечает «связь между идеей „жара“, первоначальным смыслом слова, которое позднее стало обозначать аскетические практики отшельников, и идеей „пота“ священников, занятых трудом жертвоприношения».

<sup>26</sup> РС V 7, 5:

*āva sma yāsya véṣaṇe  
svédam pathīṣu júhvati  
abhīm āha svājenyam  
bhúmā pṛṣṭhēva ruruḥ.*

Перевод Рену (EVP XIII: 23): «Тот, на службе у которого [помощники в отправлении культа] подносят в качестве приношения свой пот, который проливается на пути [по площадке для жертвоприношения], — [для него] они взобрались на родную землю так же, как всадники взбираются на спины [своих коней]».

(«[Тот], на службе у кого

Они проливают пот на дорогах, —

[Для него] они взобрались на родную

Землю, как [всадники] на спины [коней]». — Пер. Т.Я. Елизаренковой. — *Примеч. пер.*)

Жертвенная материя, которая представляет собой пот, появляется в результате усилий, связанных с выполнением ритуала. И здесь опять-таки люди лишь подражают престижному образцу: в начале времен у Праджapati не было никакой иной жертвенной материи, кроме собственного пота<sup>27</sup>.

В основе работы Праджapati лежит его собственное желание, *кама* (*kāma*), «стать множественным». Тексты брахман постоянно описывают то, как действовало это первое желание: желание, которое определит ритуальную работу (так же жертвенная работа людей бессмысленна, незаконна и даже невозможна, если она не укоренена в этом первичном желании), само есть работа; точнее, это желание «обрабатывает» Праджapati, провоцируя его истощение (*śrama*) и болезненное распаление (*tapas*)<sup>28</sup>. Какими бы ни были аскетические коннотации этого термина (а они все больше и больше обогащаются в поздневедийской литературе), слово *tapas* обозначает прежде всего жар, порожденный желанием, — жар, которым желание должно завершиться, чтобы запустить *карман*, действие *par excellence*, каковым является жертвоприношение. *Tapas* определяет трансформацию личности жертвующего, позволяющую ему перейти от желаемой им работы над собой к «овнешнению», включаемому в акт творения, как в случае Праджapati; к манипулированию внешними объектами, включаемому в жертвоприношение, — в случае жертвователя-человека.

---

См. также: Гельднер 1951: II, 10.

Рену и Гельднер считают, что здесь описаны усилия жрецов — тех самых, к которым зывают в первом четверостишии этого гимна: «О друзья, принесите вы вместе [вашу] жертвенную силу вкупе с материальной хвалой Агни» (пер. Рену). Действительно, ведийские гимны часто представляют как восхваление «товариществом» жрецов их собственных методов; характерная черта этой ситуации состоит в том, что, проявляя усердие в качестве «техников» на службе другим, изматывая себя при переноске топлива и подношений, всю выгоду от которых получит лишь патрон жертвоприношения — *яджамана*, они вместе с тем осуществляют жертвоприношение и для себя — в этом жертвоприношении жертвенной субстанцией становится их собственный пот.

<sup>27</sup> ТБ II 1, 2, 1 и сл.: *prajāpatir agnīm asṛjata / tām prajā ānvasṛjyanta / tām abhāgā ūpāsta / sō 'sya prajābhir āpākṛāmat / tām avarūtsamānō 'nvaīt / tām avarūdhan nāsaknot / sā tāpo 'tapyata / sō 'gnīr ūpāramatātāpi vai syā prajāpatir īti / sā rarātād ūd amṛṣta / tād gḥṛtām abhavat... tād agnau prāghṛnāt / ... 4: tāsya āhutyai pūruṣam asṛjata.*

«Праджapati испустил огонь. Вслед за ним были испущены творения. И из-за того, что огонь не имел ничего для себя, после выражения почтения к нему [Праджapati], он удалился от него вместе с творениями. Праджapati последовал за ним, желая его удержать. Но это ему не удалось. Он стал распалиться от распаления. Агни остановился со словами: „Вот Праджapati распалился“. Праджapati вытер висок: это было очищенное масло... Он взял его и бросил в огонь... 4. Из этого приношения он сделал человека».

<sup>28</sup> О творческой функции *tapasas*, на которую обильно ссылаются оригинальные тексты, написано очень много (см., например: Блэйр 1961).



Мы еще вернемся к *танасу*. А пока необходимо заметить, что преобразование, о котором мы говорили, не предполагает абсолютного разрыва: ведь работа, к которой готовит внутреннее распаление, этот тяжкий труд жертвоприношения, состоящий, как мы видели, из разного рода перемещений и приводящий к утомлению и потовыделению, содержит в качестве своего основного момента приготовление на огне. Было предложено множество определений брахманистского жертвоприношения. Определение ведийских ученых, воспроизведенное мимансаками, следующее: *яджня* — это отказ (*tyāga*) от жертвенных субстанций (*dravya*) в пользу божеств (*devatā*) с целью обретения определенного блага (букв. «плода», *phala*)<sup>29</sup>. Но если пытаться описать жертвоприношение, а не давать ему определение, можно констатировать, что по своим принципам оно является своего рода стряпней, т.е. приготовлением, состоящим иногда в соединении съедобных продуктов друг с другом и в любом случае в их варке или выпечке. Если же в ходе ритуала процесс приготовления на огне не имеет места, это значит, что вещества, которыми манипулируют, были приготовлены заранее.

Причина этого проста: боги (являющиеся основными получателями подношения<sup>30</sup>) любят только приготовленное на огне: *śṛtākāmā hí devāḥ*<sup>31</sup>. «Поистине, приготовленное на огне, а не неприготовленное должно стать пищей богов...» — *śṛtām vai devānām havír nāśṛtam*...<sup>32</sup>. «Вели приготовить подношение богам, чтобы оно было хорошо проваренным»<sup>33</sup>. (Наряду с РАС глагол, чаще всего употребляющийся для обозначения приготовления на огне, — это *ŚRĀ*, «приготовить как надо»; *ŚRĀ* в меньшей степени, чем РАС, поддается трактовке, связанной со значениями «созревать», «совершенствовать/совершенствоваться»<sup>34</sup>.)

<sup>29</sup> Ср.: «Апастамба-яджня-парибхаша-сутра» (1) и КатШС I 2, 1: *yajñam vyākhyāsyāmaḥ / dravyam devatā tyāgaḥ*.

<sup>30</sup> Собственно боги — это *девы*. В жертвоприношении Манам, людям, «существам» (*бхутам*) и во всех метафорических ритуалах получатели подношения обозначены как *девата*, «божества», — эта категория включает богов, но не только их. В итоге термин «девата» относится к функции: такая-то личность, божественная или не божественная по своей природе, является *девата* определенного жертвоприношения.

<sup>31</sup> МС IV 1, 9.

<sup>32</sup> ШБ III 8, 3, 6.

<sup>33</sup> МС I, 1, 3: *supācā devébhyo hávyaṃ rāsa*. Шарма (1959: 309) видит в *supācā* творительный падеж единственного числа в функции наречия, хотя, согласно *padanātхе* (*padapāṭha*, т.е. разделению потока речи на отдельные слова с их падежными окончаниями при рецитации ведийских текстов. — *Примеч. пер.*), это слово *supācāḥ*.

<sup>34</sup> Существуют разные мнения о соотношении *śṛarayati*, «велеть приготовить», и *śṛīṇāti*, «смешивать». Ольденберг (1918: 40 и сл.) связывает их с двумя разными основами. Майрхофер, напротив, исследует презенс *śṛarayati* в рубрике, посвященной *śṛīṇāti*, и считает, что с этимологической точки зрения «хорошо испеченное/сваренное»

И еще лучше: «Что приготовлено на огне, принадлежит богам»<sup>35</sup>. Это предназначено им в каком-то смысле по определению. По крайней мере таково мнение *риши* Брихаспати Ангираса, которое доносит до нас «Шатапатха-брахмана»: «То, о чем мы слышали, что оно было приготовлено для богов, именно это и есть жертвоприношение, т.е. подношения и подготовленный алтарь...»<sup>36</sup>. Питаться вареной или печеной пищей значило отведать угощение, приготовленное богам. Понятно, что в таких условиях это могло быть узаконено лишь в том случае, если съеденное было остатком еды, которой действительно угостили богов. Когда читаешь — а это было реальным лейтмотивом всей литературы Шрути и Смрити, — что только жертвенные остатки и являются дхармической пищей (ср. ШБ I 2, 5, 22 и сл.), не следует пренебрегать уточнением из «Вишну-смрити»: «Тот, кто готовит для себя самого, поедает один лишь грех. Пищевые продукты, состоящие из жертвенных остатков, — вот пища, предписанная для добропорядочных людей»<sup>37</sup>. Можно понять, в каком смысле следует говорить, что жертвоприношение представляет собой приготовление на огне так же, как всякое приготовление на огне пищевых продуктов является жертвоприношением: не автоматически, а по той причине, что такая операция приводит к изготовлению пищевых продуктов, предназначенных богам, которым следует их подать с помощью жертвоприношения; и только после этого станет возможным употребление в пищу того, что останется от их трапезы.

Это преимущественное право богов на приготовленную пищу становится очевидным в ритуале, который совершается сразу после свадебной церемонии и в котором закрепляется схема того, что отныне будет представлять собой день супружеской пары: как только в их новом пристанище установят домашний алтарь (*aupāsana*), муж велит

---

является частным случаем «хорошо приготовленного». В конкретном употреблении терминов их этимология значит мало: в ведийских текстах *śraṇayati* имеет точное техническое значение операции «выпечки/варки». Тем не менее предмет этой дискуссии представляет определенный интерес: если бы выяснилось, что две основы восходят в конечном счете к единому корню, то главным значением существительного *śṅī*, выражающего «красоту, славу, процветание, гармонию, великолепие» и являющегося одним из имен богини, было бы «совершенствование того, что хорошо перемешано», и это существительное отличалось бы богатством коннотаций, которые предполагаются идеей «выпечки/варки», на взгляд того, «кто так знает» по крайней мере этимологию.

<sup>35</sup> ШБ III 8, 3, 7: *tād dhī devānām yác chṛtām*.

<sup>36</sup> ШБ I 2, 5, 26: *yád vai śúsrumá devānām pariśútām tád eśá yajñó bhavati yác chṛtāni havīṃṣi kṛtá védih*.

<sup>37</sup> ВишнуС LXVII 43: *aghaṃ sa kevalaṃ bhuñkte yaḥ pacaty āmakaraṇāt*. Ср.: Кане II: 786.

жене совершить приношение приготовленной пищи. «Жена очищает [зерна риса]. Она велит приготовить [блюдо из риса, которое называется *sthālipāka*], сбрызгивает его [очищенным маслом], снимает его с огня, затем совершает подношение Агни и Агни Свиштакриту. [Остатками] этого блюда муж потчует уважаемого им брахмана... И отныне... утром и вечером он своей собственной рукой ежедневно совершает два подношения риса или ячменя Агни и Праджapati»<sup>38</sup>. С этого момента каждый день активная жизнь пары будет начинаться так: после серии очистительных ритуалов и молитв, которыми каждый из супругов занимается отдельно от другого, жена готовит блюдо из риса, а когда оно приготовится, говорит: «Готово», на что муж отвечает: «Ом». Из приготовленной массы последовательно берут сначала часть для подношения богам — ее бросают в огонь домашнего алтаря; затем берут *бали* — шарики риса, которые раскладывают в переходах дома для «сущест», потом отделяют часть для подаяния аскету, затем шарики для Манов; наконец, муж и жена могут и сами отвесть сваренный рис<sup>39</sup>.

Многочисленные тексты ссылаются на класс жертвоприношений, называемых *пакаяджня* (*rākayajña*), букв. «жертвоприношения, состоящие в приготовлении на огне». Их количество, последовательность и главные характеристики указаны с большими вариациями. Иногда может показаться, что термин *пакаяджня* обозначает всю совокупность ритуалов типа *грихья*: «всякое жертвоприношение, совершаемое в один-единственный огонь»<sup>40</sup> — огонь домашнего алтаря. Иногда, напротив, различают семь ритуалов *пакаяджня*, соответствующих периодическим жертвоприношениям, с помощью которых отмечают восьмой день темной половины месяца, моменты полнолуния и новолуния и т.п.<sup>41</sup>. Некоторые трактаты свидетельствуют о том, что речь идет скорее о ежедневных «великих жертвоприношениях» — *махаяджня* (*mahāyajña*), чем о «жертвоприношениях *Брахману*» — *брахмаяджня* (*brahmayajña*)<sup>42</sup>. Другие трактаты различают четыре типа

<sup>38</sup> ХГС I 7, 23.

<sup>39</sup> Ср. ГобхГС I 3, 13 и сл. и КхадираГС I 5, 6 и сл. О практике ортодоксальных индусов в наше время, практике, в которой они, похоже, строго следуют предписаниям Смрити, ср.: Стивенсон 1920: 225 и сл., 235 и сл.

<sup>40</sup> КхадираГС I 1, 16: *rākayajña ity ākhyā yañ kaś caikāgnau*.

<sup>41</sup> Ср. ВайГС I 1.

<sup>42</sup> *Махаяджня* состоит из пяти ритуалов: *деваяджня* (приношение богам), *питрияджня* (приношение Манам), *бхутаяджня* (приношение «существам»), *манушьяяджня* (приношение людям), наконец, *брахмаяджня* (приношение Веде). В этих ежедневных ритуалах используется небольшое, чисто символическое количество материалов, но они образуют важную рамку ежедневных церемоний. *Брахмаяджня* состоит

*пакаяджни*; в этих трактатах они иногда анализируются в мельчайших деталях. Так, в «Катхака-грихья-сутре» перечисляются ритуалы: *хута* (*huta*), в котором подношение бросают в домашний алтарь; *ахута* (*ahuta*), в котором подношение кладут на землю; *прахута* (*prahuta*), подношение Манам шариков — *пинд*; *прашита* (*prāśita*) — букв. «попробованное», т.е. подношение в желудок брахмана, которому предлагается трапеза; это распределение может совпадать с распределением ритуалов по четырем *махаяджням*<sup>43</sup>.

Но каково бы ни было место «жертвоприношений, состоящих в приготовлении на огне» в комплексе ритуала, важно заметить, что не существует *амаяджни* (*āmaujña*), жертвоприношений сырого, которые бы их дополняли. В ведизме и в древнем брахманизме, подчеркнем это, любое жертвоприношение есть подношение пищи, приготовленной на огне, или само действие бросания в огонь пищевого продукта для того, чтобы он там испекся: в любом случае продукт должен прийти до богов в печеном или вареном виде.

Это не есть сама собой разумеющаяся и, конечно же, не универсальная черта жертвоприношения: в самой Индии постведийская *пуджа* состояла в том числе и из «сырых» подношений (цветов, фруктов). В древнем же брахманизме, напротив, процесс жертвоприношения никогда не упоминался без использования термина, представляющего собой производное от корней, обозначающих приготовление на огне, — *РАС* или *ŚRĀ* (и их частичных синонимов *UṢ*, *GHR*, *TAP*, *DAH*).

Заметим прежде всего, что введенное нами из предосторожности различие между подношениями, уже приготовленными на огне, и подношениями, которые только предстоит приготовить, не имеет большого значения: ведь готовое подношение было приготовлено с помощью действия, которое также является жертвоприношением, и на огне, который тоже является жертвенным. Данное различие

в рецитации отрывка из Вед, который может быть предельно кратким (см. выше, примеч. 1). Мнение, согласно которому ритуалы типа *пакаяджня* являются скорее пятью ритуалами *махаяджня*, чем *брахмаяджня*, выражено среди прочих комментаторов и Куллукой (коммент. к Ману II, 86).

<sup>43</sup> КатхакаГС XIII 1 и сл. Об этом ср.: Хиллебрандт (1897: 71) и Джолли (1880: 183 и сл.). Тексты Шрути упоминают *пакаяджню* для выражения идеи того, что *ида* (*iḍā*), т.е. часть жертвы, поедаемая человеческими участниками жертвоприношения, играет ту же роль, что и *пакаяджня* в домашнем ритуале. (В обоих случаях едят то, что осталось от трапезы богов.) Ср. ТС I 7, 1, 1: *iḍā khālu vai pākayajñāḥ*; ШБ I 7, 4, 19: *vivṛhanti vā eté yajñām kṣaṇvanti yé mádhye yajñāsya pākayajñīyayédayā cāranti*, «Те, кто в середине жертвоприношения изготавливают *иду* (*iḍā*) — *иду*, представляющую *пакаяджню*, разрушают жертвоприношение, наносят ему рану».

имеет смысл лишь применительно к торжественному ритуалу, поскольку в домашнем ритуале нет иного исходного сырья, кроме массы пищи, заранее приготовленной для церемонии *вайшвадева* на единственном огне. Зато в торжественном ритуале задействованы три огня: *ахавания* (*āhavanīya*) — огонь «дароприношения», в который вливают подношения, называемые *хома* (*homa*), в основном это очищенное масло<sup>44</sup>; *гархапатья* (*gārhapatyā*) — огонь домашнего очага, функция которого состоит в приготовлении подношения, а также в «совершенствовании» жертвенной утвари<sup>45</sup>; наконец, *дакшина* (*dakṣiṇā*) — огонь, на котором готовят кашу, предназначенную жрецам<sup>46</sup>. Фактически первые два вида взаимозаменяемы, или, скорее, *ахавания* может выполнять функции *гархапатья*: это совместительство даже рекомендовано в «Шатапатха-брахмане», поскольку, согласно ей, неудобно переносить жертвенные блюда от одного огня к другому. «Можно делать так или иначе, кто как хочет»<sup>47</sup>.

Стало быть, важен не порядок операций: самое существенное это то, что в какой-то момент процесса имеет место приготовление на огне.

Мы находим в тексте разные способы классификации жертвенных церемоний в соответствии с природой подношения. Например, в «Шраутасутре» Бaudхаяны различается пять типов жертвенной материи: растения (*auśadha*), молоко (*payas*), жертвенные животные (*paśu*), *сома*, очищенное масло (*ājya* или *ghṛta*)<sup>48</sup>. В «Яджня-парибхаша-сутре» выделяют две большие группы: подношения растительного происхождения, включающие рисовые зерна (*taṇḍula*), рисовую муку (*piṣṭa*), флан из риса (*puroḍāśa*), вареный рис (*odana*), рисовую крупу (*yavāgu*), кашу размазную, приготовленную из протертого вареного риса (*pṛthuka*), и т.п.; подношения животного происхождения: молоко (*payas*), кислое молоко (*dadhi*), очищенное масло (*ājya*), смесь кислого и кипяченого молока (*āmikṣā*), сыворотка (*vājina*), сальник — мембрана, обволакивающая кишки (*varā*), кожа (*tvac*), плоть (*māmsa*), кровь (*lohita*)<sup>49</sup>,

<sup>44</sup> КатШС I 8, 43: *āhavanīye homāḥ śruti-samākhyānābhyām*, «подношения [предназначены для бросания/вливания] в огонь дароприношения: [это следует] из Шрути, [которые предписывают это таким образом], и из самого названия [этого огня].»

<sup>45</sup> КатШС I 8, 34: *gārhapatyē saṁskārāḥ*, «в домашнем огне — [процессы] совершенствования, [такие, как приготовление веществ и утвари].»

<sup>46</sup> АпШС III 3, 1: *dakṣiṇāgnāv anvāhāryaṁ mahāntam aparimitam odanaṁ pacati*, «на огне *дакшина* в качестве вознаграждения, предназначенного жрецам, готовят большое, никак не определяемое количество рисовой каши.»

<sup>47</sup> ШБ I 7, 3, 27: *atō yatarāthā kāmayeta tāthā kuryāt*.

<sup>48</sup> БaudхДхС XXIV 1.

<sup>49</sup> В *ашвамедхе*, царском ритуале жертвоприношения коня, его кровь, будучи сваренной, выступает как подношение Агни Свиштакриту.

*паишураса* (paśurasa — сок?)<sup>50</sup>. (В этом списке можно заметить отсутствие *сомы*.)

Эти два списка худо-бедно соответствуют друг другу. У них есть по крайней мере одна общая черта — упоминание лишь вареных/печеных веществ. Это относится ко всему, что приготовлено самим жертвующим либо его жрецами до или в процессе церемонии. Но, кроме того, с точки зрения индийских физиологических теорий молоко и, стало быть, все молокопродукты уже являются приготовленными на огне.

Еще в ведийских гимнах отмечается парадокс вареного/кипяченого (молока), которое содержится в сырых (коровах)<sup>51</sup>. Что это значит? Дело в том, что молоко есть не что иное, как сперма Агни, а все, что происходит из Агни, является по своей природе приготовленным на огне. Ведь именно Агни создал коров и, как это столь часто происходит в ведийских мифах, возжелал свое творение. От соединения с коровой его сперма стала молоком: «Вот почему, хотя корова является сырой, молоко в ней вареное, потому что это сперма Агни. И по этой же причине оно всегда белое, [как сперма], хотя корова может быть черной или рыжей, и оно сверкает как огонь, поскольку это семя Агни. Вот почему оно теплое, когда его доят: ибо это сперма Агни»<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> «Апастамба-яджня-парибхаша-сутра» (143, коммент.).

<sup>51</sup> РС I 62, 9:

āmāsu cid dadhiṣe pakvām antāḥ  
pāyaḥ kṣṣṇāsu rūṣad rōhiṇiṣu.

«Внутри сырых [коров] ты вложил вареное молоко, белое [молоко] в черных или рыжих [коров]» (пер. Рену [1969: 26]). См. также ТС VI 5, 6, 4: *tāsmād āmā pakvām duhe*, «Вот почему сырое дает вареное, [когда ее доят]». (Об использовании среднего залога глагола DUH в смысле «давать свое молоко» ср.: Дельбрюк 1888: 243.)

<sup>52</sup> ШБ II 2, 4, 15: *tām ú hāgnír abhidadhyaú / mithuny ánaýā syām íti tām sámbabhūva tāsýām rétāḥ prásiñcat tát páyo 'bhavat tāsmād etád āmāyām gávi satýām śrtām agnér hí rétas tāsmād yádi kṣṣṇāyām yádi rōhiṇyām śuklām evá bhavaty agnisamkāsam agnér hí rétas tāsmāt prathamadugdham usnām bhavaty agnér hí rétāḥ*.

Способ образования молока в организме представляет снабженную мифологическим объяснением модель того, как происходило приготовление на огне, лежащее в основе всех компонентов живого тела. Яджнявалкья (Ядж III 84) (среди других авторов), утверждает, что кровь является продуктом приготовления на желудочном огне содержащегося в пищевых элементах сока *аннараса* (*annarasa*); в свою очередь, кровь после дальнейшей обработки огнем производит плоть; плоть — жир, жир — кости, костный мозг, костный мозг — последний элемент, сперму. Каждое из этих приготовлений осуществляется в определенном отделении, *коша* (*koṣa*), и на определенном огне, *agni*, которые за ним закреплены. Но всех этих процессов приготовления недостаточно, чтобы сразу сделать материи, которые им подвергаются, пригодными для жертвоприношения. Требуется еще и непосредственное вмешательство Агни в виде пламени и,

В случае жертвоприношения животных само тело жертвы является объектом интенсивного процесса приготовления. Когда жертва еще стоит на ногах, над ней совершают имитацию приготовления на огне: еще живую, ее привязывают к жертвенному столбу, и жрец, которого называют *агнидхра* (*āgnīdhra*), «запальщик», обмазывает ее маслом, затем троекратно обносит вокруг нее горящую головню или соломенный факел<sup>53</sup>. И до умерщвления животного следует совершить подношение своего рода печени, предназначенного для «закрывания раны». Затем, обращаясь к жрецу-*шамитару*, участвовавшему в умерщвлении жертвы, его спрашивают: «Готово ли/сварилось ли подношение?»<sup>54</sup>. *Шамитар* отвечает за то, чтобы все в жертве испеклось и сварилось,

---

стало быть, человеческий труд. Первичная варка, выступающая особым знаком привилегии, свидетельствует о том, что молоко не является ни настоящим выделением, ни секретацией и что оно не представляет собой нечто нечистое, подобно другим гуморам, выделяемым телом. Н. Ялман сообщает, что для народностей Шри-Ланки и Южной Индии, изучением которых он занимался, молоко является вареной кровью, и с этой точки зрения оно чистое, тогда как сама кровь считается нечистой. Примечательно, что это качество свойственно также и растительному «молоку» — кокосовому молоку, эксудации деревьев (см.: Ялман 1963).

Схема варки Яджнявалки очевидно применима к теплокровным позвоночным. Применяется ли она к другим классам животных?

<sup>53</sup> КатШЦ VI 5, 2: *āhavanīyolmukam ādāyāgnit triḥ samantaṃ paryeti paśvājyaśāmitradeśayūpacātvalāhavanīyān*, «Запальщик берет головешки из огня дароприношения и три раза обходит жертву, *аджью* (*ājya*), огонь *шамитра* (*śāmitra*), столб, выемку и огонь дароприношения». См. также АшвГС I 11, 5 и сл. Не является ли это предвосхищением ритуала *арати* (*āratī*), который в индуистской *пудже* состоит в том, чтобы с помощью источающих благоволение соломенного факела или лампы очертить круги, разумеется, вокруг образа божества, но также и вокруг жертвы на свадебной церемонии, каковой является юная супруга? Л. Сильберн (1955: 68, примеч. 2) ссылается на тексты, которые побуждают видеть в кругах, описываемых огнем вокруг жертвы, защитные ограждения против демонов-*ракишасов*, против зла, угрожающего снаружи, неизменно подстерегающего любое жертвоприношение. Это несомненно. Однако, с нашей точки зрения, было бы ошибочным пренебрегать тем эффектом, который пламя, направленное вовне, оказывает на то, что происходит внутри. Действительно, если мы проанализируем выражения, используемые для описания способов, которыми огонь отдаляет нечистоту, можно заметить, что его роль состоит не столько в уничтожении миазмов, образующихся вокруг жертвы, сколько в создании корки, испеченной кожи, защищающей объект подношения. То же самое и в случае посвящения, которое называется *авантара дикша* (*avāntarā dikṣā*), как сказано в ШБ III 4, 3, 3: *só 'gnīnaivā tvācam vipāyaṅgayate*, «Огнем же он надевает ей кожу». Разумеется, огонь называется *павака* (*pāvaka*), «очиститель», но эту характеристику он разделяет с другими божествами. *Павана* (*pavana*) же — это ветер par excellence, а в ритуале очистителями являются прежде всего вода и *павитра* (*pavitra*) — растительные фильтры и решето из шерсти.

<sup>54</sup> TC VI 3, 10, 1: *paśúm ālābhya puroḍāśam nīrvapati... ātho pāśor evā chidrām āpi dadhāti... triḥ pṛcchati śṛtām havīḥ śāmitar īti*.

о чем свидетельствует этот стих из «Ригведы», сохранившийся в виде формулы в ритуале жертвоприношения коня:

Непереваренная пища в его животе, которая пахнет,  
Запах его сырого мяса, —  
Пусть *шамитары* тщательно приготовят его,  
Пусть испекут жертву до готовности!<sup>55</sup>

Даже запах приготовленной пищи (*paḥvagandha*) считался частью умерщвленной жертвы. В *ашвамедхе* разрубленная на части жертва насыщает все существа: пока змеи питаются запахом крови, птицы получают свою долю в виде запаха испеченной плоти<sup>56</sup>.

Следует все предвидеть. Существует ритуал, заключающийся в умерщвлении яловой коровы. Что делать, если при расчленении ее на части выяснится, что в ней зародыш? Выставить этот зародыш на всеобщее обозрение, повесив на дерево? Бросить его в воду? Зарыть в кротовую нору? Скорее, необходимо найти способ не исключать из сферы жертвоприношения эту массу, которая не является подношением в собственном смысле слова (она относится к категории *ахута*). Для этого нужно испечь зародыш и предложить его в качестве подношения на огне, зажженном от огня *ахавания* (*āhavanīya*), но не на самом огне *ахавания*, и предназначить его не какому-то индивидуальному божеству, а существам, образующим в совокупности некую нерасчлененную «массу», или плебс (*viś*), Марутам, «поедателям того, что не является [подлинным] подношением» (*ahuta-ad*)<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> РС I 162, 10:

yád ūvadyam udāraśyāpavāti  
yá āmāśya kravīṣo gandhó āsti  
sukṛtá tác chamitārah kṛṇvantu  
utá médham śṛtarākam paśantu.

(Ср. EVP XVI: 84 и сл.)

(«[Та] оставшаяся в животе пища, которая пахнет,

[Тот] запах, который издает сырое мясо, —

Пусть разделыватели туши устроят это,

А также сварят жертву до готовности!» —

Пер. Т.Я. Елизаренковой. — *Примеч. пер.*)

<sup>56</sup> ТС V 7, 23, 1.

<sup>57</sup> ШБ IV 5, 2, 16: paśuśrāpaṇa evāinaṃ marúdbhyo juhuyāt / ahutādo vai devānām marúto víd āhutam ivaitád yád aśṛtó gárba āhavanīyād vā eśá āhṛto bhavati paśuśrāpaṇas táthāha ná bahirdhá yajñád bhavati ná pratyákṣam ivāhavanīye devānām vai marútas tát enaṃ marútsv evá prātiṣṭhāpayati.

В тексте в версии Канвы (*Kāṇva*) добавлено: «Есть Небеса и Земля... Этот зародыш лишний. Его располагают между ними, и отныне, оставаясь лишим, он перестает быть лишим».



Разве не существует никакого исключения? Когда речь идет о подношении богам, если в случае домашнего ритуала не находят необходимых знаков, то можно использовать фрукты или листья — при условии, что их приготовят на огне. Или использовать просто-напросто воду<sup>58</sup>. В тексте не сказано, что эта вода тоже должна быть «приготовлена», т.е. сварена. Но примечательно, что об этом крайнем средстве наставляет авторитет *ad hoc*, мифический персонаж, носящий говорящее имя Пакаяджня, сын Иды (мы видим, что домашний ритуал является «сыном» торжественного ритуала).

Что действительно представляет проблему, так это *сома*. *Сома* — объект разного рода манипуляций (стебли отбирают, измеряют, оставляют мокнуть, выжимают, фильтруют сок, переливают из сосуда в сосуд), но не приготовления на огне. Стало быть, боги вкушают сырую материю, являющуюся их любимым лакомством и уносящую их за пределы их естества, а вместе с ними и всех людей — гостей этих грандиозных и сложных церемоний, архетипа жертвоприношения, описание которых занимает большую часть трактатов, а посвященные им гимны отличаются самым экзальтированным характером. Эта трудность не остается не замеченной брахманскими теологами: «Индра убил Вритру. Он пробил ему череп, сделав [из дыры] водосток, по которому стекла *сома*... Он размышлял: „...совершу ли я подношение или нет?.. Если я совершу подношение, то это будет подношение сырого; если же я не совершу подношения, то я внесу разлад в жертвоприношение“. Он решил совершить подношение. Агни сказал: „Ты не должен совершать в меня подношение тем, что является сырым“. Он смешал это с прокаленными зёрнами, и, когда получилась масса, приготовленная на огне, он совершил подношение»<sup>59</sup>.

Смешанный с обожженной субстанцией — это может быть и молоко — напиток *сома* тоже считается приготовленным на огне. Но эта операция имеет место далеко не всегда. Фактически вопрос упирается в то, действительно ли в жертвоприношении *сомы сома* является жертвенной субстанцией или она есть нечто большее. В сущности, *сома* — *Сома* — это божество. Можно ли сказать вместе с Гегелем (1939–1941: II, 235), что всякое подношение, всякая жертва есть образ,

<sup>58</sup> ГобхГС I 9, 16 и сл.

<sup>59</sup> TC IV 5, 9, 1 и сл.: *indro vṛtrām ahan tāsya śīrśakapalām úd aubjat sá droṇakalāśó 'bhavat tasmāt sómaḥ sámasravat... só'manyata yád dhoṣyámy āmāṃ hoṣyāmi yán ná hoṣyāmi yajñaveśasām kariṣyāmiti tām adhriyata hótum só 'gnir abravīn ná mávy āmāṃ hoṣyasīti tām dhānābhīr aśrīnāt tām śṛtām bhūtām bhūtām ajuhod yád dhānābhīr hāriyojanāṃ śrīnāti śṛtatvāya śṛtām evaināṃ bhūtām juhoti.*

Отметим игру слов *śrīta* — «смешанное» и *śṛta* — «приготовленное на огне».

или субститут, бога и что именно бога и умерщвляют в жертвоприношении<sup>60</sup>? Это несомненно так, однако в случае *сомы* речь не идет об отождествлении а posteriori с неким неопределенным божеством: с самого начала игры растение *сома*, которое отжимают, равно как и сок *сомы*, которым потчуют богов и брахманов, *есть* бог Сома, небесная *сома* со своей собственной мифологией<sup>61</sup>; так что ведийские гимны, описывающие сомические ритуалы, в которых *сому* приносят в жертву, тоже должны рассматриваться как формы поклонения богу Соме и как подношения этому богу. Мы настаиваем на том, что сам обряд и *мантры* позволяют нам видеть в этих стеблях и листьях не мимолетное подобие бога, а самого бога — бога царей, бога брахманов<sup>62</sup>. В сомическом жертвоприношении потребление *сомы* в качестве подношения происходит лишь в последний момент продолжительного и очень сложного ритуала, когда бог Сома является гостем, за которым отправляются целой процессией и которого привозят на колеснице, чтобы принять как гостя в соответствии с правилами гостеприимства, т.е. предлагая ему пищу, разумеется приготовленную на огне<sup>63</sup>. Станным, но крайне важным этапом этих мероприятий является сценарий, согласно которому жрец покупает *сому* у его владельца, дающего согласие на сделку лишь после торгов, подчас очень жестких, и требует в качестве платы бурую годовалую корову (ср.: Гонда 1962: 184). Этот ритуал является прототипом всех покупок, «раз уж продают царя [Сому], то все в этом мире предназначено на продажу»<sup>64</sup>. И если

<sup>60</sup> Ср. Кожев 1947: 247: «В божественном мире нет места для нового божественного; стало быть, нужно уничтожить часть божественного, чтобы сделать священным человека: именно в этом смысл жертвоприношения, в котором приносимый в жертву объект отождествляется с Богом».

<sup>61</sup> О соотношении *сомы* земной и небесной ср. EVP VIII и IX.

<sup>62</sup> Царь-человек является властителем лишь для *кшатриев*, *вайшьев* и *шудр*. По крайней мере так возглашают брахманы в ходе церемонии помазания нового царя: «Этот человек — ваш царь; что же до нас, то наш царь — Сома», *eṣā vo'mī gājā sómo 'smākaṃ brāhmaṇānāṃ gājēti* (ШБ V 4, 2, 3). Вот почему, добавляет текст, царь может проглотить всех своих подданных, кроме брахманов, являющихся подданными царя Сомы.

<sup>63</sup> ШБ III 4, 1, 2: *ātithir vā eṣā etāsyāgacchati yāt sómaḥ kritās tasmā etād yāthā rājñe vā brāhmaṇāya vā mahokṣām vā mahājām vā pāceti tād āha mānuṣām havir devānām evām asmā etād ātithyām karoti*.

«Будучи купленным, *сома*, поистине, прибывает как гость [жертвователя]. Над ним совершают этот [обряд приема гостей], точно так же как для [приема] царя или брахмана испекают большого быка или большого козла, поскольку именно в этом и состоит человеческое [подношение для приема гостя], тогда как жертвенная субстанция [в собственном смысле слова] предназначена богам; для него также готовят этот обряд приема гостя».

<sup>64</sup> ШБ III 3, 3, 1: *sā vai rājānaṃ paṇate / sā yād rājānaṃ paṇate tasmād idām sakṛt sārvaṃ paṇayam*.

сому поглощают в сыром виде, то в порядке компенсации требуется, чтобы сам поглотитель был уже проваренным/испеченным: «Тот, чье тело не было разогретым, сырое существо, не достигает этого [результата, производимого напитком *сомой*]; а лишь те существа, которые хорошо проварены...»<sup>65</sup>.

*Сома* является подношением, которое потребляют в сыром виде, а это возможно лишь по той причине, что *сома*/Сома отличается от обычного подношения. А теперь приведем случай вареных подношений, которые реально не потребляют (в том смысле, что их не уничтожают). Мы находим их в грандиозном ритуале — ритуале *агничаяна* (*agnicayana*). Кроме трех огней, необходимых для совершения торжественного ритуала и зажигаемых на площадке для жертвоприношений, брахманы и шраута-сутры сообщают нам о «сложенном» огне, т.е. об огне, зажигаемом на алтаре из кирпичей. Каждый из пяти наложенных друг на друга слоев этой конструкции изображает время года, а она сама — весь год, точнее, именно через сооружение алтаря хаотическая масса времени, предшествовавшего жертвоприношению, организуется в упорядоченную последовательность четких моментов и повторений. Не затрагивая символизма протяженного и прерывного, который здесь задействован (ср.: Эггелинг 1897: XVIII и Сильберн 1955: 64 и сл.), и не задаваясь вопросом о предназначении огня, который будет возжжен и установлен на этом алтаре, заметим, что само сооружение этой конструкции тоже является жертвоприношением: его жертвенная субстанция состоит из кирпичей, а предназначено оно огню. Ритуал, выполняемый сегодня людьми, воспроизводит ритуал, который в начале времен выполнили боги: Праджapati в процессе своего творения был расчленен. Речь идет о том, чтобы вылечить его, т.е. восстановить с помощью подношений. «Ведь любое подношение, которое боги приносили ему, [пока он был разрушен], превращалось в огне в обожженный кирпич и проникало в него. И именно в силу того, что они были сделаны из того, что предлагалось в качестве жертвенного подношения — *ишта* (*iṣṭa*), они и есть кирпичи — *иштака* (*iṣṭakā*). Вот почему кирпичи обжигают в огне, ведь они являются подношениями, которые осуществляются таким способом»<sup>66</sup>. (Именно жертвующий велит

<sup>65</sup> PC IX 83, 1:

átaptatanūr ná tād āmó āsnute  
 śṛtāsa íd váhantas tát sám āsata...

Ср. EVP XVI: 29. Именно *манас*, разогревание с помощью аскетической практики, превращает сырое существо в хорошо проваренное/пропеченное.

<sup>66</sup> ШБ VI 1, 2, 22: té yām yām āhutim ājuhavuhḥ sá sainam pakvéṣṭakā bhūtvāpy apad-  
 yata tād yád iṣṭāt samābhavamḥ tásmād iṣṭakās tásmād agninéṣṭakāḥ pacanty āhutir  
 evainās tát kurvanti.

обжечь эти кирпичи; однако первый кирпич, носящий имя *ашаддха* (*aśādḥā*), «непобедимый», длина которого равна длине ступни жертвующего, готовит его главная супруга, его махиши (*mahiṣī*), аналогично в домашнем ритуале именно *патни* (*patnī*, супруга — *Примеч. пер.*) жертвующего заготавливает утром исходную массу жертвенного подношения.)

У основания алтаря должны быть положены головы пяти ритуальных жертв: человека, лошади, быка, барана и козла. А что происходит с туловищами этих жертв? Их бросают в ту самую воду, которую примешают к земле, чтобы получить глину для изготовления кирпичей. Стало быть, животные подвергаются приготовлению опосредованно — через воду, которая их растворила<sup>67</sup>. Используют также комки сырой горшечной глины. Поскольку речь идет о жертвенном подношении, теологи вынуждены отметить аномалию: «Как могут их укладывать в стопки, будто они были обожжены должным образом? Эти комки являются жизненным соком. А жизненный сок варится естественным образом. Кроме того, все, что вступает в контакт с Агни Вайшванарой, тем самым доводится до стадии готовности, хорошей проваренности, [которая характерна для сущности], сложенной в стопку»<sup>68</sup>. Если этот текст и не поясняет, почему, оставаясь сырыми, эти комки рассматриваются как обожженные, он все же подтверждает сам принцип: все, что представляет собой приношение, должно быть приготовленным на огне. И вместе с тем, как мы видели, то, что приготовлено на огне, принадлежит богам: вот почему в ритуале *праваргья* (*pravargya*) прокаливают разные жертвенные сосуды<sup>69</sup>. Это прокаливание может повторяться. Так же обстоит дело с глиняной миской, называемой *укха* (*ukhā*), являющейся одновременно и ритуальной утварью, и жертвенным подношением; глину, из которой она изготовлена, получают в результате смешивания земли и воды, прокипяченной вместе со смолой дерева *палаша* (*palāśa*)<sup>70</sup>. Для обжига этой горшечной глины ее кладут в ямку, выкопанную в земле: эта печь и является маткой, а *укха* — эмбрионом. Если развитие эмбриона уподобляется приготовлению на огне, как мы увидим это дальше, то и приготовление на огне, в свою очередь, тоже описывается как развитие эмбриона<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> КатШС XVI 1, 19 и сл.: *caturnām apsu kāyaprāsanam / tato mṛḍiṣṭakārthāpas ca*, «Тела четырех [жертв] бросают в воду. Из этой [массы воды] извлекают то, из чего можно сделать глиняные кирпичи, и воду [необходимую для этой цели]».

<sup>68</sup> ШБ VII 3, 1, 26: *tād āhuḥ kathām asyaitāḥ pakvāḥ śṛtā ūpahitā bhavantīti rāso vā etāḥ svayamśṛtā u vai rasó 'tho yád vai kīṃ caitāṃ agnīm vaiśvānarām upanigacchati tāta evā tát pakvām śṛtām ūpahitam bhavati*.

<sup>69</sup> ШБ XIV 1, 2, 21: *āthaitāḥ chrapayati / śṛtāṃ hī devānām*, «[В ходе *праваргьи*] прокаливают [разные сосуды]. Поскольку то, что приготовлено на огне, принадлежит богам».

<sup>70</sup> ШБ VI 5, 1, 1: *parṇakaṣāyāniṣpakvā etā āpo bhavanti*.

<sup>71</sup> ШБ VI 5, 4, 6.

В категорию жертвенных подношений следует включить и тело, которое отправляют в погребальный костер. Труп выступает как *ахута* (*āhuta*) — подношение Агни<sup>72</sup>. И разумеется, кремация является своего рода жертвоприношением. Кремационный костер размещают между тремя жертвенными огнями усопшего (или, согласно другим авторам, между тремя огнями, зажженными от этих жертвенных огней; см.: Ольденберг 1923: 491). Этот новый огонь превращают в жертвенный с помощью *прета-агнихотры* (*pretāgnihotra*), погребальной *агнихотры*, которую совершают родственники усопшего (ср.: Каланд 1896: 86), после чего он может принимать подношения. Но сама церемония кремации требует особой стратегии. На самом деле жертвующий не замещен здесь жертвой — он сам является жертвой. И функция ритуала не в том, чтобы вызвать ассимиляцию жертвы богом, как это происходит в других жертвоприношениях. Здесь речь идет и о том, чтобы попотчевать бога (Агни) — что соответствует описанию трупа-подношения, — и о том, чтобы сохранить целостность мертвого тела, которое должно быть не сожжено, а приготовлено для потустороннего мира, куда его переправит кремационный огонь. Эти проблемы поставлены — и решены — в гимне РС X 16 (ср. EVP XIV): поскольку одно и то же жертвенное тело должно быть подвергнуто двум процедурам, обещано двум разным судьбам, то возникает просьба (гимн представляет собой молитву), адресованная Агни: раздвоиться на огонь *кравьяда* (*kravyāda*), «пожирателя сырого», и на огонь Джатаведас<sup>73</sup>, хорошо знакомого людям повара и перевозчика подношения. Чтобы

<sup>72</sup> РС X 16, 5:

āva sṛja rūnar agne pitṛbhyo  
yās ta āhutaś cārati svadhābhiḥ  
āyur vāsāna ūpa vetu śeṣaḥ  
sām gachatām tanvā jātavedaḥ.

«Отпусти, о Агни, [того человека], чтобы он снова отправился к Отцам,  
Кто, пожертвованный тебе, бродит в соответствии со своими  
естественными склонностями.

Рядясь в жизненный срок, пусть достигнет он [своего] потомства,  
Пусть обретет он тело, о Джатаведас!» (пер. Рену — EVP XIV: 37).

Этот гимн РС X 16 целиком переведен Кане (IV: 196 и сл.) в его развернутом исследовании погребальных ритуалов.

(«Снова отпусти, о Агни, к отцам [того],  
Кто, пожертвованный тебе, бродит по своему усмотрению!  
Рядясь в жизненный срок, пусть достигнет он потомства,

Пусть соединится с телом, о Джатаведас!» — Пер. Т. Я. Елизаренковой. — *Примеч. пер.*)

<sup>73</sup> Эпитет *джатаведас* толкуется в самой Веде фразой, которая выглядит как развернутая формула: *viśvā veda jānimā jātavedaḥ*, «Джатаведас, знающий все создания» (РС VI 15, 13; ср. EVP XII: 135).

кремация была не уничтожением, а подношением, необходимо, чтобы тело, несмотря на видимость его поглощения огнем, было на самом деле на нем приготовлено и в готовом виде направлено в иной мир. Регулирование этого приготовления и этого переноса может быть делом лишь Джатаведаса, который должен препятствовать неудержимо-му натиску прожорливого огня cremaции<sup>74</sup>.

Огонь Джатаведас есть не что иное, как жертвенный огонь, своего рода встречный огонь, противоположный cremaционному: «О Агни, отдали огонь-пожиратель сырой плоти, изгони огонь, поедающий трупы, приблизь огонь, который приносит жертву богам»<sup>75</sup>. Чтобы отвести от себя агрессию огня-пожирателя и помешать ему разрушить то, что должно остаться от усопшего, ему приносят в жертву быка, умерщвляемого в момент похоронных церемоний<sup>76</sup>, но прежде всего ему дают насытиться жиром и костным мозгом коровы, называемой *анустарани* (anustaraṇī), которые покрывают труп как своего рода панцирь<sup>77</sup>. Спасенное жертвенным огнем, испеченное и сохранившееся в целости и невредимости, тело становится подношением, претерпевающим сложное преобразование, в результате которого оно одновременно и подносится Манам, и разбрасывается по Вселенной, и препровождается к местопребыванию «сущестъ добрых деяний», и, наконец, перекомпоновывается и продлевается в его потомстве<sup>78</sup>. Успех всей этой операции есть знак окончания счастливой жизни. Его пред-

<sup>74</sup> Плодоядный cremaционный огонь по своей природе несет гибель, делая гибельным и жертвенный огонь усопшего. Поэтому последний необходимо пригнать, и сын усопшего зажигает от него новый жертвенный огонь. Ср.: Каланд 1896: 113.

<sup>75</sup> TC I 1, 7, 1: āpāgne 'gnīm āmādam jahī nīṣ kravyādam sedhā devayājāṃ vaha.

<sup>76</sup> Ср.: Каланд 1896: 19 и сл.; ср. также: Ольденберг 1977: 492 и сл.

<sup>77</sup> Ср.: Каланд 1896: 10 и сл. Вот текст из РС X 16, 7:

agnér várma pári góbbhir vyayasva  
sām prórṇuṣva pīvasā médasā ca  
nét tvā dhṛṣṇúr hárasā járhṛṣāno  
dadhīg vidhakṣyān paryaṅkhāyāte.

«Накройся [о смертный, органами] коровы, панцирем от Агни,  
Покрой себя всего жиром и костным мозгом,  
Из страха, что воинственный [Агни], возбуждаясь [в своем порыве] к победе,  
Пленит тебя [этот] наглый [бог] в своем желании жечь дотла»  
(пер. Рену — EVP XIV: 38).

(«Накройся коровьими членами — панцирем от Агни,  
Закутайся в жир и топленое масло,  
Чтобы дерзкий [Агни], играющий пламенем,  
Не охватил тебя крепко, чтобы сжечь дотла». —  
Пер. Т.Я. Елизаренковой. — Примеч. пер.)

<sup>78</sup> Ср. выше примеч. 72.

восхищают приготовлением *брахмауданы* (*brahmaudana*) — рисовой каши, составляющей часть жалованья брахманов за участие в сомических ритуалах: хорошо проваренный (*наква*, *pakva*) рис является образом того, чем будет тело, хорошо приготовленное в ходе кремации на огне Джатаведас. В гимне «Атхарва-самхиты» (XII 3) уточняется, что тела жертвователя и его супруги появятся из этой каши, чтобы отправиться в царство Ямы вслед за реками очищенного масла, текущими в направлении небес, в то время как кремационный огонь будет насыщаться их трупами<sup>79</sup>.

Похоронный ритуал является *санскаррой* (*saṃskāra*) *par excellence*. Именно так надо понимать это слово, когда специально не оговаривают другого значения. В брахманизме термин *санскара* (букв. «совершенствование»), служит обозначением обрядов, устанавливающих вехи в культурной биографии индивидов. Эти обряды приносят с собой преобразования, благодаря которым индивиды могут перейти к новой фазе своего существования. Таковы церемонии инициации — *упанаяна* (*upanaana*), которые уподобляются второму рождению и позволяют тому, кто их проходит, начать изучение Вед; а также бракосочетание, которое следует определить как обряд, позволяющий супругам обрести готовность (*adhikṛta*) для осуществления соответствующих подношений. К чему в таком случае готовит *санскара* похоронных обрядов, т.е., по сути, преобразование трупа с помощью приготовления на огне в жертвенную субстанцию? Она готовит к разным аспектам будущей жизни, что и упоминается в гимне «Ригведы» (X 16). Но даже если мы ограничимся тем, что совершается здесь, в подлунном мире, можно

<sup>79</sup> AC XII 3, 2:

tāvad vāṃ cāksus tāti vīryāṇi  
tāvāt téjas tatidhā vājīnāni  
agnīḥ śārīraṃ sacate yadaidhō  
ādhā pakvān mithunā sām bhavāthah.

«Ваше зрение будет [таким же острым, как раньше], ваша мощь — столь же изобильной, ваш блеск столь же грандиозным, ваши жизненные силы столь же множественными. Когда Агни, погребальный костер, насытится вашим телом, вы явитесь в качестве пары из хорошо проваренной [рисовой каши].»

AC XII 3, 5:

yāṃ vāṃ pitā pācati yāṃ ca mātā  
riprān nīrmutkyaī śāmalāc ca vācāḥ  
sā odanāḥ śatādhāraḥ svargā  
ubhé vyāpa nābhasī mahitvā.

«Рисовая каша, которую приготовили ваш общий отец и ваша мать, чтобы освободиться от осквернения, от того, чем запятнано слово, [эта каша вместе с] сотнями рек очищенного масла, [которые текут] к небесам, сильно пропитывает обе половины мира». Об этом гимне см. комментарий Блумфилда (1897: 645 и сл.).

заметить, что кремация является *санскаррой* в смысле приготовления к жертвоприношению: кости, остающиеся после того, как плоть полностью сгорела, раскладывают по площадке для жертвоприношения, как это делают для *хавир-яджни* (торжественного ритула); на самом деле это действие так и называют *хавир-яджня-нивапа* (*havīryajñanivāpa*), «разбрасыванием», ибо мертвому желают «пространства без границ» (ср.: Рену 1954: 174 и сл.).

Испекаемое в качестве приношения на погребальном костре, тело жертвующего подвергается метафорической выпечке в течение всей его жизни.

Чтобы быть в состоянии осуществить такое жертвоприношение, жертвующий должен освободиться от своего профанного тела и обзавестись жертвенным телом. Эта операция и осуществляется с помощью *дикши* (*dikṣā*) — «посвящения». В своей самой разработанной форме *дикша*, как известно, имитирует развитие эмбриона: подвергаемый инициации мужчина принимает позу эмбриона; хижина, в которой он устраивается в полной темноте и тишине, служит ему маткой. И все время, пока длится *дикша*, мужчина старается как можно меньше есть, ограничивает насколько возможно свою активность и даже движения своего тела, запрещает себе все, что определяет его как социальное существо и взрослого человека, особенно сексуальные отношения с супругой, хотя очень часто она находится рядом, подвергая себя тем же испытаниям, что и он. Для жертвующего двойное преобразование, состоящее в избавлении от своего обычного тела и в создании для себя нового тела, возможно лишь под воздействием жара: фактически *дикша* постоянно связывается и даже отождествляется с *тапасом*, многозначным термином, обозначающим как болезненный ожог аскетического самоистязания (или желания), так и тепло, благоприятное для развития эмбриона<sup>80</sup>.

Что же касается слова *дикша*, то самый полный анализ его этимологии, какой только можно осуществить, состоит в его интерпретации в качестве производного от глагола ДАН «жечь» в дезиративе (ср.: Майрхофер 1956–1976: *dikṣate*). Представление о том, что созревание жертвенного эмбриона следует понимать как результат сжигания, а точнее, приготовления на огне, вытекает из таких текстов, как, например, следующий: «Огонь — это, поистине, лоно жертвоприношения; и *дикшита* (человек, проходящий *дикшу*. — *Примеч. пер.*) — эмбрион»<sup>81</sup>. «Когда подвергаются *дикше*, то, поистине, бросают себя как семя в это лоно —

<sup>80</sup> О соотношении *дикши* и *тапаса* см. особенно: Гонда 1965: 340 и сл.

<sup>81</sup> ШБ III 1, 3, 28: *agnīr vai yónir yajñāsya gārbho dikṣitō 'ntareṇa vai yónim garbhāḥ sāmcarati*.



огненную печь; совершив посвящение, начинают готовить для себя это пространство и рождаются в мире, который сами для себя создали. Вот почему говорят: человек рождается в мире, созданном [им самим]»<sup>82</sup>.

Жертвенное тело появляется в новом пространстве, созданном самим его присутствием, а также той работой, которой это присутствие является. С какой целью еще до реального приготовления на огне жертвенного подношения происходит это метафорическое приготовление жертвующего? Дело в том, что именно тело жертвующего и является подлинным подношением, а подношение животной или растительной жертвы есть лишь субститут истинного подношения. Вся стратегия жертвоприношения состоит в том, чтобы осуществить единственное подношение, имеющее ценность, — подношение своей собственной персоны, а затем вернуть ее, заменив на эрзац<sup>83</sup>.

С одной стороны, *дикша* — это подготовительная фаза жертвоприношения. С другой стороны, она выступает существенно важной фазой: собственно жертвоприношение состоит в том, чтобы совершить полное подношение эрзацем жертвы, в то время как *дикша* заключается в создании наброска (и только наброска) подношения подлинной жертвы. К тому же случается, что жертвующий фигурирует как изображение, один или с супругой, в форме пучка травы *дарбха* (*darbha*) среди других субстанций, уже приготовленных на огне или подлежащих такому приготовлению, которые и будут действительно преподнесены<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> ШБ VI 2, 2, 27: réto vá etád bhútām ātmānaṃ siñcaty ukhāyāṃ yónau yád díksate tásma etāṃ purástāl lokām karoti yád díksitó bhāvati táṃ kṛtām lokām abhí jāyate tásma āhuh kṛtām lokām púruṣo 'bhí jāyata íti.

<sup>83</sup> О механизме подобной замены, который позволяет жертвующему получить себя обратно, т.е. «выкупить» себя ценою жертвы, см. среди прочих текстов ТС VI 1, 11, 6: yád agniṣomīyaṃ paśúm alābhata ātmaniṣkrāyaṇa evāśya sā... puruṣaniṣkrāyaṇa iva hí, «Умершвя жертву, подлежащую приношению богам Агни и Соме, он (освященный жертвующий) осуществляет выкуп собственной персоны... Это, если можно так сказать, выкуп человека».

<sup>84</sup> В частности, это отмечено в жертвоприношении новой и полной луны. Это изображение травы *дарбха* называется *прастар* (*prastara*). ТБ III 3, 6, 8 постулирует их идентичность: yájamāno vai prastaráh, «яджамана или *прастар*». ТС II 6, 5, 5 объясняет: brahmavādīno vadanti kíṃ yajñāśya yájamāna íti prastará íti tāsya kvá suvargó loká íty āhavanīya íti brūyād yát prastarám āhavanīye praháreti yájamānan evá suvargám lokám gataiyati, «Теологи говорят: что представляет собой жертвовател в жертвоприношении? Это *прастар*. Где небо в жертвоприношении? В жертвенном огне. Именно так и следует отвечать. Когда бросают *прастар* в жертвенный огонь, делают так, чтобы жертвующий отправился на небо».

*Дикша* освящает жертвующего как жертву. Но идентичность жертвующего—жертвы может быть истолкована двояко. В грандиозном царском ритуале *ашвамедха* жертву, которая в конце концов будет умершвлена, готовят в течение целого года; некоторыми своими существенными чертами это «доведение до кондиции» напоминает *дики* жертвующего: лошадь не может ни купаться, ни совокупляться. Ср.: Кане II: 1231.

Поскольку *дикша* есть подготовка к жертвенному действию, она, метафорическое (или квази) приготовление на огне жертвующего, служит объяснительной схемой и других приготовлений. Так же и свадьба: церемония бракосочетания (*vivāha*) числится среди *санскар*, «совершенствований», или обрядов инициации, но ее можно истолковать и как *яджню*, жертвоприношение, в котором жертвующий является отцом невесты, а сама невеста — жертвой, *пашу* (*raśu*), в то время как будущий муж (*vara*) играет роль божества<sup>85</sup>.

В зависимости от того, считаем ли мы бракосочетание *санскар*ой или *яджней*, невеста будет либо субъектом либо объектом этого действия. И в том и в другом случае она может приступить к ритуалу, который сделает ее *санскритой* (*saṃskṛtā*) — «готовой к совершенству» (что также можно перевести как «хорошо приготовленной» в кулинарном смысле) лишь с помощью подготовительного обряда, четко обозначенного как *дикша*: вся жизнь невесты до замужества и является долгой *дикшей*<sup>86</sup>.

Здесь следует обратить внимание на примечательное балансирование: в течение всего периода, когда индивид подвергает себя определенной *дикше*, т.е. времени, когда он выступает объектом приготовления на огне, ему запрещено заниматься приготовлением пищи и особенно приготовлением всех жертвенных продуктов, кроме своей собственной персоны. Это верно в случае *дикши* в собственном смысле слова, вместе с тем это объясняется и теми чертами, которые характеризуют различные стадии жизни (*ашрамы*), составляющие, в теории, биографию дваждырожденного.

Известно, что после стадии *грихастхи*, домохозяина, в течение которой дваждырожденный целиком отдается социальной активности по накоплению благосостояния, занимается жертвоприношениями и производением потомства, он «удаляется в лес», становясь тем самым *вананпратхой*, лесным отшельником. Не порывая окончательно

<sup>85</sup> Юноша, получатель подношения, которым является девушка, занимает в этом жертвоприношении место божества. Он не теряет при этом и свою человеческую природу и как таковой не может есть ничего, кроме остатков того, чем сначала насладились боги. Именно так, как мы думаем, следует объяснять тот факт, что супруг-человек занимает четвертое место среди тех, кто должен насладиться юной невестой: сначала она должна стать супругой бога Сомы, потом Гандхарвы, потом Агни. Ср. РС X 85, 40 и сл. и ПарГС I 5, 16.

<sup>86</sup> Так в АС XIV 2, 52:

uśatīḥ kanyāḷā imāḥ piṭṛlokāt pātīm yatīḥ  
āva dikṣām aśṛṣata svāhā.

«Эти пылкие юные девы покидают мир своего отца, чтобы отправиться к своим супругам. Они оставляют свою *дикшу*». Ср.: Гонда 1962: 324.

с жизнью общества, он живет в стороне от деревни и уже самим фактом своего отдаления от материального производства посвящает себя более «овнутренней» форме религии. Фактически стадия *ванапрастхи* является скромным наброском завершающей стадии (которая, разумеется, факультативна и предназначена для крайне немногочисленной элиты) — стадии отрешения. *Ванапрастхи* делятся на две категории: те, кто ближе к стадии домохозяина, которую они только что оставили, и те, кто ближе к стадии отшельника, к которой они стремятся. Но среди первых различают пять классов «готовящих [пищу]», а среди вторых — пять классов «не готовящих [пищу]»<sup>87</sup>.

Оппозиция «готовящие—неготовящие» распространяется и на остальные категории дваждырожденных<sup>88</sup>: к «готовящим» относят домохозяев и отшельников, готовящих [пищу]; к «неготовящим» — учеников брахмана и аскетов, т.е. дваждырожденных в их начальной и завершающей стадиях. (Вспомним, что ученики брахмана, которым предписывается абсолютное целомудрие, не имеют собственного жертвенного огня; в том, что касается приготовления пищи и жертвоприношения, они живут как бы «по доверенности» и зависят от жертвенного огня своего учителя.)

Значение этого водораздела проясняется при рассмотрении образа жизни и статуса «полных отшельников», *санньясинов*. Если лесной отшельник может продолжать вести семейную жизнь, которая является для него несколько урезанной формой социальной жизни и которая вследствие этого позволяет ему, если он этого пожелает, совершать некоторые жертвоприношения, то *санньясин* — это одиночка и очень

<sup>87</sup> БаудхДхС III 3, 1 и сл. Пять классов «готовящих [пищу]» следующие: 1) те, кто ест все, что содержит лес (*sarvāraṇyaka*). В свою очередь, они делятся на две группы: те, кто питается тем, что вырастает после дождя, и те, кто потребляет мясо животных, убитых хищниками; 2) те, кто питается неочищенным рисом; 3) те, кто питается лишь луковичными растениями и корнеплодами; 4) те, кто питается лишь фруктами; 5) те, кто питается лишь зеленью. Все эти «готовящие [пищу]» совершают *агнихотру* утром и вечером, поскольку у них есть огонь и поскольку им, как и домохозяевам, полагается угощать учеников брахмана, аскетов и всех, кто появится в качестве гостей, так что сами они могут питаться лишь остатками (жертвенной пищи). Что же касается «не готовящих [пищу]», трудно сказать, что именно отличает их от подлинных аскетов. Они делятся на следующие категории: 1) те, кто избегает использования железных и каменных инструментов; 2) те, кто ест пищу при помощи рук; 3) те, кто ест, беря пищу непосредственно ртом, подобно животным; 4) те, кто питается исключительно водой; 5) те, кто питается исключительно воздухом.

<sup>88</sup> Ману IV 32: *śāktito 'pacamānebhyo dātavyaṃ gṛhamedhinā*, «Домохозяин, в соответствии со своими возможностями, должен подавать тем, кто не готовит на огне». «Не готовящими [пищу]», говорит Куллука (там же), являются ученики брахмана и странствующие отшельники.

часто еще и бродяга. От чего он отрешается, чего он лишается в своем отказе от страстей (*vaigāya*)? Он покидает мир людей, чтобы избавиться от необходимости совершать действия и от действия *par excellence*, каковым является жертвоприношение. Цель его устремлений, как известно, это не обретение небес или благоприятного перерождения в качестве вознаграждения за благие поступки. Его целью является освобождение, *мокша*: окончательно исчерпать последствия прошлых действий и выйти из цикла перерождений. Но при этом невозможно полностью избавиться от жертвоприношения: можно лишь изменить свое положение по отношению к нему, перевернуть (ниспровергнуть?) вектор отношений, который оно устанавливает. Сложная церемония, знаменующая собой начало стадии «отрешения», состоит в том, чтобы позволить потухнуть жертвенным огням после того, как в них сгорит дотла последнее подношение, последнее топливо, инструменты жертвоприношения<sup>89</sup>. Тем не менее огни не уничтожаются: их переносят внутрь, вдыхают, «поднимают» в себя (*saṁāgoraṇa*), и отныне сама личность отшельника становится и местопребыванием, и сырьем для сжигания, постоянным подношением на этом внутреннем пламени, которое и есть Веда<sup>90</sup>. Как можно заметить, отшельник останавливается на стадии *дикша* жертвоприношения: несовершенство им жертвоприношения является бесконечной *дикшей*. Для *дикшиты* в узком смысле

<sup>89</sup> Ритуал перехода на стадию *санньясы*, с помощью которого происходит разрыв со всеми ритуалами вместе взятыми, составляет предмет многочисленных описаний и объяснений в текстах Смрити. Например, в «Вайкханаса-смарта-сутре» (V 8 и IX 7).

Церемония перехода на стадию отрешения от мира не является единственным случаем, когда требуется введение внутрь своих жертвенных огней. Очень похожая операция, если верить ШБ VII 4, 1, 1, требуется от жертвователя, который готовится к совершению *агничаяны*: «Когда он собирается построить Агни, он принимает его в собственный *атман*. Ведь он рождает его из собственного *атмана*. И создание становится подобным тому, чем оно было порождено. Если бы он строил Агни, не введя его в собственный *атман*, он породил бы человека, [который бы вышел] из человека, смертный — из смертного; существо, не свободное от скверны, — из существа, не свободного от скверны. Но когда он строит Агни, введя его в свой собственный *атман*, он делает так, чтобы Агни родился от Агни, бессмертный — от бессмертного, существо, свободное от зла, — от существа, свободного от зла» (*ātmanñ agniṁ gṛhñite ceśyān / ātmāno vā etām ādhi janayati yādṛśād dha jāyate tādṛññ evā bhavati sā yād ātmann āgṛhītvaṅniṁ cinuṅñ manúśyād evā manúśyaṁ janāyen mārtyān mārtyam ānāpahatāpāpmanó 'nāpahatāpāpmanānam ātha yād ātmānñ agniṁ gṛhītṁvā cinóti tād agnér evādhy agniṁ janayaty amṛtād amṛtam āpahatāpāpmanó 'pahatāpāpmanam*).

<sup>90</sup> Преступлением (ошибкой) демонов-асуров было то, что они положили подношение *агнихотры* в собственный рот, — абсурдное действие, ведь огонь, который первоначально был в них, подвергся изгнанию. «Они были побеждены в результате того, что совершили подношение в то, что было лишено огня» (КаушБ VII 3).

слова внутренняя жертвенная выпечка исключается из процедуры обычного приготовления на огне. Что же касается отшельника, которого часто называют *тапасвином*, «тем, кто разжигает себя», то ему запрещено готовить на огне, поскольку, по определению, он в известном смысле уничтожил свои внешние огни. Постоянно совершая самое существенное жертвоприношение — «выпечку» самого себя, он делает бесполезным и невозможным приготовление на огне субститутов.

Испеченному внутри еще при жизни *санньясину* нет необходимости подвергаться приготовлению на огне после смерти: так что его не сжигают, а погребают<sup>91</sup>. Погребальная обработка «людей этого мира» отличается от погребальной обработки, предназначенной для отшельников. И это потому, что они не придавали своей жизни одинакового смысла, и потому, что их судьбы *post mortem* различаются. А в особенности потому, что они не представляют собой один и тот же тип жертвенной материи: обычные люди, подобно жертвенным животным, сначала лишаются жизни, затем служат подношением пламени, которое испекает их и доставляет богам. Отшельники же начинают с того, что «испекают» сами себя. Но перенося внутрь свои огни, они таким образом лишили себя возможности быть доставленными божеству, которое является внешним по отношению к ним. Делая себя с самого начала подношением и упорно оставаясь в этой роли до конца, они превратили собственную личность, собственный *атман*, отождествленный с универсальной Самостью, в свое божество: они суть *атма-яджины* (*ātma-yājīn*). И стало быть, «отрешиться» — значит довести свой *тапас* до такого накала, что происходит слияние между божеством, жертвующим и жертвой — слияние, являющееся *акмэ* жертвоприношения и одновременно его смертью.

Итак, испечь мир. Мир, который испекает брахман, — это «сделанный» мир, создаваемый и организуемый им вокруг самого себя в жертвоприношении. Но не станем противопоставлять мир, «приготовленный» с помощью работы жертвоприношения, сырому и естественному миру, который ему предсуществует. Ведь в конечном счете все уже «испечено», речь идет только о том, чтобы «испечь» это еще раз. Жертвенный огонь, питаемый брахманом (*brāhmaṇa*), лишь усиливает действие солнца, видимого образа *бра́хмана* (*brahman*): «То [солнце] испекает все в этом мире с помощью дней и ночей, недель, месяцев, сезонов и года. А этот [Агни] испекает то, что уже было испечено тем:

<sup>91</sup> О погребении *санньясина* см. сведения, собранные Кане (IV: 229 и сл.).

„Он — готовящий то, что было приготовлено“, — говорит Бхарадваджа об Агни, ибо он готовит то, что было приготовлено»<sup>92</sup>.

## Приложение I

Если *яджня* является образцом работы и если мы предполагаем изучить жертвоприношение, рассматривая его в качестве тяжелого труда и определенного способа упорядочивания материй и энергий, то в чем тогда специфика ритуала? Как сохранить различие между священным и мирским или, точнее, между относящимся и не относящимся к жертвоприношению?

Прежде всего можно ответить, что специфика работы, которую представляет собой жертвоприношение, состоит в том, что оно развертывается на площадке для жертвоприношений и что слова, которые произносятся вслух (или про себя), являются ведийскими *мантрами*.

Кроме того, можно отметить следующее.

1. Действительно, в любом случае различие между ритуальной и мирской (*laukika*) деятельностью совершенно реально, поскольку, чтобы войти в жертвоприношение и из него выйти, требуются специальные ритуалы перехода, но оно не таково, чтобы воспрепятствовать тенденции относить все жизненные действия к жертвоприношению: подобно творению, действия, способствующие его продолжению: любовь, война, производительный труд, охота, распределение сфер хозяйственной деятельности, — моделируются по образцу жертвоприношения и оцениваются в качестве жертвоприношений. Сделать из всей своей жизни жертвоприношение, установить между собой и другим отношения столь же регламентированные и в то же время столь же нагруженные символами, как и отношения, которые устанавливаются в жертвоприношении, — вот идеал, который брахманистская Индия формулировала множеством способов. Если горшечник придает форму глине, он делает это не только для того, чтобы продавать горшки и зарабатывать себе на жизнь, но еще и для того, чтобы быть верным своей *дхарме* горшечника и тем самым укреплять мировую *дхарму*.

2. Наряду с эксплицитным символизмом, свойственным ритуальному действию (угостить богов, оказать им содействие в их борьбе

<sup>92</sup> ШБ X 4, 2, 19: eṣā vā idāṃ sārvaṃ pacati / ahorātrāir ardhmāsaír māsair ṛtúbhiḥ samvatsarēṇa tād amúnā pakvám ayám pacati pakvāsya paktéti ha smāha bhāradvājo 'gním amúnā hí pakvám ayám pácatīti.

против *асуров* и *ракшасов*, привести их в нужное состояние и потребовать от них предоставить жертвующему вожаемые блага), имеется и непосредственный символизм, меньше бросающийся в глаза: хождение взад и вперед, приготовление на огне, разрезание, процеживание и выжимание, складывание в стопки, подгонка, распределение и перегруппировка — все эти простые операции, составляющие жертвоприношение, являются, независимо от «трактовки», данной им текстами, самым образом *риты* (*ṛta*), которую они представляют и утверждению которой они тем самым способствуют, — *риты*, представляющей самое точное сцепление всех частей Вселенной.

3. В ритуале нет ни общей меры, ни непосредственной связи между выполняемыми операциями и производимыми ими следствиями. Совсем наоборот, поскольку совершить жертвоприношение — это также значит предать его смерти, именно сила *анурва* (*apūrva*), «беспрецедентная», будет способствовать созреванию следствий действия, даже когда оно будет исчерпано. Нет никакого видимого столкновения между усилием и его результатом и, стало быть, никакой санкции со стороны реальности. Не надо — ввиду необходимости приспособиться к реальности — принимать неожиданное решение или идти на компромисс. Если и существует некая стратегия для жертвоприношения в целом, то отдельные операции не оставляют места для тактики. Схема задана заранее: остается только соответствовать ей с максимальной точностью. Но если в ходе совершения операции допущена ошибка, достаточно будет прибегнуть к восстановительным ритуалам, тоже заранее предусмотренным. Никто не задается вопросом: появится или не появится божество, например, в ритуалах, вводящих в состояние одержимости божеством. Если в таких ритуалах божество не появляется, считается, что виной тому ошибки, допущенные людьми, которые к нему взывали. Но в этом случае успех или провал начинания виден сразу. В ведийском же жертвоприношении, когда все условия ритуала выполнены, бог не может не принять подношение, а ритуал не может не принести свои результаты. Но, с другой стороны, результаты никогда не появляются в тот же момент. Дистанция между ритуальной операцией и ее последствием запрещает и лишает смысла любую обратную связь: ввиду этого жертвоприношение является автономным механизмом, закрытой системой; действия, его составляющие, выступают чистыми схемами: с одной стороны, они радикально отличаются от действий в обычной жизни с их неудачами, двусмысленностями, изменением смысла даже в ходе их выполнения; с другой стороны, они служат образцами для действий в обычной жизни.

Разумеется, этот образец не проще, чем его имитации. Идеальные и искусственные условия, в которых происходит образцовое действие, позволяют ему быть сложнее разных своих «осуществлений». Разница между профанной работой и работой ритуала, как нам кажется, того же порядка, что и разница между простой осмысленной речью и риторической фигурой. Принцип, лежащий в основе фигур поэтики, как говорят индийские теоретики литературы, это *вайчитрия* (*vaicitrya*), «разнообразие–странность», или *бханги* (*bhaṅgi*), «разрыв», или еще *вакрокти* (*vakrokti*), «изогнутое выражение» (ср.: Рену 1947: 138 и сл.). Так же как фигура речи представляет собой «отложенную речь» в том смысле, что эффект этой речи не исчерпывается тем, что может объяснить в ней семантический анализ, так и ритуал есть своего рода «отложенная работа» в том смысле, что имеется разрыв или по крайней мере интервал между действием и его результатом, который невозможно заполнить, не пройдя окольным путем.

## Приложение II

«Современная» оппозиция *раkkā*–*кассā* лишь частично пересекается с древней оппозицией *раква* (*śṛta*)–*āma*. Если на хинди слово *раkkā* по форме является как бы продолжением санскритского *раква*, то *кассā* не имеет этимологии (так можно понять молчание Р.Л. Тернера (1963: fasc. II, 129, no. 2613), который цитирует в рубрике *касса*-серии современных индоарийских форм, соответствующих *кассā* на хинди, но не ссылается на что-либо, относящееся к предшествующей стадии языка, что позволило бы увидеть исток этого слова).

С семантической точки зрения санскритское слово *āma* означает буквально «сырое» и «неспелое» во всех прямых и переносных значениях этих терминов, так же как слово *раква* означает «печеное»/«вареное», «зрелое», «переваренное» (*śṛta* значит только «вареное»). Напротив, *кассā* на хинди кроме «сырого» имеет значение «грубого, неровного» (например, о грунтовой дороге говорят, что она *кассā*, в противоположность асфальтированной или мощеной дороге) и может означать приготовленную пищу, но приготовленную, если так можно выразиться, минимально. Если рис, просто сваренный на воде, в санскритской Индии будет *раква*, то в Индии, говорящей на хинди, он *кассā*. В отличие от бинарной оппозиции сырое–вареное, свойственной брахманистской Индии, в индуизме мы имеем дело с тернарной серией: сырое/вареное *кассā*/вареное *раkkā*, стало быть, первые два термина серии могут быть переданы одним и тем же словом *кассā*.



Это серия, которую следует представить в последовательности сырое/раkkā/кассā, если принять во внимание не возрастающую степень обработки пищи, а ее уязвимость, т.е. способность получать, а затем передавать осквернение, происходящее от тех, кто ею манипулирует или ее потребляет. Дифференциации лингвистических делений реальности фактически соответствует дифференциация подходов и доктринальных объяснений правил. В брахманистской Индии жертвенной пище противопоставляют пищу нежертвенную. Здесь мы пытаемся показать, что любая жертвенная пища приготовлена с помощью огня и, шире, что все то, что вовлечено в жертвоприношение, тоже приготовлено с помощью огня; наша гипотеза состоит еще и в том, что верно и обратное: все сырое находится вне или за пределами жертвоприношения. Разумеется, в перспективе секулярной религии (и даже, как мы предполагаем в конце этого исследования, в перспективе отрешения) все, что относится к жертвоприношению, «достойно жертвоприношения», уајіуа, имеет большую ценность и требует более бережного и почтительного отношения, чем то, что не относится к жертвоприношению. В сегодняшнем индуизме, напротив, критерии иные: то, что является раkkā, более проработано, более совершенно, чем то, что есть кассā. Раkkā, следовательно, более ценно, оно «лучше», чем кассā. Но пища, являющаяся раkkā, будучи защищена (очищенным) маслом, послужившим для ее приготовления, или другими продуктами коровы, содержащимися в ней, более прочная, чем пища кассā, менее предрасположенная, таким образом, быть оскверненной и самой служить источником осквернения: меры предосторожности, которые необходимо принять, менее строгие, выбор сотрапезников и дающих менее тщателен в случае, когда речь идет о «совершенной» еде, чем когда речь идет о еде, «приготовленной грубо» (см. данные, собранные в [Дюмон 1966: 182 и сл.]). Таким образом, видимо, в индуистской Индии пища становится показателем «социальных» отношений, основанных на чистоте дающих и едоков, когда она получила эту минимальную социализацию, которая заключается в простой трансформации при помощи контакта — прямого или косвенного — с огнем; она перестает играть эту роль, когда она не только социализирована, но еще и ритуализирована с помощью молочных продуктов. Хотелось бы иметь возможность сказать точно, в какой момент тернарная индуистская серия заменила бинарную брахманистскую оппозицию. Дхарма-сутры (см. особенно БаудхДхС I 6, 1 и сл.) содержат предписания относительно пищевых продуктов, предписания, сложность которых приводит в замешательство. (Эта сложность связана прежде всего с тем, что правила *ападдхармы* (*āpaddharma* — *дхарма*, допускающая послабления в чрезвычайной

ситуации) или же местные правила соединяются со строгими предписаниями базовой *дхармы* безо всяких разграничений.) В любом случае, с точки зрения интересующей нас проблемы ясно, что *дхарма-сутры* четко примыкают к брахманистской стороне: «Мед, сырые зерна, дичь, земля, корни, фрукты, обещание безопасности, пастбище, дом, фураж для упряжного быка — все эти вещи могут быть приняты [брахманом] даже из рук *угры*» (*ugra* — сын *кшатрия* и *шудрянки*). И даже (что резко контрастирует со статусом *кассā* в индуизме): «Брахманы-домохозяева могут принять от *угры* сырую пищу или небольшое количество ничем не приправленной каши» (БаудхДхС I 6, 1 и 3). Ману (IV 223) идет в том же направлении: «Брахман, знающий закон, не должен есть вареную пищу, которую ему подносит *шудра*, не совершающий *шраддху*. Но если у него нет больше ничего для выживания, он может взять сырую пищу, чтобы продержаться один день и одну ночь».

nādyāc chūdrasya pakvānnaṃ vidvān aśrāddhino dvijaḥ  
ādadītāmam evāsmād avṛttāv ekaṛātrikam.

Куллука (Ману IV 223), конечно же, настаивает: то, что допустимо в отношении сырой (*āma*) пищи, запрещено в отношении вареной (*pakva*).

*Об игре пустого и полного в брахманистской Индии*

Буддизм начинается с моралистических размышлений о суетности всех человеческих устремлений, чтобы прийти к философским размышлениям о пустоте. В мадхьямиковской версии Великой Колесницы (*махаяны*) тема пустого, *шуньи*, занимает центральное место: нет ничего, кроме пустого, в том смысле, что реальность следует искать не в субстанциях, а только в отношениях.

В то же время кашмирский шиваизм, как и другие мистические доктрины, представляет путь восхождения к абсолютному как постепенное или внезапное опустошение сознания.

Однако в этих заметках я обращаюсь к совершенно другим вещам: к ортодоксальной брахманистской Индии, а точнее, к ритуалу; не к систематическим учениям о пустоте и не к техникам спасения, зависящим от индивидуальных достижений, а к текстам, описывающим церемонии, по которым можно узнать о брахманистском обществе в его целостности. Обряды имеют то преимущество перед учениями, что они позволяют нам ухватить устойчивые или навязчивые мотивы такими, какими они предстают в словах, а еще больше — в простых действиях.

### Аннапурна (анпарġṅā)

Прежде чем стать названием одной из вершин Гималаев, Аннапурна («Наполненная пищей») было именем богини — грозной Дурги. Прекрасно, когда слову, провозглашающему полноту и требующему полного, случайность<sup>1</sup> топонимики приписывает функцию вызывать в представлении огромную массу земли. Земля и полнота — это два способа обозначения бытия: на ведийском санскрите одно из имен земли — *бхуман* (*bhūman*), существительное среднего рода с ударением на первом слоге; но то же самое слово, уже в мужском роде

<sup>1</sup> ШБ X 6, 5, 1.

и с ударением на последнем слоге, будет значить «множественность» и, что особенно важно, — «бесконечное изобилие». Это не случайная омонимия: bhūtan «земля» и bhūmán «изобилие» — производные от одного и того же корня ВНŪ — «быть».

Бытие — это быть как земля: твердым, плотным. Насыщать, наполнять, переполнять, удовлетворять — таков постоянный мотив ведийских гимнов, неизменно воспроизводимый в брахманах: наполнить до отказа пищей все окружающие нас рты, накормить богов, Манов, разные создания, слоняющиеся возле нашего дома, человека, появившегося в качестве гостя, насытить огонь, пока он нас не поглотил, изгнать голод, который есть не что иное, как смерть. Среди множества слов ведийского санскрита, обозначающих «дар», одним из самых часто встречающихся является *пурти* (rūrti), букв. «наполнение». Пусть земля станет полной, наполнится — «на ней находится пища, рис и ячмень... и пусть дождь ее откормит»<sup>2</sup>, чтобы на ней было «изобилие пищи, изобилие людей, изобилие скота»<sup>3</sup>, и пусть деревни касаются друг друга, а дороги пересекаются<sup>4</sup>. Пусть поколения следуют друг за другом, «нанизанные на нить без разрывов»<sup>5</sup>, а в земле не будет дыр: «То, что я выкапываю из тебя, о земля, пусть и это сможет скоро вновь вырасти»<sup>6</sup>. И для этого пусть мое жертвоприношение станет полным, без изъянов. Жертвоприношение простирают, развертывают; если ткань жертвоприношения разрывается, ее необходимо залатать, следуя в этом примеру богов, которые учредили *дхаййя* (dhāyūā) — «вставные строфы». Боги декламировали их каждый раз, когда обнаруживали дыру, *чхидра* (chidra), в жертвоприношении: эти «вставные строфы» являются швами (syūtan), штопкой этой ткани<sup>7</sup>. Церемонию, служащую введением в жертвоприношение, необходимо связать в единый узел с церемонией, маркирующей ее завершение: для этого нужно сохранить остатки каши, которая использовалась для первого подношения, и смешать их с кашей последнего подношения, а также повторить в конце те строфы, которые рецитировались на начальной стадии<sup>8</sup>.

Непрерывность жертвоприношения есть условие полноты мира. Жертвоприношение без лакун, мир без дырок — это *рита* (ṛta), «точная подгонка»: правильное действие в ритуальной работе является

<sup>2</sup> АС XII 1, 42.

<sup>3</sup> АС V 28, 3.

<sup>4</sup> ШБ XIII 2, 4, 1.

<sup>5</sup> АС VI 122, 1.

<sup>6</sup> АС XII 1, 35.

<sup>7</sup> АйтБ III, 18. Ср. ТА I 1, 9, где небесное пространство, которое просматривается в промежутке, внушает страх как знак «разрыва», chidra.

<sup>8</sup> Каланд, Анри 1906–1907: II, § 255.

одновременно и образом и причиной гармоничного чередования дней и ночей, последовательности времен года и дождей, выпадающих в нужный момент, регулярной встречи едоков и поедаемого<sup>9</sup>. Система систем примыкающих друг к другу частей: космический порядок, ритуальная эффективность, истина как уравнивание — таковы принципы, составляющие понятие *риты*<sup>10</sup>. *Рита*, являющаяся высшей ценностью ведийской идеологии, определяется как отсутствие недостатка: это слово происходит от того же корня, что и наречие *агам*, «достаточно».

Разумеется, непрерывность не должна вырождаться в путаницу; и препятствием к осуществлению *риты* является не только разрыв цикла, неуспех в исполнении ритуальных обязанностей, но и покушение одной области космической или человеческой активности на соседнюю, выход природных элементов, людей (или богов) за свои пределы. Если существует риск смещения границ, иногда необходим интервал, нейтральная полоса. Эта демаркационная функция пустоты явственно выражается в роли, отводимой *антари́кше* (*antarikṣa*) — промежуточному пространству, отделяющему небо от земли. Так же как связность космоса требует того, чтобы небо находилось на расстоянии от земли, так же важно, чтобы домашний огонь (*gārhapatya*) находился на расстоянии от огня для дароприношений (*āhavanīya*). Однако обустроенное таким образом демаркационное пространство не является непреодолимым разрывом. Оно, в свою очередь, занято ритуальным проектом: между домашним огнем, представляющим землю, и огнем для дароприношений, представляющим небо, сооружаются *дхишньи* (*dhiṣṇya*), второстепенные очаги, заполняющие этот интервал и предназначенные для того, чтобы «помешать разрыву в жертвоприношении», *kármaṇa evānantarayaū*<sup>11</sup>.

Такова, стало быть, *рита* — дифференцированная полнота. *Рите* противостоит *ниррити* (*nirṛti*), «беспорядок», «дезорганизация»<sup>12</sup>. *Ниррити* присутствует в дырах, разрывах, безднах, которые тяжкий ритуальный труд неустанно пытается заполнить. *Ниррити* — это к тому же зло, с которым надо бороться, или, скорее, зло, которого надо избегать; вместе с тем *ниррити* является божеством, требующим своей искупительной жертвы: чтобы ей выражали признательность прежде всего в том месте, где она существует, — в ее царстве пустых полосей и разрывов, и почитали, совершая возлияния в эти отверстия:

<sup>9</sup> См. АйтА II, 1, 2.

<sup>10</sup> О понятии *риты* см. особенно: Рену 1978: 55. Людерс (1959: 403–642) настойчиво развивает идею, что первоначальным значением *риты* был не «порядок», а «истина».

<sup>11</sup> ШБ VII 1, 2, 23.

<sup>12</sup> О *ниррити* см.: Рену 1978: 127–132.

«О Ужасная, ты, в чей рот я вливаю мое возлияние... я знаю тебя повсеместно как Ниррити... давай, поглощай эту пищу»<sup>13</sup>. Если желают добиться превосходства среди своих близких, то совершают возлияние на возвышающееся место. Но когда с помощью черной магии хотят навлечь на кого-то несчастье, то совершают возлияние в полость, в дыру в земной поверхности, образовавшуюся естественным путем. Естественные выемки и разрывы поверхности земли служат знаком, «окраской» (*varṇa*), маркирующей ошибку, допущенную землей: в начале времен бог Индра совершил преступление, которое в принципе невозможно искупить, — убийство брахмана, жреца богов Вишварупы, «Многоформного». Третью своего греха ему удалось сбросить в землю: дыры, *ирина* (*irina*), разрывающие ее поверхность, свидетельствуют об этом<sup>14</sup>. Где еще следует заподозрить присутствие Ниррити? В «пропастях», которыми являются игра в кости, женщины и сон. И когда человек намеревается пройти *дикшу*, посвящение, подготавливающее его к исполнению ритуала, он воздерживается и от игры в кости, и от занятий любовью; кроме того, в первую ночь он должен бодрствовать: таким образом избегают сна. Этим способом Ниррити отдалают от жертвоприношения, которое собираются совершить<sup>15</sup>.

Итак, *ниррити* — это лакуна и пропасть. Ее следует обходить, избегать и в то же самое время нейтрализовать или привлечь на свою сторону; или же использовать в ритуале черной магии.

Но ритуал определяет и другие подходы к пустому — еще труднее уловимые, поскольку они касаются самых элементарных действий, составляющих ритуальную работу: наполнить, опустошить, найти место и, если возможно, способ использования изъятого материала. Заслуга литургических брахманистских текстов состоит в том, что они осознанно подчеркивают эти базовые ограничения и включают их в символику жертвоприношения. В этом случае пустое — это уже не только то, от чего следует постоянно отдаляться, оно может стать тем, что надо охватить полным таким образом, чтобы ничто из того, что появлялось в жертвоприношении, полного или полого, не избежало его воздействия. Для передышки следует также подготовить зоны пустого<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> ВС XII 62 и сл.

<sup>14</sup> ТС II 5, 1, 1 и сл.

<sup>15</sup> МС III 6, 3.

<sup>16</sup> Речь идет о благотворных интервалах и паузах. Ритуалисты спорят: когда участвуешь в жертвоприношении, длящемся целый год, следует ли устраивать себе дни отдыха, чтобы и само жертвоприношение, и год могли передохнуть и обрести новое дыхание? Да, говорят одни. Кстати, легкие являются примером «плодородной» лакуны (*ūna*): из этой полости, из этого недостатка материи рождается дыхание точно так же,

Вот первый пример: жертвоприношения, связанные с подношением *сомы*, начинаются с церемонии, имитирующей покупку растения, предназначенного для выжимки сока<sup>17</sup>. Жрец обращается к «продавцу», грубо с ним торгуется, проверяет стебли и ощупывает их. Наконец, он измеряет их своими пальцами: сначала произносятся формулы, *яджусы*, затем молча (*tūṣṇīm*). Формулы, объясняется нам, обеспечивают жертвующему власть над прошлым, а молчание — власть над будущим; пустоте, символизирующей еще не наступившее, соответствует отсутствие слов<sup>18</sup>. Когда жрец завершает измерение стеблей *сомы*, он соединяет их в пучок и плотно связывает с помощью куска ткани, края которого завязываются узлом; но в этом узле он намеренно оставляет дыру, достаточно широкую, чтобы в нее мог пролезть палец. Или же, согласно другим версиям, он проделывает дыру в самой ткани и предлагает жертвующему посмотреть через нее. «Делая это, он приговаривает: „Пусть твои потомки дышат после тебя“. Ибо, стягивая ткань вокруг *сомы*, он тем самым как бы душит его, лишает дыхания» (а удушение приношения есть в то же время удушение жертвователя)<sup>19</sup>. Неудобство, которого здесь хотят избежать, — это *амхас* (*aṃhas*), узость. Этот термин, происходящий от того же индоевропейского корня, что и латинские слова *angor*, *angustus* и немецкие *eng*, *Angst*, указывает на одну из самых устрашающих форм зла: *angoisse* (фр.) — тревожности, сжимающей горло, подобно затягивающемуся узлу (*rāśa*). Интересно, что *амхас*, сжимание, удушение, ассоциируется с *ниррити*, которая представляет собой разъединение. *Амхас* ассоциируется с *ниррити* неоднозначным образом; *амхас* принадлежит сфере Ниррити, поскольку представляет собой зло; но в то же самое время *ниррити* по своей природе служит противоядием против *амхаса*: именно к этой силе обращаются за помощью, когда хотят противостоять навязанному ею *амхасу*, который только она и сможет разжать. «Расслабь эту железную хватку, Ниррити... шнур, что Ниррити обвила вокруг твоей шеи, который не может быть развязан, я отцепляю его от тебя»<sup>20</sup>. Необходимо оставить проход для *праны*, жизненного дыхания: чтобы в полноте ритуала дать появиться или сохраниться промежутку.

---

как из утробной полости выходят живые существа, когда они появляются на свет. Нет — возражают другие. Жертвоприношение подобно зайцу: если его выпустить из рук, он просто убежит. См. ДжБ II 393–397, Каланд 1919: 210 и сл.

<sup>17</sup> Об этой «покупке *сомы*», *somakrauāṇa*, ср.: Каланд, Анри 1906–1907: I, § 33 и сл.; Рену 1953: 37.

<sup>18</sup> ТС IV 1, 9, 6.

<sup>19</sup> ШБ III 3, 2, 19.

<sup>20</sup> ВС XII 65.

Обряд сооружения алтаря Агни (*агничаяна* — букв. «складывание в стопки огня») снабдит нас другим, более сложным примером этой игры полного и полого.

Речь идет о сооружении в честь огня своего рода подставки, предназначенной служить основанием пламени, размещаемого на верхней ее части: эта подставка представляет собой конструкцию из кирпичей, в проекции напоминающую птицу с распростертыми крыльями<sup>21</sup>. Само по себе сооружение этого алтаря представляет чрезвычайно сложную церемонию<sup>22</sup>. Теологи брахман связали с ним изобильный и вместе с тем сконденсированный символический смысл, настоящий лабиринт скрещивающихся и наложенных друг на друга интерпретаций символического значения разных материй, но прежде всего рефлексию — чрезвычайно изменчивую, тонкую и вместе с тем отмеченную некоторой одержимостью — над всем, что поддается исчислению и измерению<sup>23</sup>. Можно задаться вопросом, а не был ли этот ритуал изобретен только для того, чтобы служить материальной отправной точкой и конкретной иллюстрацией этой рефлексии<sup>24</sup>? Теория и процедура этого жертвоприношения, жертвенной материей которого являются кирпичи, а получателем — Агни, огонь, находят особое развитие в «Шатапатха-брахмане» (VI–X).

Схема жертвоприношения заключается в следующем: Праджапати, господин тварей, первосущество, творит мир. Точнее, он его испускает, совершая жертвоприношение<sup>25</sup>, снабжающее только что возникших из ничего богов и людей образцом, которому они сами должны отныне

<sup>21</sup> Такова главная версия. Существуют многочисленные варианты, различающиеся по общей форме, числу кирпичей, слоев и т.п. Ср.: Дюмон П. 1951: 629–675.

<sup>22</sup> Инструкции шраута-сутр по поводу этого обряда прекрасно сгруппированы и проанализированы в книге Ф. Сталя «Агни» (Сталь 1983), настоящей энциклопедии по этому вопросу, содержащей своего рода отчет об *агничаяне*, проведенной в 1975 г. в Керале, — церемонии, которую он мог наблюдать и заснять на пленку.

<sup>23</sup> Самой богатой здесь является символика времени. Кирпичи символизируют дни, слои — пять индийских времен года, а все сооружение — год. Сооружение алтаря, которое есть восстановление Праджапати, заменяет неопределенное время, хаотичный бег мгновений упорядоченным временем, такт которого отбивается ритуалами, придающими смысл каждому периоду и каждому выделенному моменту. Год есть «ксти-на» времени, поскольку именно в течение года разворачивается полный цикл ритуалов. Об этом фундаментальном аспекте *агничаяны* и об игре непрерывного и прерывного, задействованных в нем, см.: Сильберн 1955: 64 и сл. «Введение артикулированного, определенного времени в то, что отличалось аморфной, неуправляемой длительностью» (Рену 1978: 59) осуществляется с помощью ритуала. Эта идея является темой уже многих гимнов «Ригведы», особенно РС I 152.

<sup>24</sup> Эггелинг 1897: XIII.

<sup>25</sup> Ольденберг (1917: 1–16, репринт 1967: 319–334) оспаривает интерпретацию этого действия как жертвоприношения.



неизменно следовать. Материей этого первичного жертвоприношения может быть лишь тело самого жертвователя, ведь ничего другого не существует. И теологические тексты многократно повторяют, что, хотя ситуация и изменилась, то же самое относится к жертвователю-человеку: истинная жертвенная материя — это собственная личность жертвующего. Так что допустимо интерпретировать жертвоприношение как серию стратегем, благодаря которым жертвующий начинает с отдавания себя: он отдает часть себя, а затем забирает обратно, оставляя вместо себя заменители в виде животных или растений; он забирает себя обратно не столько для собственного спасения, сколько ради того, чтобы иметь возможность продолжить жертвоприношение.

В случае Праджапати подобных заменителей не существует: жертвующий расплавляется своей собственной личностью и в этом доходит до самого конца. «Праджапати создал живые существа»: из своих вдохов и выдохов он испустил богов, из нижних дыханий — смертных. И сверх смертных он создал Смерть, чтобы их пожирать»<sup>26</sup>. Здесь этиологическое повествование делится на две разные версии, которые последовательно излагаются в «Шатапатха-брахмане». 1. Когда Праджапати испустил живые существа, он почувствовал себя опустошенным и будто распотрошенным. Он молвил огню, Агни: «Восстановите меня». И еще сказал богам: «Восстановите меня». А боги обратились к Агни: «В тебе мы будем врачевать нашего отца Праджапати». «Хорошо, — ответил Агни, — но при условии, что, когда он будет готов, я смогу проникнуть в него». Вот почему, добавляет текст, будучи самим собой, Праджапати, с тех пор как его воссоздали, является еще и Агни. Таким образом, он и отец Агни и богов, поскольку он их создал, и одновременно их сын, поскольку был воссоздан ими<sup>27</sup>. Ну а чтобы воссоздать Праджапати в Агни, боги помещают подношения в огонь: огонь тут же испекает эти подношения (*iṣṭa*), и они — ради блага (*ka*) всех заинтересованных — превращаются в кирпичи (*iṣṭakā*). Праджапати считается воссозданным, когда все кирпичи уложены друг на друга и сооружение закончено. Сооружение, образующее алтарь Агни, будет увенчано огнем, который установят на нем боги. Люди повторяют эти действия богов в ритуале *агничаяна*, когда они слой за слоем тоже сооружают алтарь Агни из кирпичей. 2. Другая версия: в ходе своего жертвоприношения Праджапати был создан из двух частей: смертной и бессмертной. Когда он сотворил Смерть, пожирательницу смертных, его тленная часть испугалась и, в свою очередь, разделилась на две другие части: одна стала глиной, другая —

<sup>26</sup> ШБ X 1, 3, 1.

<sup>27</sup> ШБ VI 1, 2, 19 и сл.

водой; вода и глина смешались с землей, чтобы спастись от пожара-тельницы. Смерть обратилась к богам со словами: «Что случилось с тем, кто нас создал?» — «Он убоился тебя и зарылся в землю». — «Поищем его, — сказала Смерть, — воссоздадим его, и я не причиню ему вреда». Боги извлекли из земли глину и воду, смешали их и изготовили кирпич. Вот почему с тех пор кирпич изготавливают из глины и воды<sup>28</sup>.

Алтарь Агни состоит из пяти слоев кирпичей, разделенных четырьмя слоями рыхлой сыпучей земли. Пятый слой такой земли возвышается над всей конструкцией. По нему разбрасывают золотую стружку, служащую основой огня. В этом вопросе тексты немного расходятся. Разным стратам они придают разную символическую ценность. Согласно одним, слои рыхлой земли являются смертными частями Праджапати, а именно волосами, кожей, плотью, костями, костным мозгом, тогда как слои кирпичей представляют бессмертные части: дух, слух, зрение, голос, дыхания. Сооружая алтарь Агни из кирпичей, смертные части вжимают в бессмертные, которые их защищают: так делают бессмертным все целое<sup>29</sup>. Согласно другим — и это толкование уточняет предыдущее, учитывая число «пять», — Праджапати является годом. Пять частей его тела, которые были разбросаны в процессе творения, суть пять времен года. Пять слоев кирпичей реконституируют эти пять времен года<sup>30</sup>. Но Праджапати является также и пространством: пять слоев — это также и пять сторон света: восток, юг, запад, север и зенит<sup>31</sup>.

В центр первого слоя кладут золотую статуэтку, изображающую Пурушу, «человека», т.е. Праджапати, брахманистскую версию перво-мужчины, Пуруши из гимна «Ригведы» (X, 90), и в то же время образа жертвователя-человека, ради которого проводится данная церемония (кроме того, эта статуэтка является образом Агни, поскольку она покоится на лотосе, а лотос — место рождения Агни). Таким образом, жертвователь и алтарь состоят из одной и той же субстанции: все сооружение, включая кирпичи и статуэтку, представляет собой единое подношение, и ритуал должен разворачиваться и интерпретироваться так, чтобы была очевидной идентичность жертвующего и жертвенного подношения; то же самое происходит в ритуалах, когда подношение представляет собой животное, молокопродукты или рис. Но прежде всего тексты на каждом этапе описания напоминают нам о том, что

<sup>28</sup> ШБ X 1, 3, 1 и сл.

<sup>29</sup> ШБ X 1, 3, 4.

<sup>30</sup> ШБ VI 1, 2, 18.

<sup>31</sup> ШБ VI 1, 2, 19.

в действительности является самым главным: сооружение из кирпичей — это подношение огню; огонь проник в Праджапати, он отождествился с ним; воссоздать Праджапати — значит в одно и то же время сконструировать огонь и одним и тем же движением установить и подношение, и божество, которому это подношение предназначено.

Присутствие Агни во всем теле алтаря (а не только на его вершине, куда торжественно водружают огонь) еще более очевидно в жертвоприношении животных, являющемся одним из важных действий, предваряющих ритуал сооружения алтаря: в основу алтаря закладывают головы пяти принесенных в жертву животных: человека, быка, лошади, барана и козла<sup>32</sup>. Эти головы также являются «животными кирпичами», или, скорее, «животными жертвами в функции кирпичей»<sup>33</sup>. Существует миф, объясняющий это фундаментальное жертвоприношение: когда Праджапати был разъят на части и опустошен, он возжелал Агни. Тот поспешил скрыться и, когда убежал, увидел (глагол PAŚ) животных (paśu). Он спрятался в них. Праджапати продолжал его искать. Наконец, он заметил животных, а в них он углядел Агни. В самом деле, говорит он себе, глаза этих животных сверкают так, как сверкает Агни, когда он зажжен; их дыхание поднимается как дым от Агни; Агни поглощает пищу, и животные поглощают пищу; и так же как Агни роняет пепел от поглощенных им продуктов, так и животные исторгают из себя экскременты, которые падают на землю<sup>34</sup>. Животные, напоминая Агни столькими чертами, и на самом деле являются Агни. И ради снискания благосклонности Агни ему жертвуют этих животных, однопородных таким образом с божеством, которому они предназначены, так же как алтарь является подношением

<sup>32</sup> ШБ VI 2, 1, 1 и сл.; VII 5, 2, 1 и сл.

<sup>33</sup> См. коммент. Махидхары к ВС XXVII 29 и примеч. Эггелинга к ШБ VI 2, 1, 1. Человеческое жертвоприношение, которое предполагается присутствием головы человека, составляет объект символики, особенно развитой в ШБ. (О процедурах его умерщвления см. КатШС XVI 1, 7–45. Кровь этих жертв смешивали с водой и глиной, предназначенной для изготовления кирпичей.) Тексты не слишком эксплицитны в том, что касается способов выбора человеческой жертвы. Нам известно только (благодаря КатШС XVI 1, 17), что жертвой должен быть *вайшья* или *кшатрий*, т.е. свободный человек и дваждырожденный небрахман. В *агничаяне*, за которой наблюдал Ф. Сталь, все жертвы, а не только человек были представлены глиняными изображениями (Сталь 1983: 303 и сл.). Не следует путать умерщвление, являющееся лишь элементом *агничаяны*, которое, судя по его инструментальному характеру, возможно, соответствовало в древние времена реальной практике, с человеческим жертвоприношением «самим по себе» — *пурушамедхой*, бывшим, видимо, фиктивным расширением *ашвамедхи* — жертвоприношения коня (об этом см.: Дюмон П. 1963: 177–182). Ср.: Ольденберг 1927: 361; Кит 1925: 281; Гонда 1962: 209; Минар 1949–1956: I, § 192b; II, § 862a.

<sup>34</sup> ШБ VI 2, 1, 1 и сл.

огня, сделанным на огне. Разумеется, люди подражают Праджапати: когда они берутся за воссоздание своего творца, который, создавая их, был расчленен, то, прежде чем приступить к укладке кирпичей, они пытаются совершить то же самое основополагающее жертвоприношение с теми же самыми жертвами.

Откуда берут землю, из которой изготовят материалы для сооружения алтаря?

## В середине личности, экскременты

Начинают с того, что расчищают площадку, предназначенную для водружения этой структуры, слегка вскопав и выровняв землю. Отрытую землю собирают в кучу, называемую *пуриша* (*puṛiṣa*). Именно из *пуриши* будут брать землю, из смеси которой с водой получится необходимая горшечная глина. Эта вода не является девственной: в нее окунали и, возможно, в ней растворяли туловища жертв, чьи головы образуют кирпичи, предназначенные для основания алтаря. Поскольку эти животные являются подношением Агни и, как мы помним, самим Агни, сама вода вбирает в себя огонь. У слова *пуриша* два основных значения, и оба учитываются трактатами, комментирующими или описывающими эту церемонию. С одной стороны, этот термин обозначает вынутый грунт, лишнюю землю. С другой стороны, это слово означает «экскременты», «человеческий и животный навоз» с ожидаемой двойной коннотацией: отбросы, мусор; однако, когда речь идет об испражнениях животных и особенно о коровьем навозе, это благодатный навоз, к тому же пригодный для использования в качестве топлива (и даже один из составляющих элементов коктейля *панчагавья*, *pañcagavya*, обладающего очищающими свойствами, — смеси молока, простокваши, сливочного масла, мочи и коровьего навоза); в этом втором значении *пуриша* в результате синекдохи\* выступает как сам скот, *paśávo vaí púṛiṣam*<sup>35</sup>. А скот, как мы видели, это Агни, поскольку Агни проник в животных; куча земли — это, стало быть, тоже Агни в качестве груды навоза, поскольку он носит то же название, что и она. Агни=скот=навоз=отрытый грунт. Этимологически *пуриша* выводится из корня PŪR, «наполнять»: отбросы, излишки жертвоприношения, экскременты этого действия *par excellence* — жерт-

\* Синекдоха — употребление меньшего в значении большего, части в значении целого. — *Примеч. пер.*

<sup>35</sup> ШБ VI 3, 1, 38. О *пурише* см.: Рену 1939: 386 и сл.; EVP IV: 81; Гонда 1965: 224 и сл.; Хестерман 1985: 55.

воприношения (отношение между «действовать» и «извергать» — прекрасно известно читателям «Трактата о стиле» Луи Арагона) — есть прежде всего то, что наполняло доверху желудок животного. И по этой причине *пуриша* помимо того, что будет поставлять глину для кирпичей, послужит прослойкой или забутовкой между слоями кирпичной кладки: своей сырой хаотической массой *пуриша* образует слои рыхлой земли, соответствующие смертным частям Праджapati. Необработанную *пуришу* располагают посередине, в промежутках этого тела Агни, которое представляет собой алтарь из кирпичей, поскольку, разумеется, «середина личности — это навоз»<sup>36</sup>.

## Кирпичи

Имеется множество разновидностей кирпичей, и, как это всегда происходит в древней Индии, различия образуют иерархию: прежде всего кирпич, называемый «непобедимым» (*aṣādhā*), который кладут первым. Вылепленный главной супругой жертвующего, он представляет весь земной мир, а его длина равняется длине ступни жертвующего. Затем «особые» кирпичи: в момент, когда их кладут на место, произносят формулу, соответствующую каждому из них. По контрасту кирпичи, служащие для затыкания дыр (*lokaṃṛṅṅā*, букв. «заполняющие пространство»), нужны здесь, чтобы заполнять промежутки между особыми кирпичами, и, выкладывая их, произносят одну и ту же формулу: «заполни пространство, заполни дыру» (*lokaṃ ṛṅṅa chidraṃ ṛṅṅa*). «Особые кирпичи представляют аристократию, класс воинов (*кшатра*), а кирпичи-затычки — плебс (*виши*). Ведь аристократия — едок, а плебс — съедаемое. Когда есть изобилие еды для едока, царство процветает. Стало быть, надобно класть множество кирпичей-затычек»<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> *Pūriṣaṃ vai mādhyam ātmānaḥ*. Эта скандальная формула, особенно если ее перевести, что совершенно законно, как «центр Самости — это говно», не взята из свода богохульств. Она фигурирует в самом ортодоксальном ведийском тексте, являющемся наивысшей авторитетной инстанцией в вопросах брахманистского ритуала, — «Тайттирия-самхите» (V, 3, 5, 2). Несомненно, что слово *атман*, «Самость», «душа», имеет здесь значение «тело», «туловище» в противоположность членам. И, разумеется, «тело» алтаря. Речь идет о том, чтобы отличить его от боковых и случайных частей. Но не следует упускать из виду то, что вновь подчеркивает здесь текст, а именно тождественность тела Агни, сформированного из кирпичей, и собственной личности, Самости, жертвующего.

<sup>37</sup> ШБ VI 1, 2, 25. Противоположное толкование — ШБ VIII 7, 2, 2 и сл.: именно кирпичи-затычки представляют *кшатриев*, а кирпичи, каждый из которых сопровождается своей формулой, — *вайшьев* (ибо разнообразие есть знак отсутствия единства).

Формула «заполни пространство» появляется еще в одной ситуации: в гимне «Атхарваведы» (XI, 5), воспевающим ученика брахмана. Ученик брахмана (*брахмачарин*) восславляется в терминах величия, дающих понять, что на самом деле здесь описывается солнце, мотор всей космической машины. В действительности имеется не два, а три уровня интерпретации: ученик брахмана, солнце и нечто среднее между ними, т.е. то, что в каждом из них позволяет поставить его в соответствие другому. (То, что текст одновременно поддается разным прочтениям, обеспечивается одной из главных фигур санскритской риторики — *илеша*.) Стало быть, гимн провозглашает, что ученик брахмана «своей аскезой, своим *тапасом* наполняет личность своего учителя»<sup>38</sup> так же, как солнце наполняет Вселенную своим жаром<sup>39</sup>. И «учитель при посвящении ученика размещает его, как эмбрион, в середине своего тела. И в течение трех ночей, [пока длится посвящение], он носит его в своем чреве...»<sup>40</sup>. Стало быть, ученик-солнце, подобно кирпичу-затычке, является «заполняющим пространство»: превращенный в эмбрион в ходе ритуала инициации, который сделает его дваждырожденным (второе рождение — это рождение, дарованное ему Откровением, полученным из ведийского текста), он развивается в матке своего учителя, в ожидании возможности наполнять другую полость, которой является желудок его учителя, так как обязанность ученика — собрать милостыню и поместить в жертвенный огонь, которым для него является пищеварительный тракт учителя, эти подношения — собранные им продукты. В то же время одна из обязанностей *брахмачарина*, являющегося одновременно и слугой и учеником своего учителя, состоит в собирании дров для очага. Жертвенный огонь зажигают с помощью трения друг о друга двух дощечек: нижняя представляет землю, женщину, верхняя — небо и мужчину. Ученик держит в руках обе дощечки — небо и землю. Гимн добавляет, что у ученика есть еще

---

Необходимо, чтобы *кшатрии* объединились, а среди них объединились равные, чтобы быть сильными и чтобы быть едоками, а *вайшьи* оставались разными, стало быть, разрозненными и слабыми, т.е. съедаемыми. Ср.: Маламуд 1987: 175.

<sup>38</sup> АС XI 5, 1: *sá ācāryāṃ tāpasā pipartī*.

<sup>39</sup> Философская школа миманса за точку отсчета всех своих спекуляций берет следующее рассуждение: зачем следует изучать Веду? Поскольку сказано: учитель должен учить. Чтобы учителя могли выполнять свою задачу и соответствовать своему определению, должны существовать ученики. Этот аргумент вполне мог опираться и на авторитет гимна из «Атхарваведы»: ученик наполняет своего учителя, позволяя ему быть наполненным, а не пустым. Ср.: Маламуд 1977а: 307–312.

<sup>40</sup> АШ XI 5, 3: *ācāryā uraṇāyatāno brahmacārīṇaṃ kṛṇute gārbhām antāh*. Ср. ШБ XI, 5, 4, 12. «Иницируемый в животе своего учителя» — это также тема «Махабхараты» (история Качи и Кавьи). См.: Дюмезиль 1971: 160–161.

и третья (можно задать вопрос: а не является ли она его собственным телом?), благодаря которой он заполняет промежуточное пространство, *антарикишу* (*antarikṣa*), отделяющее поверхность земли от небесного свода. Так «своим топливом, своим поясом, своим трудом, своим *тапасом* ученик брахмана наполняет [три] мира (т.е. землю, промежуточное пространство и небо)»<sup>41</sup>.

Набивать, уплотнять, изгонять или занимать пространство. Но существует еще один класс кирпичей с прямо противоположной функцией: в центре первого, третьего и пятого слоя кирпичей располагают «естественно продырявленные» кирпичи (*svayamāṭṛṇṇā*), на самом деле представляющие собой пористые и продырявленные камни. Первый из этих камней кладут прямо на «золотого человека». Отверстия в нем, анклавов пустого в полном, должны позволить «золотому человеку», изображению жертвующего и антропоморфному образу Праджapati, дышать и постепенно подняться за пределы небесного мира. А вот миф, объясняющий происхождение «естественно продырявленных» кирпичей: «Когда боги соединили все части разъятого Праджapati, они удалились; и Праджapati смог разместиться в оставленном свободным пространстве. Разъятый на части Праджapati — это сам строящийся [алтарь] Агни, а то пространство, где он разместился, — это естественно продырявленный кирпич»<sup>42</sup>.

Другой аспект того же ритуала позволяет нам увидеть вторжение полого в полное, радикально иного в однородное.

Когда куча отрытого грунта готова, перед тем как начать изготавливать кирпичи, ритуальная команда шествует к этому холмику, чтобы взять ком, из которого слепят миску, называемую *укха* (*ukhā*). Эта миска послужит вместилищем огня в течение того времени, которое

<sup>41</sup> AC XI 5, 4: *brahmacārī samīdhā mékhalayā śrámeṇa lokāṃs tāpasā piparti*.

<sup>42</sup> ШБ VII 4, 2, 3 и сл. Первый из этих кирпичей соответствует земле, второй — промежуточному пространству, третий — небу (ШБ VI 2, 3, 1; 3; 5; MC III 2, 6). Они дают проход жизненному дыханию, они суть жизненное дыхание, *прана* (TC V 2, 8, 1), и даже три разновидности дыхания (TC V 5, 5, 2). Они также являются путями к небу, которые открываются перед «золотым человеком» (KC XX 6).

Поскольку они также представляют три мира и тем самым воплощают в себе целостность и полноту, для того, кто раньше в своей жизни уже совершал ритуал построения алтаря Агни, они равноценны субституту всего алтаря (ШБ IX 5, 1, 58).

Согласно текстам Черной Яджурведы, к этим трем центральным кирпичам добавляется еще четыре, расположенных по краям пятого слоя: они символизируют четыре стороны света (TC V 5, 5, 4; ТБ III 10, 2; AnШС XIX 12, 16).

В индуистском храме, как сообщает Стелла Крамриш (1946: 103, 175, 350), столб, называемый *прасадой* (*grāsāda*), возвышающийся над святилищем (*garbhagṛha*), является аналогом полого столба, образующегося за счет наложения друг на друга (дырка к дырке) продырявленных кирпичей ведийского алтаря Агни.

понадобится для изготовления и укладки кирпичей. Символическая важность этой миски связана с тем, что сам огонь, для вмещения которого она предназначена, должен, как считается, выходить из *пуриши*: это огонь *пуришья* (*puṛiṣya*), «огонь экскрементов». Миска *укха* состоит, стало быть, из той же субстанции, что и ее содержимое, из той же субстанции, что и алтарь, который собираются соорудить. Процессия, отправляющаяся за этим комом, включает животных — лошадь, козла и осла, близость которых с огнем подтверждается еще раз. Лошадь здесь играет роль главной прорицательницы: ком, который надо будет извлечь, — это та часть отброшенного грунта, на которую она сразу опустит копыто. Этот ком земли надо будет отделить с помощью лопаты, *абхри* (*abhri*) (к ней странным образом обращаются как к женщине: «Ты — лопата, ты — женщина...»<sup>43</sup>).

### Ни к чему не пригодный

Но на этой фазе ритуала вступает в действие другое животное — человек или, скорее, изображение человека: *анаддхапуруша* (*anaddhā-puruṣa*), ни к чему не пригодный, букв. «беспольный человек». Если более конкретно, то речь идет, видимо, об изображении (из чего оно изготовлено — неизвестно), размещаемом на пути движения кортежа. Проходят перед этим неспособным идти «беспольным человеком» и говорят, глядя на него: «Мы будем переносить огонь экскрементов, мы будем переносить огонь, дающий скот...». Таким образом, комментирует ШБ, именно с этим «беспольным человеком» пойдут за огнем. На обратном пути опять смотрят на этого человека, на этот раз говоря: «Мы переносим огонь экскрементов, мы переносим огонь, дающий скот...»<sup>44</sup>. В этой работе по созданию наносной почвы — в работе, в которой столько усилий было положено для извлечения полного из избыточного, необходимо на мгновение остановить свой взгляд на пустом, взять его в свидетели и, как говорится, вовлечь в дело. (Пустое выступает еще и как необходимый посредник в следующем странном предписании: когда отброшенный грунт образует кучу, один из жрецов должен посмотреть на нее через отверстие, сделанное в муравейнике<sup>45</sup>.)

Что же в действительности представляет собой «беспольный человек»? Это образ полости, стремящейся быть незаполненной. Тексты

<sup>43</sup> BC XI 10: *ābhrir asi nāry asi*.

<sup>44</sup> ШБ VI 3, 3, 4; VI 4, 4, 14.

<sup>45</sup> ШБ VI 3, 3, 5. Ср.: Кит 1925: 397. Об этой роли муравейника и дырах, которые в них продельваются в ходе церемонии помазания на царство, см.: Хестерман 1957: 17 и 19, примеч. 22.



на его счет редки и эллиптичны. В качестве материального образа он упоминается лишь в связи с данным ритуалом<sup>46</sup>. Но в то же время у нас есть такое определение: «*Анаддхапурушей* называют бесполезного человека, того, кто не может быть полезен ни богам, ни Манам, ни людям»<sup>47</sup>. (Например, мужчина, который, оставшись вдовцом, испытывает соблазн больше не совершать ежедневный ритуал *агнихотры*, должен преодолеть его: ибо если он прекратит совершать ритуалы, то станет *анаддхапурушей*.) Если кирпичи с дыркой, расположенные в центре алтаря, являются пустотой в отношении материи, то остановка кортежа перед этим персонажем является пустотой в отношении действия. Такова в действительности пустота, которую он символизирует: попытка вернуться от (ритуального) действия, отказ удовлетворить ожидания естественных получателей жертвоприношения. Парадокс состоит в том, что эту увертку предписывается принять во внимание, а этот отказ следует санкционировать, а также в том, что созерцание этого неподвижного и полого существа является необходимым моментом в процессе чрезвычайно трудоемкого жертвоприношения, предназначенного все заполнить.

Итак, это определение *анаддхапуруши* совершенно точно является определением человека, который не платит своих врожденных долгов.

С точки зрения брахманистской доктрины врожденного долга человека<sup>48</sup> ритуалы и все социальные отношения объясняются необходимостью заполнить эту двойную дыру: ожидание кредиторов и лакуны собственной личности. Надо понимать, что в действительности освобождение от врожденных долгов — это не избавление от бремени, а затыкание дыр и, стало быть, самонаполнение и самоутяжеление: действовать — значит создавать себя, накапливая действия.

## Избыток действия

Оставим ведийский ритуал, чтобы обратиться к рассуждениям упанишад и идеям, которые приведут нас к классическому брахманизму: как рытье на площадке для жертвоприношений производит отбросы, открытый грунт, и огонь создает пепел от того, что он поглощает, точно так же любое действие производит последствия здесь и сейчас, но кроме того, закладывает в личность нечто вроде устремления — следа,

<sup>46</sup> Согласно Хестерману (1985: 54 и 218), *анаддхапуруша* является фигурой обезвреженного врага или соперника.

<sup>47</sup> ШБ VI 3, 1, 24; 4, 4, 14; АйтБ VII 9; КатШС XVI 2, 14.

<sup>48</sup> См. эссе 5 («Теология долга в брахманизме») настоящей книги.

сохраняющегося в потустороннем мире, остатка, предопределяющего условия, в которых индивид будет проводить свою будущую жизнь, и остатка, служащего отправной точкой новой серии действий, самые добродетельные из которых будут способствовать упорядочиванию новой совокупности остатков.

Точка зрения индийцев (в рамках классического брахманизма) по отношению к этому избытку действия зависит от их суждений о действии как таковом, ибо то, чем переполнено каждое действие, — это обязанность действовать снова и снова.

Люди, которые придерживаются идеала *дхармы* (*дхарма* играет в постведийской Индии приблизительно ту же роль, что и *рита* в Веде), т.е. связности и непрерывности мира, — обеспеченных, если соблюдаются ритуалы и если каждый индивид исполняет свой собственный долг, вытекающий из его статуса, — также стремятся продлить и возобновить свои действия: нисколько не обремененные остатками, они постоянно стараются выявлять или учитывать излишек, который надо переработать, семя будущих плодов. Этот способ видения характерен для брахманов, вовлеченных в жертвоприношение, в жизнь, в которой все действия подражают жертвоприношению как своему образцу. (Ведь жертвоприношение — это тип действия, который влечет за собой последствия.) Избыток — это неизбежное последствие, гарантия и необходимое условие полноты. Позицию любителя полноты определяет одна фраза: именно деревенский житель верит в *иштанурту* (*iṣṭāpūrta*), в жертвоприношения и в дело «наполнения»<sup>49</sup>. (Второй термин этого композита, *pūrta*, обозначает всякого рода вознаграждения, благотворительные учреждения, прокладку дорог, выкапывание колодцев и особенно выплачивание вознаграждения жрецам — все эти действия дополняют жертвоприношения. Дословно *pūrta* означает «завершение», «наполнение». Это слово образовано, как и *pūrti*, из корня PŪR, «наполнять».) Исполняя ожидание всех получателей подношений и вознаграждений, человек затыкает дыры, сделанные в его собственном существе врожденными долгами, он наполняется действиями и производит избыток действий.

Но если перспектива, состоящая в том, чтобы никогда не прекращать действовать и постоянно перерождаться, воспринимается как несчастье, то само действие подвергнется осуждению именно за то, что оно неизменно чревато последствиями, за то, что оно всегда выходит, выплескивается за свои пределы. Рядом с брахманом, «деревенским жителем», вырисовываются силуэты разного рода лесных

<sup>49</sup> ЧхУ V 10, 3; МунУ I 2, 10. О понятии и смысле *iṣṭāpūrta* ср.: Биардо, Маламуд 1976: 165 и сл.

«отшельников», которые с помощью разных техник стремятся разорвать узы, связывающие их с действиями: отказываются действовать (и прежде всего совершать жертвоприношения) или стараются искоренить в действиях ту их часть, которая опасно плодоносна, — желание, *кама* (kāma), которое к ним толкает, или же волевым теоретическим решением отправить действия в область иллюзорного. Они более уже не привержены *дхарме*; их цель не в том, чтобы продолжать действовать настолько это возможно; все лучше и лучше, если возможно. Она в том, чтобы освободиться от процесса накопления и вызревания действий (*карман*), извлечь себя из действий и выйти за пределы цикла перерождения (*сансара*). Рождение переживается ими как катастрофа или по меньшей мере ошибка. Вероятно, в среде этих отшельников, но уж точно под влиянием их идей, развивалась теория *сутимарута* (sū-tīmāruta), «ветров рождения»: на девятый или десятый месяц своего развития зародыш, обремененный страданием, выбрасывается из телесной щели подобно стреле мощными «ветрами рождения»<sup>50</sup>. Вмешательство «ветров» необходимо: ведь в момент рождения ребенок вспоминает (способность помнить появляется на определенном этапе эмбрионального развития) свои прошлые жизни и череду своих смертей. Итак, он колеблется, перед тем как пересечь порог, чтобы снова попасть в круговорот рождений и смертей. «Ветры рождения», едва коснувшись его, начисто вымарывают из его сознания всю эту память. И человек, узнавший обо всей череде перерождений, с ужасом думает об утробе, давшей ему приют только для того, чтобы снова выбросить в мир действий: «Лишь бы мне никогда не вернуться в мембрану»<sup>51</sup>. Жизнь, стало быть, проходит в состоянии забвения, которое надо чем-то заполнить и тем самым аккумулировать новые следы. Именно от этого хочет освободиться лесной отшельник. Освободиться: идеал здесь *мукти* (mukti), «освобождение» (*мокша* — это, собственно, желание *мукти*).

О позитивном содержании *мукти* существует столько же разных учений, сколько и разных способов достижения этого состояния. Тем не менее у этого понятия есть и некоторые константные характеристики: *мукти* — это совершенное блаженство, постоянство, однородность, отсутствие двойственности или осознание недвойственности индиви-

<sup>50</sup> Ядж III 83:

navame daśame vāpi prabalaiḥ sūtimārutaiḥ  
niḥsāryate bāṇa iva yantracchidreṇa sajvaraḥ.

Комментарий Виджнянешвары понимает слово *янтра* (yantra) как машину тела.

<sup>51</sup> ЧхУ VIII 14: lindu mābhigām. Это слово является гапаксом (т.е. словом, встретившимся в источнике всего один раз, случайным словом. — Примеч. пер.). Наш перевод следует переводу Сенара (1930: 120, примеч. 3).

дуальной души, *атмана*, и космического Абсолюта, *брахмана*. В целом в текстах, где появляется подобная точка зрения, можно заметить определенный контраст между целью, которая является полнотой, и средствами, представляющими собой разнообразные техники отрешения от мира и опустошения сознания. Цель же — и упанишады — представляют в этом самыми разными способами — состоит в том, чтобы достичь (или распознать) слияния с *брахманом*, который есть «бытие, мысль и блажество» (*sat, cit, ānanda*). Полнота, самотождественность, неразличимость: «Поистине, великий *атман* — нерожденный, нестарящийся, неумирающий, бессмертный, бесстрашный, он — *брахман*. Кто так знает, сам становится бесстрашным *брахманом*»<sup>52</sup>. Что же такое это бесстрашие? «И как мужчина в объятиях любимой женщины не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот человек в объятиях интеллектуального *атмана* не сознает ничего ни вне, ни внутри: для него это счастливое состояние, когда все желания исполнены, когда он желает лишь *атман* и когда нет больше желаний»<sup>53</sup>. Индивидуальный *атман* есть полнота. Универсальный *брахман*, из которого он эманурует, есть полнота. И даже если *атман* вышел из *брахмана*, это никак не лишает полноты ни того ни другого: «То — полное, это — полное. Из полного черпается полное»<sup>54</sup>. И в гимне «Атхарваведы» (X 8): *брахман* «пребывает далеко вместе с полным, там, далеко, у него нет недостаточности»<sup>55</sup>. Однородная полнота *атмана-брахмана* — это нечто иное, чем артикулированная и дифференцированная полнота жертвоприношения и всех действий, относящихся к *рите*<sup>56</sup>.

Но авторы упанишад описывают состояние, к которому стремится тот, кто взыскует освобождения, лишь для того, чтобы сразу же пойти на попятную: в действительности все, что мы можем сказать об *атмане-брахмане*, лишь ограничивает его и, значит, вводит в заблуждение; в своей высшей форме *атман-брахман* не имеет свойств. Лучший способ составить о нем хоть какое-то представление — при-

<sup>52</sup> БАУ IV 4, 25.

<sup>53</sup> БАУ IV 3, 21. Пер. Сенара (1934: 75).

<sup>54</sup> БАУ V 1, 1:

pūrṇam adaḥ pūrṇam idam

pūrṇāt pūrṇam udacyate.

П. Мюс подверг этот стих глубокому анализу, чтобы объяснить его ритуалистические импликации. Для него это была возможность прекрасно показать философское значение ритуала, каким его мыслили авторы *брахман* и *кальпа-сутр* (Мюс 1947: 591–618).

<sup>55</sup> АС X 8, 15: *dūrē pūrṇēna vasatī dūrā īnēna hīyate*. Ср.: Рену 1956: 168. Об этом гимне см. также ЕВР II: 84 и сл.

<sup>56</sup> Ср.: Сильберн 1955: 112.

бегнуть к отрицанию. *Атман-брахман* не таков и не таков — это широко известный апофатизм упанишад<sup>57</sup>. Чтобы говорить о полном, нужно полностью выпотрошить, опустошить слово, но на сей раз не с помощью молчания, а с помощью повторяющегося утверждения о никчемности слов.

И если мы зададимся вопросом о том, где Абсолют обнаруживает себя, если мы исследуем пути, ведущие к нему, то заметим, что речь идет только о пустом: симптомы полноты, являющейся Абсолютом, это интервалы, дыры, полости, промежуток между землей и небесным сводом, все пространства, все то, через что *атман* прокладывает свой путь. Любая щель — это бездна, а бездна, хотя она всегда сохраняет что-то от разделительной функции интервала, есть вместилище Абсолюта. И чтобы достичь Абсолюта, т.е. освобождения, неизменно предполагается тот или иной способ создания пустоты внутри себя и прежде всего вокруг себя.

### В центре сердца — пустота

Верные в этом традиции брахман, упанишады содержат своего рода анатомию и физиологию — необходимую базу той игры соответствий между микрокосмом и макрокосмом, которая составляет их суть. Где следует искать *атман* в человеческом организме? Поскольку *атман* нематериален, вездесущ и т.п., этот вопрос абсурден. Разумеется, но все же? Что ж, надо понимать, что «в этой крепости *брахмана*, которой является тело, существует малый лотос (в том месте, где находится сердце), внутри которого царит малое пространство. То, что находится внутри него, и надо искать... Пространство внутри сердца так же широко, как то пространство, которое охватывает наш взор. В нем заключены оба — небо и земля, огонь и воздух, солнце и луна, молнии и звезды и все, что принадлежит каждому здесь внизу, и все, что ему не принадлежит»<sup>58</sup>. И еще: «Что зовется „*брахман*“, то и есть это пространство вне человека; а то пространство, которое вне человека... есть то же самое, что и пространство внутри человека; и это пространство, которое внутри человека, есть то же самое, что пространство внутри сердца. Это полное, неизменное»<sup>59</sup>. *Брахман-атман* есть, стало быть, пространство, *акаша*, дыра, *кха*. Полнота души, душа как

<sup>57</sup> См. особенно БАУ II 3, 6; III 9, 26; IV 2, 4; V 5, 15. Формула *neti neti* была предметом многочисленных и разных интерпретаций. Их историю, анализ и обстоятельное разъяснение проблемы см.: Минар 1949–1956: I, § 316–321.

<sup>58</sup> ЧхУ VIII 1, 1 и сл. Цитата приводится в переводе Сенара.

<sup>59</sup> ЧхУ III 12, 7 и сл.

полнота открывается, разворачивается в пустом пространстве, представляющем собой бесконечное пространство в миниатюре. Она и есть это пространство, точнее, тождество *атмана брахману* (т.е. истина того и другого, одного через другое) основано на тождестве двух пространств. Значит, в сердце человека — дыра. Отправляясь от этой полости внутри сердца, *атман*, или «*пуруша*, состоящий из мысли, бессмертный, золотой», прокладывает свой путь: следуя маршруту, предвосхитившему сложные путешествия, описанные в йогических и тантрических трактатах, *пуруша* «проходит между двумя [сторонами неба], проникает в то, что свисает подобно соску (язычку?), и приходит к месту, где разделяются корни волос, образуя интервал между двумя костями черепа»<sup>60</sup>.

Абсолют — друг щелей, промежутков, скважин и т.п. «Дыра, пустое пространство, — говорит „Бхагавата-пурана“ (III 5, 31), — это характерный знак *атмана*» — *khaṁ lingam ātmanaḥ*. А упанишады еще короче: *khaṁ brahma*, «*брахман* — это пространство»<sup>61</sup>. Является ли название полноты словом, обозначающим ее противоположность, всего лишь способом выражения, приемом, одновременно причудливым и упрощающим? Не является. Именно абсолютная полнота и обозначается, но тем самым вызывается в уме и даже определенным образом описывается пустота, а точнее, пустота как промежуток: «Именно в пространстве внутри сердца он (*атман*) и живет, господин всего, владыка всего, повелитель всего... Он мост, служащий границей для разделения миров»<sup>62</sup>.

Дырочка в сердце — знак бесконечной бездны пространства на уровне микрокосма — сохраняет свою разделительную функцию. Пространство промежутка, полость, пустота: имеем ли мы право рассматривать эти понятия как некую совокупность, считать, что одно отсылает к другим? Законно ли переходить от геометрии вогнутых плоскостей к физике пустот? Независимо от эксплицитных систем соответствий сами употребляемые слова и их определения дают нам повод заниматься этим; например, *кха* значит буквально «небо», «полость», «дыра», «пространство» (притом что небо как место пребывания богов обозначается словом *сварга*, *svarga*). Также и *акаша* является и «небом», и «полым пространством». Кстати, характеристики пространств

<sup>60</sup> ТУ I 6, 1: *sa ya eṣo 'ntarhṛdaya ākāśaḥ / tasminn ayaṁ puruṣo manomayaḥ / amṛto hiraṇmayaḥ / antareṇa tāluke / ya eṣa stana ivāvalambate... / yatrāsau keśānto vivartate / vyaurohya śīrṣakaṣāle*. О концепции пространства в упанишадах ср.: Ольденберг 1923: 63; об *акаше* как символе *брахмана* ср.: Дойссен 1906: 111; 118; Сильберн 1955: 110–115.

<sup>61</sup> БАУ V 1, 1.

<sup>62</sup> БАУ IV 4, 22: *eṣa setur vidharaṇa eṣāṁ lokānām asaṁbhedāya*.

ва (*акаша*) в индийской мысли таковы: звук (*śabda*), способность распространяться (*vyāpīva*) и способность быть дыркой (*chidratā*)<sup>63</sup>.

Пустота не сводится к простому отсутствию: она есть прежде всего пузырь, припухлость; прилагательное, родственное *шунье* (*śūnya*), «пустому», — это *шуна* (*śūna*), «припухшее», «вздутое»; оба слова образуются от одного и того же корня *śvayati*, «он надувается». Пустое, как можно видеть, это отделение от полного и введение в полное<sup>64</sup>.

Если человек полного является деревенским жителем, то друг пустого, совершенно естественно, направляется в лес. Лес, *аранья* (*aṛaṇya*), — не место густой растительности, не плотная среда, которую нужно проредить. Напротив, оно видится как пустынное место, лакуна между поселениями. Синонимами *араньи* являются термины, обозначающие незанятую землю и интервал: *ирина* (*īriṇa*), которая в то же время и «дыра», а также *прантара* (*prāntara*), т.е. «между-двумя». Когда отшельник, приняв решение оставить деревню, мир человеческих отношений, мир действий, мир жертвоприношения, а значит, и порцию *сансары*, уходит в лес, избавляясь от всего, чем владеет, и особенно от своих жертвенных огней, он это делает не только для того, чтобы обрести одиночество. Но также и потому, что лес, обширный разрыв в ткани деревенок, является образом пустого, которое есть Абсолют, цель его устремлений. Но насколько он избавляется от деревни? Похоже, что оппозиция между деревней и лесом тотальна: лишь деревенские животные могут быть жертвами, используемыми в ритуалах. Но деревня настигает лес: существуют (царские) жертвоприношения, в которых умерщвляют деревенских животных, привязанных к жертвенным столбам, но при этом необходимо присутствие лесных животных *в промежутках* между этими столбами; их освобождают в последний момент, но сначала нужно, чтобы они были; жертвоприношение распространяет свою силу и на них, даже если оно их презирает и остерегается. Аналогично и в отношении отшельника: с самого начала поиски освобождения являются антитезой деревенской *дхарме*. Но такая оппозиция непереносима: брахманизм будет стремиться интегрировать друга пустого, т.е. освободить для него

<sup>63</sup> Мбх XII 255, 7.

<sup>64</sup> Когда Праджапати был опустошен, он стал надуваться — ШБ X 6, 5, 6.

Другое обозначение пустого в ведийском санскрите — это *ābhu*, слово среднего рода. Но в мужском роде это слово означает «способность развиваться». Строфа РС X 129, 3 не упускает случая извлечь пользу из этой связи в контексте, где род *ābhu* невозможно определить: *tuchyēnābhv ārihitam* — «[принцип] пустой и покрытый пустотой», следуя переводу Рену (1956: 125), который в примечании добавляет: «„пустой“ (*ābhu*) или, напротив, „возможный“ (*ābhū*)». См. также EVP XVI: 169.

место (рискуя уступить его влиянию и частично принять его язык) в сетке обязательств и статусов, сотканной *дхармой*, всеобщим порядком вещей. С появлением доктрины *ашрам* эти два стиля существования, два типа устремлений перестают быть антиномичными и рассматриваются как следующие друг за другом стадии жизни человека: порыв к освобождению становится одной из форм праведной жизни, лес вводится в горизонт деревенского мира и пустое твердо удерживается полным.



## ДЕРЕВНЯ И ЛЕС В ИДЕОЛОГИИ БРАХМАНИСТСКОЙ ИНДИИ

---

«Где лес, лес? — настойчиво спросил Лужин, и так как это слово не вызвало ответа, попробовал найти синоним: — Бор? Вальд, — проормотал он. — Парк?» — добавил он снисходительно...

*Владимир Набоков. Защита Лужина*

Царское жертвоприношение *ашвамедха*<sup>1</sup>, каким его доносят до нас ведийские тексты, содержит следующую странную церемонию: коня, приготовленного к умерщвлению, привязывают, как это принято в кровавых жертвоприношениях, к жертвенному столбу (у́йра); однако здесь конь не является единственной жертвой. С одной и другой стороны от центрального столба устанавливают другие столбы, к которым привязывают других животных, также предназначенных для умерщвления. Список этих дополнительных жертв варьируется, но речь всегда идет о «деревенских» (*грамья*, *grāmya*) животных. Однако к действительно умерщвляемым «деревенским» животным добавляют квазижертвы, отличающиеся от реальных жертв тремя чертами: это «лесные» (*аранья*, *āraṇya*) животные; их помещают в промежутках (*āoka*) между столбами; и в конце концов, их не умерщвляют, а отпускают на волю, чему один из текстов дает следующее объяснение: «чтобы не подвергать их насилию» (*ahimsāyai*). Список квазижертв, столь же разнообразный, обязательно включал в себя человека<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ашвамедха*, «жертвоприношение коня», совершается царем-победителем, стремящимся провозгласить и утвердить свое верховенство. Этот сложный ритуал длится целый год: конь, «представляющий» одновременно и Праджапати, творца мира, и самого жертвующего (в данном случае царя), и солнце, прежде чем его принесут в жертву, свободно бродит по территории под защитой специального эскорта, который должен также помешать любой его встрече с кобылицами. Пока он бродит, совершается множество предварительных церемоний, призванных увеличить царскую власть и одновременно сопровождать или направлять перемещения коня. См. подробные исследования: Дюмон П. 1927 и Ольденберг 1923: 471 и сл.; Кит 1925: 343 и сл.; Рену, Фильоза 1947: 358 и сл.; Гонда 1962: 203 и сл.

<sup>2</sup> ТС V 5, 11 и сл.; ТБ III 9, 3, 3; ВС XXIV 1 и сл.; АпШС XX 17, 1 и сл.

Инструкция, касающаяся этой фазы ритуала, вбирает в себя некоторые из фундаментальных тем ведийской идеологии, правда представленных чрезвычайно сжато и динамично и таким образом, что видно, как они сочетаются друг с другом и друг из друга вытекают: оппозиция деревенского и лесного жителя; двойственная природа жертвоприношения (по крайней мере царского), которое, будучи по своей сути деревенским делом, стремится охватить и лесной мир; связь между полным и деревней, между промежутком и лесом, между насилием и деревней, ненасилием и лесом; наконец, место, которое выделяется человеку среди видов животных.

Вот несколько уточнений по каждому из этих пунктов.

### Деревня, лес

В ведийской и — шире — брахманистской<sup>3</sup> Индии эта дихотомия присутствует повсеместно. Деревня (*грама*) и лес (*аранья*) делят между собой обитаемый мир. Бесплодная пустыня, горы тоже появляются в пейзаже Арьяварты<sup>4</sup>, но в качестве разновидностей леса. Животное царство, или по крайней мере царство млекопитающих, и растительное царство разделяются по этой же линии. «Имеется семь деревенских и семь лесных растений», — говорится в «Тайттирия-самхите» (V 4, 9, 1)<sup>5</sup>, семь деревенских и семь лесных животных (ТС VI 1, 8, 1; VII 2, 2, 1). Разумеется, эти списки не должны рассматриваться как исчерпывающие перечни всей фауны и флоры: в религиозных текстах (а вся ведийская литература является по существу религиозной) упоминаются лишь те растения и животные, которые имеют значение для ритуала.

В целом следует заметить, что две эти зоны, лесная и деревенская, различаются не столько материальными чертами, сколько религиозным и социальным значением, которое придается каждой из них. Каковы же они на самом деле?

<sup>3</sup> Эта терминология расплывчата. «Брахманизмом» мы называем религию, которая опирается на Веду, рассматриваемую как «Откровение», Шрути, и которая добавляет к ней тексты, образующие «Традицию», Смрити. Индуизм второго периода, проявляющийся прежде всего в эпосе, не порывает с этими авторитетными источниками, но несколько о них забывает и, опираясь на другие тексты, в частности на пураны, дает иное направление теологии и ритуалу. Тем не менее брахманизм продолжает оставаться ортодоксальным ядром индуизма.

<sup>4</sup> Арьяварта (*āryāvarta*), «область эволюции ариев» («путь, страна ариев». — *Примеч. пер.*), — это религиозное сердце брахманистской Индии. Приблизительно соответствует Индо-Гангской долине. Ср. Ману II 22 и сл.

<sup>5</sup> Согласно ШБ XIV 9, 3, 32, по десять каждой разновидности.

Слово *грама*, которое обычно переводят как «деревня», обозначает скорее концентрацию людей и сеть институций, чем какую-то фиксированную территорию: в отличие от латинского *pagus*, вызывающего в уме представление об укорененности на какой-то определенной территории, ведийская *грама* — это главным образом, если верить этимологии, войско, изначально, возможно, мобильное войско; это объясняет тот факт, что слово *санграма* (*saṃgrāma*), букв. «собрание *граммы*», первоначально значило «боевая армия»<sup>6</sup>, затем «битва». Стабильность *граммы* зависит скорее от сплоченности формирующей ее группы людей; чем от пространства, которое она занимает. Остережемся придавать слишком большое значение аргументам *ex silentio*, но все же нельзя не заметить, сколь скудны сведения ведийских текстов о пространственной организации *граммы*<sup>7</sup>. Контраст с пространностью и детальностью, с которыми ведийские авторы говорят о межличностных и межгрупповых отношениях, поразителен. Однако понятие границы тесно связано с границей деревни; между тем не предел определяет деревню, а деревня порождает (понятие) предела, как учит пословица: нет деревни, нет и границы<sup>8</sup>.

Напротив деревни — *аранья*. Это слово, которое привыкли переводить как «лес», в действительности означает «иное, чем деревня». И снова этимология проливает истинный свет на значение, которое приписывает словам живая практика языка: *аранья*, «лес», производное от слова *агаца*, «чужой», связанного с индоевропейским корнем \**al-*, \**ol-*, который лежит в истоке латинских слов *alius*, *alter*, *ille* (соответственно «чужой», «другой (один из двух)», «тот»)<sup>9</sup>. Деревня здесь, а лес там. Точно так же лес есть то место, куда идут, когда отдаляются от деревни<sup>10</sup>. Можно ли определить *аранью* иначе, чем то, что находится вне деревни? Ее постоянная характеристика состоит в том, что

<sup>6</sup> Ср. EVP II: 65, примеч. 4.

<sup>7</sup> Льюис (1965: 308) был поражен контрастом между четким планом мексиканской деревни, улицы которой пересекаются под прямым углом и располагаются вокруг либо центральной площади, либо базара, либо церкви, и нагромождением тупиков, отсутствием центра, характерных для индийской деревни. О слабой «территориальности» индийской деревни говорит и тот факт, что в Индии у Манов не было своей земной обители.

<sup>8</sup> Полный текст этой пословицы: «Откуда приходит предел, если не от деревни? Откуда приходит репутация, если не от знания? Откуда приходит освобождение, если не от сознания? Откуда приходит ум, если не от веры?» (Бётлинк 1870–1873: III, № 7575).

<sup>9</sup> Ср.: Майрхофер 1956–1976: словарные статьи; Минар 1949–1956: II, § 374а.

<sup>10</sup> Так у Ману (VI 2 и 4). Слово *агаца*, «в лесу», в ведийских текстах является также антонимом *атā*, «у себя». Прилагательное *агаца*, «чужой, внешний», чье производное *агаца* противопоставляется *сва*, «своему».

она является пустым промежуточным пространством. Синонимы *араньи* — это слова, первым значением которых является «дыра», *irīṇa*, «пустыня» (в смысле необитаемого места. — *Примеч. пер.*), или «между-двух», *ṛāntara*. Все эти некультивируемые земли, какова бы ни была их естественная растительность, образуют то, что «Артхашастра» объединяет под именем *бхумичхидра* (*bhūmichidra*), «дыра в земле»<sup>11</sup>. Любопытно, что перевод *араньи* как «лес» объясняется тем, что этот термин уже на очень ранних этапах становится синонимом слова *вана* (*vana*), «территория, покрытая лесом» и даже «лес» как древесный материал<sup>12</sup>. Точнее, *вана* есть частный случай *араньи*, и какими значительными ни казались бы нам различия между пустыней и лесом, в любом случае очевидно, что по своей религиозной ценности *вана* и *аранья* равны друг другу<sup>13</sup>.

Поместить рядом деревню и лес — способ обозначить все возможные сферы человеческой активности в этом мире. Именно так (пример среди многих других) в восстановительном ритуале, называемом *варунапрагхаса* (*varuṇapraghāsa*), жена, совершившая прелюбодеяние, произносит следующую формулу: «Любой грех, который мы совершили в деревне или в лесу, на людях или нашими чувственными органами, его мы отбрасываем с помощью настоящей жертвы...»<sup>14</sup>.

Разделение не является, разумеется, абсолютным. Существуют животные смешанного типа, которые (хотя они и млекопитающие), относясь и к деревне, и к лесу, определяются как не относящиеся ни к тому, ни к другому. Из ТС (II 1, 10, 2) мы узнаем, что *гаял*<sup>15</sup> (определяемый на санскрите как *gomṛga*, «зверь семейства диких быков») — это животное, которое не является ни деревенским, ни лесным; кроме того, именно *гаяла* следует принести в жертву богу Ваю («Ветер»), когда оклеветан тот, кто никого не убивал: обвиненный, но при этом невиновный похож в данном случае на *гаяла*, который вне и того и другого из этих двух миров<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> АШ I 1, 4 и II 2, 1. Об анализе места, которое лес и целина занимают в экономике древней Индии, см.: Кхер 1973: 180 и сл.

<sup>12</sup> Майрхофер 1956–1976: словарные статьи.

<sup>13</sup> См.: Макдонелл, Кит 1912: II, 241. О разных типах леса и о понятии «джунгли» в индийских текстах, особенно медицинских, см. прекрасную работу: Циммерманн 1982.

<sup>14</sup> ВС III 45. Этот ритуал описан именно в ШБ II 5, 2, 20 и сл. Ср.: Кит 1925: 265 и 321 и сл.

<sup>15</sup> Лат. *bos gavaeus*, санскр. *gavaaya*. Ср.: Макдонелл, Кит 1912: I, 222.

<sup>16</sup> Ср. также АпШС X 20, 8 и сл. О *gomṛga* ср.: Эггелинг 1900: 338, примеч.; Кит 1925: 477, примеч. 7.

## Деревня и жертвоприношение

Грама держится на институтах, определяющих отношения каждого со всеми, с космосом и с самим собой. Этой нормой, являющейся одновременно и системой обязательств, и порядком мира, выступает *дхарма*<sup>17</sup>.

Было бы слишком поспешным утверждать, что *дхарма*, регулирующая деревенскую жизнь, вся целиком содержится в деревне, тогда как лес представляет собой место, где происходят недхармичные события и действия. Понятие *дхармы* обладает достаточной эластичностью, чтобы поддаваться самым широким толкованиям, так что «дхармичным» может быть названо любое поведение индивида, соответствующее его природе, т.е. маркирующее его как члена (социальной) группы, к которой он принадлежит: *дхарма* вора — воровство, а эта частная *дхарма* является элементом общей *дхармы*. Однако воровство является прегрешением и определенно серьезным ударом по *дхарме*<sup>18</sup>. Примирение между частной и общей *дхармой* представляет собой проблему, которая отчетливо ставится и получает свое теологическое по характеру решение лишь в постведийский период, и в самой развитой форме в «Бхагавадгите»<sup>19</sup>. Зато в древнем брахманизме порядок мира покоится на жертвоприношении (*уајпа*) и — в более общем плане — на ритуалах и обрядах, высшей формой и образцом которых служит жертвоприношение. Фактически это совершаемое людьми подношение, подтверждающее богам, что они обладают определенным статусом, и запускающее в гармоничное действие силы, обеспечивающие смену времен года и появление пищевых продуктов, соответствующих каждому классу существ<sup>20</sup>; опять-таки именно жертвоприношение подтверждает статус «зримых богов» — брахманов<sup>21</sup> и, стало быть, устройство общества в целом; и именно жертвоприношение позволяет человеку (по крайней мере тому, кто имеет возможность его совершать) расплачиваться со своими основными долгами — *рина* (*гпа*), которыми он обременен с самого рождения<sup>22</sup>. Таким образом,

<sup>17</sup> О понятии *дхарма* см. также: Кане I; Рену, Фильоза 1947: 561; Биардо 1981: 57 и сл.

<sup>18</sup> Запрет на воровство является предписанием, которое распространяется на всех людей (так же как ненасилие, правдивость речи, чистота, контроль органов чувств, щедрость, терпение, сострадание). Ср. Ядж I 122.

<sup>19</sup> Особенно в 3-й главе.

<sup>20</sup> Ср.: Леви 1966: 81 и сл.

<sup>21</sup> ШБ II 2, 2, 6. Ср.: Минар 1949–1956: I, § 473.

<sup>22</sup> Долг богам, *риши*, которые получили Откровение Веды, Манам и людям: на эти четыре долга раскладывается основной долг смерти. ШБ I 7, 2, 1; III 6, 2, 16; ТС VI 3, 10, 5. Ср.: Леви 1966: 131. См. также эссе 5 настоящей книги.

жертвоприношение есть то, что придает смысл человеческим действиям: оно также узаконивает для человека простой факт выживания, ибо единственная пища, которую он может употреблять, не совершая при этом прегрешения, есть пища, которая так или иначе состоит из остатков трапез, предлагаемых им — через жертвоприношение — богам, другим людям или Манам<sup>23</sup>. Все, что находится вне жертвоприношения и что в конечном счете не приводит к жертвоприношению, остается, стало быть, вне *дхармы*, понимаемой как линия поведения, составляющая праведную жизнь.

Итак, жертвоприношение в брахманистской Индии — это дело прежде всего «деревенское». Сразу же уточним, что нормативные тексты брахманизма не допускают никакого «гражданского» жертвоприношения, участники или бенефицианты которого были бы членами какой-то определенной политической группы. Напротив, сама структура жертвоприношения такова, что жертвующий непременно является индивидом — так же как был индивидом и первожертвователем, когда он совершал жертвоприношение, которое привело к творению мира<sup>24</sup>: несомненно, что присутствие рядом с ним его жены обычно является обязательным, но именно потому, что ритуальные судьбы обоих супругов совмещаются<sup>25</sup>; опять-таки несомненно, что существует *самтра* (жертвенная сессия), где объединяются несколько жертвующих, но именно ради того, чтобы каждый из них по очереди служил жрецом своим компаньонам<sup>26</sup>. Деревенский характер жертвоприношения в другом: в жертвенных огнях, растениях и животных, составляющих жертвенную субстанцию.

Жертвенные огни могут быть установлены (идет ли речь об одном огне домашнего ритуала или о трех огнях торжественного ритуала) лишь женатым человеком, человеком, который «находится в доме», *грихастхой*. Но ведь состояние *грихастха* подразумевает принадлежность *граме*, деятельность в рамках социума, создающую благосостояние, которым необходимо располагать, чтобы заполучить жертвенную материю и средства (зачастую весьма существенные) для рас-

<sup>23</sup> См. наше эссе «Наблюдения над понятием „остаток“ в брахманизме» (эссе 1 настоящей книги).

<sup>24</sup> О первом жертвоприношении ср. особенно РС в переводе Рену (1956: 97 и сл.); о данных брахман — Леви 1966: 15 и сл. Об индивидуальном характере ведийского жертвоприношения см.: Ольденберг 1977: 370 и сл. Добавим, что *грамаяджин* (*grāmayājñin*), жрец, которому вздумалось предлагать свои услуги группе, тот, кто совершал ритуал «для всей деревни», считался достойным презрения: Ману III 151; IV 205; ГаудхС XV 16 и др. Ср.: Блумфилд 1897: XLII, примеч. 1.

<sup>25</sup> Винтерниц 1920: 8 и сл.; Маламуд 1983–1984: 165–168; 1984–1985: 155 и сл.

<sup>26</sup> Кит 1925: 8 и сл.; Рену 1954: 156.

пределения среди жрецов в качестве вознаграждения за их услуги. Множество текстов представляют домохозяина главной опорой *дхармы*<sup>27</sup>: человеком по преимуществу деятельным, стяжающим богатства, но лишь для того, чтобы их распределять; он потчует богов и Манов, производит потомство, дает средства к существованию — через милостыню — тем, кто еще не является *грихастхой* или уже перестал им быть. Только тот человек, который действует в этом мире, в полной мере способен совершить то высшее действие, каковым является жертвоприношение. Кроме того, жертвенные огни «влюблены в деревню»<sup>28</sup> и не могут быть перенесены за ее пределы<sup>29</sup>.

Впрочем, могут, но с помощью хитрости: когда домохозяин болен, ему иногда рекомендуют выйти из деревни (на северо-восток — благоприятное направление *par excellence*), взяв с собой жертвенные огни; и поскольку огни тоскуют по деревне, они сделают так, чтобы больной выздоровел и как можно скорее вернул их обратно<sup>30</sup>.

Что же касается жертвенной материи, то тексты демонстрируют непоследовательность, что само по себе показательно. С одной стороны, они утверждают, что для жертвенного подношения подходят лишь деревенские животные<sup>31</sup>. Однако, с другой стороны, списки подношений, относящихся к определенному жертвоприношению, часто содержат группу деревенских и группу лесных субстанций, и та и другая группы эксплицитно обозначены как таковые<sup>32</sup>. Функция жертвоприношения состоит не в том, чтобы окончательно отделить деревню от всего, что ею не является: она скорее в выделении, предпочтении прежде всего деревенского элемента, чтобы впоследствии показать его превосходство над окружающим лесным миром, его способность (возникающую именно благодаря жертвоприношению) охватить, поглотить лес. Прекрасный пример этой чрезвычайно действенной и далеко не невинной непоследовательности представляет рассказ из ШБ (XIII 2, 4, 1 и сл.)

<sup>27</sup> Ману III 77 и сл.

<sup>28</sup> АшвГС IV 1, 2.

<sup>29</sup> БхПайтрС II 11, 3.

<sup>30</sup> АшвГС IV 1, 3. Ср.: Кит 1925: 259.

<sup>31</sup> Например, ШБ XIII 2, 4, 3.

<sup>32</sup> Следует проводить различие между животными и растениями. Лесные растения чаще и легче включаются в жертвоприношение в качестве подношения (наряду с культивируемыми растениями), чем животные, например в ритуале *саутрамапи* (*sautrāmaṇi*), подношения *суры* — хмельного напитка, который является и субститутом и эквивалентом *сомы*. Сам напиток *сома* — это экстракт по существу лесного растения, но *сома* — нечто иное, чем подношение; он присутствует на жертвоприношении как гость — бог или царь, — а не только как субстанция, которую можно употребить в пищу. Ср. наше исследование «Испечь мир», эссе 2 настоящей книги.

о первоначальном жертвоприношении, «изобретенном» и осуществленном Праджapati-творцом: «Праджapati возжелал: „Пусть я завоюю два мира — мир богов и мир людей“. Он мысленно увидел животных, деревенских и лесных. Он умертвил их. С их помощью он овладел этими мирами: с помощью деревенских животных он овладел этим миром, с помощью лесных — другим. Поистине, этот мир есть мир людей, другой мир — мир богов. Когда жертвующий [человек настоящего] умерщвляет деревенских животных, с их помощью он овладевает именно этим миром; когда он умерщвляет лесных животных, то с их помощью он овладевает именно тем миром. Если он доведет жертвоприношение до конца посредством только деревенских животных, то дороги сойдутся, окраины двух деревень соприкоснутся, не будет ни людоедов, ни людей-тигров, ни воров, ни банд грабителей, ни лесных разбойников. Напротив, если он сделает это с помощью только лесных животных, то дороги разойдутся, деревни отдалятся друг от друга, появятся людоеды, люди-тигры, воры, банды грабителей и лесных разбойников. По этому поводу сказано: „Поистине, что относится к лесу, это не *пашу*, не следует приносить это в жертву. Если сделать из этого подношение, то жертвы не замедлят унести жертвователя, мертвого, в лес, поскольку лесные животные владеют лесом совместно...“»<sup>33</sup>.

По образцу Праджapati жертвующий стремится завоевать оба мира. Но завоевать второй, умерщвляя то, что ему однородно, в действительности равноценно тому, чтобы поддаться его власти. Мы видели решение, предложенное для жертвоприношения коня: умерщвление лесных жертв лишь слегка намечается, и промежуток между столбами есть образ той обширной лакуны, которую представляет собой лес, куда все они в конечном счете вернутся без ущерба как для себя, так и для жертвующего. Решение меняется, когда речь идет о растениях: если субстанции для подношения в принципе являются культурными растениями, то в некоторых ритуалах (как в ритуале *саутрамани*<sup>34</sup>) предписано реальное использование лесных растений, а не его имита-

<sup>33</sup> Этот текст ШБ завершается следующим доводом: «...[но] если не совершить никакого подношения этих [лесных] животных, то будет изъян в жертвоприношении. [Поэтому] их освобождают после того, как окружили огнем (обнося вокруг них горящую головню, чтобы их освятить, как это обычно делают с подношениями). Таким образом, это не жертвоприношение и в то же время не его отсутствие: данные животные не унесут жертвующего, мертвого, в лес, и тем самым в жертвоприношении не будет изъяна. Его доведут до конца, умерщвляя деревенских животных...» См. также АпШС ХХ 17, 1 и сл. и ТБ III 9, 3, 1 и сл.

<sup>34</sup> См. выше, примеч. 32. Зерна сезама считаются в ШБ IX 1, 1, 3 одновременно и дикими и культурными.



ция. Однако смысл, который следует придать этому сосуществованию, ясен: в церемонии *агничаяна*, «сооружении алтаря Агни», сначала обрабатывают землю, на которой будет воздвигнуто это многослойное сооружение из кирпичей, затем высаживают в нее семь деревенских и семь лесных зерен<sup>35</sup>: культура открывается дикости и поглощает ее.

Защититься от леса — значит овладеть им, но также и умилистить его, отводя ему часть внутри этого деревенского начинания, которое представляет собой жертвоприношение. Столб, к которому привязана жертва, установлен не внутри, а на краю площадки для жертвоприношения<sup>36</sup>. Его изготавливают из дерева, на поиски которого отправляются в лес. И обращаются к нему со словами «господин леса»<sup>37</sup>. В момент, когда его срубают, принимают разные ритуальные предосторожности, благодаря которым удары по нему топора не становятся для него насилием: и жертвенное животное тоже душат так, чтобы оно не кричало и не двигалось<sup>38</sup>, будто оно согласилось на это «усмирение» — умерщвление<sup>39</sup>.

## Лес и отрешение

Вне деревни мир *араньи* одновременно ниже и выше дхармической нормы, как это показывает процитированный отрывок из ШБ. Ниже — потому, что в лесу обитают и свободно перемещаются существа — «бандиты и разбойники», которые, попади они в деревню, были бы подвергнуты наказанию в соответствии с законом *дхармы*. Ниже еще и потому, что *аранья* определяется не позитивно, а как недостаток чего-то: отсутствие деревни, пустота между расходящимися дорогами, прореха неопределенности и непроясненности<sup>40</sup>. Наконец, ниже,

<sup>35</sup> АпШС XVI 19, 11–13. Ср.: Кане II: 1250.

<sup>36</sup> На краю — это значит быть наполовину внутри и наполовину снаружи. Ср.: Кит 1925: 325. «Божественная субстанция будет сделана из того, что содержится внутри сакрального места, и также из того, что захвачено снаружи...» (Мюс 1947: 612).

<sup>37</sup> ТС I 3, 5, 8; ШБ 3, 6, 4, 7. Символика жертвенного столба чрезвычайно богата: он является осью, соединяющей землю и небо, и жертвующий должен добраться по лестнице до его вершины. Дерево, из которого он сделан, *удумбара* (*udumbara*, *Ficus glomerata*), содержит в себе суть всех остальных деревьев. Ср.: Минар 1949–1956: I, § 233а; II, § 146а.

<sup>38</sup> Анализ этого эвфемизма и библиографию см.: Минар 1949–1956: I, § 221а; II, § 470а. К этому можно добавить статью Юбера и Мосса: *Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.* — *Année sociologique.* 1899, p. 69 (перепечатано в: Мосс 1968–1969: II, 235). Ритуалы умилоствления дерева, которое собираются срубить, описаны в ШБ III 6, 4, 1–27. См. эссе 9 настоящей книги.

<sup>39</sup> ШБ III 8, 1, 15 и сл.

<sup>40</sup> См. выше, примеч. 10.

поскольку лес населен животными более низкими по статусу, чем деревенские, они меньше ростом, слабее и будто скованы в своих движениях<sup>41</sup>. Бог огня Агни, являющийся божеством жертвоприношения и деревенским божеством *par excellence*, поглощает лес, занимает пустыню<sup>42</sup>, и, если возникает необходимость защитить жертвоприношение от (контр)атак дикости, результат столкновения не вызывает сомнения: жертвоприношение является сложным и тонким механизмом, но в конечном счете оно непобедимо<sup>43</sup>.

Вместе с тем лес и выше деревни. Для Праджапати, как мы видели, и для подражающего ему человека лес есть образ другого мира, мира богов. Но прежде всего пустыня *араньи* есть образ абсолютного или по меньшей мере место, где поселяются те, кто стремится найти абсолютное, те, кого вся индийская традиция представляет как антитезу *грихастхе*, — отшельники (*санньясины*).

О появлении этого типа аскетов, о культивируемом аскетами идеале одинокой жизни, о церемонии, маркирующей разрыв отшельника с деревенским миром, о доктринах, направляющих его действия, о его ценностях, основанных на стремлении избавиться от бремени действий и «освободиться» от необходимости перерождений, нам в изобилии сообщают нормативные индийские тексты, которые прекрасно исследованы современными учеными<sup>44</sup>. Среди самых последних работ достаточно упомянуть исследования Мадлен Биардо<sup>45</sup>: в них показано, каким образом переход от древнего брахманизма к индуизму предполагал полную переоценку первоначальной оппозиции: человек-в-миру — отшельник, или, точнее, дхармическое

<sup>41</sup> TC V 2, 94; ДжУБ I 3, 10.

<sup>42</sup> Ср.: Кит 1925: 154. Здесь сходятся три темы: лес отступает перед огнем и на выгоревшем участке начинается обработка земли; бог Агни является предвестником, разведчиком захватчиков-*ариев* в их продвижении на восток и юг; он выступает прототипом жертвующего и жреца, следовательно, богом жертвенным вдвойне.

<sup>43</sup> Хорошо управляемое жертвоприношение отводит от себя все опасности, которые оно вызывает, и грязь, которую порождает.

<sup>44</sup> Перечень и представление санскритских текстов см.: Кане II: 930–975. Из современных исследований нужно упомянуть, кроме работы аббата А. Дюбуа (1825: 260–287) и глав, посвященных этому вопросу в большинстве работ общего плана, следующие труды: Вебер М. 1920: 146 и сл.; Дюмон 1966: 324–350; Хестерман 1964 (переизд. 1985: 26–44). Не следует упускать из виду чрезвычайно краткие, но безупречные формулировки аль-Бируни, объясняющие самое существенное и одновременно представляющие образ жизни в лесу и идеологию отшельников. См.: аль-Бируни (Сашау 1910 II: 132 и сл.). Ср.: Ahbār aṣ-Sin wa l-Hind, Relation de la Chine et de l'Inde (Соваже 1948: 122 и сл.).

<sup>45</sup> См.: Биардо 1981: 43 и сл.; 1972: 85 и сл. и особенно ее разделы в: Биардо, Маламуд 1976.

жертвоприношение — отрешение. С одной стороны, живущие в миру, по крайней мере брахманы, усвоили некоторые из ценностей и доктринальных тем отшельников, особенно идеал ненасилия, и это повлекло за собой глубинные преобразования в практике жертвоприношения<sup>46</sup>; с другой стороны, космология, основанная на циклическом представлении о времени, и теология, базирующаяся на личных отношениях верующего и его Бога — бога, который регулярно вмешивается, чтобы за катаклизмами, которыми отмечен конец каждого космического периода, последовал новый период мирового развития. Сочетание этих двух элементов способствовало тому, чтобы освобождение (или спасение) более не рассматривалось как дело сугубо индивидуальное и перестало быть достоянием отшельника, дабы превратиться в перспективу, обещанную всему человечеству.

Возвращаясь к корням брахманизма, нам бы хотелось уточнить, каким образом, какими способами с самых первых размышлений индийцев на эту тему оппозиция *грихастха*—*санньясин* приспособляется к оппозиции деревня—лес. Недостаточно сказать, что отшельник живет в лесу. Отшельник ведет лесной образ жизни, и в его поведении черты, показывающие, что он ниже *дхармы*, сочетаются с чертами, указывающими на его амбиции стать выше *дхармы*. Освободиться от всего, что детерминирует, значит прежде всего освободиться от ритуалов: чем больше продвигается отшельник по пути, на который он встал (разумеется, отрешение, которое в принципе абсолютно, содержит разные степени своей реализации<sup>47</sup>), тем меньше ритуалов он выполняет. Он избегает повторяемости, присущей выполнению ритуалов, чтобы раствориться в неразличимости, свойственной пустыне<sup>48</sup>. Он стремится избежать бесконечного возобновления рождений, чтобы в результате героического усилия раз и навсегда обрести блаженство или, если угодно, полное ничто. Однако в деревенском ритуале явно прослеживается аналогия между повторяемостью и деревней и внезапностью и лесом: в нем присутствует два рода мисок — те, которые используют много раз, и те, которые выбрасываются после единственного их употребления; первые олицетворяют деревенских животных,

<sup>46</sup> Эта эволюция привела к тому, что кровавые жертвоприношения были оттеснены на периферию или в область подпольных ритуалов. Великие боги индуизма, которых брахманы почитают в храмах, — вегетарианцы.

<sup>47</sup> Ср.: Кане II.

<sup>48</sup> Одна из характеристик *этоса* отшельников состоит в том, чтобы не приобретать новых привычек, не обращать внимания на различия в том, что поглощаешь, и не делать запасов. Незаготовленные запасы сочетаются с отсутствием планов на будущее и желанием не накапливать *карму*.

вторые — лесных<sup>49</sup>. Некоторые аскеты обязуются не использовать для приема пищи никакой иной емкости, кроме собственных ладоней; другие едят «на манер зверей», собирая пищу ртом<sup>50</sup>. Все они стремятся как можно меньше вмешиваться в природу и ставят перед собой задачу избавиться от всех искусственных предметов, продвигаясь в этом направлении более или менее далеко. Вырисовывается и еще одно сходство между отшельниками и дикими зверями, между «выше» и «ниже» (это гипотеза, которую мы выдвигаем): цель, провозглашаемая *санньясином*, состоит в том, чтобы совпасть со своим *атманом* (термин, который для краткости можно перевести как «душа»<sup>51</sup>), но первоначальный смысл этого слова — жизненное «дыхание»; и если мысли отшельника сосредоточены на его *атмане*, то его практики в значительной мере направлены на дыхание. Но другое слово для «дыхания» — *ваю* (*vāyu*), ветер, а бог Ваю — это лесной бог *par excellence*, защитник лесных зверей, лесной эквивалент бога Агни<sup>52</sup>.

Если лес — это место примитивного насилия — насилия, символизируемого Рудрой и Ваю, то он и место, где вырабатывается идеал не-насилия — *ахимса* (*ahiṃsā*); если деревня, не колеблясь, направляет против лесного населения насилие охоты, то она же пытается как можно меньше вовлекать его в насилие жертвоприношения. Ибо жертвоприношение, высшая форма действия в деревне, — повторим это еще раз, —

<sup>49</sup> TC IV 5, 11, 2.

<sup>50</sup> Таков обычай *санньясинов*, называемых «туриятита» (*turiyātīta*), которые едят «на манер коров». Другие подражают *аджагара* (*aḥagaṛa*), удавам, и проглатывают лишь пищу, которая в пределах досягаемости их рта. В 1975 г. в Джайпуре (Раджастан) мы видели *санньясина*, который отказывался сделать малейшее движение, чтобы поест: он ел лишь то, что ему силой пихали в рот. Зато тратил массу энергии на то, чтобы раздать местным собакам лежавшую подле него милостыню. Он, как можно видеть, достиг той крайней точки, где отрешенность и воля к полной автономности делают неизбежной помощь со стороны других. *Садху*, отличающиеся диким нравом, которые отправляются в места паломничества, развивают это подражание животным в других направлениях: например, некоторые обязуются перемещаться только прыжками, «на манер обезьян». Образованные ортодоксальные индусы выказывают к такого рода «подвигам» презрение, смешанное со страхом. Они считают этих *садху* извращенной и выродившейся формой *санньясинов* и предлагают критерий для определения различий между этими двумя типами людей, чуждых деревне: он состоит в том, что *садху*, говорят они, показывают спектакль и себе и окружающим, тогда как чтобы увидеть *санньясина*, нужно отправиться на поиски его убежища. О разных стилях и сектах *садху* см.: Оман 1905. Но разница между *санньясином* и *садху* все же не должна заставить нас забыть о том, что и тот и другой тип являются результатом одного и того же порыва к самоограничению, одной и той же воли к автономии, одной и той же решимости отгородиться от деревенской структуры.

<sup>51</sup> Это возвратное местоимение часто переводят как «самость».

<sup>52</sup> Ср. ТА III 11, 12.

по своей природе является насилием — регулируемым насилием, которое направляется, маскируется и компенсируется умением жертвующих и жрецов, но никакое умение неспособно свести его на нет<sup>53</sup>.

## Человек

Жертвенный столб — этот кусочек леса, перенесенный на окраину жертвоприношения, обычно высотой в человеческий рост<sup>54</sup>. Указания такого рода в литургических трактатах никогда не носят случайного характера. Когда, к примеру, мы узнаем, что какая-то часть площадки для жертвоприношения должна иметь длину, кратную росту или ширине разведенных в стороны рук жертвующего, мы также узнаем символику этой гомологии: смертный жертвующий есть образ Первочеловека, воспроизведение которого составляет, со своей стороны, действительное средство жертвоприношения<sup>55</sup>. Зато здесь, когда речь идет об одинаковом росте человека и высоты жертвенного столба, мы предоставлены нашим собственным догадкам: что между жертвующим и столбом общего? С нашей точки зрения, это то, что и тот и другой причастны одновременно и к деревне, и к лесу. Относительно столба мы это только что видели. Что же до человека и статуса рода человеческого в животном царстве, вот некоторые неизбежно фрагментарные данные, которые мы можем найти в ведийских текстах<sup>56</sup>: человек является *пашу* *раг* *excellence*; он стоит во главе деревенских животных, пригодных для жертвенного умерщвления. Более того, в некотором роде он единственная аутентичная жертва, а подлинное жертвоприношение — это то, в котором жертвующий приносит в жертву самого

<sup>53</sup> Каждое из ритуальных действий понято как насилие: само собой разумеется — это умертвить жертву, но еще и давить *сому*, вливать в огонь подношение в виде жидкостей растительного происхождения или молока и даже «вспарывать землю», чтобы приготовить площадку для жертвоприношения. Эти насильственные, но необходимые действия сразу же компенсируются формулами умиловости и церемониями, возмещающими ущерб. Это не значит, что лесная жизнь свободна от насилия или что сам отшельник никогда не прибегает к нему. Однако отшельник практикует насилие только по отношению к самому себе, поскольку он «перенес внутрь себя» свои жертвенные огни и тем самым интериоризировал свои ритуалы. Кроме того, повторим, именно среди отшельников, т.е. среди лесных одиночек, и развивается идеал ненасилия.

<sup>54</sup> АпШС VII 2, 13.

<sup>55</sup> См. ШБ I 2, 5, 14; 3, 2, 1.

<sup>56</sup> В ведийских текстах отсутствует определение человека, но они содержат множество его обозначений. Можно попытаться выстроить их в один ряд и выстроить из них своего рода описание. Не всегда легко провести различие между тем, что сказано о человеке как зоологическом виде и человеке — образе Первопуруши. См. ШБ, Индекс в: Эгтелинг 1900: 548.

себя, все остальные животные служат лишь субститутотом жертвы, которой является сам жертвующий<sup>57</sup>. То, что отличает его от других *пашу*, — это черты, которые еще больше подчеркивают его «деревенский» характер: из всех *пашу* он единственный имеет «обнаженную» кожу, поскольку в начале времен с него содрали кожу и его бывшая кожа покрывает теперь тело коров<sup>58</sup>. Но прежде всего человек является единственным жертвенным животным, которое может быть и жертвующим<sup>59</sup>. Ведийское определение человека как и жертвующего и жертвенного животного составляет пандан аристотелевскому определению человека как политического животного<sup>60</sup>. Между тем множество списков в ведийских текстах, противопоставляющих деревенских и лесных животных, эксплицитно помещают человека среди последних, как мы это видели в отношении квазижертв *ашвамедхи*. Более того, сходство с человеком является критерием, позволяющим решить, что то или иное животное должно быть зачислено в класс лесных: например слон, очевидно из-за своего хобота, которым он пользуется как рукой<sup>61</sup>, и обезьяна<sup>62</sup>. Не надо думать, что эта классификационная причуда является стратегемой для устранения человеческих жертвоприношений: в ведийских текстах не было недостатка в жертвоприношениях — реальных или воображаемых, — которые требовали от человека, чтобы он в полной мере выполнил свою роль *пашу*<sup>63</sup>. Одновременное присутствие человека в обоих списках следует, по нашему мнению, приписать совершенно другому обстоятельству: речь идет о том, чтобы указать на двойственную природу или естественную склонность человека, толкающую его одновременно и к полному и к пустому, и к обществу и к одиночеству, и в деревню и в лес.

## Утопия

Следует ли выбирать между деревней и лесом? Одним из самых прекрасных изобретений брахманистской идеологии на исходе ведий-

<sup>57</sup> О механизме субституции, образец которой был дан самим Праджапати, см.: Левы 1966: 130.

<sup>58</sup> ШБ III 1, 2, 10.

<sup>59</sup> ШБ VII 5, 2, 23: *purūṣa evā raśūnām uajate* — ключевая формула брахманистской антропологии.

<sup>60</sup> Ср.: Ольденберг 1919: 43.

<sup>61</sup> Одно из обозначений слона — *hastin*, букв. «имеющий руку (*hasta*)». Об значительном сходстве между человеком и слоном см. ШБ III 1, 3, 4.

<sup>62</sup> Слон и обезьяна — животные, имеющие руку, вместе с человеком классифицируются как лесные животные (ТС VI 4, 5, 7).

<sup>63</sup> Человек — первый из *пашу*, первое из животных, приносимых в жертву, — ШБ VI 2, 1, 18.

ского периода была система *ашрам*, или стадий жизни. Жизнь человека (или дваждырожденного, принадлежащего к одному из трех высших классов общества) обычно разделяется на несколько периодов: выйдя из детского возраста, юноша получает от учителя ведийское посвящение, которое дарует ему «второе рождение»; он становится учеником брахмана и проводит долгое время в доме своего учителя, чтобы обслуживать его и изучать Веду. За этой первой стадией следует стадия домохозяина: после многих лет учебы, целомудрия и услужения молодой человек возвращается в свою деревню и женится; он становится *грихастха* и посвящает себя хозяйственной деятельности и заботам о потомстве, что дополняется религиозной активностью, определяемой термином *иштанурта* (*iṣṭāpūrta*), «жертвоприношение и вознаграждение»<sup>64</sup>. Этот деревенский период необязательно является последним: когда волосы домохозяина покрываются седой и когда он «увидел сыновей своих сыновей», он может законно (т.е. в соответствии со своей *дхармой*, выход за пределы которой он отныне предпринимает) оставить деревню, избавиться от своего имущества и от всего, что было ему свойственно как домохозяину, и войти в состояние отшельника. Благодаря такому распределению времени человеческой жизни отрешение предстает как перспектива, которая даруется (а не навязывается) каждому «человеку в мире»<sup>65</sup>: отныне фигуры домохозяина и отшельника более не являются антитетическими; лес располагается на горизонте деревни и определенным образом включается в деревенский мир.

С другой стороны, сам деревенский ритуал содержит множество лазеек в сторону леса (впридачу к уже упомянутым процедурам, состоящим в том, чтобы вызвать лес в деревню): тексты, которые можно изучать и рецитировать лишь в лесу и которые составляют собственно «лесную» (*āraṇyaka*) часть ведийской литературы<sup>66</sup>; ежедневный

---

<sup>64</sup> Это сложное слово обычно трактуется как подношения богам и добрые деяния в отношении людей. Совокупность действий и религиозных взглядов, обозначаемых этим термином, эксплицитно связывается с деревней — *грама* (ЧхУ V 10, 1–10). Зато именно в лесу, *аранья*, живут люди, которые вкладывают свою веру (*шраддха*) в *тапас*, жар аскезы. Параллельный отрывок в БАУ VI 2, 15. Ср. EVP I: 98. Путь через лес, которым следуют приверженцы *тапаса*, продолжается и в ином мире, поскольку *аранья-яна* (*araṇyāyana*), лесной путь, приводит их на небо, где встречаются два океана, *ара* (*ara*) и *нья* (*nya*) (ЧхУ VIII 5, 3).

<sup>65</sup> С точки зрения брахманистской ортодоксии этот путь открыт только перед дваждырожденными и даже только перед одними брахманами.

<sup>66</sup> Функция этих так называемых лесных текстов, природа связи, соединяющая их с лесом, были объектом многочисленных споров между индологами. Для одних *араньяки*, равно как ритуалы и рассуждения, содержащиеся в них, касаются только лесных

ритуал *брахмаяджни* (*brahmayajña*), состоящий в рецитации в полном одиночестве, вдали от деревни, ведийского текста минимальной величины, причем эта рецитация (которая может быть и произнесением текста про себя) тоже рассматривалась как жертвоприношение Веде<sup>67</sup>.

Но эти способы комбинирования деревни и леса включают в себя и разрывы во времени, и перемещения в пространстве: обе сферы сохраняют различия, даже если человек имеет возможность в течение своей жизни пережить опыт пребывания и в той и в другой. Индийская идеология или индийская мечта захотела пойти дальше: она выдумала место, которое будет одновременно и деревней и лесом, где человек будет вести жизнь, в которой деревенские и лесные черты окажутся нераздельны. Это идеальное место, являющееся собственно индийской утопией, есть уединенное место *ванапрастхи* (*vānaprastha*)<sup>68</sup>. Чтобы придать ему какую-то степень правдоподобности, нормативные тексты делают из пребывания в нем самостоятельную фазу жизни: промежуточный этап между *ашрамой* домохозяина и периодом, когда человек становится *санньясином*<sup>69</sup>. Но разумеется, тексты не дают возможности провести четкие различия между этой стадией и той, что за ней

---

жителей, т.е. тех, кто окончательно оставил деревню. Таков тезис особенно Дойссена (1922: 4 и сл.), которого до этого придерживался А. Вебер (1882: 48 английского перевода). Согласно ему, это были *hulóbioi* (греч., «жители леса». — *Примеч. пер.*), описанные Мегасфеном, имевшим доступ к такого рода текстам; того же мнения придерживались и Массон-Урсель (1923: 51 и сл.), и Сенар (1930: IX). Зато, по Ольденбергу (1967: I, 419 и сл.), эти тексты несомненно должны были изучаться и рецитироваться вне деревни, но необязательно теми, кто постоянно жил в лесу; напротив, изучение *араньяк* составляло часть программы учеников брахманов; этот тезис, который кажется нам правомерным, также разделялся Китом (1925: 489 и сл.). О тех частях ведийской литературы, которые имеют внутренние или внешние признаки, не имея соответствующего названия — *араньяка*, ср.: Рену 1947: 83 и сл. Две черты могут служить признаком принадлежности текста к разряду «лесных»: он должен быть эзотерическим, *рахасья* (*rahasya*), т.е. включать истины, слишком глубокие по значению, высказывания, слишком сильно ориентированные на символическое толкование ритуалов, чтобы деревня могла их выдержать; он должен содержать упоминания устрашающих божеств, *гхора* (*ghora*). В целом *араньяки* ставят большее ударение на ценности знания подлинного смысла ритуалов, нежели на их реальном совершении. На этом основании *араньяки* вместе с упанишадами составляют часть ведийского Откровения, называемого *джнянаканда* (*jñānakāṇḍa*) — «раздел знания», который противопоставляется *кармаканде* (*karmakāṇḍa*) — «разделу действия», состоящему из брахман.

<sup>67</sup> Главные сведения о *брахмаяджне* см.: Кане II: 704; ср. также: Маламуд 1977: 11–12.

<sup>68</sup> О *ванапрастхе* ср.: Кане II: 917–929; Эггерс 1929.

<sup>69</sup> На этом этапе жертвенные огни еще не переносят внутрь себя, а довольствуются тем, что перемещают их в лес. Местопребывание *ванапрастхи* служит моделью для современных «ашрамов». О применении понятия утопии к роману, выражающему идеологию гандизма, см.: Тома 1975: 205–252.



следует или ей предшествует, и множат градации внутри того, что в целом описывается как переходное состояние<sup>70</sup>. Это слияние деревни и леса казалось индийским авторам таким прекрасным и, в сущности, таким малореалистичным, что они исключали возможность его существования в наш железный век и утверждали, что искать его следует в отдаленном прошлом, в легендарных временах, когда жили *риши*, вдохновенные провидцы, получившие Откровение в форме Веды<sup>71</sup>.

В чем же состоит этот благотворный синтез? Если нормативные тексты громоздят определения непоследовательной скороговоркой, то литературные сочинения дают гораздо более поучительные поэтические описания, и особенно самый известный из индийских текстов — драма Калидасы «Шакунтала»<sup>72</sup> (героиня, носящая это имя, — это Саконталь из «Песни о нелюбимой» Аполлинера).

Мы узнаём, что *ванапрастха* поселяется в лесу, но взяв с собой свои жертвенные огни, и что его супруга может сопровождать его; и что он может и, стало быть, должен совершать жертвоприношения, но его жертвоприношение отъединяется от работы, поскольку ему запрещено употреблять обработанные и выращенные продукты, а также использовать их в качестве приношения: самый предпочтительный

---

<sup>70</sup> Последовательность стадий жизни, особенно когда в ней находит свое место состояние *ванапрастхи*, является, разумеется, чисто теоретической схемой, с трудом приспособляемой к современной жизни. В 1975 г. в Йоджпуре мы наблюдали пример такого распределения возрастов и стилей жизни. Этот пример имеет ту особенность, что позволяет использовать вертикальное измерение: на одном из холмов, возвышающихся над городом, поселился человек, который назвался *ванапрастхой*; мелкий служащий, вышедший на пенсию, он проводит свои дни в медитации; его призванием, смыслом его существования является желание напоить всех проходящих мимо; один или два раза в неделю он спускается в город, проводит ночь со своими родными, но чаще всего именно городские жители поднимаются к его хижине, чтобы поделиться с ним своими заботами: в этих разговорах «духовные» проблемы перемежаются с житейскими вопросами о деньгах, но их тон всегда спокойный, умиротворяющий, гармонирующий с мягкостью заходящего солнца. Этот *ванапрастха*, человек живой и образованный, помышляющий о том, чтобы стать *санньясином*, сомневается, способен ли он на это. На самой вершине холма в абсолютном одиночестве и тишине живет полный *санньясин*: каждый день горожане и особенно *ванапрастха* карабкаются вверх, чтобы принести ему немного пищи и наблюдать подле него закат солнца. И *ванапрастха* и *санньясин* — адепты богини Дурги. На противоположном холме, возвышающемся над городом, долиной и дорогой, расположен замечательный укрепленный дворец (на санскрите *дурга*, «недоступный!») древних раджей Йоджпура.

<sup>71</sup> Ср. коммент. Говиндасвами к БаудхДхС III 1, 14–17.

<sup>72</sup> Эта драма Калидасы (IV в. н.э.) была переведена на французский язык Шези (Париж, 1830), затем Бергзнем и Леюгером (Париж, 1884); на английский — Вильямом Джоном (Лондон, 1789) и Моньер-Вильямсом (Лондон, 1876); на немецкий — О. Бётлинком (Бонн, 1842). (На русский — К. Бальмонтом (М., 1916), Б. Захарьиным и С. Липкиным (М., 1973). — *Примеч. пер.*)

для него продукт — это *нивара* (nīvāga), дикий рис. Социальная жизнь (в обители) налаживается, но не привносит никаких изменений в ритм природы. Обитель отшельников является *дхарма-араньей* (dharmāraṇya). Само это обозначение заслуживает нашего внимания: *дхарма-аранья* — это уединение, в котором царит *дхарма*. Соединение этих слов, хотя и не является парадоксом в собственном смысле слова, все же ставит рядом социальный по сути своей порядок и лес, или пустыню, которые, как мы видели, рассматриваются как находящиеся в обществе или за его пределами.

В обители Шакунталы посетителя поражают прежде всего зерна необработанного риса, рассыпанные у подножий деревьев: их уронили попугаи, гнездящиеся в дуплах; он видит ланей, бегущих не зная страха и не пытаясь обмануть преследователей неожиданной сменой направления своего движения. Они не боятся голосов людей, которые к тому же рецитируют Веды; спокойно щиплют траву на поляне, откуда отшельники загодя позаботились удалить стебли травы *дарбха*: эта трава является необходимым ингредиентом жертвоприношения<sup>73</sup>. Корни деревьев в этой обители постоянно увлажняются маленькими ручейками, а яркий цвет почек изменяется или, скорее, смягчается лишь из-за дыма, поднимающегося от жертвенных костров, в которые вливают очищенное масло<sup>74</sup>.

Таков этот рай, в котором слились после своего очищения ранее несовместимые деревня и лес. Разумеется, союз этот чрезвычайно хрупок, подвержен множеству опасностей, поскольку в вымысле Калидасы политическая власть считает себя обязанной по крайней мере направить туда инспектора — «комиссара по по делам религий» (dharmādhikāre piyuktaḥ), чтобы убедиться в том, что все идет хорошо, «отправлению ритуалов не чинятся никакие препятствия»<sup>75</sup>.

Отшельник живет в отдалении от деревни, в таком асоциальном месте, как лес, чаще всего для того, чтобы образовать с другими одинокими отшельниками или группами отшельников миролюбивое, чистое и однородное сообщество, в котором не было бы реального разделения труда и даже, если можно так выразиться, различий между властвующими и подвластными, но все же мы должны констатировать, что эти «ашрамы», идеал которых описывается в поэзии и изображается в театре, собираются вокруг особо почитаемого духовного учителя, *риши*, одного из тех вдохновенных «провидцев», которые получили ведийское Откровение и передали его людям.

<sup>73</sup> «Шакунтала» (I 15).

<sup>74</sup> Там же.

<sup>75</sup> Там же, I 25–26.

Заблудившийся в лесу путник понимает, что он находится поблизости от «рощи религиозного подвижничества» по следующим признакам: «Лани здесь доверчивы к людям, безбоязненно бегают взад-вперед... Деревья, чьи ветки прогибаются под тяжестью соцветий и плодов, любовно ухожены. Вокруг — ни единого возделанного поля. Нет никакого сомнения — это святая обитель. Дым поднимается над многочисленными жертвенными огнями»<sup>76</sup>.

Отшельники внедряются в дикую природу осторожно, мягко и заключают с ней союз, не отказываясь при этом от своей социальной сущности. Противоречие преодолено: они целиком отдаются исполнению обрядов, совершению жертвоприношений, вместе с тем им удается избежать насилия над природой, причиняемого земле, когда ее «вспарывают». Лес сам преподносит им все, что необходимо для их выживания, но также и то, из чего можно сделать подношение: чудо, если учесть, что растительные жертвенные субстанции являются по определению культурными знаками. Само присутствие отшельников определяет эту добрую волю природы.

Другие тексты, вдохновленные теми же идеями, идут еще дальше: дружба человека и природы превращается в своего рода осмос. И это «оестествление» человека определяется, как в случае *санньясинов*, не отказом от ритуалов, а, напротив, стремлением полностью посвятить себя им. Вот пример, взятый из «Кумарасамбхавы» («Рождение Кумары») Калидасы<sup>77</sup>. По правде говоря, персонаж, описанный в этой пространной поэме мифологического содержания, является не смертным человеком, а божественной принцессой Парвати, предназначенной стать супругой бога Шивы. Впрочем, это не имеет значения. Эмоции, аскетические подвиги, да и все поведение Парвати соответствуют манере тех, «кто отправляется в лес». Тот факт, что речь идет здесь о женщине, лишь подчеркивает фантастический характер этого стиля жизни: в своем уединении Парвати не довольствуется приведением в гармонию ритуала и природы; как и множество других индийских героинь, она позволяет нам увидеть контраст между нежным и хрупким телом, привыкшим к роскоши царских покоев, и суровым аскетическим самоистязанием, которому она себя отныне предает.

«Невозможно лишить ее решимости. Но она лишилась своего ожерелья»<sup>78</sup>, того ожерелья, бусины которого, перекатываясь по ее груди,

<sup>76</sup> *Бхаса*. Свапнавасадатта («Пригрезившаяся Васавадатта»), акт 1. 25. Более детальное и цветистое перечисление тех же характеристик см. в «Рагхувамсе» («Род Рагху») Калидасы, песнь I.

<sup>77</sup> Песнь V, строфы 8 и 11–25.

<sup>78</sup> Мы пытаемся передать игру слов на санскрите: «колье» называется *hāra*, а «невозможно лишить» — *ahāra*.

вбирали в себя сандаловое масло, [которым была умощена ее грудь]. Она надела на себя красноватую древесную кору цвета раннего утра, разрывавшуюся под тяжестью ее грудей. Ее рука больше не касалась губ, отныне бледных и бесцветных. Покончено и с прикосновениями к мячику, который [до сих пор] окрашивался, трясь о румяна, покрывавшие ее грудь. Теперь ее пальцы кровоточили от колючих стеблей травы *куша* и стирались от перебирания четок. Отдавшись аскезе, она отложила на время, чтобы взять их [потом], две вещи в два хранилища: грациозность своих жестов она доверила тонким лианам, а свои трепетные взгляды — ланям. Не зная усталости, она сама напоила кустарники потоками из своего кувшина, проливавшимися на них, будто из ее груди. Сам Гуха<sup>79</sup> не лишит их материнского предпочтения, на которое они имеют право как его старшие братья. Газели, привлеченные лесными плодами, которыми Парвати кормила их прямо из собственных рук, чувствовали к ней такое доверие, что она могла долго разглядывать их глаза, чтобы в присутствии друзей ради любопытства сравнивать их со своими собственными<sup>80</sup>. Она совершала ритуальные омовения и подношения в огонь Джатаведас; одеждой для верхней части ее тела служила кожа (деревьев); она рецитировала священные тексты; желая видеть ее, *риши* сами приходили к ней: для тех, кто достиг духовной зрелости благодаря строгому соблюдению ритуала, юный возраст не имеет значения. Животные, враждебно настроенные друг к другу, избавились от своего звериного эгоизма; деревья одаривали тех, кто останавливался у их подножия, самыми лучшими своими плодами; жертвенные огни воздвигались внутри шалашей из живых листьев — таким был этот скит, и все это являлось очищением [мира]. Но когда она поняла, что для достижения желаемого результата недостаточно аскезы и концентрации, которые она практиковала, то, презрев хрупкость своего тела, пустилась в самые суровые самоистязания. Та, которую утомляла простая игра в мяч, погрузилась в практики *муни*; ее тело было устроено так же, как золотой лотос: изящное, но в то же время крепкое и полное сил. В разгар лета эта женщина с чистой улыбкой<sup>81</sup>, с телом столь

<sup>79</sup> Гуха — одно из имен сына, которого Парвати хотела заполучить от своего союза с Шивой. Другое имя этого бога — Кумара (именно оно и входит в название поэмы).

<sup>80</sup> Некоторые индийские комментаторы испытали шок от того, что Парвати предавалась таким легкомысленным занятиям. Они предлагают понимать этот текст в том смысле, что Парвати занималась сравнением глаз газелей с глазами ее подруг, которые стояли перед ней, а не со своими собственными. Ср. коммент. Маллинатхи (2nd. ed. Bombay: Nirṇaya Sāgara Press, 1886, p. 79).

<sup>81</sup> Здесь мы воспроизводим повторение, которое в санскрите является игрой слов: слово «чистый» — это śuci, но śuci — это также и название одного из летних месяцев и, в более широком смысле, всего этого времени года.

тонким посередине<sup>82</sup>, расположилась среди четырех пылающих головешек<sup>83</sup>. Она одержала верх над блеском солнца, испепеляющим взор, глядя на него, не отводя глаз. Ее единственной пищей, которую она к тому же и не требовала, была только вода и лучи того, чья сущность — амброзия и кто является властелином созвездий<sup>84</sup>; поистине, ее образ жизни был по средствам своего обеспечения неотличим от образа жизни деревьев. Выжженная до крайности множественным огнем — огнем небесным и огнем горящих поленьев, Парвати, пройдя через испытание огнями, была омыта свежими водами и одновременно с землей исторгла выдох — пар, поднявшийся прямо [к небесам]. И пока она лежала на камне, имея в качестве прибежища то, что не было домом, под непрекращающимися дождями, потоки которых усиливались порывами ветра, ночи разглядывали ее своими сверкающими молниями очами, будто свидетели ее крайней аскезы...».

Рассказ о сложных превращениях начинается с транспозиции: румяна, служащие для украшения светской дамы и являющиеся также краской страсти, заменяются краснотой коры деревьев и красным цветом крови от укулов острых стеблей травы *куша*; этой травой пользуются для покрытия земли на площадке для жертвоприношений, для переноса огня от одного жертвенного очага к другому, для изготовления букетов, обладающих очищающей силой. Четки из плодов диких лесных растений приходят на смену ожерелью, изделию ремесленника. Метафоры реализуются: тело Парвати (особенно ее руки), как это принято и в отношении других молодых женщин, сравнивается с лианой; но вот Парвати передает часть своего существа реальным лесным лианам, и это сходство, которое было основано на аналогии, принимает форму материальной преемственности. Забота о молодых кустарниках была бы занятием слишком близким садоводству, слишком отмеченным разностью характеров человека и растительного мира, если бы это «кормление» сразу же не уподоблялось кормлению грудью. На первой стадии аскезы Парвати одевается в кору деревьев; но кора, являющаяся одеждой деревьев, это и их кожа: точно так же, чтобы отметить прогресс в процессе «оестествления» Парвати, поэт чуть дальше говорит нам, что Парвати одета в кожу деревьев (а не в их кору), давая понять, что, как и в случае с деревьями, этот добавленный элемент составляет часть ее организма. Параллельно природа вокруг нее успокаивается, делается дружелюбной по отношению к человеку,

<sup>82</sup> У Парвати тонкая талия, т.е., следуя санскритскому выражению, у нее «красивая середина» (*su-madyamā*). И она расположилась посреди огней (*madhya-gatā*).

<sup>83</sup> Четыре огня: каждый на одной из сторон света, пятый же — это солнце.

<sup>84</sup> Речь идет о Луне, которую в Индии считали персонажем мужского рода.

можно сказать, ритуализируется<sup>85</sup>. Из этого встречного движения рождается скит, который одним своим существованием очищает мир. *Риши* из окрестных мест, не заботясь об этикете, требующем, чтобы молодые навещали пожилых, а не наоборот, приходят полюбоваться на юную отшельницу<sup>86</sup>; они поражены, но несколько не оскорблены зрелищем того, как она совершает жертвоприношения и изучает Веду, что ее положение женщины в принципе запрещает: избыток ритуала и избыток природы у Парвати неразрывно связаны. Она переходит на новый этап и предается той крайней практике в программе лесных отшельников, которую предписывает в особенности Ману: «Летом пусть он расположится посреди пяти огней; в дождливое время года пусть проживает [снаружи], чтобы единственным его укрытием были облака; зимой пусть носит мокрую одежду. И так постепенно он увеличит силу аскетического самоумерщвления»<sup>87</sup>. В случае Парвати примечательно то, что, сталкиваясь с природой, она не стремится самоутвердиться по отношению к ней: она переносит участь деревьев и земли, иссыхает, питается и обновляется вместе с ними, она следует их ритму, повинуется принципам их существования.

---

<sup>85</sup> Предлагая своим постояльцам плоды и цветы, лес осуществляет по отношению к ним ритуал гостеприимства.

<sup>86</sup> Согласно некоторым комментариям (ср.: Kumārasambhava. Book II. Trivandrum, 1913, p. 178), простое созерцание этой принцессы-аскета способно уничтожить зло. Есть множество способов быть «зрелым»; их перечисление изменяется от текста к тексту. Например, можно быть «зрелым» по возрасту, отсутствию страстей, по поведению, по знанию. Парвати является «зрелой» по своему поведению.

<sup>87</sup> Ману VI 23.

## ТЕОЛОГИЯ ДОЛГА В БРАХМАНИЗМЕ

---

В своей книге «Утренняя заря» Ницше в качестве эпитафии приводит восклицание из «Ригведы»: «Есть так много зорь, которые еще не воссияли!»<sup>1</sup>. Это третья строчка строфы гимна, обращенного к богу воздаяния, следящему за тем, чтобы все клятвы исполнялись и все получали по заслугам. Вот перевод Рену, который сам ученый хотел сделать дословным: «Уничтожь же долги, сделанные мной! Да не выплачу я [долг], сделанный другим, о царь! Поистине, есть множество зорь, которые еще не воссияли: назначь нам, о Варуна, [быть] живыми в них!»<sup>2</sup>.

Термин, переведенный как «долг», — это *рина* (ṛnā); он перешел в дальнейшем в классический санскрит и был сохранен или же заимствован современными индоарийскими языками неизменно в техническом значении «долг»<sup>3</sup>. Однако, когда речь идет о «Ригведе», тексте

---

<sup>1</sup> Nietzsche F. Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile. Lpz., 1881 (Gesammelte Werke. Bd. 4. Lpz., 1899–1913). «Es gibt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben». О смысле, который Ницше вкладывал в этот эпитаф, ср.: Андлер 1920: II, 388.

<sup>2</sup> EVP V: 69. См. также VII: 18. Речь идет о РС II 28, 9.

ṛnā ṛnā sāvir ādha mātṛtāni  
māhām rājann anyāḥṛtena bhojam  
āvyuṣṭā in nū bhūyasir uṣāsa  
ā no jivān varuṇa śādhi.

<sup>3</sup> Вся 16-я глава труда П.В. Кане «История дхармашастры» (“History of Dharmaśāstra”, vol. III) посвящена исследованию правового статуса долга в древней Индии: на с. 411–417 прослеживаются ведийские корни индийских идей о долге и цитируется большое количество текстов, которые мы, в свою очередь, комментируем. Массив данных, собранных Кане, делает его книгу необходимым инструментом в работе как над вопросом о долге, так и по множеству других разнообразных тем, которых он касается в своем фундаментальном пятитомном труде.

Диссертация Херамбы Чаттерджи “The Law of Debt in Ancient India” (Calcutta, 1971) резюмирует и прекрасно систематизирует основные тексты дхармашастр, которые трактуют правовые аспекты долга; на с. 83–91 даются указания о «религиозном заднем плане», а также ссылки на важные ведийские тексты.

по сути религиозном, продукте общества, в котором экономические, социальные и правовые понятия еще пока не выделились из сферы религиозных представлений, можно ли быть уверенным в том, что слово *рина* уже имело смысл блага, получаемого от другого взамен обещания возместить (по крайней мере) его эквивалент? Не идет ли речь скорее об обязательстве как таковом, обо всех разновидностях ангажмента, о долге вообще, по отношению к которому обязательство вернуть взятые займы является лишь частным случаем?

В гимнах «Ригведы» есть всего два отрывка, в которых слово *рина* может быть понято лишь в самом узком смысле. Это прежде всего РС VIII 47, 17, где сказано: «...так же как мы возвращаем долг, сначала шестнадцатую часть, потом восьмую, потом всю *рину* [целиком]...»<sup>4</sup>, и затем РС X 34, 10, где невезучего игрока называют *ринаван* (ṛṇāvān) — «жертва *рины*»<sup>5</sup>. Можно привести несколько других текстов, хотя в них эта идея выражается менее отчетливо: Маруты стремительно нападают на смертного, будто пускаются в преследование *ринавана*, «должника», согласно трактовке Рену (РС I 169, 7)<sup>6</sup>. Впрочем, Марутов наделяют и эпитетом *ринаван* (ṛṇayāvan) — те, «кто добивается долгов» (РС I 87, 4)<sup>7</sup>; тогда как Адитьи являются *сауатан* (ṣāyatāni, т.е. «они заставляют платить долги» (РС II 27, 4)<sup>8</sup>. Бог Брихаспати обладает привилегией быть *ану васа рнаман ададих* — «тем, кто заставляет возвращать долг по своему усмотрению» (РС II 24, 13)<sup>9</sup>. Бергэн показал, что в этих отрывках термин *рина*, хоть и обозначает, бесспорно, «долг», все же не лишен двусмысленности: само слово также допускает толкование в смысле «преступления», или «вины»<sup>10</sup>. Но из двух этих значений, иногда не отделимых друг от друга, видимо, самым точным, самым нагруженным социальными детерми-

<sup>4</sup> Ср. EVP V: 108, VII: 95.

<sup>5</sup> Французский перевод «Гимна игроку» (РС X 34) см.: Рену 1956: 67–69. См. также комментарий и библиографию в EVP XVI: 131 и сл.

<sup>6</sup> Перевод этого гимна см. в EVP XVII: 48 и сл.

<sup>7</sup> Перевод этого гимна см. в EVP X: 20.

<sup>8</sup> EVP V: 103: «требуя уплаты долгов». Однако в EVP VII: 89 Рену поясняет, что «*рина* — это смесь „долга“ (который заставляют вернуть) и „вины“, за которую наказывают». Проблема касается не только *рины*, но и глагола *сауате*. Среди омофонов корня *си-* есть по крайней мере два, которые можно принять здесь во внимание: один означает «наказывать», другой — «складывать в стопку», «собирать». Невозможно представить здесь в деталях все решения, предлагаемые индийскими комментаторами и современными авторами словарей и переводов. Некоторые моменты этой дискуссии обсуждаются в: Найссер 1924: 188 и сл.

<sup>9</sup> EVP XV: 59.

<sup>10</sup> Бергэн 1878–1883: III, 163–165.



нациями было то значение, которое следует считать первоначальным. Так по крайней мере следует из указаний Бергэня и Рену<sup>11</sup>.

То, что одно и то же слово обозначает и «долг» и «вину», не является какой-то необычной особенностью ведийского языка: немецкое *Schuld* несет в себе ту же двойственность. Однако в немецком то и другое значения выступают двумя аспектами, двумя ответвлениями некогда единого и чрезвычайно широкого понятия — понятия, выраженного глаголом «долженствовать»; тот же самый германский корень объясняет как *Schuld*, так и глагол *sollen* и формы, которые во многих языках — среди них и английский — служат выражению будущего<sup>12</sup>. Следует также подумать о том, что нам подсказывает французский язык о семантических отношениях между *il faut* «надо» и *je dois* «я должен» и об этимологических отношениях между *il faut* «надо» и *faute* «вина»<sup>13</sup>.

Ничего подобного в санскрите нет. Понятие «долг» по своему лексическому выражению совершенно чуждо понятию «быть должным»: глагол, который ближе всего выражениям «быть должным», «иметь обязательство», — это *aṅh-*, не имеющий никакой этимологической связи с *рина*<sup>14</sup>. Но что поражает здесь больше всего — это то, что *рина* фактически не имеет этимологии. Невозможно ни связать это слово с каким-то глагольным корнем в пределах санскрита, ни найти ему соответствия за пределами индийских языков, чтобы создать этимологию на сравнительной базе. Разумеется, в попытках сделать это не бы-

<sup>11</sup> EVP XV: 179: «*рина*, обозначающая как „ошибку“, так и „долг“, позволяет перейти от „расплаты с долгами“ к „расплате (наказанию) за вину“». Во всяком случае, в классическом санскрите оба понятия четко различаются. Пословица в форме *шлоки* сталкивает их и противопоставляет друг другу:

ṅpārāpasamuddhārād ṅṅoddhāro varaḥ smṛtaḥ  
paraloke dahet pāpam ṅṅāgnir iha tatra ca.

«Лучше устранить долг, чем прегрешение. Прегрешение испепелит вас в другом мире; огонь же долга — и здесь и там». Ср.: Бётлингк 1870–1873: № 7487 (т. III, с. 594).

<sup>12</sup> См.: Бенвенист 1969: I, 109 и сл. Эта книга содержит достойный восхищения анализ образования понятия долга во многих индоевропейских языках (т. I, гл. 16). Но автор не касается санскрита.

<sup>13</sup> В русском языке слово «долг» означает и «долг» (заем) и «обязанность», и разница между обоими этими значениями стерта до полной неразличимости. Самым распространенным толкованием глагола «быть должным» является расширительная конструкция, содержащая прилагательное от существительного «долг» — «должный». Однако в древнеславянском первоначальный смысл все-таки долг (заем). Садник, Айтцетмюллер 1955: 20, 228; Вайан 1948: 93.

<sup>14</sup> В своей системе глаголов санскрит располагает другими средствами, чтобы выразить идею «надо», «должно», «следует»: это отглагольное прилагательное *долженствования*.

ло недостатка. Однако нельзя сказать, что такие попытки привели к убедительным результатам. Панини сделал из него причастие прошедшего времени от глагола ḡ- «идти»<sup>15</sup>, и Лэнмэн попытался использовать его идею, предположив, что причастие «пошедший» использовано здесь в смысле «пошедший против», откуда происходит «виновный», и что это субстантивированное причастие стало означать «виновность», откуда происходит «вина» и, наконец, «долг»<sup>16</sup>. Рену в крайне туманном замечании, видимо, тоже признавал этимологическую связь *рина* с глаголом ḡ-, но, если мы правильно поняли, он видел в *рина* форму зла, «которое пришло», чтобы поразить «виновного»<sup>17</sup>. Эти гипотетические конструкции не имеют прочной опоры. Что же касается компаративистов, то им тоже приходится довольствоваться случайными и не очень надежными исследованиями. Единственное внеиндийское образование, с которым можно было бы сопоставить санскритское ḡna или, точнее, ведийское сложное слово ḡná-cít «кто карает за вину» или «кто заставляет платить долги», это авестийская форма aṅa-čaiša, приложимая к Митре. Она, как считается, определяет этот божественный персонаж как «мстящий за ущерб»<sup>18</sup>. Однако из столь узкого параллелизма можно заключить лишь то, что слово *рина* является санскритской версией общего индоиранского слова: семантический анализ здесь мало чем помогает, и когда мы пытаемся расширить область сравнения и определить глагольный корень, вокруг которого конституировалась этимологическая семья, то оказываемся перед водоворотом противоречивых догадок<sup>19</sup>. Особенно поучительно сравнение слов, обозначающих «долг» на санскрите и на древнеиранском: авестийское rāga образуется от корня PAR- — «осуждать». Бенвенист показал, что это тот же самый глагол, что и rag- «уравнивать», от которого обычно его отличают. Понятие, передаваемое существительным rāga, включает «то, что должен — в порядке возмещения материального ущерба — тот, кто виновен в преступлении. В конечном счете существует один лишь глагольный корень rag- „возместить (долг) чем-то, изъятым у

<sup>15</sup> Панини VIII 2, 60.

<sup>16</sup> Лэнмэн 1888: II, 135. Эта этимология заимствована Моньер-Вильямсом (1899: 225, кол. 3). Сближение с ḡna латинского *geus* («обвиняемый»), которое не распространяется на их форму, было предложено еще Бётлинком и Ротом (1855–1875: кол. 1, 1045).

<sup>17</sup> Рену 1939а: 174, примеч. 1.

<sup>18</sup> Дюшен-Гийёмэн 1936: 76. Ср. также: (Вакернагель 1896) Дебрюннер 1954: 733 и словарь Майрхофера (1956–1976: I, 560).

<sup>19</sup> Майрхофер (1956–1976: I, 121) предлагает, правда не слишком убежденно, этимологию от индоевропейского корня *le*, «оставлять». Что же касается Дебрюннера (Дебрюннер 1954), то он сближает ḡna с греческим глаголом ἀρνέομαι — «отказывать» или же с ἀρνούμαι — «достигать»!

себя, у своей персоны или из своего имущества“»<sup>20</sup>. Кроме *rāga* от этого корня образуется производное слово с суффиксом *-ti* «эффективно осуществляемая компенсация», откуда «наказание, искупление», а также производное с суффиксом *-tu*, которое мы узнаём в армянских заимствованиях и которое означает «вещь, подлежащая возмещению», откуда происходят «долг, который надо оплатить» и «долг в общем смысле»<sup>21</sup>. Этой организованной совокупности слов в персидском противостоит изолированное положение *рина* в санскрите.

Аналогичные замечания напрашиваются и в отношении слова *кусиды* (*kūsīda*), семантическое поле которого близко семантическому полю *рина*. Существительное среднего рода *кусиды* появляется сначала в поздней Веде, где оно означает «имущество, взятое в долг» или «имущество, которое хранят в качестве вклада»; позднее утвердилось значение «ссуда под процент» или «ростовщический процент». Начиная с «Шатапатха-брахманы» вторичное производное *кусидин* (*kusīdīn*) засвидетельствовано в значении «ростовщик»<sup>22</sup>. Авторы самых авторитетных словарей считают, что слово *кусиды* поначалу было прилагательным «медлительный», «вялый», «инертный»<sup>23</sup> (таков смысл *kusīta* на пали<sup>24</sup>). Это прилагательное они разлагают на *ку-сиды*, «кто остается в сидячем положении, причиняя себе вред». Ссуда или заем — это, стало быть, то имущество, которое, будучи отданным заемщику, давит на него своей инертностью и парализует его. Разумеется, это странная этимология, поскольку особенность (и даже скандальный аспект) заема и особенно заема у ростовщика состоит в том, что богатство, передаваемое таким образом, далеко не инертно, от самого факта передачи и с течением времени оно развивается и растет как живое существо, причиняя мучения заемщику и давая прибыль процентщику. По крайней мере данная этимология была предложена

<sup>20</sup> Ср.: Бартоломе 1904: кол. 849 и 850.

<sup>21</sup> Бенвенист 1969: I, 183.

<sup>22</sup> ШБ XIII 4, 3, 11. В этих рассказах, инсценировках легенд и загадок — *rāriplava* (ср.: Рену 1954: 99), включенных в ритуал *ашвамедха*, чтобы проиллюстрировать утверждение, что, на взгляд демонов-асуров, Веда есть лишь иллюзия, *майя*, приглашают группу ростовщиков, *кусидинов*, для совершения магических трюков. Идея об особой близости между ростовщичеством и искусством иллюзиониста, к сожалению, в санскритской литературе больше нигде не встречается. О гипотезах относительно происхождения ростовщичества в индийском обществе см.: Рау 1957: 29 и особенно Мильюс 1965: 41–43.

<sup>23</sup> См.: Бётлинг, Рот 1855–1875: II, кол. 372, которые опираются на TC VII 3, 11, 1. Также и Моньер-Вильямс 1899: 298. См. о скептическом отношении Майрхофера (1956–1976: I, 247). См. также: Шарма 1966: 117.

<sup>24</sup> Рис Дэвид, Стеде 1921–1925: 224. Форма *kusīta* является, несомненно, «гиперсанскритизмом».

с серьезными намерениями, и в ней просматривается некий метод. Зато в объяснении Брихаспати мы оказываемся в области обыкновенного каламбура: «То называется kusīta, что заработано на презренном (kutsita) или несчастном (sīdat) человеке людьми, которые, не колеблясь, умножают на четыре или на восемь [сумму, которую они ссудили]»<sup>25</sup>.

Такова, стало быть, ситуация: слова, обозначающие долг или заем, засвидетельствованы в Веде. Эти термины не поддаются разложению на составные части. Ничто в форме или в употреблении этих слов не указывает на способ образования соответствующих понятий и не отсылает нас к чему-то иному, кроме самих этих понятий. Единственными элементами, которые мы находим в санскрите и которые способны помочь нам набросать некий эскиз генеалогии долга, являются, с одной стороны, возможная, но не однозначная связь с понятием «вины», с другой стороны — тот факт, что объектом долга является не только добро, попадающее в распоряжение заемщика, но и сама личность должника. Таким образом, на санскрите понятие долга выступает как первичное, автономное и не поддающееся делению на части.

Неслучайно брахманы представляют теорию долга важной составляющей частью человеческой природы, которая в определенном смысле — в плане религиозных размышлений — дает образ того, чем — в плане языка — являются термины, обозначающие долг. Так же как слова *рина* и *кусуда* не имеют этимологии в собственном смысле слова, так и врожденный долг человека, объясняя все, сам ничем не объясняется, не имеет происхождения. Так же как понятие долга — совершенно готовое, оформленное — всегда в наличии в самых древних текстах, так и основополагающий долг воздействует на человека и детерминирует его с момента его рождения<sup>26</sup>.

Вот главные тексты, в которых выражается эта доктрина. Прежде всего ТС VI 3, 10,5: «Рождаясь, брахман появляется на свет с грузом трех долгов: [долга] по отношению к *риши* — обучение Веде, [долга] по отношению к богам — жертвоприношение и долга по отношению к Отцам — рождение детей. Тот свободен от долга, у кого есть сын, кто совершает жертвоприношения и кто вел образ жизни ученика брахмана. Расчленениями успокаивает он [своих заимодавцев]. Имен-

<sup>25</sup> «Брихаспати-смрити» (XI 2).

<sup>26</sup> Важнейшей составляющей *рина* является понятие «недостатка». В арифметике именно *рина* используется в качестве «минуса» (тогда как *sva*, «свое», и *dhana*, «богатство», — в качестве «плюса»). См.: Джолли 1928: 211 и сл. Рену предлагает следующую гипотезу: «Долг, *рина*, изначально понимали как вину, причиняющую „недостаток в обладании“». См.: Рену 1978: 183.

но от этого и получают свое обозначение расчленения». «Обучение Веде» — это наш перевод санскритского термина *брахмачарья*, буквально «частое посещение» (или регулярное общение с Ведой): после инициации (*упанаяна*) молодой брахман должен в течение ряда лет (их количество варьируется) служить учителю, подле которого живет, и посвятить свою жизнь изучению Вед, соблюдая самые строгие ограничения, главное из которых — воздержание от сексуальных отношений (слово *брахмачарья* обозначает также сам этот период жизни юноши и образ его жизни — целибат, или целомудрие; *брахмачарин* — это «ученик брахмана», тот, кто предается *брахмачарье*). *Риши*, термин, который С. Леви перевел как «святой», а Рену — как «провидец» или «пророк», являются людьми, которые получили полное или частичное знание Вед в результате Откровения и передали это знание другим людям<sup>27</sup>. В двух последних фразах этого отрывка говорится о «расчленениях», «изъятии частей» жертвы — *авадана* (*avadāna*): перед этим речь шла о разделке ритуальной жертвы и о символическом значении, приписываемом внутренним органам и вообще всем отрезанным и изъятым частям тела. Но чему служат эти *аваданы*? Дело в том, что разделение жертвы на части — это некоторым образом кульминационный момент жертвоприношения, момент, когда открывается смысл жертвенных операций (и происходит установление соответствий между частями тела жертвы и частями тела жертвующего)<sup>28</sup>. Но почему жертвоприношение? Потому что оно является средством рассчитаться с врожденным долгом человека по отношению к богам. Ведь слово *авадана* образуется из глагола *ava-do-*, «вырезать» (настоящее время *ava-dyati*). Однако задача автора этого текста состоит в дополнительной этимологизации этого термина: так, он связывает его и с глаголом *ava-day-* (настоящее время *avadayate*), который означает «заплатить, чтобы успокоить кредитора или чтобы заставить замолчать человека, предъявляющего свои требования». Именно из-за своих отношений с глаголом «платить» «вырезка» становится «успокоением»: *tād avadānair evāva dayate tād avadānānām avadānatvām*<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> О долге по отношению к *риши* и об обучении Веде как способе с ним рассчитаться см.: Маламуд 1977: 24–44.

<sup>28</sup> Более подробный анализ этой фазы жертвоприношения содержит ШБ III 8, 3, 1–19.

<sup>29</sup> *ava-do* — это целая рубрика в словаре Моньер-Вильямса (1899: 99, кол. 2). Уитни (1885: 70 и 72) считает, что глагольные формы *dayate* и *dyati* в настоящем времени связаны с корнями *day-* и *dā-* соответственно, которые, говорит он, в действительности неразличимы. Так же считает и Майрхофер (1956–1976: II, 20, 31).

В ШБ I 7, 2, 1–6 экспозиция слегка отличается. Прочитируем этот отрывок в переводе С. Леви<sup>30</sup>:

«Всякое живое существо, рождаясь, рождается как долг по отношению к богам, святым, Отцам, людям. Если приносят жертву, то потому, что именно в этом состоит врожденный долг по отношению к богам; именно ради них это делают, когда приносят им жертву или совершают возлияние. Если рецитируют священные тексты, то потому, что именно в этом состоит врожденный долг по отношению к святым; именно ради них это делают, а того, кто рецитирует священные тексты, называют „стражем сокровища святых“. И если желают потомства, то потому, что именно в этом состоит врожденный долг по отношению к Отцам; именно для них делают так, чтобы потомство продолжало появляться без перерыва. Если оказывают гостеприимство, то потому, что именно в этом состоит врожденный долг по отношению к людям; ради них это делают, когда оказывают им гостеприимство, когда их угощают. Тот, кто все это делает, делает то, что ему следует делать; он всего достиг, все завоевал. И поскольку он с рождения является долгом по отношению к богам, он удовлетворяет их тем, что приносит жертвы».

Теология, заключенная в этих двух параллельных текстах, состоит прежде всего в объяснении ритуалов<sup>31</sup>. Тем не менее можно заметить множество значимых различий между предлагаемыми в них формулировками: изложение в ШБ пространнее, ярче и больше озадачивает.

1. В то время как субъектом в ТС является брахман, тот, о ком говорит ШБ, есть «некто». Горький парадокс состоит здесь в том, что если все люди рождаются должниками, то лишь некоторые из них, дваждырожденные, имеют средства рассчитаться со своими долгами по отношению к богам и по отношению к *риши*: только второе рождение, даруемое обрядом *упанаяны* (*урапауана*) — посвящения, открывает доступ к текстам Веды: ведь лишь повторяя Веду, можно освободиться от долга по отношению к *риши*, и лишь совершая жертвоприношения, сопровождаемые рецитацией *мантр*, взятых из Веды, можно освободиться от долга по отношению к богам. Эта разница между «некто» и группой из трех первых *варн*, т.е. людей, предназначенных обрести второе рождение, может показаться либо неувязкой, либо признаком того, что с точки зрения брахманизма принципы социальной и религиозной жизни применимы к человечеству, состоящему лишь из дваждырожденных (хотя четвертая *варна*, *шудры*, тоже произошла

<sup>30</sup> Леви 1966: 131.

<sup>31</sup> Ср.: Минар 1949–1956: I, § 257b.

из жертвоприношения Первопуруши)<sup>32</sup>. Но то, что вызывает удивление у нас, не представляет никакой проблемы для индийских экзегетов. Зато мимансаки размышляют над противоположной проблемой, возникающей из формулировок ТС: почему этот текст говорит только о брахманах, тогда как все дваждырожденные, т.е. и *кшатрии*, также как и *вайшьи*, и обязаны и правомочны получать *упанаяну*, рецитировать Веду и совершать жертвоприношения? Этот вопрос рассматривается в «Шабара-бхашье» к «Джаймини-сутре» (VI 2, 31, 11-я *адхикарана*). Ответ состоит в том, что доктрина долгов и способов с ними рассчитаться действительно касается первых трех *варн*, а не только одних брахманов: использование слова «брахман» не предполагает исключения двух других *варн* — это просто манера выражаться. В число существ, являющихся с рождения должниками, включены все те, кто обязан выполнять эти три предписания: совершать жертвоприношение, изучать Веду и рождать сыновей<sup>33</sup>.

2. Если ТС говорит, что брахман обременен тремя долгами (он рождается *ринаваном* — *ṛṇāvan*), то ШБ утверждает, что тот, кто существует, рожден в качестве долга. Человек не просто испытывает воздействие долга — долг определяет его<sup>34</sup>. Та же конструкция, в которой существительное «долг» превращается в свойство субъекта, обнаруживается, как мы далее увидим, в ШБ III 6, 2, 16.

3. Если ТС перечисляет три долга, то ШБ — четыре. Ритуалом гостеприимства как средством рассчитаться с долгом по отношению к людям ШБ завершает программу обязательств, образующих рамку жизни человека или по крайней мере дваждырожденного. Система четырех долгов учитывает отношения между поколениями, между современниками, между людьми и богами<sup>35</sup>. Совокупность долгов, как она представлена в ШБ, устанавливает распределение религиозного пространства, сильно напоминающее систему распределения, предполагаемую пятью *махаяджнями* (*mahāyajña*), ежедневными «великими жертвоприношениями»: богам, Отцам, Веде, людям и, кроме того, *бхутам* (*bhūta*), неким неопределенным существам, бродящим вокруг дома. Но примечательно, что если «Махабхарата» тоже перечисляет

<sup>32</sup> О формах и этапах процесса, который привел к исключению *шудр* из числа дваждырожденных, из сообщества людей, способных совершать ведийские жертвоприношения, см.: Шарма 1958: 66–70, 119–123 и др.

<sup>33</sup> Ср.: Гарге 1952: 186.

<sup>34</sup> Об этой конструкции, в которой существительное ср. рода *ṛṇa* превращается в атрибут подлежащего, ср.: Минар 1949–1956: I, § 257с и библиографию; см. также ЕВР XIII: 133.

<sup>35</sup> Ср.: Маламуд 1977: 30.

четыре долга<sup>36</sup>, то литература Смрити и пурва-миманса обычно оставляют только три долга, указанных в ТС. Можно подумать, что долг по отношению к людям носит менее фундаментальный характер, чем три остальных: проще всего объяснить его как момент в системе обменов, в которой два партнера — должник и кредитор — могут попасть в ситуацию, когда они поменяются ролями.

4. В отличие от ТС список ШБ заканчивается новым упоминанием долга по отношению к богам. Точнее, *аваданы*, «вырезки», о которых идет речь и в том и в другом отрывке, в ШБ определенно связываются с долгом по отношению к богам.

Эти расхождения, имеющие разную значимость, не мешают единству доктрины. В формулировке как ТС, так и ШБ нет никаких указаний относительно характера благ, взятых в долг, или относительно процесса, который превращает человека в существо, «взятое в долг». Ничто здесь не напоминает ни о первородном грехе, ни о преступлении, ни об оплошности, ни о торговой сделке; в действительности никакое событие не объясняет, откуда берется ситуация должника, в которой оказывается появившийся на свет, и даже не предшествует ей. Не существует никакой мифологии, связанной с попаданием в должника<sup>37</sup>. Мифы появятся лишь для того, чтобы дать образец процедуры, позволяющей человеку рассчитаться со своими долгами. Повторим: авторы текстов брахман стремятся объяснить причину ритуалов (и того ритуала, каковым является зачатие потомства); эту причину они усматривают в долге, относительно которого даже нельзя сказать, в чем, собственно, он состоит; достаточно указать, как от него избавиться. Эта доктрина является прямой противоположностью теории *кармы*, согласно которой каждое рождение имеет свои особые характеристики

<sup>36</sup> Мбх I 120, 17–20. У Кане (III: 416) здесь неточность: «Махабхарата, — говорит он, — добавляет к списку ведийских долгов долг по отношению к людям»; однако мы видели, что эти четыре долга являются именно теми, что перечислены в ШБ.

<sup>37</sup> Зато есть миф, в котором показано, как боги временно отказались от своих тел («которыми дорожили больше всего») и сдали их на хранение Варуне в качестве залога их согласия и лояльности в союзе, созданном ими для борьбы против асуров. Это миф о происхождении церемонии *танунаптра* (*tānūnaptra*). Ср.: Леви 1966: 73. Миф рассказывает, как боги объединились в сообщество, заключив своего рода общественный договор, если воспользоваться выражением С. Леви. Однако, как мы думаем, для брахманистской мысли в высшей степени характерно то, что этот миф приводится не для оправдания договора, с помощью которого люди могли бы решить объединиться с целью создания человеческого общества. Его функция состоит исключительно в том, чтобы дать образец объединения тех, кто совершает одно жертвоприношение. Зато доктрина врожденных долгов рисует целую сеть отношений, которые структурируют существование человека, однако она не содержит никаких намеков на договор. См. эссе 11 настоящей книги.



и является целиком детерминированным, объясненным последовательностью или совокупностью действий, ему предшествующих.

Другая поразительная черта этой доктрины состоит в том, что она оставляет интервал между моментом, когда для человека начинается состояние должника, т.е. немедленно после рождения, и моментом, когда он способен начать действовать, чтобы рассчитаться со своими долгами. Дело, разумеется, не в физической или интеллектуальной зрелости, а в ритуальной квалификации. Нельзя начать изучение Веды, т.е. оплату своего долга *риши*, не получив *упанаяны*, посвящения; невозможно, в соответствии с общим правилом, совершать жертвоприношения и продолжать род, т.е. расплачиваться со своим долгом по отношению к богам и Отцам, не обзаведясь супругой. (Найяики используют этот разрыв в качестве довода, доказывающего, что слово *рина* в текстах брахман должно быть понято лишь в фигуральном смысле. Если понимать доктрину врожденных долгов в буквальном смысле, говорят они, то следовало бы предписать новорожденному приносить жертвы, изучать Веду, соблюдать целомудрие! Но ведь перед слепыми не танцуют, перед глухими не поют и учат лишь тех, кто может понять смысл учения. Итак, когда Веда говорит о «долге», она просто-напросто хочет говорить об обязанности и показать, что приносить жертвы — хорошо, а пренебрегать ими — плохо. Мы видим, каким образом здравый смысл, стремление придать здравый смысл Веде ослабляет теорию долга, лишая ее парадоксальной остроты. Но мы также увидим, что замысел найяиков состоит в том, чтобы совместить — правда, какой ценой! — то, чему наставляет Веда, с перспективой освобождения, *мокиши*<sup>38</sup>.)

Среди серии долгов долги богам имеют ту особенность, что боги — это лишь субституты либо посредники другого заимодавца, которым является смерть, или же Яма, бог смерти. «Как только человек родился, он родился в личности как долг смерти. Когда он приносит жертвы, он выкупает свою личность у смерти»<sup>39</sup>. Значит, не существует основанного на прямых отношениях между должником и заимодавцем особого средства, чтобы рассчитаться со смертью. «От того, что во мне взято в долг и не возмещено, от этого налога Яме, с которым я прихожу и ухожу, от этого долга позволь мне, о Агни, освободиться. О ты, кому ведомо искусство развязывания всех узлов»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Комментарий Ватсьяяны к «Ньяя-сутре» (IV 1, 60 в издании Vārāṇasī: Bhāratīyavidyā, 1966; IV 1, 56 в издании (с переводом и комментариями) В. Рубен 1928).

<sup>39</sup> ШБ III 6, 2, 16. Ср.: Леви 1966: 131.

<sup>40</sup> АС VI 117, 1. Список параллельных отрывков с их вариантами см. в переводе Уитни (1905).

«Долг, который я не возвратил, налог Яме, с которым я прихожу и ухожу, будучи здесь же, я оплачиваю. От этого долга, о Агни, позволь мне освободиться»<sup>41</sup>.

Последний заимодавец — более сложный персонаж, чем другие боги, поскольку Яма является властителем мертвых и предком или прототипом людей в качестве смертных. В то время как долг богам всегда связан с двумя или тремя другими врожденными долгами, долг Яме самодостаточен, он доминирует над другими и их объясняет. Если человек есть существо, «взятое в долг», если он владеет благом, чьим истинным хозяином является смерть, он может освободиться, лишь умирая: выкупить себя и исчезнуть — это одно и то же. Чтобы освободиться, но при этом не быть уничтоженным, следует заставить Яму принять субститут того, что ему причитается по долгу: это жертвоприношение. Один из способов описания жертвоприношения состоит в том, чтобы представить его как путешествие, которое уносит жертвующего на небо, а затем возвращает его на землю. В ходе этого восхождения жертвующий резервирует себе место на небе, которое он окончательно займет после своей смерти<sup>42</sup>: он умрет, стало быть, он вернет Яме свое добро; однако эта смерть не означает полного исчезновения, ведь некая форма личности жертвующего выживет и поселится в небесной обители, которую тот посещал и отметил при жизни. То, что он отдал, чтобы иметь возможность вернуть свою личность, но также чтобы получить ее назад, — это жертвенное подношение, предназначенное богам, но оно есть следствие улаживания дел с Ямой. Образ Ямы так тесно связан с ролью заимодавца, что он появляется сразу после того, как в ходе ритуала складывается ситуация долга: невыполненное обязательство, обманутое ожидание или просто предписанное, но не выполненное действие. «Жертвующий берет на себя обязательство должника по отношению к Яме, когда он выкладывает растения на жертвенный алтарь. Если он уйдет, не предав их огню, эти растения, свившись на его шее петлей, утащат его в мир иной. Если он предаст их огню, recитируя мантру „что есть во мне невозмещенного...“, то он платит свой долг Яме в этом мире и отправляется на небеса свободным от долгов»<sup>43</sup>. Любой долг свидетельствует о присутствии смерти.

В попытке выкупить свою личность у Ямы человек вызывает к помощи Агни. Освобождающая мантра, как мы видели, обращена к Агни; мантра берет Агни в свидетели. И мы можем прочитать в «Атхарваведе» следующее заявление: «Я дам знать Агни Вайшванаре, есть ли

<sup>41</sup> ТС III 3, 8, 1. Также ср. ТБ III 7, 9, 8.

<sup>42</sup> Леви 1966: 131.

<sup>43</sup> ТС III 3, 8, 3.

долг, обязательство (*saṃgāra*) по отношению к богам. Он знает, как развязать все эти узы. Пусть же объединимся мы с тем, что испекается на огне!»<sup>44</sup>. Ритуальное преобразование, как нам известно, это приготовление на огне<sup>45</sup>: выпечка (или варка) жертвенной субстанции, но также и выпечка самого жертвующего в «распалении», или внутреннем горении, которым является *дикша* (*dikṣā*), предварительное посвящение, составляющее момент, когда жертвующий отказывается от своего профанного тела в пользу богов и обретает божественное тело, позволяющее ему совершить путешествие на небо и вернуться обратно. По окончании *дикши* жертвующий готовится совершить двойную операцию: заплатить свой долг богам и выкупить себя у смерти. Делая это, «он рождается в мире, который создал сам, вот почему говорят „человек рождается в мире, [созданном] им самим“»<sup>46</sup>.

По правде говоря, союз с Агни, благодаря которому человек может заменить данный мир первичного долга на мир, созданный в результате жертвенного действия, жертвующий может заключить лишь с согласия Ямы. Во власти заимодавца Ямы предоставить смертному условия, которые позволят ему расплатиться с долгами. Действительно, живому человеку место обитания на этой земле дарует именно Яма. «Поистине, Яма — господин мест остановки (*avasāna*)»<sup>47</sup>. В этом мире, как и в мире ином, именно Яма кладет конец блужданиям. Кусочек земного пространства, предоставляемый Ямой смертному, это место, где тот может установить жертвенный огонь, называемый *гархapatья* (*gārhapatya*). Следует заметить, что Яма действует здесь в качестве носителя *par excellence* царской власти, *кшатры*, с согласия Отцов, главной характеристикой которых является то, что они составляют группу, множество, *виши* (*viś*), и тем самым представляют собой образ *вайшьев* (*vaiśya*). Власть, смерть, группа (смертных) — таковы силы, которые соединяются между собой, чтобы сделать из человека существо, которое пребывает в определенном месте и совершает жертвоприношения. Эта процедура подходит для любой формы занимания земли и ограничения *кшатры*: «Любой человек, который с согласия Отцов получает от *кшатрия* место, чтобы на нем закрепиться, получает его в соответствии с правилами»<sup>48</sup>. Для него это *судатта* (*sudatta*), «благоприятно данное», поскольку *кшатрий* является подобием Ямы, а Отцы — моделью коллективности.

<sup>44</sup> АС VI 119, 2.

<sup>45</sup> См. эссе 2 настоящей книги.

<sup>46</sup> ШБ VI 2, 2, 27.

<sup>47</sup> ШБ VII 1, 1, 3.

<sup>48</sup> ШБ VII 1, 1, 4.

Другой способ «создать мир» заключается в рождении потомства. Зачатие сыновей есть средство, как мы видели, оплатить свой долг предкам. Освобождение от долга следует немедленно: человеку достаточно увидеть лицо своего новорожденного сына, чтобы избавиться от долга Отцам и обеспечить свое бессмертие<sup>49</sup>. На этом основано превосходство старшего сына. «Достаточно, чтобы его старший сын появился на свет, чтобы человек стал обладателем сына, *путрином* (putrin), и освободился от своего долга Отцам. Вот почему старший сын заслуживает [получения в наследство добра своего отца] в целом»<sup>50</sup>. Лишь старший сын рожден для того, чтобы подчиняться предписаниям *дхармы*. Младшие сыновья — *камаджа* (kāmaja), «рожденные желанием»<sup>51</sup>. Так же как простого появления на свет достаточно, чтобы обнаружить, что ты являешься долгом, биологического рождения сына достаточно, чтобы отец освободился от долга даже до того, как новорожденный получит первые *санскары* (saṃskāra; очистительные обряды. — *Примеч. пер.*), которые признают его пригодным для отправления ритуала: этот разрыв между ритуальной ситуацией, ритуальными эффектами, произведенными событием биологического рождения, и моментом, когда субъект может действительно возложить на себя ритуальные обязательства, четко выделен в комментариях<sup>52</sup>. Пока у человека нет сына, у него нет никакого мира<sup>53</sup>. Совершенно так же, как «созданный мир», доступ к которому дает жертвоприношение, мир, которым наделяет своего отца новорожденный сын, является миром, где отсутствует долг: в нем человек совпадает сам с собой и перестает быть добром, которого домогаются кредиторы, он *существует* полноценно и подлинно. Если традиционная этимология объясняет слово putra, сын, как «тот, кто спасает (tra-) от ада — put-»<sup>54</sup> и кто, следовательно, делает возможной для своего отца счастливую жизнь в ином мире, то другая этимология, менее часто упоминаемая, но еще более определенная (ее можно встретить в комментариях к БАУ I 5, 17), утверждает следующее: «Он спасает (trāyate) своего отца с помощью полноты (rūpaṇa)»<sup>55</sup>. Но именно Шрути дают самую радикальную формулировку: «Когда у человека возникает

<sup>49</sup> АйтБ VII 13. Ср. ВишнуII XV 45.

<sup>50</sup> Ману IX 106.

<sup>51</sup> Ману IX 107.

<sup>52</sup> Куллука к Ману IX 106.

<sup>53</sup> АйтБ VII 13; Куллука к Ману IX 106.

<sup>54</sup> Ману IX 138; ср.: «Нирукта» (II 11); ВишнуС XV 44. Ср.: Вакернагель 1896: I, 113.

<sup>55</sup> Комментарий Шанкары. Та же самая идея выражена в «Нирукте» (II 11): putra выводится из корня рг-, «наполнять», по причине прагапа, «наполнения», которое составляет подношение риса Отцам. Ср.: Шельд 1926: 282.

желание иметь потомство, он должен принести в жертву растениям яловую корову... Растения дают ему потомство, которое происходит от него самого. Он обретает потомство. Растения — это воды; человек — это то, чего нет. Именно воды дают ему бытие через то, чего нет»<sup>56</sup>.

В самом долге Отцам и в способе с ним расплатиться присутствует некий патетический элемент, связанный с тем, что эта совокупность понятий имеет отношение к фундаментальным и видимым процессам жизни. К тому же долг по отношению к Отцам в собственно религиозной, но также и в художественной литературе дает повод для разработок более пространных, разнообразных, теснее связанных с нарративными элементами, чем все прочие долги, перечисленные в списке. Идея возможности выкупа своей личности у кредитора с помощью субститута, существенная для расплаты по долгам богам и смерти, сама основана на примере сына, сумевшего завладеть сущностью, способной послужить выкупом для его родителей. Согласно легенде о Супарни и Кадру, в начале времен боги овладели небесной *сомой*. В версии, представленной в ТС<sup>57</sup>, Супарни, которая должна была уступить свою личность богам, сумела захватить *сому* и воспользоваться ею как выкупом. Но она смогла сделать это именно с помощью своих сыновей. Стало быть, своим спасением она была обязана только им. Она и сама извлекает урок из этой истории: «Именно для этого [обретения собственного освобождения] родители и имеют детей»<sup>58</sup>.

В этой истории можно также видеть, с помощью какой последовательности добровольных действий сыновья спасают своих родителей. Зато в речи *риши* Нарады, с которой в АйтБ начинается история Харишчандры и Шунахшепы<sup>59</sup>, говорится, что сын является спасителем, просто потому что он существует. Это витиеватое и одновременно страстное заявление содержит перечисление причин, в силу которых следует желать зачатия сыновей. Ответ из десяти строф, как указывает рассказчик, на вопрос, содержащий лишь одну строфу: «Посредством него он платит свой долг и завоевывает бессмертие, этот отец, который видит лицо своего сына, родившегося живым... С помощью сына отцы навсегда пересекли глубокую тьму. Он сам рождается от самого себя. Сын — это лодка, снабженная провизией, пригодная для переправы... Супруг проникает в супругу: став эмбрионом, он проникает в свою мать. Обновившись в ней, он рождается

<sup>56</sup> ТС II 1, 5, 3–4.

<sup>57</sup> ТС VI 1, 6, 1.

<sup>58</sup> Более разработанная версия, но в том же ключе — ШБ III 6, 2, 1–12.

<sup>59</sup> АйтБ VII 13.

на десятый месяц. Вот почему женщина есть женщина: потому что в ней он рождается снова...<sup>60</sup>. У того, у кого нет сына, нет и никакого мира. Все звери знают это. Вот почему сын покрывает и свою мать, и свою сестру. Именно это — тот широкий и благой путь, которым следуют свободные от невзгод мужи, имеющие сыновей. Звери и птицы его соблюдают. Именно по этой причине совокупаются даже со своей матерью». Стало быть, в своей речи Нарада показывает, как мужчина обретает собственную полноту в своем сыне и с его помощью, но он вдается в тонкости и идет еще дальше в игре тождества и различия: я (пере)рождаюсь в моем сыне, и еще лучше: именно я рождаюсь из себя самого, когда мой сын приходит в этот мир. Проблема, состоящая в том, чтобы знать, аннулируется ли тем самым долг отца или он переносится на сына, — проблема эта носит прежде всего лингвистический характер, поскольку речь идет о понимании точного смысла глагола в выражении *ṅnam asmin samṇayati*<sup>61</sup>. Но каким бы ни было правильное решение вопроса о значении данного термина в более древних случаях употребления, комментаторы и авторы Смрити ясно видят в нем способ обозначения процесса, с помощью которого отец освобождается от долга и сбрасывает его на своего сына: если человек с самого рождения обременен долгом по отношению к Манам, то возникновением этого долга он обязан своему отцу. Однако задолженность сына повторяется и подтверждается при смерти отца. Сын наследует богатства, передаваемые ему отцом, поскольку он наследует и его долги: его «ведийские» долги, как говорят комментаторы, т.е. врожденные долги, равно как и долги мирские, профанные, т.е. обязательство возместить материальные блага, которые он должен своим человеческим заимодавцам<sup>62</sup>. Оставшийся в живых должен не только заплатить долг по отношению к мертвым, ему надо еще взять на себя долги, оставленные неоплаченными тем, кто ныне уже мертв. Связь между этими двумя видами долгов чрезвычайно сильная. Трактаты по *дхарме* объясняют обязательство сына платить долги

<sup>60</sup> Игра слов: обозначение женщины — *jāyā*, глагол *jāyate*, «он рождается».

<sup>61</sup> См. аргументы в пользу перевода «аннулировать» у Гельднера (1951) к РС VIII 47, 17. Колебания у Рену (EVP VII: 95). В этой строфе речь идет об избавлении от долга как об избавлении от дурного сна, который сбрасывают на Аптью. Один Аптья утраивается в ШБ: в мифе, изложенном в ШБ I 2, 3, 1–5, рассказывается, как Индра сбрасывает на одного из Аптьев, Триту, грех убийства Вишварупы; Трита, в свою очередь, избавляется от этого греха, перенеся его на человека, совершающего жертвоприношение без уплаты *дакшины*. Ср.: Дюемзиль 1956: 37. Если авторы ведийского гимна уже знали миф из ШБ, сброс кошмара на Аптью, возможно, не просто аннулирование, а трансфер, который на этом не останавливается.

<sup>62</sup> Ср.: «Нарада-смрити» (IV 6 и 9). См.: Кане III: 416 и сл.

своего умершего отца, связывая его с обязательством чисто религиозного свойства подносить ему *пинды*, предназначенные Манам: ведь став Маном, усопший отец присоединяется к группе заимодавцев, которым все должны с рождения, и должны по определению<sup>63</sup>.

Итак, долг по отношению к Манам занимает центральное место в идеологии брахманизма. Он является существенным элементом религиозного определения человека. Но кроме того, его упоминают в качестве объяснения того фундаментального импульса, каким является стремление к размножению. И еще: он объясняет некоторые из важных механизмов социального порядка. Вероятно, именно из-за того, что долгу по отношению к Отцам приписывается столько функций и способов функционирования, его иногда представляют таким образом, что способ с ним рассчитаться кажется способом расплаты и с другими долгами; так, в стихе, содержащем «мораль» одной басни, сказано: «Долги, которые мы упоминаем по отношению к Отцам, богам и людям, долги эти, поистине, платит сын...»<sup>64</sup>. Иметь сына — значит заплатить высший долг (*antyaṃ ṛṇam*)<sup>65</sup>, и это может символизировать разные виды освобождения: совершенный царь, о котором говорится в третьей песне «Рагхувамсы»<sup>66</sup>, желает отметить рождение сына всеобщей амнистией; однако в его царстве нет заключенных, и поэтому единственное освобождение, о котором он может оповестить, — это освобождение его собственной персоны; отныне он свободен от уз, которые представляет собой его долг по отношению к Отцам.

С рождением сына человек прекращает быть должником и превращается в действующего заимодавца: наделенный потомством, он уверен, что после смерти станет объектом *санскар*, которые превратят его в Мана. Разумеется, можно сделать аналогичное замечание и относительно долга богам: когда человек совершил свое жертвоприношение, во всем следуя правилам, он вправе ожидать как чего-то должного того блага, на которое он рассчитывал, делая свое подношение: «Божеству объявляют, [что ему собираются принести жертву]. Вот почему, каковы бы ни были эти божества, они считают своим долгом исполнить желание, которое жертвующий выражает в момент подношения»<sup>67</sup>. Таков, впрочем, и смысл *шраддхи*: доверие, или вера, человека

<sup>63</sup> Детальную дискуссию об отношениях между числом поколений предков, которым подносят *пинды* и долги которых обязуются оплатить, см.: Кане III: 443 и сл.

<sup>64</sup> Бётлинг 1870–1873: II, 380 и сл., № 4071. Ср.: «Маркандея-пурана» (III 40).

<sup>65</sup> Калидаса. Рагхувамса («Род Рагху») I, 71.

<sup>66</sup> Там же, III, 20.

<sup>67</sup> ШБ I 1, 2, 19.

основывается на идее, что исполняемый им ритуал дает ему право потребовать у богов уплаты долга<sup>68</sup>.

Можно ли представить себе нейтральное состояние, в котором человек не был бы ни должником, ни займодавцем, а действительно свободным от всей системы долгов? Таково, очевидно, положение человека, который достиг абсолютного освобождения (*мокша*) и который, пребывая в высшем *брахмане*, не стремится ни к перерождению, ни даже к бесконечному наслаждению высшим счастьем *сварги*. Мир Абсолюта — это мир отсутствия долга. Чтобы описать местопребывание «высшего *брахмана*», *paraṁ brahma*, «Брахма-упанишада» говорит нам: «Здесь не царят ни боги, ни *риши*, ни Отцы»<sup>69</sup>. Уже в настоящей жизни человек (в ортодоксальном брахманизме фактически только дваждырожденный) может готовиться к миру без должников и займодавцев и жить, предвосхищая его. Для этого ему необходимо войти в состояние «отшельника». Отказаться от социальной жизни, прекратить совершение ритуалов (переводя их во внутренний план), стать автономным с помощью аскезы — перед человеком, желающим выйти из круга долгов, эту перспективу открывает теория *ашрам*. Однако трактаты по *дхарме*, в которых объясняются четыре стадии жизни, настойчиво утверждают, что на путь *санньясына* может встать лишь тот, кто уже расплатился со своими «ведийскими» долгами. Так, среди многих других примеров читаем у Ману: «Как только он расплатился с тремя долгами, он, [дваждырожденный], может устремить свой разум к освобождению. Но тот, кто ищет освобождения, не расплатившись, устремляется в бездну»<sup>70</sup>. «Дваждырожденный, который ищет освобождения, не изучив Веду, не родив сына, не совершив жертвоприношений, устремляется к падению»<sup>71</sup>. Настоящий человек — это тот, кто признает себя долгом и стремится сделать все необходимое, чтобы рас-

<sup>68</sup> РС VIII 32, 16, возможно, дает нам формулу такого переворачивания отношения должник—займодавец: «У жрецов-брахманов, выжавших сому без опоздания, теперь нет больше долга (ṛṇá). Сомы не была выпита без компенсации (apratá)», что Гельднер (1951: 344) объясняет следующим образом: жрецы заплатили свой долг Индре. Он должен ответить им тем же, т.е. он, в свою очередь, становится их должником.

О вере и долге и особенно о ведийской *шраддхе* см.: Бенвенист 1969: I, 171–179.

Должник в этом мире, человек, если он расплачивается со своим долгом еще при жизни, может снова взять в долг, но уже в ином мире. Если нам ясно, в чем состоит его долг, то ничто не говорит нам о том, повторим еще раз, что лежит в основе требований богов, *риши* и Отцов. Фактически мысль брахманистов направлена в обратную сторону: я совершаю жертвоприношение — это значит, что я являюсь должником богов.

<sup>69</sup> «Брахма-упанишада» (3); «Санньяса-упанишада» (Madras: Adyar, 1966, p. 184). Об этом тексте ср.: Шпрокхофф 1976: 110–115.

<sup>70</sup> Ману VI 35.

<sup>71</sup> Ману VI 37.



платиться. В противном случае он является человеком неопределенного поведения, будучи лишь видимостью человека, *анаддхапурушей* (*anaddhāpuruṣa*)<sup>72</sup>. Трактаты по *дхарме* все же признают, что необязательно потратить всю свою жизнь на оплату долгов богам, что приходит момент, когда можно прекратить жертвоприношения, если вместе с этим прекращают вести социальную жизнь и удовлетворять чувственные желания. Проблема, которая, видимо, встала перед брахманской ортодоксией, состоит в том, чтобы понять, каким образом ввести в рамку *дхармы* действия, которые приведут человека к *мокше*: отшельник надеется на освобождение, которое будет отличаться от освобождения, связанного с выкупом себя, заменой роли должника на роль заимодавца; каким образом этот другой путь может одновременно быть и продолжением того же самого пути<sup>73</sup>? Средства, которые здесь задействованы, с одной стороны, связаны с «ритуальной» интерпретацией отшельничества (церемония вступления в состояние *санньясина* и сам образ жизни этого отшельника рассматриваются как разновидность переноса жертвоприношения внутрь личности); с другой стороны, деление жизни человека на периоды, предназначенные сменять друг друга в определенном порядке, предполагает, что отшельничество может наступить лишь после того, как пройдены другие стадии жизни.

Разумеется, это решение наталкивается на сопротивление. Самые древние комментаторы текстов по *дхарме* учитывают это. Например, «Митакшара» наставляет, что обязанность зачинать сыновей возлагается лишь на того, кто в состоянии это сделать, т.е. на мужчину, имеющего жену<sup>74</sup>. Но от стадии ученика брахмана можно сразу перейти к стадии *санньясина*: если кто-то не женится, то он свободен от долга по отношению к Отцам. Такой способ понимания влечет за собой очень смелую трактовку ведийского текста, сформулированную к тому же в ясных выражениях; все рождается в качестве долга, но здесь речь идет не о биологическом рождении, а о рождении в качестве *адхикарина* (*adhikārin*), т.е. личности, пригодной к выполнению

<sup>72</sup> Неопределенность *анаддхапуруши*, «человека неопределенного поведения», обусловлена тем фактом, что, отказываясь от ритуалов, он «бесплезен для богов, для Отцов, для людей», как сказано в АйтБ VII 9. Ср. также комментарий Махидхары к ВС XI 16. *Анаддхапуруша* (реальный человек или изображение) должен почему-то присутствовать на церемонии *агничаяны*: кортеж (людей и животных), посланный за глиной для изготовления кирпичей для алтаря, должен посмотреть на *анаддхапурушу* по дороге туда и обратно. Ср. ШБ VI 3, 3, 4 и 14. См. эссе 3 настоящей книги.

<sup>73</sup> Об отношениях *мокши* и *дхармы* среди многих работ Мадлен Биардо, посвященных этой теме, см. гл. «Отшельник и интериоризация жертвоприношения» (Биардо, Маламуд 1976: 57–80). См. также: Биардо 1972: 35–56, 80–94 и др.

<sup>74</sup> «Митакшара» к Ядж III 57.

определенных обязательств и правомочной (с точки зрения ее возможностей, ее желаний, ее ритуальной квалификации): перед тем, у кого нет средств разрешить эту проблему или кто не стремится эти средства обрести, она просто не встает<sup>75</sup>.

В целом «Митакшара» печется о практических вещах: сделать так, чтобы дхармическое сообщество смогло найти место и для того, кто в своих жизненных планах хотел бы обойти состояние домохозяина (*грихастха*). Найяки действуют иначе. Они ставят перед собой куда более амбициозные цели: показать, что ведийская теория долга не является несовместимой с идеей *мокши*. Выше мы видели, что одним из элементов этого рассуждения является толкование слова *рина* — толкование, которое совпадает с ходом мысли в «Митакшаре» относительно *адхикара* (*adhikāra*): *рина* используется в фигуральном смысле, и, когда мы читаем, что человек рождается обремененным долгами (*ṛṇaiḥ*), следует понимать это так, что он рождается «будто обремененным долгами» (*ṛṇaiḥ iva*); то же самое и относительно рождения: это не рождение в собственном смысле слова, а вхождение в состояние ученика брахмана или домохозяина<sup>76</sup>. Следующий этап аргументации: ведийские тексты — стихотворные и прозаические, — говоря об освобождении, представляют аскезу отшельника как средство его достижения<sup>77</sup>. Далее: доктрина четырех стадий жизни (включая состояние *санньясина*, которое имеет смысл лишь в том случае, если освобождение мыслимо и возможно) широко представлена в итихасах, пуранах и дхарма-шастрах; итак, все эти тексты авторитетны и опираются на ведийское Откровение; впрочем, если мы подвергнем сомнению законность дхарма-шастры, то это приведет к полному беспорядку, к непрерывному волнению<sup>78</sup>. Наконец, все *клеши* — привязанности, мучающие и унижающие человека, не мешают ему переживать состояние глубокого сна, но ведь состояние освобождения очень похоже на глубокий сон, и *клеши* не делают его невозможным; аналогично и врожденный долг не является непреодолимым препятствием к освобождению<sup>79</sup>.

Тексты, которые мы только что упомянули, стремятся истолковать доктрину долга в таком ключе, чтобы она стала совместимой с перспективой *мокши* и отрешения, которое могло бы растянуться на весь жизненный срок.

<sup>75</sup> «Митакшара» ссылается на «Джабала-упанишаду» (4), о чем см.: Шпрокхофф 1976: 95–105. См. также: Маламуд 1977: 36 и сл.

<sup>76</sup> Ватсыяна к «Ньяя-сутре» (IV I, 60). Ср. выше, примеч. 37.

<sup>77</sup> Ватсыяна к «Ньяя-сутре» (IV I, 61).

<sup>78</sup> Там же, 62.

<sup>79</sup> Там же, 63.

Надпись, с которой нас познакомил Дж. М. Д. Диррет<sup>80</sup>, представляет аргументацию, следующую той же линии, но в противоположном направлении: приспособить поиски освобождения и вовлеченность в форму *санньясы* таким образом, чтобы сделать их совместимыми с доктриной долга. Этот текст, датируемый XIV в., рассматривает обеты, которые должны произносить члены секты пашупатов. Речь идет о таком устройстве жизни, чтобы она, оставаясь в некоторых отношениях аскетической, обращенной к освобождению, что характерно для этой секты, исключила бы постоянный целибат; и доводом в пользу этого — в столь позднюю эпоху и в среде, столь удаленной от ортодоксии, — была ссылка на необходимость выполнять ведийские предписания, непрерывно выплачивать свои долги богам, т.е. совершать жертвоприношения, и заключать брак и рожать детей, чтобы расплатиться с долгом по отношению к Отцам<sup>81</sup>!

Брахманистская доктрина врожденных долгов, часто лишенная остроты или смысла, тем не менее удивительно живуча в индийской мысли, по крайней мере в индуизме. Однако религиозные течения, основанные на *бхакти*, порывают с ней: внезапная и высочайшая милость бога позволяет верующему избавиться от тройного долга. Например, «Ваю-пурана» наставляет, что, совершая паломничество в Гайю, омываясь в *тиртхе*, верующий освобождается от трех долгов и обретает *мокшу*, а особенно старается, чтобы его Отцы были проведены богом по пути неба, или *брахма-локи*<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Диррет 1976–1978: I, 117.

<sup>81</sup> Речь Нарады в начале истории Харишчандры и Шунахшепы (АйтБ VII 33) содержит критику аскетизма: «К чему эта нечистоплотность, грубая, как у козы, кожа, длинные волосы, аскетический жар (*тапас*)? Лучше стремитесь к тому, чтобы иметь сына...»

<sup>82</sup> «Ваю-пурана» (LXXVII 106; CVIII 89; CX 60; CXI 29, 31).

За пределами системы трех ведийских долгов есть бесчисленное множество назидательных историй в духе *бхакти*, в которых описано, как человек за определенную сумму денег отдает в залог существенную часть своей личности; в случае музыканта это может быть его излюбленная *рага*, которую он как бы вручает своему заимодавцу, а тот запрещает ему исполнять ее, пока долг не будет возвращен. Примером может служить история Нарасинхи Мехты, о которой сообщает Маджумдар (1965: 301). В действительности это был бог Дамодара, который наложил на своего адепта такое испытание и который, разумеется, поможет ему выпутаться из этой истории.

Возможность отдавать в залог невещественные ценности, тесно связанные с личностью заемщика, — притом что речь не должна идти о полном отчуждении, которым является рабство, — напоминает то, о чем рассказывает Геродот в его «Истории» (II, 136): во время правления царя Асихиса (Asychis) египтянам было позволено брать в долг, отдавая в качестве залога мумию своего отца с риском, что если они его не возместят, то сами потеряют право быть погребенными. Сол Беллоу сказал: “I think the dead owe us a living” (“Humboldt’s Gift”). («Думаю, что мертвые обязаны нам жизнью». — Примеч. пер.)

Но что более всего примечательно, так это сила связи, объединяющей религиозный и материальный долги. Переходы из одного регистра в другой постоянны. Мы видели, как «ведийский» долг Отцам был в конечном счете тем, что служило фундаментом и объяснением возможности передачи от поколения к поколению «профанных» долгов<sup>83</sup>.

И из «Грихья-сутр» Гобхилы мы также узнаем, что несчастный должник, признающий свой долг, но неспособный его уплатить, должен совершить приношение в виде листа *голаки* (?), рецитируя ведийские мантры, которые имеют отношение к врожденному долгу: «То, что я взял в долг и никак не возместил, сокровище Ямы, с которым я прихожу и ухожу, от этого долга, о Агни, позволь мне быть свободным! Я возмещу его тебе еще при своей жизни...»<sup>84</sup>. Материальный долг есть образ, особое проявление врожденного долга, т.е. в итоге, проявление того факта, что человек смертен.

Смертный, в котором живет желание и который наделен словом, стало быть, вынужденный нацеливаться на будущее и давать обещания<sup>85</sup>. Ведийские тексты, в которых человек определяется как долг,

<sup>83</sup> Теория *кармы* позволяет осуществить некий род общего учета, охватывающего и материальные богатства, и духовные заслуги. Если аскет или брахман-агнихотрин умерет, оставив профанные долги (при условии, что у него нет сыновей, которые бы взяли их на себя), он теряет все свои заслуги, связанные с соблюдением ритуалов, отдавая их своим кредиторам («Нарада-смрити») (I 9). Ср.: Кане III: 417

<sup>84</sup> ГобхГС IV 4, 26. Так же и должник, который, не имея возможности удовлетворить своего кредитора при его жизни и расплачиваясь с его сыном или с другими наследниками, должен рецитировать гимны АС VI 117, 118 и 119, которые являются мольбами и признанием долга Яме. Такие указания нацелены на то, чтобы рассматривать материальные долги по отношению к мертвому под знаком основополагающего долга по отношению к смерти. Они излагаются в «Паддхати» Кешавы к «Каушиксутре» (XLVI 36). Ср.: Анри 1904: 216; Чаттерджи 1971: 83.

Симметрично, в «Гаруда-пуране» (I 205, 91 и сл.) мы находим восхваление ростовщичества (*кусиды*) как способа зарабатывания на жизнь, позволенного даже брахманам в период испытаний: и вся греховность, присущая этому виду деятельности, уничтожается, если совершить *пуджу* богам, Отцам и брахманам, т.е. трем заимодавцам врожденных долгов! (Брахманы, носители ведийского знания, видимо, могут рассматриваться как представители *риши*).

<sup>85</sup> См.: Трико 1977: 107.

Жерне (1968: 274 и сл.) показывает, что долг и кредит как ожидание, предвосхищение будущего и, стало быть, игра на времени появляются в греческом праве сравнительно поздно. Зато в Индии в трактатах по *дхарме*, являющихся более поздними документами, чем греческие, на которые ссылается Жерне, извращенное использование кредитором времени предвидится и осуждается. Ср.: Кане III: 423. Впрочем, чтобы помешать кредитору бесконечно увеличивать проценты с течением времени, учреждается правило *двайгунья* (*dvaiṅguṇya*, совр. *dāmdupat*), о чем см.: Кане III: 423–427; Дирретт 1968: 113, 294 (Библиография). Несмотря на то, что это правило с течением

объясняются в других отрывках Веды, которые иными словами выражают по сути то же самое: «Человек знает мир и не-мир; через смертное он хочет обрести бессмертие... [Среди животных только] человек выражает то, что познал... он знает, что такое завтра»<sup>86</sup>.

---

веков будут постоянно обходить или игнорировать, а кредитор не постесняется дожидаться, пока его проценты не превысят одолженную сумму, авторы правовых документов прекрасно видели это отношение между долгом и временем. С другой стороны, ясно, что должник и особенно человек, который является должником по определению, со страхом предвидит момент краха или с надеждой — момент освобождения от долгов.

<sup>86</sup> АйтА II 3, 2: *veda lokālokau martyenāmṛtam īpsati vijñātam vadati... veda śvastanam.*

## СЕМАНТИКА И РИТОРИКА В ИЕРАРХИИ ИНДУИСТСКИХ ЦЕЛЕЙ ЧЕЛОВЕКА

---

### Четыре равно три плюс один

«Если бы я знал что-то, что полезно для меня, но вредно для моей семьи, я бы выбросил это из головы. Если бы я знал что-то, что полезно для моей семьи, но не для моей родины, я постарался бы это забыть. Если бы я знал что-то, что полезно для моей родины, но вредно для Европы или же полезно для Европы, но вредно для рода человеческого, я бы рассматривал это как преступление»<sup>1</sup>.

Эти строчки Монтескье на первый взгляд могут показаться отзвуком, а при более близком знакомстве — антитезой строфы из «Махабхараты»: «...для [сохранения] семьи нужно [уметь] отказаться от человека; для [сохранения] деревни — от семьи; для [сохранения] страны — от деревни; для [сохранения] собственного Я — от [всей] земли»<sup>2</sup>.

Было бы неправильным противопоставлять — чисто абстрактно — урок самоотречения и универсализма Монтескье эгоизму, рекомендуемому в конечном счете индийским текстом. Тем не менее обе эти формулы, отвечающие на один тип вопроса, достаточно похожи, чтобы позволить сравнение, которое выявит их различия. Что касается их содержания, то основное различие таково: Монтескье стремится основать политическую мораль на критике индивидов и групп, у которых нет иного горизонта, кроме них самих. В действительности именно своей персоной, своей семьей, своей страной, своей Европой нужно — на каждом этапе — уметь пожертвовать ради общности

---

<sup>1</sup> Монтескье 1949: 980.

<sup>2</sup> Мбх V 128, 49 (бомбейское издание). Та же самая идея сформулирована и в Мбх V 37, 18: «В бедственном положении следует сохранять богатство; сохранять супругу, даже если для этого придется потерять богатство; всегда сохранять самого себя даже ценой богатства и своей супруги». Этот отрывок фигурирует также в Ману VII 213, а сама мысль уточняется в VII 212. Одна из версий процитированного нами текста приводится в: Штернбах 1963: 128; здесь градация содержит пять уровней: индивид, семья, деревня, провинция и личность царя.

высшего порядка так, чтобы последним получающим выгоду была универсальная группа, которую каждый человек может считать своей, — все человечество. Индийский автор, со своей стороны, формулирует политическую максиму, которая адресована царю: правитель должен уметь отказаться от части, чтобы спасти остаток целого, если потребуется, отбросить второстепенное, чтобы сохранить главное; а в царстве — это сама персона царя, т.е. то, что для царя является его собственным Я<sup>3</sup>.

Сравнение этих текстов должно также касаться и их формы: в том и в другом случае мы имеем дело с последовательностью четырех высказываний, воспроизводящих одну и ту же структуру; поступательное движение от одного этапа к другому обеспечивается крайне слабой лексической вариацией. Но здесь появляется и существенный контраст: развитие темы у Монтескье носит линейный, непрерывный и в какой-то степени предсказуемый характер; между 1-м и 2-м высказываниями такие же отношения, как между 2-м и 3-м или между 3-м и 4-м; характерный элемент 2-го является термином, обозначающим совокупность, количественно охватывающую элемент, характерный для 1-го, и т.д. Напротив, строфа (*шлока*, последовательность двух стихотворных строк, каждая из которых состоит из двух элементов — *пада*) построена таким образом, что ее четвертая часть производит эффект сюрприза: движение изменяет свое направление и завершается тем, что появляется как резкий возврат назад и что на самом деле является переходом на другой план; мы ожидаем найти в четвертой позиции либо группу людей, либо территориальную единицу более обширную, чем «страна» (*deśa*), а нам фактически открывается внутренняя сторона личности, самость — *атман* (царя). Если фраза Монтескье разбивается на 1+1+1+1, то санскритскую шлоку следует разделить на 3+1; разрыв между первыми тремя *падами* и четвертой тем более четок, что ради *атмана* следует пожертвовать не просто «страной», а совершенно новой единицей — всей землей<sup>4</sup>. Схематически сравнение выглядит следующим образом:

<sup>3</sup> «Артхашастра» (VI 1, 1) перечисляет основные элементы (*prakṛti*), составляющие государство: а) суверен (*svāmin*); б) министры (*amātya*); в) население и территория, или, скорее, территория как носитель населения (*janapada*); г) крепость (*durga*); д) казна (*kośa*); е) вооруженные силы (*danḍa*); ж) союзники (*mītra*). Перечислено в порядке убывания важности. Ср.: Кангле 1965: 127 и сл.; Дюмон 1966: 371 и сл.

<sup>4</sup> Территория, которой правит царь, по существу является изображением или уменьшенной копией всей земли, о чем свидетельствуют самые распространенные обозначения царя: *bhūpati*, «господин земли», *prthivipāla*, «защитник земли», и т.п. С другой стороны, царь является основным владельцем земли, какими бы ни были в истории древней Индии разновидности системы землевладения.

Монтескье	Махабхарата
1. я < моя семья	1. индивид < семья
2. моя семья < моя родина	2. семья < деревня
3. моя родина < Европа	3. деревня < страна
4. Европа < род человеческий	.....
	4. вся земля < атман

Когда поэт выстраивает *шлоку* в форме 3+1 *пада*<sup>5</sup>, он воспроизводит основополагающий стереотип индийского дискурса. Если в санскритском тексте<sup>6</sup> предпринимается попытка произвести счет частей целого или же изложить последовательность событий<sup>7</sup>, то возможны два случая:

а) целостность рассматривается как состоящая из однородных элементов, относящихся к одному и тому же уровню. Исчерпывающее перечисление завершается, разумеется, разными числами, но можно констатировать очень сильную тенденцию видеть целое как совокупность пяти частей: «Пятерично жертвоприношение, пятерична жертва, пятеричен человек, все существующее пятерично», — утверждает «Брихад-араньяка-упанишада»<sup>8</sup>. Так же часто целостность символизируется числом 16: известно, что в Индии аналог выражения «сто из ста» — это «шестнадцать шестнадцатых»;

б) в перечислениях между последним членом и всеми ему предшествующими появляется глубокое различие — различие совершенно иного порядка, чем то, что разделяет элементы предшествующей совокупности. Но этот второй тип перечисления завершается чаще всего (и речь идет о списках понятий, которые имеют чрезвычайную важность для культуры и мысли брахманизма) числом 4: X состоит из А, В, С и, кроме того, D. Этот факт многократно признавался и система-

<sup>5</sup> На обычную структуру *шлоки* (2+2) часто накладывается, с целью лучшей передачи смысла, структура 3+1, о которой мы говорим: последняя *пада* обычно представляется, особенно в гномических строфах, как «вершина», позволяющая тексту завершиться эффектным сюрпризом.

<sup>6</sup> Это замечание относится прежде всего к брахманистской Индии, с которой нас знакомят санскритские тексты.

<sup>7</sup> Тексты, которые легче всего анализировать в терминах последовательности или перечня событий, чаще всего являются сказками, например история девушки и четырех претендентов на ее сердце в «Сказках о вампирах», или текстами, описывающими развертывание ритуала или его определенной части, например «три шага Вишну» (*vis-ṅkrama*) плюс еще один шаг (*atikrama*), который жертвующий должен сделать в конце ведийского жертвоприношения (АпШС XIII 18, 9). Ср.: Рену 1954: 141; Гонда 1970: 146.

<sup>8</sup> БАУ I 4, 17. Перевод Юма (1931: 86).



тически исследовался<sup>9</sup>. Отметим лишь работу Сыркина (1967), к которой мы еще вернемся.

Сам санскрит как язык (а не только санскритские тексты) свидетельствует о двух таких способах рассмотрения «четвертого»: ведийский санскрит располагает фактически двумя формами этого порядкового числительного: *чатуртха* (saturtha) и *турия* (tuṛīya). История этих двух форм, разграничение зон их применения могли бы стать предметом детального филологического исследования, для которого здесь нет места. Достаточно упомянуть, что в поздних ведийских текстах, где эти формы сосуществуют, *чатуртха* предпочтительно применяется к четвертому члену (который совсем необязательно последний) в серии линейного типа, тогда как *турия*, или ее вариант *турья* (turya), — к «четвертому», когда оно является тем +1, которое дополняет серию из трех членов в перечислении с разрывом<sup>10</sup>. С другой стороны, субстантивированное порядковое прилагательное *турия* начиная с упанишад является одним из способов обозначения Абсолюта: за бодрствованием (jāgarita-sthāna), сном со сновидениями (svapna) и сном без сновидений (susupti) следует и вместе с тем им противостоит радикально отличное состояние сознания, которое тождественно *брахману* (другое имя Абсолюта): оно неопределимо и не имеет никакого другого имени, кроме этого порядкового числительного<sup>11</sup>.

Среди бесчисленных примеров схемы 3+1 в зависимости от природы и функции разрыва, отделяющего три первых члена от четвертого, можно выделить множество групп:

а) самый редкий случай — это когда +1 является остатком, определяемым негативно — через отсутствие характеристики, общей для первых трех членов: например список «классов» (*варн*), составляющих брахманистское общество. Первые три *варны* включают в себя два

<sup>9</sup> Библиография Сыркина (1967: 163 и сл.) касается в основном работ, в которых эта структура исследуется как своего рода универсальная черта. О ведийской и брахманистской Индии см.: Бергэнь 1878–1883: II, 123–128; Минар 1949–1956: II, § 303а; Рену 1978: 51, 61, 64, 70 и сл.; Гонда 1965: 115 и сл.; 1970: 57 и сл.; 1976: 115 и сл.; Дюмезиль 1956: 59; Сыркин, Топоров 1968: 27–32. См. также: Дюбуиссон 1985 (автор вступает в диалог с настоящим исследованием).

<sup>10</sup> Сравнительный анализ этимологии позволяет установить, что *турия* образована от краткой формы корня *чатур* — «четыре». Можно лишь восхититься пронизательностью индийских грамматистов, которые, основываясь исключительно на санскрите, признали формальное сходство *чатуртха* и *турия* (коммент. Катьяяны к Панини V 2. 51). Но философские размышления приняли другое направление, в них *турия* стала производной от глагольного корня TR, TUR — «пересекать», и трактовалась как прилагательное «то, что по ту сторону». Ср.: Рену 1978: 86.

<sup>11</sup> «Мандукья-упанишад» (3–7). Ср.: Фальк 1986: 274.

дырожденных, тогда как четвертая — *варна шудр*, объединяет людей, не имеющих иного рождения, кроме биологического. Точно так же среди четырех Вед группа первых трех составляет *трайи-видья* (*trayī vidyā*), «тройное знание», тогда как «Атхарваведа» стоит немного в стороне: ее часто считают низшей и несколько проблематичной, те же, кто себя к ней причисляет, прославляют ее больше остальных трех<sup>12</sup>;

б) четвертый термин обозначает некую наблюдаемую данность, противопоставляемую первым трем, пребывающим в недоступном потустороннем плане: речь, *вак* (*vāk*), состоит из трех частей, недоступных человеку, и четвертой — человеческой речи<sup>13</sup>. Также и космический *Пуруша*: только одна из четырех его частей проявляется в существах<sup>14</sup>. Вначале было четыре огня: огонь, известный людям в настоящее время, лишь один из них, единственный, который сохранился<sup>15</sup>. Юная дева является последовательно супругой следующих божественных персонажей: Агни, Сомы и Гандхарвы, и лишь в четвертую очередь она становится супругой мужа-человека (который получает ее в качестве остатка, оставленного богами)<sup>16</sup>;

в) прямо противоположный порядок: за тремя первыми частями, воспринимаемыми и конечными, следует четвертая, символизирующая прорыв в бесконечность: ведийская строфа, называемая *гаятри* (*gāyatrī*), состоит из трех стихов (букв. «из трех четвертей», *пада*), но упоминают лишь четвертую *паду*, которая «сияет по ту сторону атмосферы»<sup>17</sup>. Существуют три мира и еще не-мир<sup>18</sup>; три священных слова плюс молчание<sup>19</sup>. Мистический слог ОМ, в соответствии с фонетикой санскрита, распадается на три фонемы — а, у, т, каждая из которых наделена символическим значением; но, кроме того, этот слог продолжается в вибрации, способной длиться неопределенное время, и, разумеется, наделен собственной символикой<sup>20</sup>. Хвост дракона Шишумары состоит из четырех сегментов: первые три соответствуют богам Агни, Индре и Праджапати; однако четвертый представляет *абхаю* (*abhaya*), «бесстрашие», и этот термин еще является обозначением Абсолюта<sup>21</sup>. В эту группу можно включить и список стадий, или состояний, *ашрам*,

<sup>12</sup> Блумфильд 1897: XL и сл.

<sup>13</sup> РС I 164, 45. Ср.: Рену 1941–1942: 161 и сл.

<sup>14</sup> РС X 90, 4.

<sup>15</sup> ТС II 6, 6, 1; ШБ I 2, 3, 1.

<sup>16</sup> ПарГС I 4, 16.

<sup>17</sup> БАУ V 14, 6.

<sup>18</sup> ТС II 6, 4, 2.

<sup>19</sup> Ср.: Рену 1978: 73.

<sup>20</sup> «Атхарвашира-упанишада» (5).

<sup>21</sup> ТА II 19.

чья последовательность составляет каноническую биографию брахмана: четвертая *ашрама*, состоящая в том, чтобы вести образ жизни отшельника (*санньясина*), отличается от трех первых тем, что не является обязательной частью жизненного пути (фактически путь отрешения открыт лишь небольшому числу людей); переход на стадию отшельника и разрыв со всем, что ему предшествовало, отмечается чрезвычайно впечатляющей церемонией; в трех предыдущих *ашрамах* похороны являются кремацией, тогда как отшельников, как правило, предают погребению: таковы факты ритуала, «материально» санкционирующие развитую в нормативных текстах идею радикального разрыва, который представляет собой *санньяса*, «вхождение в отшельничество»; по сравнению с этим черты, характеризующие состояние лесного отшельника (*ванапрастха*) как переход от состояния домохозяина к состоянию отшельника и способные свести на нет анализ *ашрам* в свете схемы 3+1, имеют гораздо меньшее значение.

д) наконец, четвертый элемент завершает, или охватывает, или же превосходит первые три и одновременно выражает их квинтэссенцию. Именно таким образом слог ОМ становится восклицанием, добавляющим «+1» к серии трех мистических возгласий (*vyāhṛti*): *bhur bhuvah svaḥ*, которые приблизительно переводятся как «Земля! Пространство! Небо!» (хотя их функция элементов ритуала и объектов медитации куда важнее, чем их значение). Размышления грамматистов-теологов представляют удобную возможность для игры (слов и чисел), состоящей в том, чтобы приписать речи черты, в действительности принадлежащие словам, их обозначающим: речь состоит из трех частей, поскольку слово, обозначающее «слог» — *акшара* (*akṣara*), само трехслоговое; однако речь содержит сверх того и четвертую часть, соответствующую единственному слогу слова *вак* (*vāk*), которое само значит «слово»<sup>22</sup>.

## Цели человека

Несколько иллюстраций, которые мы только что привели, имеют далеко не одинаковое значение. Некоторые представляют собой творения либо непрочные, либо ограниченные узкой областью ритуала или спекуляций и являются прежде всего свидетельством той легкости, с которой перечисления, каков бы ни был их предмет, поддаются схематизации. Но теперь нам предстоит приступить к вопросу гораздо более сложному, имеющему отношение к существенному аспекту брахманистской

<sup>22</sup> ШБ VI 3, 1, 43.

идеологии: системе *пурушартх* (*puruṣārtha*). В серии четырех Целей человеческой жизни *Мокша* (освобождение) со всей очевидностью является +1. Эта структура выявляется прежде всего на основании чисто формальных признаков, предлагаемых нам терминологией: первые три *пурушартхи* (в том порядке, в котором они обычно перечисляются) все вместе образуют *Триваргу* (*trivarga*), или «группу трех»; эта *Триварга* трансформируется в *Чатурваргу* (*satvarga*), «группу четырех», когда к ней добавляют четвертый член, которым неизменно является *Мокша*<sup>23</sup>. Иначе говоря, *Дхарма* (порядок), *Артха* (выгода) и *Кама* (желание) составляют вполне самостоятельную совокупность, имеющую собственную внутреннюю логику; *Мокша*, напротив, может появиться лишь на фоне *Триварги* и имеет смысл лишь по отношению к ней. В то же время наиболее распространено перечисление элементов *Триварги* в иерархически убывающем порядке, как это сделано выше; с упоминанием четвертой Цели движение поворачивается вспять, поскольку *Мокша* выше *Дхармы*. Таков по крайней мере стереотип. (Хотя Патанджали в комментарии к Панини II 2, 34 утверждает, что в сложных словах типа *двандва*, составленных из названий двух *пурушартх*, порядок слов не имеет значения.) В отдельных случаях философская рефлексия модифицирует эту схему и предлагает другой способ деления на группы: веданта — принцип 2+2, поскольку она ставит по одну сторону *Каму* и *Артху*, образующие совокупность «приятного» (*preyas*), а по другую — *Дхарму* и *Мокишу*, принадлежащие к сфере «верховного блага» (*śreyas*)<sup>24</sup>. Однако обычный способ подсчитывать и распределять Цели человека признан и даже превосходно объяснен этой же школой в следующем утверждении Шанкары: «Для того, кто жаждет *Мокиши*, даже *Дхарма* непригодна, ибо она создает узы»<sup>25</sup>.

Другой способ маркировки разрыва между *Триваргой* и *Мокшей* состоит в том, чтобы выстроить Цели человека в соответствии с критерием отношения между Целью и человеком, который на нее ориентируется. Перечислять элементы *Триварги* в восходящем иерархическом порядке — значит двигаться от самого субъективного к самому объективному и одновременно от индивидуального к социальному. *Кама* — это в самом деле желание удовольствия, и так же как желание испытывается субъектом, так и удовольствие, связанное с этим желанием, есть не что иное, как то, что сам субъект считает таковым (именно это отмечают теоретики эстетики, чтобы показать разницу

<sup>23</sup> «Амаракоша» (II 7, 58): «*Триварга* есть [целое, составленное] *дхармой*, *камой* и *артхой*; *чатурварга* [— это все названные элементы], к которым добавлена *мокша*».

<sup>24</sup> Ср.: Рамачандран 1980: 20.

<sup>25</sup> Шанкара, коммент. к Бхг IV 21.

между тем, что признано приятным социально, и тем, что составляет желание каждого индивида, включая фантазии и самые неожиданные извращения)<sup>26</sup>. Зато *Артха* имеет хорошо различаемые субъективные и объективные стороны: она является одновременно и потребностью, *visée*, «прицельным намерением» (согласно удачному переводу Луи Дюмона<sup>27</sup>), т.е. определенной предрасположенностью психики, и объектом этого «прицельного намерения»: богатством и властью — благами, которые субъект стремится присвоить, коль скоро они являются внешними по отношению к нему; кроме того, именно общественный консенсус определяет, что есть *артха*, и в этом вопросе нет места для индивидуальных отклонений. Вместе с *Дхармой* мы делаем еще один шаг в направлении объективного и социального: *Дхарма* является и универсальным порядком, и системой норм, которые его выражают, и совокупностью обрядов, которые обязаны соблюдать отдельные индивиды и группы соответственно своему статусу, чтобы поддерживать этот порядок и предписываемые им нормы. Но *Мокша* возвращает нас к субъекту и даже к его сугубо внутренней стороне, поскольку главное благо, к которому стремятся, когда посвящают себя *Мокше*, есть не что иное, как совпадение с *атманом*, собственной самостью. То, что *атман* радикально отличается от эмпирического индивида, субъекта желания, и то, что *Мокша* состоит не в освобождении индивида, а в освобождении *от* индивида<sup>28</sup>, не отменяет того, что путь, ведущий к этому освобождению, может быть пройден лишь индивидом; а точнее, как показал Луи Дюмон, именно вступая на этот путь, индивид и утверждает свою автономию, и становится самостоятельной «ценностью», или инстанцией. Под этим углом зрения выявляется разрыв в иерархическом поступательном движении, резкая перемена перспективы, которая позволяет перейти от самой высшей из трех первых Целей человека к четвертой, превосходящей *Триваргу*.

Следует провести различие между формулировками, которые действительно отклоняются от схемы 3+1 (противопоставляя друг другу, как мы это видели, две области «приятного» двум областям «верховного блага»), и делениями, формально относящимися только к *Триварге*, но включающими в *Дхарму* черты, свойственные *Мокше* (они соответствуют тому, что Мадлен Биардо назвала признанием ценностей отшельничества человеком, живущим в миру<sup>29</sup>). Речь ученой куртизанки Камаманьджари в «Дашакумарачарите» Дандина — наглядный

<sup>26</sup> Ср.: Рагхаван 1978: 96.

<sup>27</sup> Дюмон 1966: 365.

<sup>28</sup> Ср.: Рамачандран 1980: 20.

<sup>29</sup> Биардо 1972: 86 и сл.

тому пример<sup>30</sup>: превосходство *Дхармы* над *Камой* и *Артхой*, по ее словам, зависит от того, что: а) *Кама* и *Артха* не могут существовать без *Дхармы*, в то время как сама *Дхарма* от них независима; б) *Кама* и *Артха* опираются на внешние по отношению к ним элементы, т.е. они имеют в виду мирские цели или удовольствия, которые может доставить лишь овладение внешними объектами, тогда как *Дхарма* реализуется сама по себе. Но если сама *Камаманьджари* — совершенная соблазнительница, то ее (ироническая) теология обладает лишь кажущимся правдоподобием: в действительности человек, лишенный материальных объектов и общества, не смог бы выполнять свои дхармические обязанности<sup>31</sup>; автономию, которой наделяется *Дхарма*, следует искать именно в *Мокше*.

Если теперь мы отставим в сторону *Мокшу* и будем рассматривать только внутреннее устройство *Триварги*, то заметим, что к трем элементам этой группы добавляется четвертый — целое, которое они образуют. Это становится очевидным из текстов, в которых исследуется соответствующая ценность каждой из Целей человека<sup>32</sup>: какая из этих *пурушартх* самая лучшая? — Соединение трех. Необходимые все вместе, они образуют иерархию, отвечающую следующему критерию: если невозможно иметь своей Целью всю совокупность, если, чтобы получить *Артху* и удовлетворить *Каму*, рискуют ущемить *Дхарму*, то следует предпочесть именно *Дхарму*. Эта доктрина не отличается постоянством: она сформулирована в довольно большом количестве текстов Традиции (Смрити)<sup>33</sup>, но любопытно пояснение Медхатитхи

<sup>30</sup> «Дашакумарачарита» («Похождения десяти принцев»), II, с. 77–90 (5th ed. Bombay: Nirṇaya Sāgara Press, 1958). См. эссе 7 настоящей книги.

<sup>31</sup> Известно, что в пурва-мимансе термин *пурушартха*, понятый как притяжательное сложное слово (*бахуврихи*), используется в следующем смысле: «имеющее целью человека», «предназначенное человеку» (а не «то, что является целью для человека»). В этом качестве *пурушартха* дополняет *кратвартху* (*kratvartha*), «то, что имеет целью жертвоприношение». Человеческая деятельность, включающая ритуальную, распределяется по этим двум категориям, вторая из которых иерархически превосходит первую. Но действие *кратвартха*, «ради жертвоприношения», было бы невозможно, если бы ему не предшествовало действие *пурушартха*, «ради человека». Чтобы совершать жертвенные подношения, необходимо обладать тем, от чего можно отказаться, — добром, нажитым ради того удовольствия, которое из него можно извлечь, т.е. обладать *пурушартхой*, тем, что существует «ради человека». Если бы правила чистоты, регулирующие действия «ради жертвоприношения», применялись к наживанию добра, то само жертвоприношение было бы практически невозможным. Ср. изложение этого вопроса у Диррета (1968: 130–134).

<sup>32</sup> Например, Ману IV 176; Мхб V 124, 34–38; АШ I 7, 3–5. В последнем тексте сказано, что цель, которой занимаются, исключая прочие, наносит ущерб не только другим целям, но и себе самой.

<sup>33</sup> Ману IV 176; Ядж II 21; Брихаспати I 111 и 113. Ср.: Кане III: 8–10; Диррет 1968: 201.

в комментарии к Ману VIII 26: царю, если выигрыш ради *Дхармы* может быть получен лишь ценой большей потери по части *Артхи*, следует предпочесть *Артху*, но при условии исполнения восстановительного ритуала, который возместит ущерб, причиненный *Дхарме* (стало быть, следует предположить, что *Артха* соизмерима с *Дхармой*?), — это вопрос распределения во времени, приспособления к нему. Действительно, у Калидасы можно найти отрывки, в которых проявляется экстремизм *Дхармы* в ущерб *Триварге*: идеал, предлагаемый поэтом в его «*Рагхувамсе*» («Род *Рагху*»), — это царь столь мудрый и добродетельный, что среди действий, находящихся в ведении *Артхи* и *Камы*, он выбирает лишь те, что имеют прямое отношение к *Дхарме*, хотя само намерение совершить действие должно быть исключительно дхармичным. Две Цели более низкого уровня признаются не потому, что они сочетаются с *Дхармой* ради образования иерархической совокупности *Триварги*, но лишь в качестве благоприятных возможностей послужить *Дхарме*<sup>34</sup>. *Дхарма* не просто является сущностью *Триварги*, она способна до такой степени овладеть сознанием человека, что может лишит смысла *Артху* и *Каму*. Этой исключительности *Дхармы*, состоящей в превознесении одной части над целым, симметрична идея того, что даже самая ценная часть *Триварги* должна вступить в действие лишь после выполнения элементарных требований, относящихся к жизни человеческого рода<sup>35</sup>.

Кроме того, можно задать вопрос о том, осуществляет ли *Триварга* или *Чатурварга* исчерпывающую классификацию всех возможных действий или они устанавливают рамку лишь для более или менее благих действий. Ответить на этот вопрос не просто. Если рассматривать *пурушартху* как совокупность рядоположенных элементов, ясно, что любое действие будет иметь в качестве своего мотива ту или иную Цель человека. Именно это показывает соответствие между тремя членами *Триварги* и тремя *гунами* (первозлементами космоса и психики)<sup>36</sup>. В то же время, если рассмотреть *Триваргу* или *Чатурваргу* как

<sup>34</sup> «*Рагхувамса*» (I 25): «Даже *артха* и *кама* были лишь *дхармой* для этого мудрого мужа, который наказывал виновных ради стабильности [своего царства] и жил как супруг лишь для зачатия сыновей». Ср. также: «*Кумарасамбхава*» («Рождение Кумары»), V 38.

<sup>35</sup> Ману IV 176: «Можно отказаться даже от *дхармы*, если она причиняет страдания или оскорбляет людей». Согласно Куллуке, так осуждается возможная попытка человека принести в дар все свои богатства, даже те, которые могли бы понадобиться, чтобы прокормить своих сыновей. Ср. также Вишну II III 11, 7; «*Хитопадеша*» (I 43).

<sup>36</sup> См. Ману XII 38: «Признаком темноты (*тамас*) является *кама*; признаком энергии (*раддхас*) считается *артха*; признаком благости (*саттва*) — *дхарма*; таков порядок возрастания их ценности». Поскольку *гуны* и их сочетания объясняют все возможные «качества» *Пракрити* (Природы), можно предположить, что и *Триварга* представляет исчерпывающий список всех возможных «мотиваций».

систему, можно заметить, что *Кама* и *Артха* являются Целями лишь в той степени, в какой они совместимы с *Дхармой* и находятся у нее в подчинении: система осуществляет выбор среди возможных действий<sup>37</sup>.

Если мы определим иерархию Целей человека как систему, располагающую их в порядке, соответствующем их ценности, то факты предстанут перед нами однозначным образом: с одной стороны, у нас есть *Триварга*, с другой — канонический список из *Дхармы*, *Арты*, *Камы* (в иерархически нисходящем порядке), относительно которого возникает расхождение между текстами, утверждающими, что *Артха* и *Кама* должны быть подчинены *Дхарме*, но тем не менее сохранены, а *Триварга* в ее целостности является высшей ценностью, и текстами, которые стремятся свести на нет более низкие Цели, уничтожить их специфичность и относительную автономию и сделать так, чтобы они были полностью поглощены *Дхармой*.

### Вращающаяся иерархия

Но если, вслед за Луи Дюмоном, мы примем «иерархическую оппозицию... в качестве охватывающе-охватываемого отношения, или отношения между целым и его элементом»<sup>38</sup>, картина Целей человека усложнится. Проблема, которую мы здесь встречаем, состоит в том, что, следуя принятой нами точке зрения (а множественность точек зрения не является лишь чисто теоретической возможностью, ее можно действительно, как мы стремимся показать, обнаружить у самих индийских авторов), каждый из членов *Триварги* может, в свою очередь, быть понят как источник, снабжающий нас объяснительной рамкой, позволяющей понять не только два других, но и *Мокшу*. Таким образом, мы получим вращающуюся иерархию.

Понятие «точка зрения» само нуждается в уточнении. Нам представляется, что его следует рассматривать на трех уровнях:

а) когда говорится о конкретной личности, которую имеют в виду, рассуждая о Целях. В зависимости от того, идет ли речь о мужчине или о женщине, принадлежит ли эта личность к той или иной социальной группе, к той или иной стадии жизни, на первый план выдвигается та или иная *пурушартха*. Эти предпочтения, эти разные формы распределения на практике являются не фактом индивидуальной фанта-

<sup>37</sup> Такова общая концепция «Пурушартха-суддханидхи», приписываемой Саяне антологии пуранических текстов, в которых рассматриваются Цели человека. О проблеме, которую мы здесь поднимаем, см.: Дюмон 1966: 332, примеч. 14.

<sup>38</sup> Дюмон 1977: 401.



зии, а собственным долгом (*свадхарма*) каждого<sup>39</sup>. Собственный долг куртизанки — всецело посвятить себя *Каме*, собственный долг царя — руководствоваться в своем поведении принципом *Артхи*. Но само существование кода, определяющего эти специализации, и использование термина *свадхарма* для их общего обозначения являются признаком того, что на этом уровне именно *Дхарма* выступает всеохватывающей концепцией даже для индивидов или групп, не специализирующихся на *Дхарме*. Смешение *свадхарм*, равно как и смешение *варн* и *ашрам*, является покушением на общую *Дхарму* (ср. Приложение);

б) если речь идет о доктрине, которую проповедают. Одни лишь «материалисты»-чарваки, согласно Медхатитхи, открыто оспаривали превосходство *Дхармы*: они ставили под сомнение даже само ее существование<sup>40</sup> (кроме того, трудно себе представить, как можно, принимая *Дхарму* всерьез, расположить ее иначе, чем на вершине моральной иерархии). Но *Кама* и *Артха* тоже составляют предметы соответствующих дидактических трактатов, и их авторы, как это принято, берут на себя заботу об оправдании своего начинания, подчеркивая важную роль именно своей дисциплины. То же самое, разумеется, касается текстов, наставляющих о *Дхарме*. На чем основываются авторы таких текстов, когда утверждают, что та или иная Цель логически (а не морально) важнее других? На том, что она является высшей Целью или, напротив, необходимым средством ее достижения. Луи Дюмон справедливо критикует тенденцию, которую он обнаруживает у некоторых современных индийских авторов, толковать понятия *Дхармы* и *Артхи* «на западном языке рационального действия как соответствующие целям (*Дхарма*) и средствам (*Артха*)»<sup>41</sup>. В действительности по своему определению каждая *пурушартха* является и сферой деятельности, и самоцелью. Если исследовать отношение Целей друг к другу и способ упорядочивания их в систему, можно заметить, что постоянно используется именно словарь целей и средств, или корня и плода. Как в следующем прославлении *Дхармы* из «Махабхараты»: «Именно *Дхарма*, как говорят, является средством (*урāу*) для *Триварги*; пропитанная *Дхармой триварга* растет быстро, как огонь в сухой траве»<sup>42</sup>; «Те, кто

<sup>39</sup> Тема *свадхармы* появляется уже в «Майтри-упанишаде» (IV 3). Идея распределения *пурушартх* во времени, следуя стадиям жизни, с наибольшей ясностью сформулирована в «Кама-сутре» (I 2, 1–41).

<sup>40</sup> Медхатитхи к Ману II 224: «Чарваки говорят: *кама* — единственная цель жизни человека, *артха* — это способ ее достичь, также и *дхарма*, если она все-таки существует».

<sup>41</sup> Дюмон 1966: 92, примеч. 31. Кроме того, было бы странно, если бы слово «артха», которое обозначает прежде всего «цель», могло бы одновременно обозначать и сферу средств.

<sup>42</sup> Мбх V 124, 38.

стремится [к объекту] *Кама* и *Артхи*, должны прежде позаботиться о *Дхарме*, ведь *Кама* и *Артха* никогда не отделяются от *Дхармы*»<sup>43</sup>. *Дхарма* является не столько инструментом, сколько условием возможности *Триварги*: *Дхарма* выше других Целей, «поскольку все укоренено в *Дхарме*»<sup>44</sup>. «И тот, кто стремится обрести [объект] *Кама* и *Артхи*, прибегая к средствам, которые являются *анупая* (т.е. средствами, не связанными с *Дхармой*), гибнет»<sup>45</sup>. Но Каутилья говорит то же самое по отношению к *Артхе*: «Именно *Артха* — высшая Цель. Ибо *Дхарма* и *Кама* укоренены в *Артхе*»<sup>46</sup>. Зато *Кама* превозносится своими приверженцами не потому, что это источник других Целей (как можно было бы предположить), а потому, что это Цель, на пути к которой конвергируются другие Цели. Данная доктрина выдвигается не столько автором «*Кама-сутры*», сколько специалистами по поэтике. Так, читаем у Бходжи: «Страсти, связанные с *Дхармой* и с *Артхой*, являются причинами; зато страсть, относящаяся к *Каме*, имеет характер плода. Вот почему она самая главная»<sup>47</sup>;

в) семантический уровень. Когда в «*Артхашастре*» утверждается, что *Артха* является корнем *Дхармы* и *Кама*, это можно понять как прагматичную и даже циничную истину: чтобы заниматься любовью и даже чтобы помышлять о религии, следует располагать хотя бы минимальным богатством и властью над людьми и вещами; или же еще: чтобы подданные могли предаваться любви и пещься о *Дхарме*, царь с помощью политических средств должен следить за их безопасностью и процветанием. В духе тех же идей трактаты о *Дхарме* утверждают, что самая важная *ашрама* — это *ашрама* домохозяина: дело не в том, что домохозяин достойнее остальных, а в том, что без *грихастхи* жизнь ученика брахмана и аскета была бы невозможной, поскольку только *грихастха* может располагать достаточным богатством и, стало быть, давать милостыню (и только он один может по закону заниматься производением на свет детей). Можно развивать подобные рассуждения в отношении других *пурушартх* и установить вращающуюся иерархию, в которой каждая из Целей будет причиной всех остальных: каждая Цель теми, кто по ней специализируется, представлена как основание для других. Но есть и иной способ подойти здесь к понятию точки зрения: слова «*дхарма*», «*артха*» и «*кама*» фактически допускают двойное толкование: одно из них — техническое, узкое, принадлежа-

<sup>43</sup> Мбх V 124, 37.

<sup>44</sup> Медхатитхи к Ману II 224.

<sup>45</sup> Мбх V 124, 36.

<sup>46</sup> АШ I 7, 7: arthamūlau hi dharmakāmāv iti. Ср. также АШ IX 7, 80.

<sup>47</sup> Бходжа. Шрингарапракаша. Т. III, с. 350 (цит. по: Рагхаван 1978: 464).

щее терминологии *пурушартхи*, другое — широкое, связанное с общим словарем. Случается, что в одном и том же тексте один и тот же термин употребляется в обоих значениях так, что он обозначает и целое, и его часть.

Самым бесспорным примером в этом отношении является слово «артха»: все Цели человека, все *пурушартхи*, являются по определению *Артхой* в широком смысле, «мотивами»; однако в списке *пурушартх* есть одна, которая, если можно так выразиться, является большей *Артхой*, чем остальные, и которая оправданно носит это имя с его техническим значением «выгода от материальных благ»<sup>48</sup>.

В гномических стихах «Хитопадеша» тот же метод просматривается и в отношении *Дхармы*: «Есть, спать, стремиться к безопасности, спариваться: у людей это общее со зверями. Что является отличительной по преимуществу чертой людей, так это *дхарма*. Без *дхармы* они как звери. *Дхарма, артха, кама, мокша*: у того, кому недостает одного из этих элементов, жизнь бесцельна (*nirarthaka*), подобно наросту, который можно наблюдать на шее у коз»<sup>49</sup>. Все *пурушартхи* и на сей раз

<sup>48</sup> АШ IX 7, 81 дает нам пример такой полисемии: *dharmamūlatvāt kāmaphalatvāc-cārthasya dharmārthakāmānubandhā yārthasya siddhiḥ sā sarvārthasiddhiḥ*, «Поскольку *артха* является корнем *дхармы* и плодом *камы*, достижение *артхи*, неизменно имеющей своим результатом *дхарму, артху* и *каму*, есть достижение всех *артх*». Слово «артха» используется здесь: а) в первых двух случаях употребления — в техническом смысле как дополнение к *Дхарме* и *Каме*; но имеем ли мы дело с тем же значением в третьем случае — *yārthasya siddhiḥ*? Несомненно: когда *Артха* обретена, тем самым обретаема вся *Триварга*, включая входящую в нее *Артху*; б) в четвертом случае — в широком смысле *sarvārthasiddhiḥ*: в реализации всех *Артх*, всех Целей, *Артха* имеет тот же смысл, что и в выражении *пурушартха* (можно отметить, что *dharmamūla* является *татпуруша* (*tatpuruṣa*), т.е. детерминативным композитом, тогда как парный ему композит *kāmaphala* следует понимать как *бахуврихи* (*bahuvrīhi*), т.е. притяжательный). Та же полисемия и в АШ IX 7, 60 и сл.: *artho dharmāḥ kāma ity arthatrivarṅgaḥ*, «*Артха, дхарма* и *кама* — такова тройственная серия *артх*».

В правовом словаре термин *вяваха́ра* (*vyavahāra*) дает нам другой пример употребления одного слова и для целого и для части: согласно Нараде, процесс (*вяваха́ра*) опирается на четыре столпы: *дхарма* (т.е. авторитетные тексты), *вяваха́ра* (процедура), *чаритра* (*caritra*, обычай) и *раджа́шасана* (*rājasāsana*, решение царя). Ср.: Диррет 1968: 154 и сл., где детально исследован этот отрывок из «Нарадия-дхармашастры» (I 10). Ср. также АШ III 1, 39–45 и Шарфе 1968: 226.

<sup>49</sup> «Хитопадеша», Праставика 25. Специфически человеческий характер *Камы* в качестве Цели человека особенно заметен в «Кама-сутре»: человеческая любовь может стать предметом доктринального наставления, как сказано в I 2, 22, поскольку она и более и менее свободна, чем половая жизнь у животных. Более свободна, ибо животные совокупаются лишь в краткие периоды течки, которые предначертаны природой, тогда как люди всегда готовы заниматься этим. Менее свободна, поскольку человеческая *Кама* должна приспосабливаться к другим целям человека. Чувственное удовольствие можно делать все более утонченным и глубоким, но его также следует подчинить

все еще являются по определению целями, которые ставит перед собой *пуруша*, человек; но среди них есть одна специфически человеческая — это *Дхарма*, и присутствие *Дхармы* является необходимым и достаточным условием того, чтобы все *пурушартхи* стали подлинно человеческими.

Разумеется, полисемия не всегда проявляется столь прямолинейным способом и в контекстах, позволяющих непосредственно сопоставлять широкое и узкое значения. Однако нам представляется, что если доктрина Целей человека так часто упоминается в случаях, когда речь идет о классификации и оценке действий и чувств, и если она поддается стольким спекуляциям, то это вызвано прежде всего эластичностью понятий, над которыми она размышляет, и тем фактом, что в терминах, обозначающих каждый из элементов *Триварги*, более широкое значение всегда коннотирует с более узким. Перемещаясь от более широкого к более узкому, всегда возможно сделать +1 из *Дхармы*, *Артхи* и *Камы*, который охватывает два остальных члена списка и, кроме того, *Мокишу*.

В узком смысле слова *Дхарма* — это фактически система ритуалов, о которых наставляют Веда и производные от нее тексты: те, кто их соблюдает, зарабатывают заслуги, значимые для потустороннего мира. Однако в широком смысле *Дхарма* — это мировой и социальный порядок; более конкретно: она является сетью отношений, поддерживающей единство и различие «классов» (*варн*) и стадий жизни (*ашрам*); она есть также сумма частных *свадхарм* (включая те, в которых доминируют *Артха* и *Кама* или же исключительно *Мокиша*). Стало быть, *Дхарма* — это и элемент *Триварги* и *Чатурварги*, и точка зрения, благодаря которой можно обозревать всю эту группу как некую иерархическую систему.

*Артха*, даже в техническом значении этого термина, является понятием в высшей степени растяжимым: это заинтересованность в материальных благах, двигатель действий в области экономической

дисциплине, чтобы была возможна социальная жизнь: постулировав этот принцип, «Кама-сутра» видит свою задачу в том, чтобы помочь нам выполнить первую часть программы.

Попытка провести различие между спонтанностью поведения животных и человеческой нормой встречается также и в АШ I 8, 17, в отрывке, в котором Каутилья исследует проблему окружения царя: кому государь может доверить важные посты? Согласно некоторым авторам, царь может быть уверенным в лояльности тех, кто, будучи выходцем из той же семьи, что и он сам, являются *сагандха* (*sagandha*) — пахнут, как и он. Но Каутилья отвергает подобный критерий на том основании, что это инстинктивная солидарность, которую можно наблюдать и вне человеческого рода (*amānuṣeṣv arī*), например у крупного рогатого скота.

и/или политической деятельности, богатство и власть. Вместе с тем мы видели, что самым общим значением слова «артха» является «цель». Именно в этом значении все *пурушартхи* суть *артхи*<sup>50</sup>. Таково первоначальное значение этого слова в ведийском санскрите, как показывает Луи Рену: «*Артха*, цель (прежде всего пути, во вторую очередь — любой деятельности)»<sup>51</sup>. Именно по отношению к *артхе*, понятой таким образом, Джаймини определяет и *дхарму*: «*Дхарма* — это благо, которое должно полагать как цель (*артха*) и отличительным признаком которого является то, что на него указывает ведийское предписание»<sup>52</sup>. Стало быть, *Дхарма* есть часть возможных *артх*.

Что же до *Камы*, то после трудов Мадлен Биардо и ее исследования того, что она называет антропологией желания, нет необходимости возвращаться к теме вездесущности желания<sup>53</sup>. В узком смысле, т.е. в пределах терминологии Целей человека, *Кама* — это желание чувственных удовольствий, а точнее, сексуального наслаждения. Но в широком смысле *Кама* — это самые разные желания и даже сама способность чего-то желать: невозможно сделать усилие, чтобы достичь какой-то цели, не будучи в той или иной степени вдохновленным желанием. Это то, из чего человек состоит<sup>54</sup>. Брахманистская доктрина жертвоприношения сумела превратить этот неизбежный элемент действия в необходимый, вменяя в обязанность тому, кто предпринимает совершение ритуала, желать его плода. Достаточно сослаться на несколько текстов, играющих на этом двойном смысле и приписывающих *пурушартхе*, которой является *Кама*, все семантическое поле «желания», так чтобы *Кама*, в свою очередь, стала и элементом целого, и всеохватывающей инстанцией этого целого. Так, в комментарии «Джаямангала» к «Кама-сутре» можно прочесть: «Хвала *дхарме*, *артхе* и *каме*; хвала *каме*, [которая есть желание] этих [*пурушартх*]; хвала *каме*, [которая есть желание] *твиварги* и *мокши*»<sup>55</sup>. Трактаты о *Дхарме* провозглашают в форме парадокса или проблемы ту же истину: «Нехорошо поддаваться желанию (желание, о котором здесь идет речь, это желание наслаждения, *кама*), и тем не менее в этом мире отсутствия желания не существует. Ибо изучение Веды есть плод

<sup>50</sup> В ведийском языке *артхин* (*arthin*) значит «тот, кто хлопочет ради цели». Любопытно, что в РС VIII 79, 5 нанимают «хлопотливых» жрецов (*артхинов*), чтобы они получили подарок от дарителя, и желают им избежать желания (*кама*), свойственного слишком алчному человеку.

<sup>51</sup> EVP X: 61; ср. также EVP XVI: 81.

<sup>52</sup> «Пурва-миманса-сутра» (I 1, 2).

<sup>53</sup> Биардо 1972: 96 и сл.

<sup>54</sup> Ср. ШБ XIV 7, 2, 7: *kāmatāya evāyām rūrusaḥ*.

<sup>55</sup> «Джаямангала» Яшодхары — самый древний комментарий к «Кама-сутре».

желания, и также все действия, предписанные Ведой»<sup>56</sup>. И еще энергичнее: «Никогда в этом мире не было известно действие, совершенное человеком без желания. Ведь все, что делается, [делается под влиянием] желания»<sup>57</sup>. Таким образом, *Кама* есть источник, условие возможности всей *Триварги* и особенно *Дхармы*.

Право, которым наделяют себя авторы, соскользнуть с одного семантического уровня на другой объясняет чрезвычайное идеологическое плодородие темы Целей человека. И без сомнения, им не чужда техника, состоящая в использовании Целей человека для бесконечного усложнения анализа. Каждый член *Триварги*, в свою очередь понятий в широком смысле, может рассматриваться как охватывающий все целое (включая и *Мокишу*); но и какую-то отдельную Цель, взятую в узком смысле, можно использовать в качестве отправной точки и поделить ее на подвиды в соответствии с категориями *Триварги*. Так, Ватсыяна в «Кама-сутре» после экспозиции общей системы Целей человека и пояснений насчет места, занимаемого в ней желанием чувственного удовольствия, рассуждает о выгоде богатства (т.е. об *Артхе Артхи!*), выгоде религиозной заслуги (*Артхе Дхармы*) и выгоде удовольствия (*Артхе Камы*)<sup>58</sup>. Другую иллюстрацию того же самого процесса дает Каутилья в «Артхашастре», но шаги, предпринятые в этом направлении, отличаются меньшей отчетливостью, меньшей систематичностью, а также меньшей искусственностью. Предметом этой книги является *Артха*; но среди мер, всецело определяемых соображениями Выгоды, которые должен принять царь, есть и выбор министров с помощью серии испытаний. Победителями из них выходят те, кто доказывает, что для них преданность царю превышает *Дхармы*, *Артхи* и *Камы*, а также превышает страха, *бхая* (*bhaya*)<sup>59</sup>, — четвертого термина. В том же тексте приводится типология *виджайинов* (*vijayin*), противников-завоевателей: среди угрожающих ему врагов царю следует различать *дхармавиджайинов*, соблюдающих законы войны и довольствующихся политическим подчинением своего неудачливого противника; *лобхавиджайинов*, алчных завоевателей, захватывающих земли и богатства; наконец, *асуравиджайинов*, асурических захватчиков, желающих заполучить не только земли и богатства, но и сыновей, жен, а также саму жизнь тех, над кем они одержали победу<sup>60</sup>. В этой классификации четко обозначена одна лишь *Дхарма*, однако очевидно, что именно

<sup>56</sup> Ману II 2.

<sup>57</sup> Ману II 4.

<sup>58</sup> «Кама-сутра» (VI 6, 5).

<sup>59</sup> АШ I 10, 16.

<sup>60</sup> АШ XII 1, 10–16.

*Артха* является определяющей чертой *лобхавиджаина*, а *Кама* — специфической характеристикой *асуравиджаина*. Но, повторим, *виджаин* — это по определению человек *Артхи*.

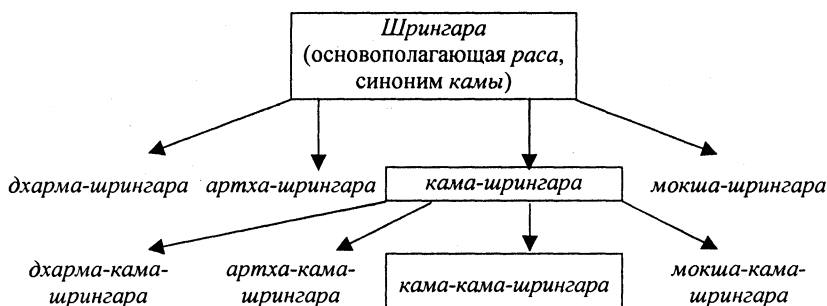
Самую разработанную и самую смелую конструкцию, произведенную по этой технологии фрагментации каждой части в соответствии с категориями, на которые делят целое, можно обнаружить в поэтическом трактате Бходжи<sup>61</sup>. Термином *шрингара* (*śṅgāra*) Бходжа обозначает настрой человека на получение удовольствий и выгоды, на вынашивание проектов и планов. Этот термин, чьи синонимы (в его терминологии) *аханкара* («делатель Я», самодовольство. — *Примеч. пер.*), *абхимана* (самомнение. — *Примеч. пер.*), заимствован у основателя поэтической науки Бхараты. У него *шрингара* — это одна из *рас*, точнее, первая по счету в списке восьми или девяти *рас*<sup>62</sup>, в котором перечислены типы эстетических эмоций, порождаемых представлением на сцене или упоминанием в поэзии основных чувств человека (*sthāyibhāva*); *раса шрингара* — это вкус желания, а в разговорном языке *шрингара* — одно из многочисленных обозначений любовной страсти. Бходжа, в свою очередь, придает этому слову гораздо более широкое и отвлеченное значение и вместо того, чтобы сделать его первым термином в перечне *рас*, поднимает это понятие на высоту абстрактного объяснительного и классифицирующего принципа: придает ему статус темы, по отношению к которой все остальные чувства являются лишь вариациями. Эта единая *шрингара* распадается на четыре разновидности в соответствии с Целями человека: имеется *шрингара*, окрашенная *Дхармой* (*дхарма-шрингара*), *Артхой* (*артха-шрингара*) и т.д. Согласно Рагхану, под этими *шрингарами* «следует понимать сами действия человека, направленные на эти четыре Цели: *дхарма-иччха* (желание *дхармы*), *артха-иччха* (желание *артхи*), *кама-иччха* (желание *камы*) и *мокша-иччха* (желание *мокши*), или *мумукша* (*mumukṣā*); в этой схеме то, что обычно называют *шрингара*, а именно любовь между мужчиной и женщиной, *раса*, пробужденная сладострастием, является третьей *шрингарой*, т.е. *кама-шрингарой*»<sup>63</sup>. Учитывая, что *иччха*, субститут *камы*

<sup>61</sup> Ср.: Рагхану 1978: 444, 461 и сл.

<sup>62</sup> *Бхарата*. Натяшастра (XVIII). О числе *рас* у Бхараты ср.: Рагхану 1975: 17 и сл. и Ньюли 1968: 71.

<sup>63</sup> Рагхану 1978: 461 и сл. Автор упорно подчеркивает (с. 458) необходимость проводить различие между двумя уровнями *шрингары* и считает ошибкой видеть *шрингару*, являющуюся одной из восьми или девяти «обычных» *рас* в фундаментальной *шрингаре*. (Тем не менее есть все основания предполагать, что Бходжа намеренно использует один и тот же термин: не в том ли идея, что любое желание является в каком-то смысле любовным и устремленным к плотским утехам, *рати* (*rati*)?) Весьма характерным образом Рагхану вместо того, чтобы выявить логическую иерархию, которая объяснила бы

в комментарии Рагхавана, означает «желание» (в широком смысле), из повторения Бходжи выявляется следующее: то, что мы называем любовью или желанием, есть, фактически в качестве Цели человека, любовь любви или желание желания. И это еще не все. Эта *кама-шрингара*, «любовь, окрашенная любовью» (*кама-кама* или *кама-иччха*), может, в свою очередь, разветвиться так, что мы получим четыре разновидности *кама-камы*, каждая из которых характеризуется стоящим в начале признаком одной из четырех Целей человека, обозначающим особую окраску этой любви любви: *дхарма-кама-шрингара* (= *дхарма-кама-кама*) есть «утонченная любовь *gr̥hasthi ekapatnivr̥taty* (*gr̥hastha-ekapatnīvr̥tata*, домохозяйина, принявшего обет иметь лишь одну супругу)». *артха-кама-шрингара* есть любовь, основанная на соображениях выгоды, как брак Удаяны<sup>64</sup> и Падмавати, когда любовь, которую испытывают к собственной или чужой жене, объясняется богатством женщины и т.п. *мокша-кама-шрингара* представляет высший аспект *дхарма-кама-шрингары*: домохозяйин вместе со своей *пативратой* (*pativr̥tā*, преданная жена) занимаются самосовершенствованием ради освобождения. Что же до *кама-кама-шрингары*, или *кама-кама-камы*, являющейся «разновидностью *камы*, или *кама-шрингары*, то это любовь героя-любовника, например Удаяны, или любовь распутницы, например Агниварны». Можно проиллюстрировать этот процесс следующим образом:



отношения между двумя этими значениями (охватывающим и охватываемым, первоначальным смыслом и его производными), прибегает к ценностным суждениям: он предлагает назвать *аханкара-шрингару* (*ahankāra-śṅgāra*), или основополагающую расу, *парамартха шрингарой* (*paramārtha śṅgāra*) — высшей *шрингарой*, тогда как *шрингара*, соответствующая *рати*, должна была бы, по его мнению, называться низшей *шрингарой*.

Удвоение *камы* появляется уже в ведийском тексте — ТА I, 31: «Мне, желающему желания (*kāmakāma*), пусть Вайшравана, властитель желаний (*kāmeśvara*), дарует желания (*kāmaṅ*)». Комментаторы объясняют, что «желание» означает здесь «объект желания» (*kāma*).

<sup>64</sup> Рагхаван 1978: 461 и сл. Царь Удаяна — герой драмы Харши «Ратнавали».



Чтобы список Целей человека мог появляться в каждом узле разветвления, с одной стороны, требуется и сила самого такого стереотипа, и авторитет места, которое он занимает в индийской культуре, а с другой — способность устойчивой иерархии ценностей сохраняться в неприкосновенности при столкновении с механизмами релятивизации, образующими пружину вращающейся иерархии, которую мы попытались здесь описать<sup>65</sup>.

## Приложение

### О соотношении между Целями человека, «классами» и стадиями жизни

В основе превосходства брахманов лежит тот факт, что их *свадхарма* совпадает с общей *Дхармой*. Их специальность, согласно коду, состоит в том, чтобы владеть ключами от кода; они следят за всей совокупностью *свадхарм* и обладают правом судить о том, соблюдается ли та или иная *свадхарма*. Эта особая близость брахманов к *Дхарме*<sup>66</sup> связана с тем, что лишь они способны наставлять ведийским текстам, высшему источнику *Дхармы*; они также единственные, кто уполномочен совершать священные действия в ходе торжественных *шраутаритуалов*: их единственное присутствие, их непосредственное влияние необходимы для самой существенной части *Дхармы* — для жертвоприношения.

Если попытаться продолжить установление соответствий между Целями жизни человека и «классами», можно констатировать, что, подобно брахманам, но несколько иным способом, *кишатрии* тоже имеют дело с общей *Дхармой* (а не только с их специальной *свадхармой*. Или скорее: их *свадхарма* включает и наблюдение за общей *Дхармой*). Царь (который обычно, т.е. вследствие *Дхармы*, является *кишатрием*) может влиять на систему дхармических норм с тем, чтобы их изменять, не больше, чем брахман<sup>67</sup>. Но так же как долг и привилегия брахма-

<sup>65</sup> *Мокша* остается не затронутой этой игрой: неспособная сделаться всеохватывающей инстанцией, она оказывается неспособной и к делению на подвиды, и к нюансировке. Она и в самом деле некое ни к чему не сводимое +1.

<sup>66</sup> Дюмон 1966: 331.

<sup>67</sup> О сложном вопросе предела царской власти в принятии правовых решений и о точном смысле максимы, согласно которой *вявахара* (судебная практика) в судебном процессе берет верх над *дхармой* (т.е. священными источниками), обычай, *чаритра* (*caritra*), — над *вявахарой* и решение царя, *раджашасана* (*gājaśāsana*), — над всем ранее упомянутым, см.: Диррет 1968 (гл. VI. «Обычай и закон в древней Индии»).

на — выражать *Дхарму*, на *киатрия* возложена обязанность ее защищать, т.е. использовать силу (он единственный, кто имеет право использовать ее в соответствии с законом), чтобы пресекать ее нарушения или карать за них. Во многих отношениях брахманы располагают своего рода неприкосновенностью, выводящей их за пределы досягаемости царской власти. Тем не менее функция царя состоит в том, чтобы властвовать над обществом, в которое включены и брахманы. Так что, с одной стороны, брахманы иерархически выше *киатриев*, как об этом эксплицитно свидетельствует множество текстов, с другой — вырисовывается парадоксальное отношение, не являющееся ни соперничеством, ни взаимодополнением, которое можно попытаться определить, говоря, что каждый из партнеров выше другого. Это по крайней мере то, что можно заключить в отношении позднего ведизма из мифа «Брихад-араньяка-упанишады»: «Поистине, вначале не существовало ничего, кроме *брахмана*, его одного. Будучи одним, он не манифестировал себя. Затем он создал выше себя более совершенную форму (*киатру*): верховную власть тех, кто является *киатриями* среди богов — Индру, Варуну, Сому, Рудру, Парджанью, Мритью, Ишану. Таким образом, нет ничего выше *киатры*; вот почему в церемонии помазания царя (*раджасуя*) брахман сидит ниже *киатрия*. Именно (*киатре*) верховной власти возносит он хвалу; но источником верховной власти является *брахман*. Вот почему он обладает превосходством и в конечном счете именно к *брахману*, своему источнику, возвращается царь. Тот, кто причиняет вред брахману, наносит рану собственному источнику. Он становится наихудшим, оттого что посягнул на наилучшее»<sup>68</sup>. В «Шатапатха-брахмане» формулируется тот же парадокс в описании порядка передвижения кортежа, который отправляется за комком глины, представляющим Агни в ритуале *агничаяны*: по пути туда процессию возглавляет лошадь, благодаря чему обеспечивается первое место *киатрия*, за которым следуют другие *варны* и в конце козел, символизирующий брахмана; на обратном пути именно козел идет первым, а лошадь-*киатрий* замыкает шествие<sup>69</sup>.

Специальность царя — это *Артха*. Царская *Артха* охватывает область, в которой смешиваются политика и экономика: точнее, политика, включающая в себя и экономику<sup>70</sup>. Экономика есть *шастра*, наука, лишь в той степени, в которой производство и циркуляция материальных благ являются объектом политических действий со стороны царя, главная цель которого — власть над людьми. Тем не менее

<sup>68</sup> БАУ I 4, 11. См. эссе 11 настоящей книги.

<sup>69</sup> ШБ VI 4, 4, 13.

<sup>70</sup> Дюмон 1966 : 211, 368 и сл.; 1977: 144.

производство материальных благ и обмен ими с целью обогащения или увеличения благосостояния подданных, подразумеваемые в этих процессах, составляют практику, которая тоже называется *Артхой*. В этом отношении на данном уровне *Артха* является специальностью третьей *варны*, *варны вайшьев*, торговцев и земледельцев. На эту тему можно найти совершенно четкое указание в «Кама-сутре»: наука *Артхи* приобретает у торговцев, знатоков в области коммерции<sup>71</sup>.

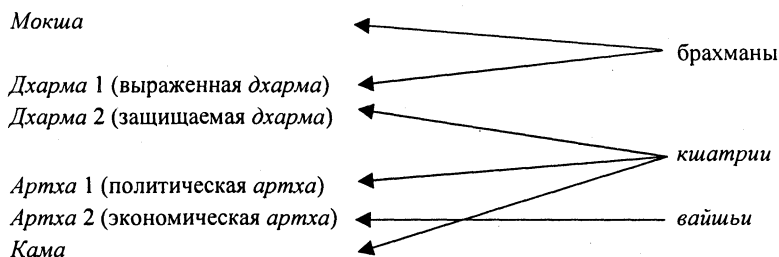
*Кама*, понятая как желание чувственного удовольствия, касается, очевидно, всех людей. Тем не менее можно ли сказать, что какая-то *варна* больше, чем другие, призвана посвятить себя именно этой *пурушартхе*? Дюмезиль показал, что в индоевропейской идеологии, примером которой является и древний ведизм, физическая красота, сладострастие, плодородие, плодовитость и богатство вместе составляли «третью функцию». В классическом брахманизме плодородие, плодовитость, создание богатств являются сферой *вайшьев*. Однако эти понятия более не связаны с *Камой*, точнее, возникает собственная автономная область *Камы*. Невозможно установить однозначное соответствие между тремя индоевропейскими функциями и специализированной деятельностью первых трех *варн* (особенно по причине преобразования функции верховной власти) и тем более однозначное соответствие между тремя дюмезильскими функциями и *Триваргой*. В качестве *пурушартхи*, которая входит в одну группу с *Дхармой*, с ней, однако, не сливаясь, *Кама* представляет собой нечто иное, чем желание изобилия и потомства. «Кама-сутра», базовый текст, соответствующий этой Цели человека, ни в коей степени не является трактатом об искусстве или необходимости произведения потомства: это изложение психических и физических приемов, с помощью которых можно испытать, но прежде всего доставить своему партнеру самое острое удовольствие (именно оно лежит в основе *Дхармы*, свойственной *Каме*). Деторождение и все, связанное с зачатием и произведением на свет потомства, относится, скорее, к *Дхарме* в собственном смысле слова. Мы можем присоединиться здесь к очень здоровой критике Луи Дюмона в адрес рассуждения Каппадии об иерархии мотивов заключения брака<sup>72</sup>. Стало быть, *Кама* не является специальностью *вайшьев*, но, скорее, специальностью куртизанок и утонченных городских мужчин, к которым обращена «Кама-сутра», а также специальностью *кишатриев*. Именно *кишатриям* свойственно и разрешено получать удовольствия (от любви, искусств, охоты), и, следовательно, именно им адресованы предупреждения текстов об опасности чрезмерной привязанности к *Каме*. Из восьми форм брахма-

<sup>71</sup> «Кама-сутра» (I 2, 9–10).

<sup>72</sup> Дюмон 1966: 92, примеч. 31.

нистского брака (которые Дюмезиль распределил на три группы, соответствующие трем индоевропейским функциям<sup>73</sup>) единственная, окрашенная *Камой* (чувственным влечением партнеров друг к другу и их свободным выбором), — это форма брака по обычаю *гандхарвов*, закрепленная за *кшатриями*<sup>74</sup> (см. схему 1).

## Схема 1



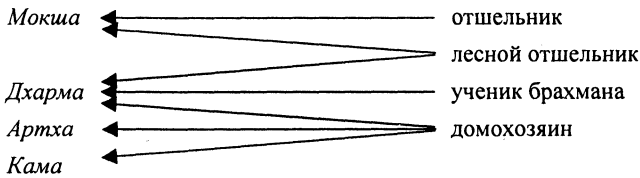
Соотношение между Целями человека и стадиями жизни носит более свободный характер. Учитывая, что вся *Триварга* вместе с иерархией, в которой первое место приписывается *Дхарме*, подходит для первых трех стадий жизни, для каждого из четырех периодов возможно определить особую дозировку Целей человека. Если *Мокша* есть единственное занятие *санньясинов*, и только их одних, очевидно, что *Кама* и *Артха* практически запрещены ученику брахмана, который должен

<sup>73</sup> Дюмезиль 1979: 31–45. Ср.: Маламуд 1980: 443–450.

<sup>74</sup> В текстах, толкующих Цели человека, *шудры*, составлявшие четвертый «класс», лишь изредка принимались в расчет как таковые. Их собственный долг, заключающийся в обслуживании дваждырожденных, видимо, отводил для них зону ниже *артхи*, экономической деятельности, обеспечивающей выживание, *варта* (*vārtā*). В гимне «Ригведы», посвященном Ушас (РС I 113), в перечне, который соответствует не *пурушартхам* классического брахманизма, а формам деятельности, характерным для «классов» (*варн*), слово *артха* фигурирует в четвертой позиции. Такова, в сущности, удачная интерпретация шестой строфы этого гимна, предложенная Луи Рену: «„Один стремится к власти, другой — к славе, третий — к величию, четвертый — к занятиям своими делами...“. Здесь, — комментирует Рену, — разрыв ясен... *ksatra*, *śravas*, *mañīya*-, наконец, *artha* — термины, возможно, выражающие... деление на классы, если предположить, что *śravas* относится к брахманам (хотя этот термин и находится во второй позиции) и что *mañīya*-, редкое слово, выражает материальное величие, накопление богатств и излишние народных чувств... *артха* — „личные дела“ (ср. *артхины* в РС I 48, 6); здесь это, вероятно, „скромная задача“» (EVP III: 20). Если же предположить, что *śravas*, *ksatra* и *изобилие*, обозначенное глаголом *mañīya*-, определяют соответственно цели брахманов, *кшатриев* и *вайшьев*, мы приходим к тому, что *артха* — это то, чем ограничивается горизонт *шудр*, но не в качестве цели, а скорее в качестве «неквалифицированного труда», который необходимо завершить *hic et nunc*.

сосредоточиться на *Дхарме*. То же самое относится и к *ванапрастхе*, лесному отшельнику, с той лишь оговоркой, что эта третья стадия рассматривается как преддверие четвертой. Значит, именно домохозяин, *грихастха*, должен научиться сочетать и уравнивать три Цели *Триварги*, поскольку лишь на этой стадии дхармично, т.е. сообразно порядку, предаваться выгоде и желанию (см. схему 2).

Схема 2



Прекрасная статья Сыркина, которую мы упомянули выше (Сыркин 1967), является в высшей степени глубоким семиотическим исследованием, в котором анализируется место Целей человека в совокупности представлений, образующих общую рамку древнеиндийской культуры (как буддийской и джайнской, так и индуистской). Сыркин приходит в итоге к установлению соответствий, что мы, в свою очередь, тоже пытаемся сделать, между списком Целей человека и другими каноническими перечнями. Во многих пунктах устанавливаемые им соответствия представляются нам искусственными или спорными. Например, когда для ученика брахмана он делает *Артху* (Сыркин 1967: 152, табл. 2) законной Целью, такой же, как *Дхарма*; или когда он оставляет *Каму* вне сферы домохозяина. Еще труднее понять, каким образом (Сыркин 1967: 161, табл. 4) *Артха*, и только одна *Артха*, может быть приведена в соответствие лишь со стадией ученика брахмана и как такое же исключительное отношение может быть установлено между *Камой* и стадией домохозяина. Нам представляется, что обе эти таблицы ошибочны и несовместимы друг с другом. Точно так же, как нам представляется, Сыркин ошибается, когда устанавливает соответствие между разными слоями текстов, составляющими ведийское Откровение, последовательностью стадий жизни и списком Целей человека: непонятно, на чем основывается автор, когда связывает собрания гимнов (*самхиты*) со стадией ученика брахмана и с *Артхой*, а теологические трактаты (брахманы) со стадией домохозяина и с *Камой* (именно так следует понимать таблицу 4 (Сыркин 1967: 161); в тексте на с. 154, в котором кратко характеризуются разные части Откровения, связь между стадией ученика брахмана и *Артхой* не упоминается). В действительности программа

обучения ученика брахмана включала как брахманы, так и *самхиты*. Взятые сами по себе, *самхиты* не смогли бы стать частью брахманистской системы и при этом прикрепиться к какому-то иному элементу *Триварги*, кроме *Дхармы*: в качестве текста, который следовало изучить, они, как и другие части Откровения, имели отношение к ученику брахмана; в качестве собрания текстов, предназначенных для рецитации в ритуалах, они составляли часть жертвоприношения и, стало быть, имели отношение к домохозяину; в обоих случаях речь шла о дхармическом долге.

## ИНДИЙСКИЙ ПОДХОД К ОБОЛЬЩЕНИЮ

---

Вот увидите. Немного поболтаю, и начнет действовать моя оболъстительность.

*Раймон Кено. Зази в метро*

«Хотите, чтобы о вас хорошо думали? Не хвалите себя сами». Таков совет Паскаля. Можно к этому добавить, что начинающий говорить о своей скромности перестает быть скромным, то же самое относится к юмору и невинности<sup>1</sup>. Но как быть с оболъщением, которое является не добродетелью, а искусством (искусством заставить другого поверить, что ты владеешь искусством нравиться)? На множестве литературных примеров можно убедиться в том, что нравится прежде всего тот человек, который уверен в своей привлекательности и смело описывает ее той персоне, которую собирается оболъстить. Compliments останутся слишком пресными, если им не добавит остроты намек, что тот, кто их отпускает, и сам неплох и знает об этом. Кроме того, рассказ о своих прошлых победах или, скорее, упоминание о них, умело дозированные точными деталями и туманными намеками, могут стать для оболъстителя действенным способом обогащения его коллекции: он сможет внушить желание поверить в его «обещания счастья», давая понять, что в прошлом другие партнерши считали себя счастливыми оттого, что оказали ему доверие. Одна из самых великих стратегий оболъщения — самая грубая — состоит в том, чтобы выдавать себя за того, кто ты есть: прямое слово не губит дело, а, напротив, придает ему силы и даже больше — вливает в него жизнь.

Подобное простодушие возможно лишь в том случае, если оболъститель вместе с его жертвой допускают следующую формулу оболъщения: «У меня есть желание и способность понравиться тебе и привести тебя к тому, чтобы доставить мне то удовольствие, к которому я стремлюсь». Делая это, они соглашаются вывести за пределы семантического поля «оболъщения» некоторые из его важнейших состав-

---

<sup>1</sup> Так считает Янкелевич (1960: 5 и сл.).

ляющих. Действительно, если принять во внимание этимологию, а также и речевую практику, которая была и остается чрезвычайно живой, то можно констатировать, что обольщать — это вести к отклонению (к отклонению от праведного пути), отвлекать от своего пути человека, которого стремятся заставить служить своему удовольствию (или, в более общем плане, своему замыслу), либо затуманивая его ум, либо влияя на его волю. Обольщение, понятое таким образом, с необходимостью включает в себя элемент обмана. И если мы вполне можем представить ситуацию, когда обольститель говорит: «Я хочу развратить тебя», то совершенно немыслимо, если бы он объявил: «Чтобы овладеть тобой, я буду тебя обманывать». Но возможен другой действенный прием: обольститель произносит речь — правдивую от начала до конца — о своей собственной натуре, он даже украшает ее справедливыми суждениями об обольщении как таковом, но скрывает от своего собеседника, что именно он или она и есть мишень. Ложь состоит в том, чтобы заставить жертву поверить, что она — лишь свидетель или же доверенное лицо палача.

В санскритской литературе есть рассказ, который, как мне представляется, может служить иллюстрацией такого рода маневра. Это история куртизанки Камаманьджари и аскета Маричи из романа Дандина (VII в. н.э.?) «Приключения десяти принцев»<sup>2</sup>. Вот ее перевод:

«Некая куртизанка по имени Камаманьджари<sup>3</sup>, которая считалась настоящей жемчужиной столицы Ангов<sup>4</sup>, пришла однажды к аскету Маричи [в место его уединения]. Она была в отчаянии, и слезы, падавшие на ее грудь, сверкали как звезды. Когда она склонилась перед ним в приветствии, ее неуложенные волосы покрыли землю<sup>5</sup>. Но тут же появилась приведенная ее матерью толпа родственников и друзей, с жалобными криками бежавших за ней. Друг за другом, образуя непрерывную цепочку, они падали ниц перед аскетом. А он, преисполненный сострадания, сказав им несколько слов голосом мягким и тихим, чтобы их успокоить, спросил куртизанку, какова причина их отчаянья. Она ответила стыдливо, подавленно и вместе с тем уважи-

<sup>2</sup> «Дашакумарачарита» Дандина. Издание Кале сопровождается английским переводом и примечаниями. История Камаманьджари и Маричи (гл. 2) приведена в антологии (Браф 1951: 118–121). По своему содержанию (галантные, отважные и фантастические приключения, которые случаются с путешественниками) и по своей структуре (рассказ в рассказе) «Приключения десяти принцев» принадлежит жанру плутовского романа. Но это произведение написано очень сложным, подчас даже вычурным языком. (Дандин является также автором трактата по поэтике.)

<sup>3</sup> Это имя означает «Букет любви».

<sup>4</sup> Страна Ангов соответствует современной Бенгалии.

<sup>5</sup> Камаманьджари растрепана — признак ее смятения.



тельно: „Благословенный<sup>6</sup>, мне не суждено видеть счастье в этом мире. Ради обретения блаженства в ином мире я пришла, чтобы припасть к вашим стопам, — защите всех обездоленных“. Но ее мать, вздымая руки к челу и неустанно отвешивая поклоны, так что ее седеющие косы касались земли, сказала ему: „Благословенный, я ваша покорная раба. Знайте же, все это моя вина. Моя вина в том, что я следила за тем, чтобы моя дочь исполняла долг, соответствующий ее положению. А долг матери куртизанки по отношению к своей дочери состоит в том, чтобы с самого ее рождения растирать ее<sup>7</sup>, развивать ее силу, красоту, румянец ее щек, ее ум; держать в равновесии ее гуморы, ее пищеварение, все составляющие ее тела<sup>8</sup>, кормить ее, но умеренно; а как только она достигнет пяти лет, не показывать ее никому, даже собственному отцу<sup>9</sup>. В дни ее рождения и другие праздники выполнять ритуалы, приносящие благополучие, и устраивать парадные обеды, которые их сопровождают. Обучать ее науке любви со всеми ее дополнительными ответвлениями. Сделать ее искусной в танце, песнопениях, игре на музыкальных инструментах, комедии, живописи; чтобы она разбиралась в кулинарном искусстве, в благовониях, в цветах и даже в письме, риторике и т.п. Необходимо также дать ей хоть какое-то представление о грамматике, о логике и об астрологии; но при этом основательно развить умения и таланты, которые позволят ей заработать себе на жизнь: заключать пари и играть в азартные игры<sup>10</sup>. Позаботиться о том, чтобы ее практическое обучение в том, что касается тайных искусств<sup>11</sup>, исходило от лиц, достойных доверия. Чтобы во время процессий и праздников она появлялась в своих самых лучших нарядах и чтобы ее окружал блестящий эскорт; при ее выступлении на представлениях или при иных подобных случаях важно, чтобы она имела успех благодаря специально нанятой клаке и чтобы знатоки в разного рода искусствах пели ей дифирамбы; чтобы астрологи воспевали благоприятные знаки на ее теле; чтобы золотая молодежь,

<sup>6</sup> На санскрите bhagavān. Так обращаются прежде всего к Богу, Кришне, но также и к святым, к которым испытывают почтительные чувства.

<sup>7</sup> Речь идет о втирании в кожу ароматных масел или пасты из сандалового дерева.

<sup>8</sup> Семь составляющих элементов тела (dhātu) — это хилус, кровь, мускулы, жир, кости, костный мозг и семенная жидкость. Гуморы же — это флегма, ветер и желчь.

<sup>9</sup> До пяти лет девочка является *нагникой* (nagnikā), малышкой, «которая ходит голышом». С пяти лет ее начинают приучать к стыдливости.

<sup>10</sup> Есть два типа игр: те, которые требуют участия живых существ (sajīva), поединок борцов, к примеру; и те, в которых манипулируют неодушевленными предметами (nījīva), они основаны скорее на удаче, чем на умении игроков, например игра в кости.

<sup>11</sup> Это искусство ласк.

жизнерадостные наперсницы, шуты и монашки прославляли на городских собраниях ее красоту, ее характер, ее таланты, ее грациозность и нежность. И когда она станет целью, к которой устремятся все желания молодых людей, следует назначить за нее очень высокую цену и отдать ее на содержание состоятельным мужам, которые были бы ослепленными страстью или же обезумевшими от желания из-за одного ее взгляда: чтобы это непременно были мужи прекрасного происхождения, молодые, красивые, богатые, умные, честные, щедрые, умелые, любезные, благосклонные к искусствам, прекрасно воспитанные и хорошего нрава. Может случиться, что ее отдадут мальчику, но тогда нужно, чтобы он обладал выдающимися качествами и был чрезвычайно умен; и даже если ее уступят за небольшую цену, надо дать всем понять, что получили хорошую цену. Или же еще можно договориться о женитьбе на манер гандхарвов<sup>12</sup> с малолетним мальчиком, чтобы получить за это выкуп от его родителей, а если ничего не дадут, судиться и выиграть дело, заручившись поддержкой судьи с помощью какого-нибудь подарка любви. Мать куртизанки должна также следить за тем, чтобы мужчина, который увлекся ее дочерью, вел себя как верный муж. После того как поклонник предоставит в качестве доказательства своей любви деньги на ее содержание и единовременные подарки<sup>13</sup>, с помощью разных ухищрений отобрать у него все его оставшиеся деньги. Устроить ссору и избавиться от мужчины, который, хотя он почти завоеван, ничего не дает. Мужчину, по-настоящему влюбленного, но не развязывающего своего кошелька, следует мучить кокетством с его соперником, чтобы возбудить в нем дух щедрости. Что же до бедного поклонника, его следует отваживать язвительными речами и, запрещая девушке видеть его, выставлять его перед людьми в невыгодном свете, сделать его объектом насмешек для других и объектом презрения для самого себя. Зато следует постоянно налаживать отношения дочери с щедрыми господами, безупречными

<sup>12</sup> Среди восьми форм брака, известных в традиции и описанных в правовых трактатах, брак по обычаю гандхарвов является союзом по любви: «Добровольный союз девушки и ее возлюбленного основан на желании и имеет своей целью сексуальное удовольствие» (Ману III 32).

<sup>13</sup> Подарки классифицируются здесь подобно ритуалам: различаются обязательные и ежедневные ритуалы; ритуалы, выполняемые по определенному случаю (например, рождение сына), и ритуалы на выбор или по обету, не являющиеся обязательными и выполняемые только тогда, когда хотят получить у богов специальную милость. Этот последний тип называется *камья* (*kāmya*) — прилагательное, производное от *камы*, понимаемой в широком смысле как «желание». Мать куртизанки позволяет себе замечательную деликатность и заменяет *камью притидаей* (*pritiḍāya*), «доказательством любви», что переворачивает ситуацию.

и богатыми, способными прийти ей на помощь, если у нее возникнут неприятности; однако каждый раз следует хорошенько обдумывать все выгоды и неудобства. Дочь, со своей стороны, должна быть любезной со своим любовником, но никогда не привязываться к нему. И даже если она любит его настоящей любовью, она никогда не должна идти против наставлений своей матери и своей воспитательницы. И что же! Несмотря на все это, моя дочь отклонилась от обязанностей своего положения, предписанных ей Праджapati<sup>14</sup>. Она потеряла целый месяц на любовную связь за свой собственный счет с невесть откуда взявшимся молодым брахманом, единственным богатством которого была его красивая внешность. Она отказала многим платежеспособным поклонникам и тем обидела их, а семью свою довела до разорения. И когда я попыталась предупредить ее, сказать ей, что она безумела и что ничего хорошего из этого не выйдет, она пришла в бешенство: и вот захотела удалиться в лес. Если не удастся отговорить ее от этого, то нам не останется ничего иного, как умереть с голоду здесь на месте“. И она разразилась рыданиями.

Тогда аскет, охваченный жалостью, сказал куртизанке: „Дитя мое, жизнь отшельника в лесу — тяжелое испытание. Плод, который мы надеемся обрести, — это освобождение или небеса. Но обычно освобождения достичь крайне трудно: чтобы это удалось, нужны самые высокие знания. Что же до небес, то они подвластны лишь тому, кто расплатился со своими долгами, живя в семье<sup>15</sup>. Откажись от этой невозможной затеи и последуй совету твоей матери“. Но она возбужденно ответила: „Если у ваших ног мне нет пристанища, о Благословенный, то я, несчастная, найду его у бога огня“<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> В брахманистской мифологии Праджapati («Господин тварей») является преимущественно космогоническим богом. Из него исходят не только одушевленные существа, но и установления. Все правила поведения, изложенные матерью куртизанки, сформулированы приблизительно в тех же самых терминах, но с большими подробностями в «Кама-сутре» Ватсьяны (I 3).

<sup>15</sup> Достиж небес (*сварга*) после смерти — скромная амбиция, которую можно реализовать, просто ведя добродетельную жизнь и выполняя ритуалы. Однако пребывание на небесах носит временный характер и не избавляет от цикла существований. Зато освобождение (называемое здесь *анаваргой*, что создает игру слов, не имеющую этимологической базы, со *сваргой*) приносит окончательное и полное блаженство. Но достичь его могут лишь те существа, которые полностью избавились от груза своих действий и которые, будучи совершенно очищенными, постигают высшую реальность; эта перспектива открывается лишь перед теми, кто предается крайней аскезе; женщины, разумеется, не могут на это претендовать (если придерживаться той ортодоксии, которую олицетворяет Маричи).

<sup>16</sup> Среди многочисленных имен Агни, бога огня, куртизанка выбрала (невинно ли?) то, которое означает «золотая сперма», *хиранья-ретас* (*hiranyaretas*).

Мудрец поразмыслил мгновение и, повернувшись к матери куртизанки, сказал: „Возвращайся теперь к себе и подожди пару дней. Твоя дочь изнеженна и приучена к удовольствиям. Она испугается тяжелых условий жизни в лесу. Я приложу все старания, чтобы наставить ее, и она образумится“.

Родные куртизанки согласились с ним и вернулись домой.

Куртизанка, со своей стороны, преисполненная благочестия, имевшая при себе лишь пару свежевывстиранных сари и не заботившаяся ни о румянах, ни об украшениях, сумела за короткое время завоевать сердце мудреца. Она заполняла водой канавки у корней молодых растений, старательно собирала цветы для совершения ритуала поклонения богам, в знак принятого обета она делала множество подношений, а когда нужно было чествовать Шиву<sup>17</sup>, то занималась благовониями, цветочными гирляндами, воскурениями, лампадами, танцевала, пела и играла на музыкальных инструментах. Оставаясь наедине с мудрецом, она вела разговоры о трех целях человека<sup>18</sup> и делала уместные замечания<sup>19</sup> по поводу высшего *атмана*.

Однажды, когда они были совсем одни, заметив, что он уже совершенно покорен ею, она с улыбкой сказала: „Как глупы, однако, люди, что ставят *артху* и *каму* так же высоко, как и *дхарму*!“<sup>20</sup> Подбадриваемая Маричи, который спросил: „Скажи же мне, дитя мое, чем же, по-твоему, *дхарма* выше *артхи* и *камы*?“, она начала было отвечать. Но застенчивость сковывала ее: „Благословенный, разве вам пристало узнавать от меня, в чем сила и в чем слабость трех целей человека? Но, в конце концов, это лишь еще один знак вашего благоволения ко мне, вашей рабыне. Так слушайте же! Разве не очевидно, что *артха*

<sup>17</sup> Еще один выбор имени: Шива обозначается здесь как Камашасана (Kāmaśāsana), «Тот, кто карает любовь». Намек на миф: Шива одним взглядом своего третьего глаза испепеляет бога любви Каму, который пытался потревожить его во время йогической медитации.

<sup>18</sup> Три цели человека (*пурушартхи*) суть *дхарма*, т.е. (выражаясь предельно кратко) религия, или, скорее, социорелигиозная норма; *артха*, «выгода», то, что толкает нас к желанию богатства и власти; *кама*, «желание» и то, что является собственно эросом, желание чувственного удовольствия. См. далее определения самой Камаманьджари. К этим трем «целям» пристраивается четвертая, которая их превосходит: *моक्षा* — «[желание] освобождения». Самое глубокое изложение этой фундаментальной структуры индийской культуры см.: Биардо 1981.

<sup>19</sup> Учитывая, что она женщина, этими замечаниями были, скорее всего, умные вопросы.

<sup>20</sup> Эти размышления о соотносительной ценности целей человека (и о необходимости не приносить в жертву никакую из них, уделяя особое внимание одной, в зависимости от положения, которое занимают в жизни или в обществе) являются общим местом в санскритской литературе. Можно найти подобное ему в начале «Кама-сутры» (I 2).

и *кама* не могут существовать без *дхармы*<sup>21</sup>, тогда как *дхарма*, причина блаженства и освобождения, достижимая лишь сосредоточением на себе самом, независима от *артхи* и от *камы*. И в отличие от *артхи* и *камы* *дхарме* нет нужды опираться на внешние элементы. Стало быть, обогащенную видением реальности *дхарму* нисколько не стесняют действия, связанные с *артхой* или *камой*. И даже если ей причиняют ущерб, достаточно небольшого усилия, чтобы восстановить ее, и счастье, к которому приводит простое устранение этой ошибки, конечно, не будет малым. Таков пример страсти Отца Владыки<sup>22</sup> к нимфе Тилоттаме. А множество супруг отшельников, обесчещенных Шивой! А игры Кришны с шестнадцатью тысячами женщин своего гарема! А Праджапати, который влюбился в собственную дочь! Ахалью соблазнил Индра; бог Луны обесчестил ложе своего учителя Брихаспати<sup>23</sup>; Солнце совокуплялось с кобылицей, Ветер имел плотскую связь с супругой Кешарина; Брихаспати спал с супругой своего брата Утатхьи; Парасара соблазнил дочь рыбака, а его сын соединился с женами своего брата; Атри занимался любовью с козой. И все хитрости, которые боги использовали против демонов, ни в чем не изменяли их *дхарму*: ибо такова была сила их знания. Поистине, когда дух очищен *дхармой*, страсть не прилипает к нему, как пыль не прилипает к облакам<sup>24</sup>. Вот почему я считаю, что *артха* и *кама* не стоят даже сотой доли *дхармы*<sup>25</sup>.

Слушая эту речь, мудрец чувствовал, как в нем закипает страсть: „Да, прелестница, ты судишь верно, когда говоришь, что у существ, обладающих видением высшей реальности, *дхарма* не может поколебаться от наслаждений этого мира. Что же до меня, то я с самого моего рождения живу в полном неведении относительно всего, что касается *артхи* и *камы*, и я должен понять, в чем состоит их природа, в каких условиях они осуществляются и какие плоды приносят“.

Она отвечала: „Природа *артхи* — это стяжать, приумножать и сохранять то, что стяжал. Средствами ее осуществления являются земледелие, скотоводство, торговля, мирные договоры, войны и тому подобное. И ее плод в том, что мы можем подносить в дары людям, которые их достойны<sup>25</sup>. Но что касается *камы*, то это контакт между

<sup>21</sup> Фактически *дхарма*, являясь религиозной и социальной нормой, устанавливает рамки и создает условия для возможности действий, связанных с *артхой* и с *камой*.

<sup>22</sup> Или Великого Отца (*pitāmaḥa*) — имена бога Брахмы.

<sup>23</sup> Богом Луны является Сома. Брихаспати был наставником богов. После убийства брахмана нет прегрешений более тяжких, чем те, что здесь упомянуты.

<sup>24</sup> Игра слов: *gaḥas* означает и «страсть» и «пыль».

<sup>25</sup> Стало быть, *артха* не имеет никакого иного предназначения, кроме того, чтобы сделать нас способными лучше служить *дхарме*.

мужчиной и женщиной, ум которых полностью поглощен чувственными объектами. Этот контакт рождает непревзойденное счастье. Условия, благоприятствующие *каме*, — это все, что в этом мире прекрасно и восхитительно. Что же до ее плода, это высшее сладострастие, рождающееся из взаимных ласк; сладостное даже в воспоминании, оно представляет для нас мотив гордыни; это наивысшее удовольствие, которое может быть дано чувствам, и его можно понять, только испытав на своем собственном опыте. Чтобы насладиться *камой*, самые выдающиеся люди предавались тяжелой аскезе, приносили дорогостоящие дары, вели ужасные войны и пускались в опаснейшие путешествия“.

Судьба ли так распорядилась, в искусности ли куртизанки было дело или же в слабости аскета? Но он, услышав эту речь, презрев правила, которым следовал до сих пор, отдался своей страсти. Он был будто оглушен. Она велела посадить его на носилки и сопроводила по главной улице города к себе домой. Были слышны выкрики: „Завтра праздник Любви“. На следующий день аскет выкупался, умастил свое тело благовониями, украсил шею цветочной гирляндой: он вел себя как воздыхатель, ибо потерял вкус... к своему прежнему образу жизни. Разлучаться с возлюбленной даже на мгновение было для него мучительно. Она провела его великолепно украшенной главной городской улицей до сада за городской чертой, где собралась толпа, отмечавшая праздник Любви. Она представила его царю, который был там в окружении сотен молодых женщин. Тот посмотрел на куртизанку и с улыбкой сказал: „Присаживайтесь, моя дорогая, возле этого святого“. Она грациозно поклонилась и присела, тоже улыбаясь. И тут поднялась одна высокородная дама, поклонилась и сказала: „О царь, она меня победила. С сегодняшнего дня я ее рабыня“. И отвесила царю низкий поклон.

В удивленной и восхищенной толпе поднялся шум. Царь, тоже бывший в восхищении, одарил куртизанку своими милостями, украшениями и большим количеством слуг. „А теперь иди“, — сказал он ей. И между тем как ее со всех сторон поздравляли важные придворные, она повернулась к святому и, даже не дождавшись возвращения домой, сказала ему: „Благословенный, примите мою благодарность. Ваша покорная слуга вам многим обязана. Теперь вам следует вернуться к вашим занятиям“. Он же, потерявший от страсти голову, был будто громом поражен: „Дорогая, что с тобой? Откуда эта холодность? Что случилось с твоей несравненной любовью ко мне?“ Она ответила, улыбаясь: „Благословенный, знайте же, что эта дама, объявившая сегодня при всем дворе о своем поражении, однажды, когда мы

ссорились, бросила мне упрек: “Ты такая гордячка, будто покорила самого Маричи”. Тогда-то мы и заключили пари: тот, кто его проиграет, должен будет пойти в услужение победителю. Я принялась за дело и благодаря вам выиграла“».

Можно видеть, как речь Камаманьджари прилаживается к речи ее матери. Та делает вид, что говорит о долге, вытекающем из положения ее дочери, о ее обязанностях по отношению к семье, которая столько сделала для ее воспитания и образования; но говоря это, она направляет мысль аскета на плоды такого образования, т.е. на амурные таланты Камаманьджари. Куртизанка, со своей стороны, под предлогом демонстрации преимуществ *дхармы* говорит прежде всего о том, по отношению к чему *дхарма* является высшей, т.е. о *каме*. Однако в обоих случаях остается невысказанной, но подразумеваемой (и на это направлена необходимая для обольщения ложь) идея о том, что Маричи является судьей без крови и плоти, чистым слушателем.

Однако Камаманьджари не довольствуется одними разговорами. Или, скорее, она может произнести свою столь мудрую и праведную речь, в конце концов воспламенившую аскета, лишь потому, что ей удастся завоевать его доверие, всецело посвящая себя ежедневным мелким хлопотам, связанным с религиозным культом. Указание Дандина на времяпрепровождение и образ действий своей героини не объясняется лишь потребностью в психологическом и романическом «правдоподобию». Оно обретает свой законченный смысл лишь в том случае, если соотнести его с определенными чертами древнеиндийской культуры.

С одной стороны, новый образ жизни Камаманьджари не является результатом обращения в иную веру (которое означало бы, что она презирует свой прежний образ жизни), но представляет собой своеобразное смещение: изящные искусства, которыми она занималась, чтобы доставить удовольствие мужчинам, служат ей теперь для очарования бога, которому поклоняется Маричи в своей обители. Все происходит так, будто Камаманьджари распределила во времени два рода деятельности, которые *девадаси*, храмовая проститутка (букв. «рабыня бога»), осуществляет одновременно: занятие любовью с мужчинами — за вознаграждение, а также пение и танцы в честь бога.

С другой стороны, необходимо понимать, что способы действия и речи куртизанки выдаются за скромное подражание — соответствующее ее скромным возможностям — тому, что делает и говорит аскет<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Так же и Парвати, чтобы завоевать любовь своего супруга Шивы, отказывается от использования своих прелестей, а имитирует *танас* своего мужа. И таким способом достигает своей цели. Ср. введение Радхакришнана к «Кумарасамбхаве» Калидасы (издание Сурьяканти, с. XX и сл.).

Однако в эротических трактатах и санскритской драматургии<sup>27</sup> подражание объекту вожделения считается средством обольщения. Точнее, в этих трактатах приводятся достаточно отличающиеся друг от друга списки *хав* (*hāva*, букв. «призыв»)<sup>28</sup>, т.е. стереотипных поз, иногда знаков, а иногда средств, предназначенных для того, чтобы проявить и осуществить желание понравиться. Проявить перед кем? Чаще всего перед самым возлюбленным, но иногда и перед кем-то третьим, который в случае исполнения танцев или демонстрации театральной мимики есть не кто иной, как зритель. Даже если эти позы выражают искреннюю страсть, они все равно притворны: например, томный вид или же выражение лица, будто отталкивающее порыв к ласке<sup>29</sup>. В этих перечнях *хав* важное место занимает игра (*лила*, *līlā*), с помощью которой женщина имитирует одежду, взгляд, смех и слова своего возлюбленного. Несомненно, что эта форма *хавы* свойственна любовнице, которая «не может воссоединиться со своим возлюбленным и поэтому изображает его, чтобы отвлечься от грустных мыслей»<sup>30</sup>. Но необходимо, чтобы эта игра стала каким-то образом известной отсутствующему, в противном случае она не будет «призывом». К тому же, с точки зрения стратегии куртизанки, аскет является одновременно и присутствующим и отсутствующим: речь идет о том, чтобы, создавая у него комфортное впечатление о том, что он отсутствует, зародить в нем желание присутствовать.

Чтобы показать, что знание высших истин делает неуязвимой *дхарму* того, кто им обладает, позволяя ему отдаться страстям и даже безнаказанно совершать самые тяжкие прегрешения, Камаманьджари упоминает примеры из мифологии: любовь, навязываемую через насилие, а иногда и через преступления главных богов индуистского пантеона. Но такие аллюзии тоже являются профессиональным приемом, средством отвлечь внимание Маричи. Не то чтобы истории эти не были подлинными. Но они выдвинуты на первый план, чтобы скрыть другие, о которых Маричи, естественно, должен был бы подумать, если бы его ум не оказался затуманенным, если бы он уже не был введен в соблазн. И действительно, история аскета и куртизанки является литературным отзвуком мифов и легенд, в которых рассказывается,

<sup>27</sup> Общее между этими двумя категориями текстов состоит в их анализе ролей: так, героиня трактатов по драматургии называется так же, как любовница в эротике — *найика* (*nāyikā*), а герой-любовник — как эротический любовник — *найяка* (*nāyaka*).

<sup>28</sup> Ср. особенно: «Шабдакальпадрума» (V, с. 533) и «Амаракоша» (I 7, 32).

<sup>29</sup> Другие жесты или мимика обольщения обозначены термином *бхавы* (*bhāva*). Похоже, что речь идет о более прямых, более подчеркнутых приемах, чем в случае с *хавами*. Ср. Мбх V 9, 11; «Амаракоша» (I 7, 21); см. также: Инголлс 1965: 504 и сл.

<sup>30</sup> Ср.: «Шабдакальпадрума» (VI, с. 224).



как небесные нимфы (*ансары*) соблазняли великих *риши* (провидцев) древности. Схема этих рассказов всегда одинакова: боги обеспокоены неудержимым ростом могущества, которого *риши* достигают благодаря своей аскезе: аскеза, которой они предаются, является жаром (*танасом*), накапливающимся в них и позволяющим им все видеть, проходить сквозь любые препятствия и уничтожать все, что им заблагорассудится. Боги видят в них не то чтобы врагов в собственном смысле слова, а скорее соперников, существ, которые, будучи удивительным образом сосредоточены на себе, превращают мир и богов вместе с ним в нечто бесполезное, лишенное смысла<sup>31</sup>. Чтобы отвлечь *риши* от их медитации и от их ужасающего воздержания, боги посылают им *ансар*: эти прекрасные и чарующие нимфы, небесные прообразы куртизанок, зарождают в них любовное желание и таким образом сбивают их с пути истинного<sup>32</sup>. Чаще всего эти легенды в форме, в которой они сохранились в великих эпических поэмах, рассказывают о том, что союз нимфы и аскета не удастся: нимфе достаточно просто появиться перед аскетом, как у него, неспособного сдерживать себя, начинается семяизвержение. Соблазнительница скрывается и посему для желанного того, ради кого она явилась, она остается лишь иллюзией и обманом: она состоит лишь из утраты (семени и мощи), которую ему причинила. Крах тем не менее не мешает такой мимолетной встрече, ограниченной лишь зрительными впечатлениями, принести свои плоды. Сперма *риши* попадает на кусты роз, в ведро, на связку листьев, в горшок, в воду реки, в рот газели, на одну из дощечек, с помощью трения которых друг о друга добывают огонь. Во всех этих вместилищах развивается потомство одуроченных аскетов: некоторые из героев «Махабхараты» родились именно таким способом<sup>33</sup>. По их именам можно догадаться, что кто-то из них символизирует ритуальную практику, другие — ведийское знание<sup>34</sup>; чтобы персонифицировать институции, с помощью которых, согласно Веде, человек «создает мир», видимо, нужны существа, чье рождение было бы способом расстроить

<sup>31</sup> Но не одни *риши* беспокоят богов. Аскеза Шивы, образцового йогина, тоже воспринимается как опасность.

<sup>32</sup> Среди *ансар* в этом роде действий специализируется группа одиннадцати Вайдик. Ср.: Хопкинс 1879: 159.

<sup>33</sup> См. ссылки: Хопкинс 1879: 161 и сл.; Мейер 1952: 280 и сл.

<sup>34</sup> Так, Дрона (чье имя означает «чан для сомы» и таким образом указывает на один из инструментов для жертвоприношения) рождается из спермы Бхарадваджи, которая изверглась при одном виде нимфы Гхритачи. Так же появилась и его дочь Шрутавати, «Та, что владеет ведийским знанием». Само имя Гхритачи можно истолковать как намек на существенный ингредиент жертвоприношения. Оно фактически означает «Та, чье лицо обмазано очищенным маслом».

планы природы<sup>35</sup>. (Разумеется, это размножение простым делением: преждевременное семяизвержение, за которым следует чудо рождения потомства исключительно отцом, свойственно мифическим рассказам и не находит своего места в романе. После ночи, проведенной у куртизанки, Маричи предстает перед нами удовлетворенным и вместе с тем пылким мужчиной. Ослепленный своим счастьем, он не думает ни о чем ином, как о его продолжении.)

В текстах, на которые мы до сих пор ссылались (роман, трактаты технического характера, эпос), обольщение рассматривается как чисто женское искусство. Разумеется, в «Кама-сутре» рекомендации относительно искусства любви даются и мужчинам, т.е. объясняется, как доставить удовольствие партнерше (и как привязать ее к себе). Но обольщение как план, намечающий последовательность маневров и уловок (цель которых, скорее, заполучить другого, чем испытать с ним совместное наслаждение) и, в более общем смысле, все подготовительные моменты, предшествующие *спарше* (*sparśa*)<sup>36</sup>, «прикосновению», — все это сфера активности женщины. Мужчине нет необходимости обольщать: он заставляет принять себя силой, подарками или же обаянием — неотразимым, непосредственным, молниеносным.

Картина изменится, если мы обратимся к древнейшим текстам, имеющим совершенно другой характер, которые составляют то, что называют Ведой, «Знанием», или еще Шрути, «Откровением».

Это собрание содержит две совершенно разные части: с одной стороны, сборники гимнов и молитв<sup>37</sup>, самые древние из которых были

<sup>35</sup> Систематический анализ символики жертвоприношения в «Махабхарате» (события эпоса понимаются как моменты или аспекты жертвоприношения или серии жертвоприношений) см. в резюме лекционного курса, прочитанного Мадлен Биардо с 1968 по 1990 г. в *Annuaire de l'École pratique des hautes études, V section*.

<sup>36</sup> Тут уместно напомнить, что соображения относительно стратегии и тактики любовного завоевания есть лишь малая толика того, что Индия говорит нам о *каме*. Очарование заражающейся любви, любовь с первого взгляда, сладость объятий и горечь разлуки являются весьма распространенными темами поэзии и пластических искусств. Божественное равенство любовников находит свое выражение в фигуре *ардханаривары*, андрогине, составленном из Шивы и Парвати. И напротив, обольщение не ограничено лишь областью любовных отношений: с помощью понятия *майя*, по крайней мере того, что появляется в доктрине, согласно которой эмпирический мир различий и отношений есть разновидность миража, создаваемого Абсолютом в своей игре (*лила*), Индия предлагает нам космическое обольщение. О *майе* см. особенно: Рену 1978: 132–140.

<sup>37</sup> Можно составить представление о них по антологии Рену (1956). (См. все гимны «Ригведы» в русском переводе Т.Я. Елизаренковой. — *Примеч. пер.*)

составлены, несомненно, около XV в. до н.э.; с другой стороны, трактаты в прозе — брахманы<sup>38</sup> (X–VI вв. до н.э.), наставления относительно ритуалов, прерываемые спекулятивными размышлениями о символике этих ритуалов и мифическими рассказами<sup>39</sup>, предназначенными для объяснения их происхождения и значения. Несмотря на их бесконечное разнообразие, эти мифы брахман являются не чем иным, как каталогом возможных ответов на следующие два вопроса: как и почему был введен тот или иной ритуал? как богам удалось овладеть им, поставить под свой контроль и заставить действовать в свою пользу? Следует принять во внимание, что, перед тем как стать получателями жертвоприношения, совершаемого людьми, боги смогли обеспечить свою власть над космосом лишь постольку, поскольку им самим удалось найти правильный способ совершения ритуалов. Открытие или, скорее, овладение процедурами и ингредиентами жертвоприношения — такова одна из главных тем брахман.

Среди самых драгоценных жертвенных субстанций было растение, называемое *сомой*. В давние времена *сома*, которую страстно желали боги, попала в руки небесных музыкантов, гандхарвов. Чтобы заполучить ее обратно, боги отправили к ним соблазнительницу, которая была не кем иным, как Речью.

«Они сказали: „Гандхарвы любят женщин, пошлем же к ним Речь, и она вернется к нам с Сомой“. Они послали к ним Речь, и она вернулась с Сомой. Но гандхарвы так воспылали к ней любовью, что не смирились с ее уходом. Они последовали за ней к богам и предложили им следующую сделку: „Сома — вам, а Речь — нам“. „Так и быть, — сказали боги. — Но если она уже пришла сюда, не уводите ее силой. Поухаживаем за ней“. И все стали за ней ухаживать. Гандхарвы рецитировали перед ней Веды и приговаривали: „Ты только посмотри, как мы их знаем, посмотри, как мы их знаем!“ Но боги создали лютню и расселись, чтобы исполнить свои песни в сопровождении [этого инструмента]: „Вот, — сказали они, — как мы поем для тебя и как мы тебя развлекаем“. И она повернулась к богам. Но поскольку она пришла к ним из-за своего легкомыслия, ведь тем, кто рецитировал и декламировал гимны, она предпочла танцы и песни, по этой причине даже и сегодня женщины состоят лишь из легкомыслия... и по этой причине именно теми, кто танцует, теми, кто поет, они и увлекаются совершенно безрассудно»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Ср.: Леви 1966.

<sup>39</sup> Некоторые из этих рассказов переведены Варэнном (1967).

<sup>40</sup> ШБ III 2, 4, 3–6. Этот отрывок переведен Леви (1966: 32 и сл.), а также Варэнном (1967: 146).

Обольстительница Речь, в свою очередь, сама должна стать объектом обольщения, и боги, чтобы удержать ее, используют в качестве главного средства то, что у куртизанок является лишь вспомогательным. Любопытно, что происходит некая комедия ошибок, обмен ролями между богами и гандхарвами, когда каждая из этих групп пытается блеснуть в деятельности, которая является специальностью соперников. Речь по своей собственной воле предпочитает отдаться обольщению со стороны богов. Не обманывается ли она? В дальнейшем повествовании этот вопрос остается без ответа. Но вся теология брахман покоится на идее, что Речь, желанная богам, — это Речь, изрекающая Веду и тем самым придающая жертвоприношению полноту его смысла: стало быть, боги стремятся удержать Речь при себе (одновременно с Сомой) не для того, чтобы продолжать ее развлекать, а чтобы заставить ее «озвучить» те самые тексты, которые она не нашла занимательными в устах гандхарвов.

Еще в одном отрывке показано, как боги заняты поимкой Речи. Создатель Праджапати распределил свое добро среди сотворенных им существ: боги получают в общее пользование Жертвоприношение, а *асуры*, их соперники («демоны»), — Речь.

«Боги сказали Жертвоприношению: „Речь — это женщина. Заговори с ней, и она обязательно пригласит тебя“. И Жертвоприношение сказало себе: „Речь — это женщина. Я заговорю с ней, и она пригласит меня“. Оно заговорило с ней. Но та сначала отнеслась к нему пренебрежительно. Вот почему женщина, когда мужчина заговаривает с ней, сначала относится к нему пренебрежительно. Жертвоприношение сказало: „Она пренебрегла мною“. Боги сказали ему: „Заговори с ней, и она пригласит тебя“. Оно заговорило с ней. Но она лишь кивнула ему. Вот почему женщина, когда с ней заговаривает мужчина, отвечает ему лишь кивком... Оно заговорило с ней, и она его пригласила. Вот почему женщина в конце концов приглашает мужчину. Оно сказало богам: „Она меня пригласила“. Боги стали размышлять: „Речь — это женщина. Проследим за тем, чтобы она его не утащила“. [Они сказали Жертвоприношению:] „Скажи ей: “Я остаюсь здесь, приди ко мне”, и, когда она будет здесь, предупреди нас“. Она подошла к тому месту, где он находился. Вот почему женщина приходит к мужчине, который находится на хорошем месте. Оно сообщило им, что она прибыла... Тогда боги увели ее у *асуров* и овладели... ею»<sup>41</sup>.

Значит, Жертвоприношение было приманкой. Но и оно тоже увлеклось той, которую должно было соблазнить в интересах богов. «Жерт-

<sup>41</sup> ШБ III 2, 1, 23. Ср.: Леви 1966: 31.

воприношение возжелало Речь: „О, как бы я хотело заняться с ней любовью“. И они соединились»<sup>42</sup>. Нет ничего более опасного для богов, чем эти амурные отношения Жертвенного Действа и Речи; опирающиеся друг на друга, заключенные друг в друга, они больше не существуют для богов, а существуют для самих себя. Как обычно, когда верховенству богов что-то угрожает, реагирует именно Индра. Он предвидит, что из союза Жертвоприношения и Речи родится чудесное существо, превосходящее его силой. Тогда он проскальзывает в объятия возлюбленных и, превратившись в зародыша, проникает в утробу Речи и занимает ее. Через год он рождается и, выходя на свет, заботится о том, чтобы вырвать утробу, которая его обволакивала; затем надевает эту оболочку на голову Жертвоприношения.

Таким образом, Речь, если мы все правильно поняли и если нам будет позволено прокомментировать это в свободной манере, остается стерильной. Единственный ее сын — это божественный эмбрион, обманным путем изнасиловавший ее и вознамерившийся переродиться в ней, чтобы тем самым ее искалечить. Но лишенная возможности подарить Жертвоприношению его потомство, она решила услужить ему иначе. Разными способами: ритуалы жертвоприношения, отправляемые богами и по их примеру людьми, достигают своей цели лишь в том случае, если их сопровождает рецитация ведийских *мантр*. Вместе с тем *мантры* — это другая форма ведийского слова, та, что развертывается в прозе брахман, наставляющих поколения людей о том, что собой представляют эти ритуалы жертвоприношения. Однако возникает вопрос: какова в общем хозяйстве брахман функция этих странных легенд, этих набросков и осколков мифов? Любая школа индийской экзегезы<sup>43</sup> — даже самая ортодоксальная — ответит нам: эти рассказы являются украшениями; они призваны побудить внимающих им людей (взывая к их воображению) принимать всерьез и тщательно исполнять то, что сказано в основополагающей части — предписаниях, а именно наказания, касающиеся Жертвоприношения и способов, которыми его надлежит совершать. Когда Речь рассказывает о том, как ее соблазнило Жертвоприношение в интересах богов, она стремится лишь к одному — соблазнить людей в интересах Жертвоприношения.

<sup>42</sup> ШБ III 2, 1, 25.

<sup>43</sup> О теории *артхавады* см.: Джха 1964: 177–182.

Среди инноваций в содержании (соперничающих с инновациями в форме), направленных на то, чтобы сделать из *мандалы* X «Ригведы» собрание более «современное», чем остальные девять *мандал*, следует упомянуть появление многочисленных божественных персонажей<sup>1</sup>. Как это многократно отмечалось<sup>2</sup>, абстрактные божества абстрактны в том смысле, что у них нет биографии, что их мифология чаще всего чрезвычайно примитивна, и прежде всего в том смысле, что их имена представляют собой апеллятивы, если только они не являются композитами с прозрачной этимологией. Таковы Праджапати, Шраддха, Вач, Арамати, Вишвакарман. И таков Манью. Последнему божеству посвящены два гимна РС X 83 и X 84, получившие в комментариях общее обозначение *маньюсукта* (*manūsūkta*, в двойственном числе) и воспроизведенные в квазибуквальной форме<sup>3</sup> в «Атхарваведе» в гимнах IV 32 и 31 (порядок «Атхарваеды» обратен порядку «Ригведы»). Единство этих двух гимнов проявляется еще и в их практическом предназначении, которое было определено в Кауш XIV 26. Это так называемые *санрамбханы* (*saṃrambhāṇa*), «провоцирования гнева», которые рецитируются, чтобы пробудить в воинах боевой дух, способный помочь им одержать победу над врагом. Оба эти гимна играют важную роль в совершаемом перед началом сражения ритуале предсказания, описанном в Кауш XIV 27: вставший между двумя армиями предсказатель (*самикшамана*, *saṃikṣamāṇa*), бормоча свои молитвы, изготавливает букеты из трав *бханга* (*bhaṅga*) и *муньджа* (*muñja*), которые связывает *ингидой* (*iṅgiḍa*)\* и кладет в огонь, называемый *ангираса* (*āṅgīrasa*); та из армий, в чью сторону направится дым, объявляется побежденной, говорится в «Паддхати» Кешавы к Кауш XIV 31:

<sup>1</sup> Рену EVP II: 22.

<sup>2</sup> Хиллебрандт 1891–1902: II, 403; Макдонелл 1897: 119 и сл.

<sup>3</sup> О тех моментах, в которых текст АС расходится с текстом РС, см.: Уитни 1905: 201 и сл.

\* Ингида — согласно Моньер-Вильямсу (1899: 164), какое-то растение. Здесь и далее звездочкой помечены примечания переводчика.

yatra dhūmo gacchati tatra na jayah<sup>4</sup>.

Жорж Дюмезиль исследовал первый из этих двух гимнов, являющийся также самым богатым по содержанию, в яркой и насыщенной главе (1948: 101 и сл.)<sup>5</sup>. Он отмечает, что обращения к богу Манью в достаточно большом количестве случаев составлены из формул, содержащих три термина, каждый из которых отсылает к одному из трех функциональных уровней социальной и религиозной идеологии индоевропейцев. Так в Х 83 1 провозглашается: «Тот, кто почтил тебя, о Манью, о Ваджра, о стрела, обретает могущество (*sahas*, *sáhas*), физическую силу (*odjas*, *ójas*), всё (*višvam*, *víšvam*) в порядке следования». В этой и в других своих работах Дюмезиль показывает, что *sahas* принадлежит сфере первой функции (магико-религиозного уровня), *odjas* — военной функции, а *višvam*, который отсылает к *виш*, «кланам», косвенно упомянутым в прилагательном *viśvácaraṇi*<sup>6</sup> из РС Х 83, 4 и прямо — в РС Х 84, 4, относится к миру экономических благ. В этих стихах, явно предназначенных для воинов, сходство между Манью и Индрой проявляется с особой очевидностью и является доминирующей темой. Но так же как блага, выпрашиваемые у Манью, или же величие, ему приписываемое, касаются каждого из трех функциональных уровней, так и сам Манью последовательно отождествляется с Варуной и Агни (*manúṛ hótā*, РС Х 83, 2; Саяна: *manuṛ eva hotā homaniṣpādaḥ* 'gñiḥ, «Манью был *хотаром*, тем, кто обеспечивал действенность подношения», т.е. Агни). Есть даже и такое высказывание (РС Х 83, 2): *Manúṛ evāsa deváḥ*, которое мы вслед за Гельднером (его перевод отличается от перевода Дюмезиля) понимаем как «Manu selbst was (jeder) Gott»\*. (Саяна к ТБ II 4, 1,11 выражает это еще более ясно: *yo bhago devaḥ so 'pi manuḥ svarūpaḥ yaś cāno deva indrādiḥ so 'pi manuṛ evāsa*, «Бог Бхага, он по своей форме тоже Манью, и все остальные боги — Индра и другие были лишь Манью».)

В некотором смысле этот бог, в силу обстоятельств являющийся не чем иным, как персонификацией ярости воина, представляет собой и универсального бога. По правде говоря, его карьера не была ни слишком долгой, ни слишком блестящей, но она не ограничивается

<sup>4</sup> Ольденберг 1923: 509.

<sup>5</sup> Гимн РС Х 83 был также переведен Хиллебрандтом (1913: 111 и сл.) и Гюнтертом (1924: 104). См. также: Отто 1948: 26 и сл.; перевод и комментарий РС Х 83, 84 Рену см. в ЕВР XV: 172.

<sup>6</sup> У Шлерата (1960: 45 и сл.) можно найти перечисление названий, которые носят области, подчиненные царской власти богов (*kṛṣṭi*, *carṣaṇi*, *ksiti*, *viś*, *jana*). Похоже, что прилагательное так же, как и сам бог Манью, не попало в поле зрения автора.

\* Сам Манью был [любим] Богом (нем.).

лишь мантрами из «Ригведы». Мы вновь обнаруживаем его главным образом во многих гимнах «Атхарваведы», и нам представляется, что, поскольку гимны X 83 и 84 относятся к более позднему слою «Ригведы», по всей видимости связанному с «Атхарваведой», то те данные, которыми нас снабжают на его счет обе эти *самхиты*, вполне правомерно рассматривать как однородные.

Мы намереваемся опереться на выводы Дюмезиля, а также на некоторые ценные замечания Рену, разбросанные по «Ведийским и паниниевским исследованиям» (EVP), чтобы выяснить, каковы формы и мотивы этой универсальности бога Манью. Одновременно нам придется изучить значения апеллатива *manu* и условия его употребления. Мы будем маневрировать между двумя этими проблематиками, рассматривая одну в свете другой. А формулируются они следующим образом: 1) в чем точно состоит понятие, которое оказалось объективированным и обожественным в *мандале* X? Есть ли в этом понятии составляющие, которые объясняют оба лика, воинственный и универсальный, оказавшиеся в результате у этого божества? 2) какие черты в божественной личности, восхваляемой обоими нашими гимнами (и особенно первым), способны помочь нам в нашем толковании этого апеллатива?

Переводы общего имени *манью* чрезвычайно расплывчаты. Они варьируются от автора к автору, и один и тот же автор использует в разных отрывках разные переводы. Мы приведем в пример лишь некоторые из этих вариаций. В словаре Бётлинка–Рота признается, с одной стороны, группа употреблений, в которой *манью* переводится как «Muth als Seelenbestimmung, Sinn»\* (значение действительно лишь для ведийских текстов), и, с другой стороны, имеется значение «heftiger Muth, Eifer, Unmuth, Zorn, Wut»\*\*, сохранившееся в классическом языке. Грассман, исследующий лишь «Ригведу», дает более систематизированный, подробный, а также обоснованный список: «1) Eifer der Menschen; 2) Eifer, Muth, Thatendrang der Götter; 3) brünstiges Verlangen; 4) Unmuth, Zorn, Wuth; 5) Ungestüm, heftiger Andrang; 6) Eifer, Zorn als Gottheit personificirt»\*\*\*. Гельднер в «Глоссарии», со своей стороны, упоминает: «1) Sinn, Absicht, Verlangen; 2) Eifer, Ingrim, Grimm, Zorn»\*\*\*\*. По своему принципу и применению это

\* Мужество как цель души, смысл (нем.).

\*\* Сильное упорство, досада, ярость, гнев, бешенство (нем.).

\*\*\* 1) рвение со стороны людей; 2) рвение, мужество, жажда действий со стороны богов; 3) страстное желание; 4) досада, ярость, бешенство; 5) стремление, сильный напор; 6) рвение, ярость как персонафицированные божества (нем.).

\*\*\*\* 1) смысл, цель, стремление; 2) рвение, ожесточение, гнев (нем.).



распределение значений совпадает с тем, что мы встречали у Бётлинка–Рота. Саяна, более озабоченный специфичностью, чем единообразием контекстов, чаще всего толкует *манью* как *кору* (кора) или *кродху* (krodha) (под влиянием значения, которое это слово приобрело в постведийском санскрите), но в весьма назидательной манере добавляет в своем комментарии к РС II 23, 12: *manuṣṣ krodhaṃ jñānaṃ vā* («...манью [следует понимать] как гнев или как знание»); а к РС II 24, 14: *mananasādhanā mantrāḥ krodho vā* («...следует понимать] как мантру, ведущую к мысли, или как гнев»); к РС VII 60, 11: *stotram* («восхваление»); к РС V 7, 10: *mananasādhanāṃ stotram* («восхваление, ведущее к мысли»); к РС IV 31, 6: *manuṣṣaḥ stutayaḥ* («...манью [следует понимать] как восхваления»). Можно видеть, что у современных авторов переводы колеблются между двумя полюсами, один из которых локализован совершенно четко: «гнев», тогда как другой определяется с большим трудом и располагается то в зоне «желания», то в зоне «мышления». Так, Бергэнь перевел *манью* и как «гнев» (1883: III, 176 к РС VII 86, 6) и как «разумность» (1878: I, 153 к РС VIII 48, 8). Можно встретить аналогичные колебания, но оформленные в размышления, представляющие собой существенный прогресс в понимании, у Лилян Сильберн, которая переводит само слово *манью* как «ярость»<sup>7</sup>, затем толкует его в серии определений: «пылкое намерение», «интенсивная ментальная активность, поддерживаемая, предвидящая и нормативная»<sup>8</sup>, и у Луи Рену, у которого мы находим «неистовство»<sup>9</sup>, «гнев»<sup>10</sup>, «ярость»<sup>11</sup>, но также и «рвение»<sup>12</sup>, «целенаправленную мысль»<sup>13</sup>, «активную и плодотворную мысль»<sup>14</sup>, «страсть»<sup>15</sup> и «силу вдохновения»<sup>16</sup>.

Мы не оспариваем правомерность разнообразных переводов одного и того же ведийского термина. Мы лишь намереваемся показать, что *манью* является единым понятием, и хотя его трудно перевести на современный европейский язык одним термином, мы должны по крайней мере постараться использовать слова, которые относятся к когерентным значениям, поддающимся выведению друг из друга. Кроме

<sup>7</sup> Сильберн 1955: 26.

<sup>8</sup> Там же, с. 24 и 32.

<sup>9</sup> EVP V: 41, 50, 66, 94.

<sup>10</sup> EVP V: 70.

<sup>11</sup> EVP X: 42.

<sup>12</sup> EVP V: 8.

<sup>13</sup> EVP V: 86.

<sup>14</sup> EVP IV: 31.

<sup>15</sup> EVP X: 13.

<sup>16</sup> EVP I: 3, примеч. 1.

того, мы стремимся показать, что перевод словом «гнев» в отрывках из «Ригведы» оправдан лишь соображениями удобства<sup>17</sup>, в качестве сокращенного и символического перевода.

Из серий слов, в которые оказывается вовлеченным слово *манью*, один факт выступает особенно отчетливо: оно никогда не обозначает страсть или мимолетное настроение ни даже такие черты, как «агрессивность» или «раздражительность». *Манью* является постоянным, и даже больше — сущностным качеством. В РС I 24, 6 *манью* фигурирует в перечислении выдающихся свойств Варуны вслед за *кшатрой* (kṣatrā) и *сахасом* и в том же самом плане<sup>18</sup>. В РС II 24, 2<sup>19</sup> *манью* уподобляется *оджасу* (ср. РС X 84, 2); также в РС VIII 4, 5, где *манью* появляется как стилистический вариант *оджаса*<sup>20</sup>. Близость *манью* производным от корня *uj-* проявляется также в РС I 37, 7<sup>21</sup> и X 34, 8<sup>22</sup>, AC I 10, 1 и 2<sup>23</sup>, где бог, *манью* которого упоминается, называется *угра* (ugrá) (см. также РС X 113,6). Этому соответствует в РС X 83 упоминание *оджаса* (наряду с *сахасом* и *вишвам*) среди даров, которые

<sup>17</sup> Эджертон (1965: индекс) использует с этой целью перевод «страсть».

<sup>18</sup> nahí te kṣatrām ná sáho ná manyúm  
váyaś canāmī patáyanta āpúh.

«Никогда твоей власти, [твоей] агрессивности, [твоей] ярости — эти птицы, которые летают, не достигают» (пер. Рену — EVP V: 94).

<sup>19</sup> yó nántvány ānāman ny ójasā  
utādardar manyúnā sámbarāni vi.

«Тот, кто благодаря своему *оджасу* согнул [существа]-предназначенные-гнуться, благодаря своему *манью* разбил Шамбары». О nántváni см.: Ольденберг 1909: 207.

<sup>20</sup> prá cakre sáhasā sáho  
babháñja manyúm ójasā.

«Он покорил *сахас сахасом*, он сломил *манью* [противника] *манью*». Уравнение sáhasā: sáhas=ójasā: manyúm показывает, что здесь *оджас* равен *манью*.

<sup>21</sup> ní vo yámāya mánuṣo  
dadhra ugrāya manyáve.

«Пред вашим выездом, пред [вашей] чудовишной страстью сын человеческий падает ниц» (пер. Рену — EVP X: 13).

<sup>22</sup> ugrāya cin manyáve ná namante.

«Они не гнутся перед *манью угры* (человека, наделенного силой, которая представляет собой *оджас*)».

<sup>23</sup> AC I 10, 1: ugrāya manyór úd imām nauāmi.

«Я уведу его далеко от *манью угры* (Варуны)».

AC I 10, 2:

nāmas te rājan varuṇastu manyáve  
vísvaṃ hy ugra nicikéṣi drugdhām.

«Хвала твоему *манью*, о царь Варуна!

Ведь ты видишь насквозь любую враждебность, о *угра!*»

рассчитывают получить от Манью (стих 1) и которыми, как считается, он обладает в избытке (стих 4)<sup>24,25</sup>.

В РС V 7, 10 *манью* имеет, как кажется, откровенно уничижительный смысл, поскольку речь идет о *манью адхридж* (adhrij-), т.е., в переводе Л. Рену<sup>26</sup>, «о дурной мысли богатого». Однако Ольденберг (1909: 317) точно подметил, что выражение *manūm... ā dade* (за которым в той же строфе следует *ād...ātriḥ sāsaḥyād/dāsyūn*, «пусть Атри осилит *дасью*») параллельно *dāsyubhuyaḥ pāri ṅmṅām ā dade* из РС X 48, 2 («я забрал у демонов их *нирмну*») и предполагает синонимию между *манью*, и *нирмной* (*нирмна*, как и *манью*, часто связывается с *оджасом*). Но что касается *нирмны*<sup>27</sup>, то в этом термине нет ничего оскорбительного: он обозначает мужскую силу, иногда, в более узком смысле, само мужское начало. Ольденберг добавляет следующий комментарий: овладевая *манью* своего врага, герой (РС V 7, 10) может надеяться одержать над ним победу; и собственная функция *манью* так же прекрасно вырисовывается здесь, как в гимнах, посвященных обоженному Манью. Мы еще вернемся к коннотации «торжествующая мужественность», существенной для *нирмны* и несомненно присутствующей в *манью*. А пока нам будет достаточно сослаться на этот отрывок, на который опирается наш тезис о том, что *манью* естественно вставляется в список абстрактных имен, обозначающих не психические состояния, а скорее потенции, силы, или базовые данные ментальной активности. Такой список, кстати в совершенно сложившемся виде, существует в гимне АС XV 14, на котором мы должны ненадолго остановиться.

<sup>24</sup> РС X 83,1:

yás te manyó 'vidhad vajra sāyaka  
sāha ójaḥ puṣyati vísvam ānuśák.

«[Человек], который тебе служил, о Манью, о молния, о стрела, способствует расцвету своей преобладающей силы, своей ужасающей силы всей целиком постоянно». Так перевел Рену (EVP XV: 172), сделавший из *vísvam* прилагательное, а значит, не желавший видеть в этом способ упоминания *víś* (во мн.ч.).

<sup>25</sup> *Оджас*, *манью* и *сахас* связаны с ритуалом, называемым *саутрамани* (sautrāmaṇi). Известно, что это жертвоприношение Индре как «хорошему защитнику» (см.: Рену 1954: 167) состоит из подношения алкогольного напитка, *суры*, в качестве субститута *сомы*, и его функция в том, чтобы возродить *яджаману*, сделать из него другого человека, создав ему новое тело (ср.: Гонда 1962: 209). В этиологическом мифе с помощью *суры* воссоздается сам Индра. Шерсть волка, тигра и льва, которую смешивают с напитком, представляют соответственно *оджас*, *манью* и *сахас*.

<sup>26</sup> *iti cin manyūm adhrījas  
tvādātam ā paśūm dade.*

«Так взял я [разом] дурную мысль богатого [конкурента] и скот, данный тобою...» (EVP XIII: 24).

<sup>27</sup> О *нирмне* см.: Минар 1949–1956: II, § 870а.

*Парьяяукты* (parūyasūkta), составляющие всю мандалу XV «Атхарваведы», описывают некое переустройство мира вокруг *вратьи* (vrātya)\*. Исследование маргинального и запутанного статуса<sup>28</sup> этого загадочного персонажа, а также детальный анализ спекулятивных гимнов, маркирующих этапы встраивания *вратьи* в брахманистский порядок<sup>29</sup>, не входят в наши намерения. Просто вспомним, что по случаю этого «возведения на престол» *вратьи* гимн AC XV 14 развертывает целый рассказ о творении, которое осуществляется в тернарном ритме: каждый раз, когда *вратья* (или Вратья?) осваивает определенную порцию Вселенной (стороны света, человечество, богов), появляется некий бог и Вратья наделяется определенным атрибутом, из которого он делает *аннаду* (annādā), «поглощение пищи»<sup>30</sup> и «орган поглощения пищи». Таким образом, у нас получается три списка: двенадцать областей Вселенной (первый список), каждой из которых соответствует одно божество (второй список) и одна *аннада* (третий список). Список двенадцати *аннад* содержит *манью* (которому соответствуют термины в двух других списках — Ишана, «властитель», и devāḥ, «совокупность богов»). Ни один из одиннадцати других членов списка *аннад* не обозначает чувства или настроения, а относится только к функции, силе или же существу, действию или формуле, в которых воплощаются эти силы. Это *манас* (mānas), *бала* (bāla), воды, *вираджд* (virāj), *ахути* (āhuti), растения, восклицания *свадха* (svadhā), *свах* (svāhā), *вашат* (vāśat), дыхания (*праны*, grāṇā) и, наконец, *брахман* (brāhman). Видно, что *манью* поставлен на тот же уровень, что и сущностные силы космической жизни<sup>31</sup>.

\* Вратья — бродяга, член небрахманской общины.

<sup>28</sup> Кроме старых работ Винтерница (1924–1925: 48 и сл., 311 и сл.) и Хауэра (1927) см.: Элиаде 1954: 114 и сл. и Косамби 1956: 128 и 135.

<sup>29</sup> См. EVP II: 100 и сл.

<sup>30</sup> Об *аннаде* см.: Минар 1949–1956: I, § 375d. Минар перевел этот термин как «хорошо питаемый» в пассаже ШБ (X 3, 5, 8), где этот композит фигурирует в качестве прилагательного или по крайней мере в качестве описательного термина. Об образовании этого слова см.: Минар 1949–1956: II, § 112.

<sup>31</sup> Даже когда *манью* имеет значение элемента психики, он иногда выступает как автономная сила, внешняя по отношению к человеку, которому она навязывает себя, заставляя его действовать. Ср. PC VII 86, 6, где верующий оправдывается перед Варуной: он на самом деле не виноват в своем преступлении, которое совершил не по своей собственной воле (nā sā svó dākṣo): всю вину за него следует возложить на алкоголь (sūrā), игру в кости (vibhīdaka) или же *манью*. Этот текст прямо предвосхищает другой текст, МНУ 428, более эксплицитный:

manuḥ karoti nāhaṃ karomi  
 manuḥ kartā nāhaṃ kartā  
 manuḥ kārayitā nāhaṃ kārayitā.

В общем, *манью*, упоминаемый в гимнах «Ригведы» и «Атхарваведы», не является абстрактным и объективизированным; это *манью* существ, обозначенных поименно, чаще всего враждебных или зловредных по определению: чужак (*dāsa*<sup>32</sup>, *ari*<sup>33</sup>), враг (*amitra*<sup>34</sup>), злонамеренный (*dūdhi*<sup>35</sup>), совершающий зло (*duréva*<sup>36</sup>, *durvidātra*<sup>37</sup>), наглец (*śárdhant*<sup>38</sup>), стремящийся к разрушению (*ríriksant*<sup>39</sup>), конкурент (*adhrij*<sup>40</sup>) или просто другой (*rága*<sup>41</sup>). Это может быть также тот, кто давит *сому* каким-нибудь спорным (?) способом и с какой-то (нечестивой<sup>42</sup>) задней мыслью. Однако в действительности все люди наделены *манью*. Именно так ставится вопрос о *манью* смертных<sup>43</sup>, не ускользающем от взгляда Варуны, и о человеческом *манью* (*paṅguṣeya*<sup>44</sup>), не имеющем никакой власти над богами. Индивиды и группы вынуждены утверждать свое «я», что приводит их к конфликту или к соперничеству с их ближними: однако *манью* приобретает враждебный характер лишь

---

«Действую не я, а *манью*; именно *манью* действует, а не я; *манью* — это то, что ставляет действовать, а не я».

Ср. ТА X, 24, 1: *ágnis ca mā manyúś ca manyúpatayaś ca manyúkṛtebhyah pápébhyo rakṣantām/ yád áhnā pāpám ákārśam mánasā vácā hástābhyām padbhyám udāreṇa śísñá áhás tád ávalumpatu*, «Пусть Агни и Манью и владыки Манью сохранят меня от зол, причиненных *манью*. Зло, которое я совершил днем своим умом, своим словом, своими руками, своими ногами, своим брюхом, своим мужским органом, пусть день его разрушит». Инструментальный падеж ед.ч. *śísñá* подразумевает основу *śísán* (наряду с *śísna*), которая больше не встречается в ведийском языке. Ср.: (Вакернагель 1896) Дебрюннер 1954: 179.

<sup>32</sup> PC I 104, 2.

<sup>33</sup> PC VII 60, 11.

<sup>34</sup> PC VI 25, 2; X 152, 5.

<sup>35</sup> PC VIII 19, 15.

<sup>36</sup> PC II 23, 12.

<sup>37</sup> PC X 35, 4.

<sup>38</sup> PC II 23, 12; о *śárdant* см. EVP IV: 93 и Минар 1964: 53.

<sup>39</sup> PC VII 36, 4.

<sup>40</sup> PC V 6, 10.

<sup>41</sup> PC X 128, 6.

<sup>42</sup> PC VII 32, 21:

*átihi manyuṣāvinam  
suṣuvāmsam upágaṇe.*

«Пройди [не останавливаясь] мимо того, кто выжимает *сому* с *манью*, кто выжал *сому* спорным способом».

О смысле *upágaṇe*, который является гапаксом и который Гельднер перевел (1951: 344) как «в одном шокирующем (непристойном) месте» («an einem anstössigen Orte»), см.: Ольденберг 1912: 103 («ошибка», но возможно также «столкновение»). Очевидно, что *манью*, упомянутый в этом отрывке, хотя и означает что-то плохое или же внушающее страх, все же нельзя перевести как «гнев»: это враждебная или задняя мысль.

<sup>43</sup> PC VII 61, 1; VII 78, 6.

<sup>44</sup> PC VIII 71, 2.

тогда, когда воодушевляет существа, которых делает зловредными их природа или их положение. Кстати, *манью* других существ, например *питаров* (*pitṛ<sup>45</sup>*), Отцов, можно повернуть в нужном направлении. Этот релятивизм ясно проявляется в РС VII 18, 16: Индра «лишил действенности»<sup>46</sup> *манью* того, кто (сам) хотел лишить действенности *манью* (Индры).

Ведь существует еще и *манью* богов, и прежде всего *манью* Индры и его «подручных»<sup>47</sup>, а также *манью* Митры-Варуны, Брахманаспати и Агни. В АС VII 22, 2 о восходах сказано, что они незапятнанны (*agerásah*), единодушны (*sáccetasaḥ*), а также чрезвычайно богаты *манью* (*manuṃmátamāḥ*). Об этом последнем эпитете Рену в EVP III: 11 отмечает, что он единственный из трех является первоначальным и что он «примыкает к ведийскому *jīgá* (быстрый) или его аналогам». Здесь также следует учитывать, что такие переводы, как «воинственное неистовство» (когда речь идет об Индре) или «ярость» (когда речь идет о Варуне), которые уместны для большого числа отдельных отрывков, недостаточны, если мы рассматриваем всю совокупность текстов. Фактически *манью* бога представляет собой порыв к осуществлению действий, с помощью которых он утверждает свою божественность. Когда Индра убивает Вритру, когда он сотрясает все громом, Небо и Земля трепещут, узнавая его *манью*<sup>48</sup>. Именно с помощью *манью* Индра и проявляет себя с самого своего рождения<sup>49</sup>. То, что *манью* Индры есть в конечном счете не что иное, как сам Индра (так же как государь не отличается от величия, которое его характеризует и благодаря которому его называют «Ваше величество»), показано в паратактической (греч. *паратаксис* — «выстраивание рядом». — *Примеч. пер.*) конструкции АС VII 93 1:

īndreṇa manuṃnā vauṃam  
abhī ṣyāma pṛṭanyatāḥ.

«С Индрой, с [его] *манью* (или же с Индрой в качестве *манью*?) да сможем мы одержать победу над соперниками!»

Однако если и в самом деле *манью* Индры чаще всего является насилием, яростью и опьянением битвой (так же как *манью*, который Маруты явили в своей устрашающей гонке<sup>50</sup>, или *манью* Брахманас-

<sup>45</sup> АС VII 116, 3.

<sup>46</sup> *īndro manuṃm manuyumò mimāya*. Ср. также РС VII 36, 4, где Индра определяется как *grá yó manuṃm gírīkṣato mināti* (пер. Рену — EVP V: 42).

<sup>47</sup> О «подручных» Индры ср.: Бенвенист, Рену 1934: 150 и сл.

<sup>48</sup> РС I 80, 11 и 14; ср. РС VIII 6, 13.

<sup>49</sup> РС IV 17, 2.

<sup>50</sup> РС I 37, 7.

пати<sup>51</sup>), то ситуация с Митрой-Варуной и Агни совершенно иная. Именно с помощью *манью*, который им свойствен (svéna<sup>52</sup>), Митра-Варуна отделяют беспорядок от порядка<sup>53</sup>. *Манью* же Агни<sup>54</sup> — это просто-напросто его желание, или, скорее, его предвосхищающая мысль: поэт задается вопросом, какую хвалу вознести богу, чтобы она была ему по нраву и соответствовала его ожиданиям.

Здесь мы затрагиваем очень важный момент. В квазисинонимических синтагмах слово *манью* довольно часто сочетается со словами, обозначающими «желание» или «намерение». Этот факт признавался уже давно. Но мы хотели бы здесь подчеркнуть, что *манью* означает не столько желание или намерение, сколько склонность желать или понимать. Строфа РС VIII 48, 8 представляется нам чрезвычайно показательной в этом отношении:

álarti dákṣa utá manyúṛ indo  
má no aryó anukāmām párá dāḥ<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> О парадоксально «индраистическом» аспекте Брихаспати (Брахманаспати) см.: Ольденберг 1923: 65 и сл.; Гонда 1962: 93; Шмидт 1968: 179, 234 и сл.; EVP XV: 59 (к РС II 24, 14).

<sup>52</sup> Слово *manúṛ* определяется возвратным притяжательным местоимением *сва* (svá), «свой», в РС I 139, 2; IV 17, 2; VI 17, 9. В последних двух отрывках поэт, обращаясь к Индре, использует притяжательные местоимения второго лица для обозначения *ваджры* (vájra) (te... vājṛā, «от твоей *ваджры*») или *твиш* (tvīṣ — «неистовство») бога (táva tvīṣāḥ, «твоим неистовством»), но *сва* для его *манью* (svásya manyúḥ, «своего *манью*»). Не следует ли из этого, что *манью* относится к самой субстанции божества, тогда как *твиш* или *ваджра* есть лишь его атрибуты?

<sup>53</sup> РС I 139, 2:

ṛtād ádhy ādadāthe  
āṅṛtaṃ svéna manyúnā  
dákṣasya svéna manyúnā.

Перевод Рену (EVP V: 8): «Вы поставили... беспорядок вне порядка, благодаря рвению, свойственному Силе действия, благодаря собственному рвению».

<sup>54</sup> РС VIII 84, 4:

káuyā te agne āngira  
úrjo napād úpastutim  
várāya deva manyáve.

Перевод Рену (EVP XIII: 80): «Каким способом, о Агни, о Ангирас, о сын кормилицы-силы, сложим мы тебе хвалу [так, чтобы она пришлась тебе] по нраву, о Бог, [соответствующий твоей] мысли?».

<sup>55</sup> Мы вслед за Бергэнем (1878–1883: I, 153) понимаем это так: «Наша воля, наш ум возбуждены [тобой]; о Соме, не отдай нас врагу». А вот более буквальный, но несколько темный перевод Тиме (1938: 49): «Es erhebt sich der Wille und auch die Wut, o Indu». Гельднер, со своей стороны («Es regt sich der gute Wille und der Eifer»), вводит — но никак это не объясняет — оппозицию между хорошим *дакша* (dákṣa) («нашим») и плохим *манью* («врагов?»), которая кажется нам искусственной. Рену (EVP IX: 69): «Бдительная деятельная мысль и страсть, о сок сомы, не отдавай нас на радость врагу».

В паре *дакша/манью* первый термин может иметь значение, больше связанное с интеллектом, тогда как второй — с чувствами<sup>56</sup>; отношение перевертывается в группах формул, где *манью* фигурирует рядом с *варой* (*vāra*<sup>57</sup>) и *васой* (*vāśa*<sup>58</sup>). Ассоциирование *манью* с термином, означающим «желание» или «намерение», которое тяготеет к простому их отождествлению, в своей наиболее законченной форме представлено в АС IX 2, 23, где два звательных падежа последовательности *kāma manyo* относятся к единому подлежащему глагола в единственном числе *asi*<sup>59</sup>. Блумфильд (1897: 594) справедливо заметил, что в этом гимне *манью* является персонификацией («персонифицированной отвагой») и что речь идет не об апеллятиве, но о том же божестве, которое прославляется в РС X 83 и 84. Вокруг этой фигуры начинает складываться аллегорическая мифология. Ее основные очертания намечаются в гимне АС XI 8<sup>60</sup>: Манью берет жену из дома Воображения (*samkalpá*); Деяние (*kárman*) и Жар (*tápas*) выполняют функцию друзей, а *брахман* — высшего претендента («главного поклонника»)<sup>61</sup>. Этот союз является точкой отсчета сложной космогонии, которая достигает своей кульминации в создании человеческого тела, или, скорее, в проникновении в человеческое тело *брахмана*.

Объединение Манью в одну группу с Карманом, Тапасом и Браманом (*брахманом* среднего рода) неслучайно, и оно далеко не ограничивается мифологией Манью: фактически мы имеем здесь дело с транспозицией в мифологический план способности *манью* апеллятива ассоциироваться с детерминантами, которые нам предстоит рассмотреть. Одним из редких эпитетов, встречающихся в связи с *манью*, является *сатья* (*satya*) — прилагательное, прекрасно проанализированное Бергэнем<sup>62</sup>: в ведийских гимнах *сатья* означает «совер-

<sup>56</sup> Слово *дакша* (*dákṣa*) является предметом множества исследований. Можно найти важную библиографическую информацию у Минара (1949–1956: I, § 596b; II, § 809b). Ограничимся добавлением к этому EVP IV: 18, 88; VII: 21, 35; VIII: 90, 99, 103; XII: 84, 120; XIII: 134 и сл.

<sup>57</sup> РС VIII 82, 3; 84, 4.

<sup>58</sup> РС II 24, 14; АС VI 42, 3.

<sup>59</sup> *juṣyān samudrād asi kāma manyo*, «*Кама манью*, ты величественнее океана».

В ТА X 64, I *манью* в обрамлении *камы* и *тапаса* включается в список частей тела и личной собственности *яджаманы*, который — термин в термин — совпадает со списком всех ингредиентов жертвоприношения — материальных, духовных, человеческих.

<sup>60</sup> Перевод Рену (1950: 181 и сл.). В своем комментарии Рену (1956: 226) переводит Манью как «Рвение» или «деятельная мысль» и напоминает, что в строфе 17 тот же персонаж обозначен термином *васа*, «Воля».

<sup>61</sup> Строфа 2.

<sup>62</sup> Бергэнэ 1878–1883: III, 182 и сл. и примеч. Кроме того, заметим вслед за Гондой (1957: 94), что бог Манью ассоциируется с *абхути* (*ābhūti*), «понятием, которое, хотя оно



шённый» или «совершающийся». Добавим к этому: «предназначенный для совершения, обещанный для осуществления». *Манью* Брахманаспати в РС II 24, 14, а также *манью* Индры в РС IV 17, 10 являются *сатьей*. Дело в том, что *манью* есть не только естественная склонность чего-то желать или понимать, но и порыв, который подталкивает существо к реализации его желаний, к достижению его намерений, к выражению его мыслей через действия. Это в полной мере отражено в РС II 24, 14, в строфе, в которой упоминается Брахманаспати и его *satyó manyúr máhi kármā karīṣyatāḥ*\*. В X 112, 8 поэт воспеваает древние и исконные (*pūrvyāni... prathamā*) подвиги (*vīryā... kṛtāni*) Индры *satīnāmanuḥ*, «dessen Eifer echt ist»\*\* (Гельднер). Дебрюннер (1954: II 2, 432) передает *satīna* через «wirklich», «действительный». АС I 10, 1 также богата данными по этому вопросу<sup>63</sup>: *манью* Варуны грозен, его желают избежать. Но *манью* есть лишь основная деятельность бога, поскольку она состоит в осуществлении его намерений, которые суть *vásāḥ satyāḥ* (именно в этом, кроме всего прочего, содержится его царская сущность). Благодаря магическому престижу его *брахмана*<sup>64</sup> рецитирующий обретает силу, чтобы отвратить от своего протезе *манью* бога Угры. Таким же образом Индра является царем, «самодержцем»<sup>65</sup>, поскольку он — *сатьяшумма* (*satyāśuṣma*), «тот, чья энергия осуществляет себя»<sup>66</sup>; *манью* брахманов представ-

с трудом поддается толкованию, можно понимать как нечто вроде „успеха“). Определение смысла *сатьи* дало повод к бесконечным спорам, в детали которых здесь нет смысла вникать. Значение этого слова в ведийских мантрах именно то, которое придавал ему Саяна в комментарии к РС II 24, 14 (и ТБ II 8, 5, 2): *satyah/avitathaḥ*. См. также EVP XIII: 86.

\* «Пыл [Брахманаспати] по его воле нашел себе выход, когда он собрался совершить великие деяния» (пер. Т.Я. Елизаренковой).

\*\* Чье рвение подлинно (нем.).

<sup>63</sup> *ayām devānām āsuro ví rājati*  
*vásā hí satyā váruṇasya rājñāḥ*  
*tátas pári bráhmaṇā śásadāna*  
*ugrāsya manyór úd imām nauāmi.*

«Этот асура царит над богами. Ибо волеизъявления царя Варуны осуществляются. За пределами его досягаемости, далеко от него, делая себя действенным с помощью моего собственного *брахмана*, я веду этого человека».

<sup>64</sup> О смысле глагола *śad*, который Людерс (1959: II, 647) вслед за Уитни перевел как «торжествовать, побеждать», см. EVP III: 60 (к РС I 123, 10): «осуществлять магический приворот». Этот перевод, как нам кажется, прекрасно соответствует отрывку из «Атхарваведы», который мы здесь толкуем: лишь одной магической силой, даже если она реализуется такими ортодоксальными способами, как *брахман*, можно обмануть бдительность Варуны и лишит действительности его *манью*.

<sup>65</sup> Самодержавность (*svagáya*) Индры упомянута в РС I 80, 1.

<sup>66</sup> РС I 51, 15 и сл. Слова *шумма* и *манью* выступают как квазисинонимы в АС I 92, 4 (версия Пайпалада, *paipalāda*) (калькуттское издание, с. 65).

ляет собой стрелы, попадающие в свою цель и не пущенные напрасно<sup>67</sup>.

Еще больше, чем намерением, *манью* является первичным напряжением, которое заставляет желать и действовать. Это иллюстрируется в магическом контексте образностью AC VI 42, 1:

áva jyám iva dhánvano  
manyúm tanomi te hṛdáh.

Мы толкуем его так: «Я удаляю *манью* из твоего сердца, как снимают напряжение в луке, когда ослабляют тетиву». Та же идея развивается в аналогичном образе из AC VI 65, 1:

áva manyúr áváyatā  
áva bāhū manouújā.

«Опусти *манью*, [стрелу], заостренную [против нас], две руки, что намерение запрягает вместе [в едином напряжении]».

Будучи абсолютным источником желаний и действий, предрасположением, сам *манью* не имеет источника. Он первичен, что подчеркивается в PC X 147, 1:

śrát te dadhāmi prathamāya manyāve.

«Я вкладываю свое доверие в твой первоначальный *манью*». Действительно, как показал Рену<sup>68</sup>, в результате «контаминации... в этом выражении сжаты формулы с термином *пратхама* (prathamā — «первоначальное». — *Примеч. пер.*), а также те, в которых *манью* выступает в качестве некой детерминанты в убийстве Вритры». Но если такое сжатие и имело место, то лишь потому, что *манью* есть именно детерминанта: необходимое условие, предварительное побуждение<sup>69</sup>.

<sup>67</sup> AC V 18, 9:

tíkṣṇéśavo brāhmaṇā hetimáto,  
yám ásyanti śaravyám ná sá mṛṣā  
anuhāya tápasā manyúnā ca  
utá dūrād áva bhindanty enam.

«У *брахманов* заостренные стрелы, метательные снаряды. Стрелу, которую они пускают, [они пускают] не напрасно. Преследуя врага с пылом и яростью, они рассекают его и бросают на землю, даже издалека».

<sup>68</sup> Бенвенист, Рену 1934: 108 и сл.

<sup>69</sup> Если наше толкование prathamó manyúm верно, оно должно привести к некоторому уменьшению расстояния между ведийской религией и зороастризмом. Известно (о состоянии вопроса см.: Дюшен-Гийёмэн 1962: 179, 182–183 и 199), что авестийское слово mainyu приняло на себя роль первоначального божества, инициирующего творение, что было ролью индоиранского Ваю (Vāyu), а также ведийского Ваю (Vāyu). Однако мы только что видели, что эта роль не была чужда и ведийскому *манью*, в том что касается анализа физических сил, и ведийскому богу *Манью*, в том что касается космической сферы и ритуала. В более общем плане, если верно, что *манью* в Веде

Возможно, что этот факт подтверждается в ритуальном указании из РС X 83:

ubhá uprāṁśú prathamā pibāva.

«Мы оба в тишине пьем первыми [сому]». Но что представляется нам особенно убедительным, так это эпитет *сваямбху* (svayambhū), который Манью получает в четвертой строфе того же гимна. Это сложное слово является в РС гапаксом: в гимнах собрания, в котором все божества по очереди чествуются как высшие, только Манью удостоивается права на этот необычный титул. Упоминание *сваямбху* не только усиливает лексику неологизмом, но и обогащает систему религиозных представлений новым понятием. Наделенный эпитетом *сваямбху*, Манью определенно отличается от Индры, который, как заметил Бергэнь, является по сути рожденным богом, богом-сыном<sup>70</sup>. Постригведийские контексты позволяют определить сферу действия этого эпитета. Он зафиксирован два раза в АС: в X 8, 44, где относится к существу бесконечно мудрому, бессмертному, совершенному, высшему по отношению ко всему прочему, которое знает *атман*; в XIX 53, 10, в космогонии, где Время, *кала* (kālá), провозглашается источником всех вещей, началом, из которого вышли Праджapati, *тапас* и Кашьяпа, и которое называется *сваямбху*. Еще более прозрачным, хотя он свидетельствует, возможно, о более поздней стадии ведийской религии, является отрывок ВС II 20. В нем описывается магическое передвижение предметов, с помощью которого царь в ходе церемонии *раджасуя* (gājasūya) имитирует круговое движение солнца: царь символически создает пространство и время, устраивает вселенную вокруг себя и воспроизводит космический процесс творения и развития. В этих обстоятельствах он должен использовать инструменты и ингредиенты, созданные его собственными руками, а его самого называют *сваямбху*. Эту церемонию и ее символику изучил Хестерман<sup>71</sup>, мы же опирались

означает «ярость» лишь в результате перекося или сужения более фундаментального смысла, который мы попытались здесь обрисовать, мы недалеко ушли от авестийского *mainu*: этот термин настолько лишен всякой внутренней уничижительной окраски, что требует обязательной спецификации либо как *spanta*, либо как *agra* (благой, неблагой. — *Примеч. пер.*)

<sup>70</sup> Бергэнь 1878–1883: II, 163. В РС VIII 70, 3 речь идет о том, кто создал (sakāra) Индру, и в РС IV 17, 4 сказано, что небо является создателем (kartā) Индры. Все же следует заметить, что сложные слова со *sva-*, которые подчеркивают автономию бога, чаще всего применяются к Индре и его спутникам, ср.: Дюмезиль 1954: 112, примеч. 2. Понятие «автономии» в ведийских текстах могло бы составить предмет детального исследования: оно бы затронуло не только сложные слова со *sva-*, но также и употребление (квази)наречий *svayám* и *tmānā*. Об этом см.: Гонда 1966: 119 и сл.

<sup>71</sup> Хестерман 1957: 62.

на его работу. Мотив, который вырисовывается из данного текста, ясен: творение — это произведение творца, который сам является своим источником; атмосфера (среда), позволяющая развернуться процессу творения, представляет собой жар (здесь жар солнца), *tapas*. Космогоническая функция *tapasa* (которая проявляется на многих уровнях и составляет объект со временем все более усложняющихся<sup>72</sup> спекуляций индийской мысли) является слишком тривиальным фактом, чтобы нужно было специально его подчеркивать (среди сотен ведийских текстов на эту тему см. РС X 90 и 129). Здесь же важно показать, что *tapas* то уподобляется несотворенному творцу, то соединяется с ним: их связь становится совершенно очевидной из ТБ III 12, 3, 1:

svayambhú bráhma paramám tápo yát.

«Брахман, рожденный из самого себя, высший жар!» (Заметим мимоходом, что если *брахман* здесь и бог Манью в РС X 83 названы *сваямбху*, то тем самым предполагается некое уподобление или по крайней мере родство обоих понятий, что подтверждается вариантом *bráhmaṇā* (ТБ II 4, 2,3) вместо *manúṇā* в АС VII 70, 5<sup>73</sup>.) Однако начиная с «Ригведы» бог Манью Сваямбху известен также под титулом (которым он обозначается в «Анукрамани») Манью Тапаса<sup>74</sup>: он соединен с *tapasom* в РС X 83, 2:

pāhí no manyo tápasā sajósāḥ.

«Защити нас, Манью, в согласии с *tapasom*!» Его союзником является *tapas* в РС X 83, 3:

tāpasā yujā ví jahi śátrūn.

«Вместе с *tapasom* разбросай врагов!»

Точно так же с помощью *tapasa* и одновременно с помощью *манью* сокрушают врагов брахманы в АС V 18, 9.

Основополагающей интенциональности, которая обозначается обращением «манью», соответствует первоначальное божество, универсальное, несотворенное, которое, когда его ассоциируют с *tapasom*,

<sup>72</sup> О космическом *tapase* в гимнах РС и АС см. EVP II: 27, 76 (примеч. 1) и 98 (эта последняя страница особенно богата сведениями о его соотношении с аскетическим *tapasom*).

<sup>73</sup> АС VII 70, 5c: *agnér ghorásya manúṇā*, «с помощью *манью* ужасного Агни». ТБ I 4, 2,3: *agnér devásya bráhmaṇā*, «с помощью *брахмана* бога Агни».

<sup>74</sup> О Манью Тапаса см. уточнение Макдонелла к «Брихаддевате» (II, 53). Макдонелл показывает, что это обозначение, представленное в «Аршанукрамани» и в «Сарванукрамани» как относящееся к *риши*, автору гимнов X 83 и 84, в действительности относится к божеству, которому посвящены эти гимны.

получает свой главный атрибут, характеризующий бога-творца. В этом качестве оба посвященных ему гимна совершенно уместны после двух гимнов Вишвакарману, демиургу, который является *свадхавантом* (*svadhāvant*), «тем, кто управляет сам собой». Парадокс состоит в том, что космогоническая роль Манью никогда не выражается эксплицитно или по крайней мере одинаковым способом: чтобы ее распознать и реконструировать, необходимо постоянно ссылаться на апеллатив *манью*, а также рассматривать в качестве намеков или наметок цитаты из двух четверостиший, в которых Манью Тапаса наделяется эпитетами, — четверостиший, чья тональность и ритуальное назначение отличаются, повторим это, несомненно воинственным характером. Мы до сих пор еще не упомянули *ваджру*, которая тоже ориентирует нас на двойное чтение: *ваджра* — это гром или булава Индры, оружие наступательное по преимуществу, и в РС X 83, 1 к богу Манью обращаются как к *ваджре* (и *саяке*, *sāyaka*, «стрела»). Но из других источников нам известно, что действенная сила *ваджры* используется для освобождения сил созидания и плодородия, как это справедливо заметил Я. Гонда<sup>75</sup>, а Г. Либерт<sup>76</sup> дал *ваджре* «фаллическое» толкование.

Похоже на то, что в результате своего рода *шлешы* (*śleṣa*)\* два гимна *манью* — *маньюсукты* — могут прочитываться в двух регистрах. Один из этих регистров снабжает нас совершенно очевидным содержанием, достоверность которого нет никаких оснований оспаривать, что подтверждается ритуалом: Манью есть обожествленная Ярость (воина); *тапас*, его союзник или его синоним, представляет собой воинственное возбуждение, полемический пыл, бушующий в том, кому он дает жизнь, и разрушающий, сжигающий существо, против которого он направлен. *Ваджра* — это гром Индры, и ключевыми словами здесь являются *сахас* (*sāhas*), *сахури* (*sāhūri*) и все термины, обозначающие битву, победу, трофей. Второй регистр, ключевое слово которого *сваямбху*, дает доступ к латентному значению, сформированному резонансом тех же самых терминов: *ваджра* здесь, возможно, означает «мужской орган», *тапас* несомненно — «жар творения», а *манью* — первоначальное напряжение, которое мы и попытались определить<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> Гонда 1954: 42 и сл.; 1957: 94.

<sup>76</sup> Либерт 1962: 126–154.

\* *Шлеша* — намеренное столкновение двух смыслов, термин индийской поэтики.

<sup>77</sup> Удивительно то, что ведийский язык вообще располагал именем для обозначения столь общего понятия, и можно понять, что начиная с ведийских гимнов обозначается тенденция к сужению семантического поля *манью* за счет преобладания значения «страсть» и, еще уже, «ярость». Но это не единственный случай, когда Индия развивает понятие огромной унифицирующей силы — понятие, которое координирует мысли

*Шлеша*, допускающая эти два одновременных прочтения, не основана, как в *кавье*, ни на омонимии, ни на существовании для единого обозначающего двух обозначаемых, которые надо рассматривать по отдельности, даже если диахронически они восходят к единому значению. Она основана на факте, что в поэтическом языке гимнов множественные значения одного и того же термина действительно присутствуют и сочетаются; слова, формулы и мысли попадают здесь в густую сеть взаимных отсылок, так что в каждом гимне более поздних частей собрания содержится ссылка на всю Веду целиком.

---

и специфические волеизъявления, так же как ступица колеса — спицы (если использовать ведийский образ). Это наводит на мысль и о другом производном корня MAN — *манасе* (*mánas*), «общем чувстве» (*sensus communis*), внутреннем и центральном органе, который служит основанием для деятельности специфических *индрий* (органов чувств) и обеспечивает их связь.

Схема этой эволюции (интенциональность→страсть→неистовство→ярость) дается в ТБ I 3, 10, 8: *námo vaḥ pitarah śúsmāya námo vaḥ pitaro jīvāya* (Саяна: *jīvo dehādhyakṣah*) *námo vaḥ pitarah svadhāyai námo vaḥ pitaro manyāve námo vaḥ pitaro ghoḡāya* (Саяна: *ghoraḥ koraḥ*). «Поклон, о Отцы, вашей энергии, поклон... вашей жизненной силе (у Саяны „жизненная сила“ — то, что управляет телом), ...вашей силе, ...вашему *манью*, ...вашим устрашающим действиям (Саяна понимает *manu* как „гнев“, а *ghoga* как „умерщвление“»)». Можно видеть, что в последовательности самой фразы *манью* занимает промежуточное место между терминами, обозначающими важнейшие жизненные принципы, и терминами, которые означают «гнев». На языке *мантр манью* составляет единое целое с серией слов, которая здесь ему предшествует, а в последующем языке со словом, которое здесь за ним следует.

## ВОЗВРАЩЕНИЕ ДЕЙСТВИЯ И МЕХАНИЗМ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ В БРАХМАНИСТСКОЙ ИНДИИ

---

Если человек возвратил зло тому, кто причинил ему зло, когда он терпел невзгоды, тому, кто насмеялся над его горестями, это, я думаю, все равно что он родился заново<sup>1</sup>.

То, что желание мести должно обрести характер жизненного устремления, главнейшей страсти, которая не только не нуждается в оправдании, но более того — сама придает смысл человеческим действиям<sup>2</sup>, разными способами показано в «Махабхарате». Нарративная ткань эпоса — это по сути переплетение историй мести<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> āpadi yenāpakṛtaṃ yena ca hasitaṃ daśāsu viṣamāsu  
apakṛtya tayor ubhayoḥ punar api jātam naraṃ manye.

В «Панчатантре» (I 381 и IV 17, изд. Козегартена) эта строфа (см.: Бётлинк 1870–1873: № 962), дважды вложенная в уста стремящегося к отмщению персонажа, очевидно, не является принципом дхармической морали. Она принадлежит общечеловеческой мудрости, которая в форме теории находит свое место в «Артхашастре», а в более популярной форме — в баснях о животных.

<sup>2</sup> «Лишь тот является человеком, кто не даст разрушить себя действием, [объектом которого он был]. То, что другой делает ему, пусть он сделает другому, умножив»:

etāvān eva puruṣaḥ kṛtaṃ yasmin na naśyati  
yāvaca ca kuryād anyo 'sya kuryād bahugunaṃ tataḥ  
(Бётлинк 1870–1873: № 1453).

Можно заметить, что «действие», о котором здесь идет речь, может быть как благим, так и дурным. Зато в «Рагхувамсе» (IX 65), когда Дашаратха убивает львов — врагов слонов, его союзников, он занимается именно мщением, тем самым он возвращает им былой долг: gaḥānām aṅṅyaṃ gatam iva...

<sup>3</sup> С 1968 г. Мадлен Биардо работает над удивительным трудом, посвященным анализу индийского эпоса и — через его тексты — совокупности религиозных и философских представлений, содержащихся в этих памятниках. Это исследование решающим образом обновило и обогатило индологические штудии. Его результаты публикуются в «Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses» и в серии «Études de mythologie hindoue»; мы будем ссылаться на ее комментарий к отрывкам «Махабхараты» в переводе Ж. Петерфальви.

Центральный мотив «Махабхараты», как известно, составляет столкновение двух групп героев, Кауравов и Пандавов. В основе конфликта лежит ряд взаимных оскорблений, приводящих к ситуации, когда злобные чувства Кауравов стали преобладать. Отныне у них инициатива ненависти; они неустанно преследуют своих соперников, предавая и унижая их. Конфликт достигает критической точки, когда Кауравы нападают на Драупади, супругу пяти Пандавов. Одержав победу над ее мужьями в игре в кости, лишив их всего имущества, включая жену, Кауравы обращаются с Драупади как с рабыней и оскорбляют ее непростительными действиями: Духшасана таскает ее за волосы, осыпает ругательствами, пытается раздеть. Потребовалось чудесное вмешательство Кришны, чтобы Драупади не оказалась обнаженной. Дурьодхана пытается усадить ее к себе на бедро. По просьбе своего отца, старого Дхритараштры, Кауравы немного смягчаются, позволяют Пандавам удалиться, возвращают им Драупади и требуют, чтобы все они отправились в ссылку или просто исчезли на тринадцать лет. Бхима, самый пылкий из мужей Драупади, берет на себя обязанность отомстить за нее. Спустя тринадцать лет, в ходе грандиозной финальной битвы, в которой сведутся все счеты и которая окончится дорогостоящей победой лагеря положительных героев, Пандавов, Бхима убьет Духшасану и заставит Драупади отпить его крови, он также раздробит бедро Дурьодханы и будет попирать ногами его голову. Между сценой игры в кости и финальной битвой, в период тайных странствий, на которые она была обречена вместе с мужьями, Драупади подвергнется и другим унижениям. И каждый раз именно Бхима мстит за нее. Мстить за Драупади — специальность Бхимы. Сама битва разбивается на серию сражений, в которых задействовано лишь небольшое количество противников; сражений, представленных как цепочка, состоящая из звеньев-мщений: наконец становится возможным возмещение давнего ущерба, или же непосредственная реакция на убийство отца, союзника, сына. Дрона, воин из лагеря Кауравов, убивает своего бывшего друга и вечного соперника Друпиду из лагеря Пандавов. Мстя за Друпиду, его сын Дхриштадьумна убивает Дрону. Ашваттхаман, сын Дроны, мстит за него, убивая Дхриштадьумну. Формы, придаваемые этим убийствам (по большей части они совершаются предательски), показывают, что дело не в простом избавлении от противника, а именно в возмездии, в насилии, равноценном и, насколько это возможно, однородном причиненному насилию.

Центральное повествование — битва Пандавов и Кауравов — есть лишь фрагмент общего нарративного целого «Махабхараты». Следует



также изучить и его другие составляющие части: обрамляющий рассказ и эпизоды.

Здесь тема возмездия вновь выступает со всей ясностью. Обрамляющий рассказ — это история царя Джанамеджаи, потомка героев Пандавов, слушающего сказание о подвигах своих предков<sup>4</sup>. Рецитация происходит в ходе жертвоприношения змей<sup>5</sup>, совершаемого царем. Почему понадобилось это жертвоприношение? Потому, что отец царя Парикшит умер от укуса змеи<sup>6</sup>. Стало быть, мы имеем здесь дело с погребальным ритуалом, с репарацией, которую жертвующий преподносит своему отцу, убивая всех сородичей его убийцы: возмездие в форме жертвоприношения, или, точнее, жертвоприношение, подразумевающее возмездие, следуя схеме Мосса<sup>7</sup>. (Еще ближе этой схеме церемония, которую Вапушмант совершает в честь своего отца<sup>8</sup>: подношение воды заменено в этом пураническом рассказе подношением крови убийцы; и именно из плоти убийцы, а не из муки, как это было обычно принято, изготавливаются рисовые шарики-пинды.)

Что же касается эпизодов, то это нравоучительные рассказы, вкладываемые в уста того или иного персонажа основного повествования в подтверждение дидактической речи, которую он должен произнести. Подобные эпизоды, хотя и прерывают ткань основного повествования, обычно не являются второстепенными отступлениями. Напротив, у них есть свое место в общей структуре поэмы по той причине, что либо они рассказывают о предках героев, либо излагаемые в них события являются предвосхищением или откликом на аналогичные элементы основного повествования, что позволяет выявить его устройство и сим-

<sup>4</sup> Мудрец Шаунака принимает в своем ските поэта, который присутствовал при жертвоприношении, совершенном царем Джанамеджаей. Он просит его повторить рассказы, который тот слышал по этому случаю. В ходе жертвоприношения рассказчиком был Вайшампаяна: он тогда повторял в присутствии автора текст, созданный Кришной Двайпаяной, которого также называют Вьясой. Стало быть, именно Вьяса является автором центрального рассказа «Махабхараты»; он также является одним из чрезвычайно важных персонажей этой истории.

<sup>5</sup> Речь идет о *sarprasattre* (sarprasattra), жертвенной сессии, в ходе которой умерщвляют огромное количество змей. Этот чисто мифический ритуал не имеет никаких аналогов в реальной ритуальной практике.

<sup>6</sup> То был Такшака, царь змей. История этого убийства подробно излагается в первой книге «Махабхараты». Чтобы отомстить за своего отца, Джанамеджая стремится истребить весь змеинный род с помощью некоей магической формулы, которая заставляет змей бросаться в огонь. Но сам Такшака избегает истребления.

<sup>7</sup> Мосс М. [Рец. на:] Steinmetz R. Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung des Strafe. Leyde, 1892. Эта рецензия воспроизведена в: Мосс 1968–1969: II, 651–698. См. особенно с. 666.

<sup>8</sup> «Маркандея-пурана» (СХХХVI 7).

волическое значение. Ведь многие из этих дополнений также являются рассказами о мести. Такова история Парашурамы, который, чтобы отомстить за Джамадагни, своего отца, убитого сыном Арджуны Каттавирийей (само это убийство является развязкой сложной предыстории оскорблений, расправ и проклятий), намерен истребить всех сородичей убийцы, т.е. весь «класс» (*варну*) *кишатриев*<sup>9</sup>. Резня, возобновляемая двадцать один раз, должна была бы привести к полному его уничтожению, если бы Земля, неспособная существовать без царя (а царь обязательно *кишатрий*), не стала умолять Парашураму пощадить некоторых; от их союза с брахманами родится новая, очищенная раса *кишатриев*.

Было бы нетрудно и совершенно естественно расположить все события, изложенные в «Махабхарате», вокруг репертуара историй мести.

Но «Махабхарата» есть нечто иное, чем ряд историй или вставленных друг в друга рассказов. С одной стороны, она содержит откровенно дидактические части, представляющие собой изложение доктрин *дхармы*, т.е. социального и космического порядка, теми или иными божественными либо человеческими героями. С другой стороны, в самом повествовании можно различить множество уровней, или, скорее, если воспользоваться выражением Ж. Дюмезиля, «множество причинностей»<sup>10</sup>.

Над «романической причинностью», с помощью которой объясняется история Пандавов и Кауравов, надстраивается «мифозпическая причинность», касающаяся богов и асуров, а также способа порождения ими человеческих персонажей, в которых они воплощаются ради исполнения своих замыслов. Герой есть не только герой сам по себе, но и эманация божества. Множество черт его характера передают свойства бессмертного божества, от которого он происходит.

Мифозпическая причинность, в свою очередь, подчинена космической причинности, благодаря которой «Махабхарата» предстает описанием мирового кризиса: каким образом Вселенная приходит к ночи, каков катаклизм, знаменующий этот конец и начало новой эры. Страсти людей, их порочное или просто неадекватное поведение являются симптомами, равно как и причинами, разлада *дхармы*, разлада, который сам является и симптомом и причиной *юганты* (*yugānta*),

<sup>9</sup> Разные версии этой истории, многократно пересказываемой в «Махабхарате», наметка которой встречается уже в «Штапатха-брахмане», сгруппированы и переведены Мьюиром (1967: I, 447–462).

<sup>10</sup> Дюмезиль 1968: 208–219.

конца мировой эры<sup>11</sup>. Именно эта высшая причинность наряду с ритуальным символизмом<sup>12</sup>, который следует усматривать не только в поэме как целом, но и в каждой ее части, и составляет специфику индийского эпоса. «Илиаду» тоже можно представить в виде цепочки отмищений; удобной точкой отсчета является именно та, которую в первом стихе провозгласил Гомер: злопамятность Ахилла. Но для индийского эпоса характерно то, что действия людей и богов раскрывают всю полноту своего значения лишь тогда, когда на них проливает свет общая доктрина космической и социальной *дхармы*, которая выражается в этом тексте либо прямо, либо через символы-посредники.

Но каково в перспективе *дхармы* место возмездия? Оно никакое или по крайней мере оно неопределенно. Желание мести вездесуще, оно — один из двигателей деятельности людей<sup>13</sup> (и бессмертных), но сама по себе месть не имеет ни ценности, ни институции, ни даже упорядоченной социальной практики.

К тому же в санскрите не существует подходящего термина для этого понятия. То, что мы переводим как «месть», суть слова, буквально означающие «возвратное действие», «компенсация» (*pratīkāra*, *pratīkriyā*), которые могут относиться и к вознаграждению; или же это сложные описательные слова типа *vairāśuddhi*, «устранение враждебности», либо имена существительные, означающие ненависть или желание убить: *vairitā*, *jighāmsā*<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Это момент перехода от третьей к четвертой и последней эре цикла. Вишну, воплощенный в Кришне, обеспечивает спасение мира после катастрофы.

<sup>12</sup> Мадлен Биардо принадлежит заслуга открытия этого ключа ритуального символизма к истолкованию эпоса.

<sup>13</sup> Что подтверждается следующей строфой (Бётлингк 1870–1873: № 4040): *pādāhataṃ yad utthāya mūrdhānam adhirohati svasthād evāpamāne 'pi dehinas tad varam rajas*, «Пыль, поднятая стопами и поднимающаяся до головы [того, кто ее топчет (пыль)], лучше человека, не реагирующего, когда ему выражают презрение».

<sup>14</sup> Используют и слово *piṅyātana*, имеющее значение «возвращение залога», «оплата долга»: месть состоит в «возврате» зла, наподобие возврата предмета, взятого в долг. Сложное слово *vaira-piṅyātana*, букв. «эквивалент враждебного действия», означает искупление, ожидаемое от причинившего зло, равно как и возмездие, к которому стремится жертва. Отметим еще и термин *niṣkṛti*, означающий «лекарство», «репарация».

Термин *aracitī* ставит сложные проблемы. В единственном отрывке из «Ригведы», где он употребляется (РС IV 28, 4), Гельднер переводит его как «Vergeltung» («месть», «расправа». — *Примеч. пер.*), а Рену — как «возмездие» (EVP IX: 74), добавляя (EVP IX: 127), что после «Ригведы» *aracitī* всегда употребляется в смысле «воздаяние должного». В эпосе (МБх 179, 11) выражение *iśchann aracitīm kartum bhṛgūnām*, «желающий совершить *aracitī* для Бхригу» ван Бюйтнен (1973: 341) переводит как «желающий выразить почтение Бхригу», а Гольдман (1977: 14) как «желающий отом-

Как объяснить тот факт, что в эпосе, где возмездие задействовано постоянно, оно не имеет статуса?

Дело в том, что в эпосе описывается развертывание некоего кризиса. В плане «романической причинности», человеческих мотивов, этот кризис имеет своим источником разлад в царстве: не существует реально законного царя; у принцев нет ни соответствующих качеств, ни сил, чтобы царствовать, подчас им не хватает даже воли. Бхишма, сын Шантану (общего прадеда Пандавов и Кауравов), уступает место своим более молодым сводным братьям и отказывается править, равно как и производить потомство. Царь Панду из следующего поколения предпочитает поселиться в лесу, а не править в столице; согласно проклятию, он обречен погибнуть в тот момент, когда соединится с женщиной. Стало быть, у него не может быть детей, и пять Пандавов, его сыновей, фактически являются сыновьями богов, которые заменяли его при исполнении супружеских обязанностей с двумя его женами. Уступая соблазну аскетического отречения, эти цари неверны своей собственной *дхарме* и тем самым создают общий разлад, смешение обязанностей и форм поведения. Столкновение Пандавов и Кауравов усугубляет этот разлад и вытекающую

стиль за Бхригу» (о содержании истории Бхригу см. ниже, примеч. 37). В действительности основной смысл *арасити*, по форме совпадающего с греч. *arótisis*, — это «оценка», которая с равным успехом может относиться как к награде и почестям, так и к наказанию. Ведийское прилагательное *сау* означает «уважительное». Но глагольный корень *СИ* (наст. вр. *сауате*) всегда используется в смысле «наказывать за ошибку» или «заставить возвратить долг». В обоих ли этих случаях речь идет о том же самом корне *СИ*, который мог бы иметь значение «принять во внимание» и послужить отправной точкой двух разных производных значений: «наказывать» и «чествовать», а также таких расплывчатых производных, как *арасити*? Или следует предположить, что существует два разных корня по образу и подобию того, как это, возможно, имело место в греческом языке, где *τίπῶ*, «платить» (к которому примыкает *tisis*, *arótisis*), должен этимологически отделяться от *τίῶ*, «чествовать» (к которому примыкает *τίμῆ* «честь»)? Ср.: Бенвенист 1969: II, 50–55. Относительно же санскрита мы хотим подчеркнуть то, что глагол *сауате*, «наказывать», никогда не предполагает особых значений, которые утверждали бы, что месть есть нечто иное, чем наказание. Тем не менее есть одно значимое исключение — АйтБ II 7, где сказано (речь идет о монахах-*ракиасах*, которых следует исключить из жертвоприношения и вместе с тем не лишать их части жертвы): «Тому, кто лишает некое существо доли, на которую то имеет право, это существо мстит (*сауате vainam*), а если мстит не ему, то его сыну или его внуку».

Еще один термин, который иногда переводят как «месть», — существительное *мени*, точное соответствие по форме авестийскому *maēni* «Vergeltung», «Strafe» (нем. «расплата, наказание». — *Примеч. пер.*). Однако в санскрите *мени* всегда обозначает оружие, наделенное магической силой (Тиме (1966: 155), комментируя АйтБ VII 24, передает этот термин как «*Rachekraft*» (нем. «сила мести». — *Примеч. пер.*); ср. также: Минар 1949–1956: I, § 529b; II, § 869a.)

из него путаницу. Мстят (за себя или за своих близких) не во имя следования идеалу чести и взаимной поддержки, а по причине отсутствия царя, который мог бы препятствовать совершению преступления или наказать за него. Эта критическая ситуация воспринимается и переживается сама по себе: она не порождает новой нормы. Когда говорят о норме, имеют в виду лишь *дхарму*. Ведь именно основополагающий принцип *дхармы* закрепляет за царем привилегию выносить наказание.

Этот принцип со всей ясностью утверждается в дхарма-сутрах, сборниках правил, на которые опирается вся правовая литература древней Индии<sup>15</sup>.

Отметим, что царь обычно принадлежит «классу» воинов, *кишатриев*, а любой *кишатрий* является в каком-то смысле царем, обладает царской сущностью. Однако система, стремящаяся к тому, чтобы вынесение наказания было функцией царя и одного лишь царя, не является продуктом аристократического кодекса чести воинов. Ибо цель царя состоит не в том, чтобы прославить свой род; то, что заставляет его действовать, — это прежде всего желание накопить заслуги, которые обеспечат ему счастливое будущее в потустороннем мире. К тому же царь только тогда может быть уверен в том, что он следует *дхарме*,

---

<sup>15</sup> Из того, что наказание, выносимое царем, является по большей части религиозным актом (наказание однородно *дхарме*; наказывая, царь обретает заслуги; но именно брахманы направляют царя в его суждениях; если он пренебрег наказанием, то сам должен подвергнуться восстановительному ритуалу), не следует путать наказание, о котором он объявляет, с *п्राйшчитами* (*prāyaścitta*), покаяниями, предписываемыми брахманами. Такой текст, как АпДхС I 9, 24 и сл., показывает, как сочетаются эти два типа наказаний: «Тот, кто убил *кишатрия*, даст тысячу коров — чтобы отвести враждебность; сто коров — за убийство *вайшьи*; десять — за убийство *шудры*. В каждом случае следует дать вдобавок быка для искупления».

Коровы даются убийцей родителям жертвы в порядке примирения (но после суда царя и его посредника): цель заключается в том, чтобы избежать мести, — не мести сына жертвы, как можно было бы подумать, а мести самой жертвы. Фактически, как сказано в разъяснении, которое донес до нас комментарий Харадатты, убитый становится врагом своего убийцы и, умирая, думает: да стану я его убийцей в другой жизни! Именно чтобы отвести от убийцы эту враждебность, царь заставляет его заплатить штраф. Зато принесение в дар быка является искуплением; как и другие *п्राйшчиты*, этот дар приводит к аннулированию прегрешения, к уничтожению *кармы*, определяющей судьбу грешника после смерти. Все наказания, налагаемые царем, сопровождаются восстановительными обрядами, иногда занимающими значительное место в судьбе человека, являющегося их объектом. Но многие восстановительные обряды предпринимаются независимо от какой бы то ни было правовой процедуры, хотя царь и обязан следить за тем, чтобы *п्राйшчиты*, предписанные брахманами, исправно исполнялись.

О царе, единственном субъекте узаконенного насилия, единолично уполномоченном карать, см.: Pay 1957: 93–100.

когда он располагает наставлением и поручительством советников-брахманов<sup>16</sup>.

В действительности именно когда царь действует под руководством брахманов, он и подобен инкарнации *дхармы*<sup>17</sup>. И *дхарма* лишена силы, или, скорее, ее просто нет, если нет царя, дающего ей жизнь, царя, вооруженного карающим жезлом, чтобы заставить ее уважать<sup>18</sup>. Было бы даже неточно рассматривать царя и наказание как средства для достижения цели, которой является *дхарма*. Связь между *дхармой*, царем и наказанием состоит в их единственности. *Дхарма* и наказание сочетаются в фигуре бога Ямы — царя мертвых и смерти, прототипа человеческого царя, предка человечества и олицетворения *дхармы*, его имя означает «контроль», «расправа», и его оружием, само собой разумеется, является наказующая дубинка<sup>19</sup>.

«Именно ради царя, — сказано у Ману, — [в незапамятные времена] создатель породил своего сына — наказание (*данда*), которое есть не что иное, как *дхарма*, и которое состоит из пламени *брахмана*»<sup>20</sup>.

«Именно наказание и есть подлинный царь, именно оно — муж, глава, тот, кто повелевает, тот, кто является гарантом *дхармы* для четырех стадий жизни. Одно лишь наказание правит всеми тварями, одно оно их защищает, одно оно хранит их, когда все спят. Мудрецы утверждают: наказание есть *дхарма*...»<sup>21</sup>.

«Если бы царь неустанно не наказывал тех, кто заслуживает кары, сильный испек бы слабого, как рыбу на вертеле; толпа пожрала бы жертвенный кулич, собака стала бы лизать подношения, никто не смог бы сохранить то, что ему принадлежит, низшие заняли бы место высших... Все классы подвергнутся разложению, все барьеры разрушатся, все люди восплают гневом друг против друга, если наказание пойдет ошибочным путем. Но там, где черное наказание с красными глазами всегда настороже, там, где оно истребляет злодеев, подданные не сбиваются с пути, если тот, кто его налагает, внимательно смотрит»<sup>22</sup>.

Если наказание должно и может налагаться лишь царем и никем более, то месть обязательно относится к страстям и способам дейст-

<sup>16</sup> Ману VII 58; VIII 1; 8 и сл.; 11.

<sup>17</sup> Ману VII 14.

<sup>18</sup> Ману VII 20 и сл.

<sup>19</sup> Этимология, позволяющая вывести имя Яма (Yama) из глагола YAM, «сдерживать», абсолютно допустима в индийской традиции. См., например: Сильберн 1955: 113. Кроме того, в ГаудхС XI 28 можно встретить смелую этимологию слова *данда* (daṇḍa), «дубинка», из глагола DAM, «подчинить своему контролю».

<sup>20</sup> Ману VII 14.

<sup>21</sup> Ману VII 17 и сл.

<sup>22</sup> Ману VII 20 и сл.; 24 и сл.. Ср. также тексты, процитированные в: Лэнга 1967: 372.

вия, угрожающим *дхарме*, или, скорее, включается в гнев, который вместе с желанием и алчностью является одной из причин распри между людьми. Эти распри регулируются правовыми процедурами, организуемыми царем, поскольку он является (единственной) инстанцией наказания. Именно ради наказания, по словам Нарады, и была создана функция царя, когда стало ясно, что люди, предоставленные самим себе, перестали блюсти *дхарму*<sup>23</sup>.

Царь может обеспечить господство *дхармы* и наказания, поскольку сам он — *адандья* (*adaṇḍya*); церемония коронации содержит ритуал перехода, когда брахман наносит палочные удары царю, ставя его тем самым вне досягаемости ударов *данды*<sup>24</sup>. К правовому иммунитету царя добавляется его уверенность в том, что, несмотря на карательные действия, которые ему порой приходится предпринимать, его собственная чистота останется в неприкосновенности<sup>25</sup>. Дело в том, что царь, когда он держит *данду*, т.е. когда он правит, сопоставим с «теми, кто связан обетом или выполняет длительное жертвоприношение»<sup>26</sup>. Привычная, почти механическая аналогия в брахманистской Индии: любая чуть усложненная форма деятельности людей или богов, если она ориентирована на цель, совместимую с *дхармой* или с какой-то формой *дхармы*, рассматривается как жертвоприношение, т.е. в ней видят его персонажей и ингредиенты, взаимодействие сил, устройство, наложение значений и т.п., составляющие сценарий жертвоприношения. То же относится к космогонии и большинству ритуалов перехода, особенно женитьбе и похоронам, но также и к супружеской жизни, обучению, войне и любви. В дхармической и репрессивной деятельности царя (специальная *дхарма* царя в том и состоит, чтобы следить за тем, чтобы каждый из его подданных также соблюдал свою *дхарму*) разные авторы выделяют по крайней мере два способа схематизаций, берущих за основу жертвоприношение.

В жертвоприношении, читаем у Брихаспати, получателем подношения является Вишну, а в правовом процессе — царь. Истец, выигрывающий процесс, подобен жертвующему (*yajatāna*), а проигрывающий — жертве (*raśu*). Судебная жалоба и защита подобны растопленному маслу, мотивы же жалобы (*pratijñā*) — растительному подношению (*havis*). Здесь Веды — это трактаты по *дхарме*, судьи — жрецы,

<sup>23</sup> «Нарада-смрити» (1 2).

<sup>24</sup> ШБ V 4, 4, 7. Ср.: Хестерман 1957: 141, 156. Быть вне досягаемости наказующей дубинки означает для царя невозможность быть упомянутым в качестве свидетеля (Ману VIII 65).

<sup>25</sup> Ману V 93 (другие ссылки см.: Лэнга 1967: 239).

<sup>26</sup> Ману V 93.

проводящие ритуал (*ṛtvij*), а штраф — плата за ритуальные услуги — *дакшина* (*dakṣiṇā*)<sup>27</sup>.

В других текстах царь (что более естественно) сравнивается не с божеством, а с жертвующим, который вкладывает в ритуал свои средства и пожинает его плоды<sup>28</sup>. Какому же божеству приносят подношения в этом случае? Это явно не выражено, но все свидетельствует о том, что оно есть не что иное, как сама *дхарма*.

Следует заметить, что между судом царя и жертвоприношением существует нечто большее, чем аналогия по форме. Сходство касается и их содержания. В действительности и в том и в другом случае речь идет о насилии, не оскверняющем того, кто его совершает или заставляет совершить. В том и в другом случае благо, которое хотят получить в этом мире или в будущей жизни, сопровождается утверждением общей *дхармы*.

Напротив, между местью и жертвоприношением невозможно установить никакого соответствия: их содержание не имеет ничего общего, как и их структура, поскольку месть вводит в действие только двух противников, жертва становится палачом, палач — жертвой (мстит ли сын за своего отца, мстит ли мужчина сыну своего врага — картина от этого не меняется: сыновья являются лишь заменой или продолжением своих отцов). Зато жертвоприношение с необходимостью предполагает по крайней мере трех партнеров: жертвующего, жертву, божество; плюс к тому часто еще и четвертого — «команду» жрецов. (Когда в обрамляющем рассказе и в эпизодах эпоса мы встречаемся с возмездием в форме погребального жертвоприношения, нужно иметь в виду, что речь идет не о возмездии, истолкованном в терминах жертвоприношения, а о возмездии, включенном, облаченном или замаскированном в форму жертвоприношения.) Стало быть, месть не включена в жертвенную схему. И когда мы исследуем отношение между палачом и жертвой, то замечаем, что месть даже противоположна жертвоприношению, поскольку мститель презирует свою жертву и хочет заставить ее страдать, тогда как жертвователю испытывает по отношению к своей жертве лишь признательность: он видит в ней свое *альтер эго*, которое позволит ему сохранить собственную личность; он стремится избавить ее от страданий; он обещает ей небеса, к которым стремится и сам; так велика его симпатия, воля к отождествлению, способному сблизить его с жертвой, что, перед тем как ее умертвить, он ищет в ее поведении какой-то признак согласия.

<sup>27</sup> «Брихаспати-смрити» (I 5, 11; II 42).

<sup>28</sup> Ману VIII 306; Ядж I 359.



Но можно ли утверждать, несмотря на все это, что месть совершенно отсутствует в жертвоприношении? Склонная к проецированию мысль жертвующего непрерывно вводит ее туда. Проекция двух видов. Простейший ее вид встречается чаще всего; его можно передать следующей формулой: я боюсь жертвы, которую я только что умертвил, ведь я причинил ей страдания и она несомненно захочет отомстить мне. Другой, более редкий вид сложнее; его формула такова: я опасюсь, что мой партнер не боится меня и что он не верит в то, что я хочу отомстить за зло, которое пережил из-за него.

Простые проекции имеют немедленные последствия, ясно вписанные в ритуал. Предосторожностей, предпринимаемых в ходе жертвоприношения, чтобы достичь согласия жертвы, недостаточно. Следует еще нейтрализовать желание отомстить со стороны родителей животного. Для этого предусмотрена формула искупления:

«Пусть мать [жертвы] согласится на это умерщвление, и ее отец, и ее единокровный брат, и ее спутник по стаду»<sup>29</sup>.

Именно так, поистине, добавляет текст, умерщвляют жертву с согласия ее близких<sup>30</sup>.

Однако благодушие самой жертвы не считается обеспеченным: желание ответной меры кажется таким естественным, столь соответствующим механизму компенсаций, на котором основана дхармическая справедливость, что жертвующий не перестает опасаться последствий своего насилия. Хотя тексты неоднократно объявляют о том, что ритуальное убийство не является прегрешением, чувство вины так легко не исчезает, и здесь требуется сила ритуала, которая совместно с силой убеждения укоренит жертву в ее состоянии жертвы.

Вот пример такой озабоченности и того способа, которым ритуал пытается от нее избавиться: жертвоприношение *сомы* содержит фазу, называемую *пратаранувака* (*prātaranuvāka*), «утренняя молитва»; это рецитация серии ведийских формул в стихах разного размера. В ведийских спекуляциях имеются фиксированные соответствия между той или иной метрической схемой и элементом космоса; оказывается, что размеры *брихати* (*bṛhatī*: 8+8+12+8 слогов) и *ушних* (*uṣṇīh*: 8+8+12) соответствуют: первый — корове и лошади, а второй — козлу и барану. Произнося эту утреннюю молитву, следует расположить формулы таким образом, чтобы тексты в размере *брихати* и *ушних* оказались в середине и обрамлялись текстами, размеры которых символизируют силу и энергию.

<sup>29</sup> АйтБ II 6.

<sup>30</sup> Там же.

«Стало быть, скот находится в середине, соотносясь с *брихати* и с *ушних*. Поистине, этим способом рецитирующий окружает скот с обеих сторон с помощью силы и энергии и отдает их жертвующему. Так скот не может уйти от жертвующего. Так же как в этом мире люди поедают зверей и как в этом мире они пользуются ими, точно так же в ином мире звери поедают людей. Жертвующий покоряет их с помощью утренней молитвы. Покоренные, они не съедят его в ином мире, не будут пользоваться им, чтобы отплатить ему тем же. Так же как он ест их в этом мире и пользуется ими в этом мире, точно так же он ест их и пользуется ими в ином мире»<sup>31</sup>.

Можно видеть, как принцип талиона: кто съел, будет съеден, заменяется на некий другой, который возможен лишь благодаря действительности ритуала: кто съел, тот и будет есть.

Ритуальное насилие является пограничным случаем каждодневного насилия. Мы не уверены в том, что жертва, несмотря на наше обещание отправить ее на небо, не обратит на нас свою ненависть. Сколько же нам еще бояться гнева существ, растений и животных, уничтожаемых нами, чтобы ежедневно обеспечивать себя пищей! Звери, деревья, растения и воды сами вопиют о мести человеку, который в этом мире постоянно мучит и убивает их. Сценой возмездия этих жертв становится иной мир, где едоки и поедаемые этого мира меняются ролями. Любопытно, что если люди сохраняют свою человеческую внешность, то животные, деревья, травы и воды, становясь, в свою очередь, палачами, отбрасывают свою прежнюю природу и тоже становятся людьми. Таково по крайней мере видение мудреца Бхригу, сына бога Варуны, как его передает «Шатапатха-брахмана» в отрывке, предназначенном для объяснения ритуала *агнихотры*, ежедневного жертвоприношения, совершаемого утром и вечером и состоящего в возлиянии коровьего молока на один из жертвенных огней, которые должен поддерживать домохозяин. Так мы узнаём, что цель этого ритуала — воспрепятствовать переворачиванию, свидетелем которого был Бхригу<sup>32</sup>, в отношении того, кто точно и осознанно совершает этот ритуал.

<sup>31</sup> КаушБ XI 3. Ср.: Шмидт 1968: 644.

<sup>32</sup> ШБ XI 6, 1,1 и сл. Перевод параллельной версии с важными вариантами ДжБ I 42–44 см.: Леви 1966: 100 и сл. Эта легенда была исследована Ломмелем (1978: 211–227 и 292 и сл.). Ср. также: Бодевитц 1976: 164 и сл. Ломмель хотел показать, что в системе верований потусторонний мир является перевернутым этим миром: стало быть, речь идет не о наказании виновных, не о мести жертв, а о некоем компенсаторном механизме, обеспечивающем равновесие всего космоса. См. также: Шмидт 1968: 645. То, что переворачивание, описанное здесь, не предполагает морального суждения о действиях, не вызывает никакого сомнения: из описания того, что жертвы заставляют

«Бхригу, сын Варуны, считал, что знает больше своего отца. Отец заметил это и сказал ему: „Давай, сын мой, ступай-ка на восток. Когда ты увидишь то, что ты там увидишь, ступай на юг; затем на запад; затем на север; затем на северо-восток. А после вернись и Расскажи мне, что ты увидел“.

Бхригу отправляется на восток и видит — о ужас! — как люди расчленяют людей, вырывая один за другим их члены и приговаривая: „Вот тебе и вот мне!“ Он молвит: „Как ужасно! Несчастье на мою голову! Эти люди, которые расчленяют людей и вырывают их члены один за другим!“ Они отвечают: „Именно так с нами обращались (asacanta) в ином мире, теперь мы оплачиваем тем же (pratisacāmahe)“.

Бхригу говорит: „И нет для этого искупления (prāyaścitti)?“ — „Есть одно“. — „Каково оно?“ — „Твой отец его знает“.

На юге он видит людей, которые разрезают на куски других людей.

На западе — людей, которые, сидя в тишине, поедаются другими людьми, сидящими в тишине.

На севере — кричащих людей, которые поедаются другими кричащими людьми.

На юге, на западе, на севере Бхригу задает одни и те же вопросы и получает одни и те же ответы.

На северо-востоке он видит двух женщин: одну красивую, другую более чем красивую<sup>33</sup>. Между этими двумя женщинами находится черный мужчина с желтыми глазами, который держит в руках палку. При виде его Бхригу охватывает ужас. Он возвращается к своему отцу и садится подле него. Отец говорит ему: „Усвой же свой ведийский урок. Как так получилось, что ты не усвоил свой урок?“ Бхригу отвечает: „Что я должен усвоить? Тут нечего усваивать“. Теперь Варуна знает: „Поистине, он увидел“. И молвит своему сыну: „Люди, которых ты видел на востоке, были деревьями. Когда бросают в огонь поленья, взятые у деревьев, то тем самым становятся господами деревьев,

---

пережить своих бывших палачей, не следует выводить никакого осуждения ритуального насилия. Однако трудно поверить, что ощущение мрачной патетики, которое охватывает современного читателя при упоминании этой цепочки страданий, не было тем же самым, что вдохновляло и авторов текста.

Элиас Канетти ссылается на этот текст в своих размышлениях «О Массе и Силе» (Canetti E. Masse et Puissance. P.: Gallimard, 1960; нем. изд. «Masse und Macht», 1959), названных «Переворачивание».

<sup>33</sup> Текст здесь (намеренно?) загадочен. Мы перевели как «более чем красивую» слово atī-kalyāṇī, дословно означающее «превосшедшая красоту». Эггелинг, удивленный тем, что добродетель приписывается Неверию — состоянию духа, которое в ведийских текстах обычно рассматривается как препятствие к жертвоприношению, предложил перевод «чья красота прошла, увяла».

завоевывают мир деревьев. Люди, которых ты видел на юге, были животными. Когда совершают подношение молока, то становятся господами животных, завоевывают мир животных. Люди, которых ты видел на западе, были растениями. Когда молоко *агнихотры* поджигают с помощью зажженной соломы, то становятся господами растений, завоевывают мир растений. Люди, которых ты видел на севере, были водами. Когда вливают воду в молоко *агнихотры*, то становятся господами вод, завоевывают царство вод. Из тех двух женщин, красивой и более чем красивой, красивая — Вера; когда совершают в качестве подношения первое возлияние *агнихотры*, становятся господами Веры, завоевывают Веру. Более чем красивая — это Неверие; когда совершают в качестве подношения второе возлияние, становятся господами Неверия, завоевывают Неверие. Что же до черного мужчины с желтыми глазами, то это Гнев. Когда, набрав воды в ложку, вливают жертвенное подношение в огонь, то становятся господами Гнева, завоевывают Гнев. И поистине, совершая *агнихотру*, тот, кто так знает, становится господином всего, завоевывает все<sup>34</sup>».

А сейчас пример сложной проекции.

Чтобы обрести ритуальное тело, необходимое для контакта с богами в самом жертвоприношении, жертвующий выполняет некоторое число предварительных обрядов, в совокупности образующих посвящение (*дикша*); среди этих обрядов — очистительное омовение, после которого жертвующий облачается в льняные одежды: это, говорит «Шатапатха-брахмана», «чтобы быть полным»<sup>34</sup>. Ибо, делая это:

«поистине, именно в собственную кожу он облачается. Ведь та кожа, которая в настоящий момент на теле коровы, первоначально была на человеке. Боги сказали: „На корове зиждется все на земле; дадим ей кожу, которая сейчас на человеке: так она сможет выдержать дождь, холод и жару“. И так они сняли кожу с человека и наложили эту кожу на корову, и благодаря этой коже корова выносит дождь, холод и жару. А человек был лишен кожи. Именно по этой причине, когда его царапает острый конец былинки или другой предмет, человек начинает кровоточить. Тогда его накрыли той кожей, которая является одеждой. И по этой причине никто, кроме человека, не носит одежды: именно одежда и есть его кожа. И также по этой причине надо заботиться о том, чтобы одеваться должным образом так, чтобы быть полностью покрытым своей собственной кожей. И еще по этой причине — удовольствие видеть даже уродливого человека, одетого должным образом, так как он покрыт собственной кожей. И стало быть, негоже

<sup>34</sup> ШБ III 1, 2, 13 и сл.

человеку быть обнаженным перед коровой. Ибо корова знает, что она носит кожу человека, и она убегает из страха, что человек может забрать у нее свою кожу. По этой же причине коровы с удовольствием приближаются к тому, кто одет как должно».

Этот текст предлагает нам образец особо утонченной формы ненасилia, стремления не вызывать страх. Но он также показывает нам, как в соответствии с тем, что говорит та же самая брахмана, человек, проходя *дикишу*, предваряющую жертвоприношение, живет в «созданном мире» — мире, который он создал сам; как в этом случае он создает себе тело, дополняющее тело, поврежденное богами, «культурной» кожей. Выражая свою добрую волю не мстить и даже не искать возмещения ущерба, человек оригинальничает. Он не может ожидать подобного самоотречения от других созданий. Он также прибегает и к многим другим, порой противоречивым, действиям и рассуждениям, чтобы предотвратить месть окружающих его существ.

Мы видели, что ритуал является в каком-то смысле механическим средством, позволяющим человеку увековечить свою доминирующую позицию и в этом мире, и в мире ином, смягчить или полностью нейтрализовать возмездие. Другой способ действия состоит в том, чтобы определить настоящее положение вещей не как отправной пункт, а как конечный пункт: исправление уже наступило, сегодняшнее насилие возмещает ущерб, нанесенный былым оскорблением. Деревья срубаются людьми с помощью топоров с рукоятками, сделанными из дерева, т.е. деревья снабжают людей средствами своего собственного уничтожения! Но в этом проявляется не какая-то изначальная несправедливость, а результат наказания: когда-то Речь сбежала от богов и спряталась среди деревьев, отказавшихся выдать беглянку ее преследователям. Тогда боги прокляли деревья и обрекли их на насилие, совершаемое нами до сей поры<sup>35</sup>. И если рыбы позволяют безропотно убивать себя, то не для того, чтобы отомстить за себя в какой-то будущей жизни: это последствие проклятия Агни, который, убегая от богов, искал убежища в водах, но был предан рыбами<sup>36</sup>.

В брахманистской Индии существовала настоящая одержимость мезтью. Но важно понять, что та же самая одержимость помешала превращению мести в четко очерченную социальную практику. В религиозных тестах упоминается не столько непосредственное желание отомстить за себя, сколько боязнь вызвать желание мести в другом: желание, появления которого ожидают не только у людей или у богов,

<sup>35</sup> ПБ VI 5, 2.

<sup>36</sup> ТС II 6, 6, 1.

но у всего живого (безграничная область, включающая, как мы видели, не только воды, но и землю). Такое метафизическое расширение подталкивает человека искать в обширной системе *дхармы*, а позднее в бесконечно возобновляющихся космических циклах, причины и следствия своих действий и отвлекает его, занимая мыслями о мести, от необратимой истории уникальных событий<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> В рамках доктрины *кармы* не столько обиженный ищет способ отмщения обидчику, сколько само действие, будучи совершённым, т.е. фактически «испущенным», находит пути возвращения к своему автору, «подобно тому как теленок среди множества коров сможет найти путь, который приведет его к матери» (Бётлинк 1970: № 5114). О *карме* как механизме отмщения—воздаяния см. Ману XI 48–53.

Эпизод «Махабхараты», упомянутый выше, в примеч. 14, в связи с термином *арасити*, поучителен в этом отношении: сначала речь идет о личной мести, затем о том, как эта месть обособляется от конкретного конфликта, который ее породил вначале, чтобы стать космической силой. Вот эта история в общих чертах: *кшатрии*, дезориентированные и подавленные в результате смерти царя Критавири, захотели наложить руку на богатства семьи Бхригу, ученых брахманов; в конце концов их просто уничтожили. Единственным членом семьи, избежавшим резни, была женщина, беременная ребенком, которого она носила в своем бедре и который станет Аурвой, «рожденным из бедра». Родившись, он тотчас ослепил всех *кшатриев* ярким сиянием своего тела, берущим свое начало в сконцентрированной в его личности Веде. Потом он уступил их мольбам и вернул им зрение. Однако с течением времени его ярость лишь возрастала, так же как и силы, придаваемые ему аскезой. Он поклялся разрушить миры, чтобы воздать должное/отомстить за семью Бхригу. И тогда перед ним явились тени убиенных родственников. Они стали умолять Аурву не осуществлять своего замысла; к тому же, добавляли они, их смерть была добровольной: желая умереть, они просто воспользовались смертельной яростью *кшатриев*, чтобы избежать самоубийства. И поскольку Аурва не может забрать свое проклятие, пусть он направит его в огонь, рожденный из его гнева (*manuḥjo 'gnih*), в воды Океана, в царство Варуны (в Веде он является богом наказания). Раз миры покоятся на водах, его огонь пробежал под мирами. Аурва выполнил свое обещание, но и миры были спасены: его ярость стала частью космического механизма.

*Заметки о разделке жертвы  
в ведийском жертвоприношении\**

В ведийской прозе самым употребительным термином, обозначающим расчленение ритуальной жертвы, является *вибхакти* (*vibhakti*)<sup>1</sup>. Он подразумевает разделку тела животного на фрагменты и их распределение: каждый фрагмент определяется в соответствии с тем персонажем, богом или человеком, кому он предназначается, или, в более общем плане, теми функциями, которые ему приписываются.

Но что поражает в ведийской доктрине «разделки жертвы» (*raṣṭo vibhaktih*) — так это контраст между собственно техническими инст-

\* Первоначально этот текст был представлен на конференции «Деление на части мяса: социальная динамика и организация космоса» (Сиенна, 20–23 сентября 1983 г.) (см.: *L'Uomo*. 1985, vol. IX, n° 1–2). Эти страницы я посвящаю Жан-Пьеру Вернану, историку и философу, который учит нас, что выявить логические связи внутри культуры — значит не замкнуть ее на себе, а создать условия и определить критерии ее сравнения с другими культурами.

<sup>1</sup> Например, в АйтБ VII 1. Слово *vibhakti* может означать разного рода распределения. Так, в ритуале посвящения, открывающем жертвоприношение *сомы*, пирог, называемый *пуродаша* (*puṛoḍāśa*), делится на одиннадцать порций, каждую из которых кладут в земляную миску (*karāla*). Чествуемые божества — это Агни и Вишну; как следует осуществить упорядочивание (*kṛti*) и распределение (*vibhakti*) этих частей? Ответ, согласно АйтБ, таков: восемь частей отойдут Агни, три части — Вишну.

В грамматическом смысле «падежного окончания» *vibhakti* отмечено уже в «Гопатхабрахмане» (I 1, 24 и 26 сл.). В более древних ведийских текстах оно означает модификации, «которые претерпевает такое слово, как „агни“, в разных *мантрах*, где оно употребляется в ходе рецитаций *уājū*. Это и разные падежные окончания существительного, и одновременно различие, которое возникает между *мантрами* в результате того, что в них употребляются эти разные формы» (Рену 1941–1942: 146). См.: Крик 1982: 520 и № 1413.

Другим термином, обозначающим расчленение жертвы, является *avaḍāna*, от глагола *ava-DO*, «отрезать куски, изымая их из целого». См. особенно TC VI 3, 10 4 и сл., где существительное *avaḍāna*, «отрезание», соотносится, благодаря игре слов, с глаголом *ava-DAY*, «платить»: разрезая жертву, тем самым выплачивают свой долг богам. Расчлененное тело представляет собой *avatta*, а жертвующий, ради которого его расчленяют, является *avattin* (в качестве первого термина, образующего сложное слово, числительное соответствует числу порций); см. ШБ III 8, 2, 16; АйтБ II 16.

рукциями, *видхи* (*vidhi*), относительно процедуры и обстоятельств этой операции — чрезвычайно пространными и детальными — с одной стороны, и крайне скудными и сжатыми рассуждениями спекулятивного характера, *артхавада* (*arthavāda*), о соответствии между фрагментом тела жертвы и персонажем, который должен употребить его в пищу, — с другой. Обычно в брахманах ожидают найти развернутые соображения относительно космической и социальной символики, связанной с расчленением животного, наподобие рассуждений о кирпичах для алтаря Агни (о которых известно, что они представляют собой жертвенные подношения)<sup>2</sup>, а также и прежде всего описания Первопуруши<sup>3</sup>, прототипа жертвы, каждая часть, каждый орган которого представлены как источник того или иного элемента Вселенной. Это ожидание оказывается обманутым: в объяснении особой фазы жертвоприношения животного (*raśubandha*)<sup>4</sup>, состоящей из его разделки на части и атрибуции этих частей, порыв брахманистских авторов, обычно приводящий их к бесконечным рассуждениям о «смысле» и действительности того или иного ритуала и к истолкованию цепочки или сочетаний разных его частей, исчерпывается очень быстро. Чем объясняется столь необычная сдержанность?

Необходимо сразу определить, что именно мы хотим выяснить. Похоже, что авторы ведийских трактатов по жертвоприношению были прежде всего озабочены следующей идеей: как следует действовать, чтобы в результате разделки жертвы на части воссоздать из этих мертвых частей живое целое? Именно этим воссозданием, в гораздо большей степени, чем судьбой и смыслом существования каждого фрагмента, и интересуется герменевтика и апологетика брахман.

Но прежде чем приступить к рассмотрению этих размышлений, следует коротко напомнить, в чем состоят инструкции. Они в удобной форме суммированы в работе Шваба<sup>5</sup>. Вот главные этапы *raśor vibhaktiḥ*: 1) жрец, называемый *шамитар* (*śamitṛ*), «расчленитель», душит жертву<sup>6</sup>;

<sup>2</sup> О сооружении огненного алтаря см. эссе 3 настоящей книги.

<sup>3</sup> РС X 90.

<sup>4</sup> Термин *raśubandha* дословно означает «факт привязывания жертвы» (к жертвенному столбу). Жертву «схватывают», *raśum āLABH*: еще один способ сказать, что ее умерщвляют.

<sup>5</sup> Шваб 1886: 134–148. Ср. также: Кане II: 1109–1132. См. также: Дюмон П. 1962: 246–263.

<sup>6</sup> Имя этого жреца объясняется индийскими авторами как производное от глагола *śamaṭi*, «он усмиряет». Он не убивает жертву, а лишь усмиряет ее. Современные авторы предлагают иную этимологию: они видят в этом слове производное от другого глагольного корня, *śam-*, «утомляться», «упорно трудиться». *Шамитар* будет «тем, кто ритуально утомляется (или неустанно трудится [на поприще] ритуала)». Ср.: Минар 1949–1956: II, § 209a.



2) затем *патни* (*patnī*), супруга жертвующего, ее обмывает; 3) на тело жертвы кладут заранее приготовленный пирог из муки, предварительно приготовленный и поднесенный тем же божествам, которым должна быть поднесена и сама жертва: это *пашупуродаша* (*paśupuroḍāśa*), дословно «пирог жертвы»; 4) «расчленитель» делает надрез под пупком и вытаскивает сальник (*varā*); 5) «расчленитель» нанизывает сальник на вертел и обжигает его на «огне расчленителя» (огонь *шамитра*, *śāmitra*), установленном вне *махаведи* (*mahāvedi*) на северо-востоке; 6) сальник со вставленными в него кусочками золота подносят главному божеству, т.е. бросают в огонь, а сам вертел сжигают; 7) вознаграждение, *дакшину* (*dakṣiṇā*), распределяют среди жрецов; 8) жертву разрезают на части; кровь, экскременты и желудок подносят демонам, *ракшасам*, бросая в дыру, вырытую к западу от огня *шамитра*; 9) сердце откладывают в сторону и жарят отдельно на вертеле; 10) другие части предназначают для варки в котле; 11) от каждого куска, образовавшегося в результате расчленения, отделяют кусочек, предназначенный одному из божеств, получателей жертвоприношения; все, что осталось, предназначено для людей и распределяется между ними. В брахманах, особенно в «Айтарея-брахмане» (VII 1), перечисляются именно человеческие получатели жертвоприношения: «команда» жрецов в полном составе, а также мужчины и женщины, которые, не являясь жрецами в истинном смысле слова, в том или ином качестве участвуют в жертвоприношении; 12) от всего этого остается некий кусочек плоти (неизвестно, как его определяют), это *ида* (*iḍā*), предназначенная для совместной трапезы жертвователя и жрецов; 13) наконец, части хвоста животного подносят Супругам (богов) в ходе церемонии, называемой *патнисамъяджа* (*patnīsamjāja*, букв. «подношения, в которых приглашают участвовать жен»).

Можно заметить, что предназначение частей упоминается в брахманах в расплывчатых общих терминах. Кроме того, тексты чрезвычайно сдержанны в отношении употребления в пищу *иды*. Разумеется, мы располагаем большим количеством мифов об Иде<sup>7</sup>, дочери Ману, которая также олицетворяет данный ингредиент жертвоприношения

<sup>7</sup> Об Иде прежде всего см.: Леви 1966: 115–119. Идея того, что жертвоприношение является «общим банкетом» (*samprā*) для богов и людей, с одной стороны, и для Отцов — с другой, формулируется в ШБ III 6, 2, 26; ср.: Леви 1966: 81. Но из отрывков, на которые ссылается Кит (1925: 268–278), ясно вытекает, что в ритуалах, в которых совместное поедание одной жертвенной субстанции предназначено для создания или для подтверждения связи между его участниками, речь идет об общности между двумя персонами (двумя новобрачными, учителем и учеником, матерью и сыном), а не об определении иерархического места сообщества или социальной группы. Об особом случае — ритуале *танунаптра* (*tānūnaptra*) см. эссе 11 настоящей книги.

под общим названием «ида». Однако о чувстве общности, которое должно было бы в принципе возникать при дележе одного кушанья между многими едоками, в брахманах ничего не говорится: нет ни единого рассуждения о том, что круг сотрапезников образует сообщество; ничто не свидетельствует и о том, что ранг или общественное положение едока определяются качеством или величиной предназначенной ему порции.

Но все-таки мы можем задаться вопросом о числе кусков, выделяемых таким образом. В действительности, имеется множество способов их подсчета. Остановимся на двух ответах, интересных для нас, поскольку они сопровождаются объяснениями.

1. В ШБ III 8, 4, 1 и сл. принимается во внимание не число кусков, а число подношений, состоящих из плоти расчлененной жертвы. Имеется три серии по 11, т.е. в целом 33 подношения. Объяснение этому числу не состоит, как можно было бы ожидать, в том, что в ведийском пантеоне 33 божества; подношений 33, поскольку человек, занимающий высший ранг среди животных, характеризуется этим числом: у него 10 пальцев рук, 10 пальцев ног, 10 второстепенных и 3 главных жизненных дыхания. Поэтому умерщвленное животное разрезается таким образом, чтобы в нем проявилась однородность с живым человеком. Здесь мы имеем дело с одной из многочисленных форм отождествления жертвующего с жертвой или, точнее, утверждения того, что животная жертва является заменой жертвующего: «Жертвующий совершает подношение самого себя божествам, когда он подвергает себя [той предваряющей жертвоприношение аскезе, которой является] посвящение (*дикша*)... Когда [после *дикши*] он подносит божествам жертву, он выкупает себя у божеств...»<sup>8</sup>. Фактически жертвователь пытается одновременно показать и то, что он является жертвой, и то, что он есть нечто иное, чем жертва. Совершая подношение жертвой, он пытается и поднести и избежать подношения самого себя. Жертва и жертвующие объединены *ниданой* (*nidāpna*), «эзотерическим отождествлением». Именно по причине этого родства факел, который несут перед жертвой, когда ведут ее к жертвенному столбу, освещает также и путь, который приведет жертвующего после его смерти к небесному миру<sup>9</sup>, а присутствующая жертва просто предшествует ему в следовании этому пути. Но подобное отождествление не должно быть полным: в противном случае жертвователь умер бы одновременно с жертвой. По этой причине в ШБ III 7, 4, 11 сказано, что следует recитировать *мантру*, придающую действенность вос-

<sup>8</sup> АйтБ II 3.

<sup>9</sup> АйтБ II 11.

соединению благодетелей, призываемых в отношении жертвователя и жертвы, но не воссоединению их тел, ведь в этом случае Агни спалил бы и жертвующего. Эти указания на игру жертвующего, то приближающегося к жертве, то удаляющегося от нее, были приведены, напомним, в связи с упоминанием тридцати трех подношений, на которые распределяют части тела жертвы. Они показывают, что жертвоприношение даже на стадии, наиболее отчетливо отмеченной движением к разрыву, т.е. стадии расчленения жертвы, ориентировано на личность жертвующего, представленную здесь как органическое целое.

2. Другой ответ на вопрос «сколько частей?» дает АйтБ VII 1. Число, которое там упоминается, — 36. И вот его значение: «Каждая из этих тридцати шести частей создана из одного элемента». Ведь ведийская строфа *брихати* (*bṛhatī*) тоже состоит из 36 стоп, делящихся на восемь плюс восемь плюс двенадцать и еще плюс восемь. И необходимо знать, что божественные миры той же природы, что и *брихати*: задумывая деление тела жертвы на 36 частей, опираются на божественные миры. «Разделяя ее этим способом, жертву делают небесным созданием, тогда как те, кто действует иначе, кромсают ее на манер воров и бандитов». Число частей, полученных в результате расчленения жертвы, аналогично числу, определяемому ведийским размером (*chandās*), т.е. артикулированным целым, неким данным, единство которого, заданное заранее, создано из элементов, одновременно и прерывных и слитных. Ситуация симметричная и обратная той, с которой нас познакомил Яспер Свенбро применительно к греческой традиции: Пиндар, прибыв в Дельфы, преподнес пеан (гимн в честь Апполона. — *Примеч. пер.*) вместо жертвы: поэт кроит словесную материю как жертвующий — плоть жертвы; сочленения стихов создают образ органов тела, цезуры — надразов и т.п.; поэма может быть подношением, поскольку она — аналог жертвы. В Индии жертва может быть подношением, поскольку нож расчленителя уподобляется поэме<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Ср.: Свенбро 1984: 925–944.

Фрагментация жертвенной материи и сегментация слова приписываются также первым поэтам в РС X 114 (о чем см. EVP XVI: 163): «Вдохновенные, поэты разделяют Птицу (-Речь), которая едина, на ритуальные компоненты (*kalpauṅti*); [они делают из нее] многочисленные формулировки. Расставляя поэтические размеры по местам в жертвенных ритуалах, они распределяют вычерпки *сомы* на двенадцать» (строфа 5). Переход от Речи, уникальной и виртуальной («принцип сакральной формулировки», по словам Рену), к артикулируемым языковым практикам, ограниченным и многочисленным, — не является ли это жертвенным расчленением, если говорить метафорически? Структурированная в соответствии с размерами (*чхандас*) Речь позволяет поэтам после того, как они таким образом «измерили жертвоприношение» (*ujāñāṁ vimāya*), запустить в движение колесницу (жертвоприношения) «с помощью строк и мелодий» (*ṛksāmābhyāṁ ṛgā gāthāṁ vartauṅti*). Мы можем

Таким образом, когда жертву делят на тридцать три подношения или же на тридцать шесть кусков, имеют в виду не саму эту множественность, а те унитарные совокупности, которые эти числа вызывают в сознании (человеческое тело, строфа *брихати*).

Другой пример покажет, как авторы брахман, наставляя о способах деления жертвы на части, пекутся не столько о судьбе каждой выделенной таким образом части, сколько о воссоединении или идентификации, которых должен достигнуть жертвующий. Этот пример взят из царского ритуала жертвоприношения коня (*ашвамедха*)<sup>11</sup>. Коня, являющегося в данном случае жертвой, только что подвергли удушению. Симуляция сексуального союза (*mithuna*) между главной супругой царя и только что убитым животным уже имела место. Теперь следует расчленить коня на части. Подготовительная работа проделана супругами царя: золотыми, серебряными и медными иголками они намечают на теле коня пути ножа (*asipathān kalpayanti*)<sup>12</sup>. Поскольку иголки многочисленны, они символизируют множественность людей, племб. И поскольку сам конь является символом царства, иголки, прочно сидящие в его теле, означают, что масса подданных и власть царя прекрасно подогнаны друг к другу. Кроме того, медные иголки олицетворяют основные стороны света, серебряные — промежуточные стороны света, а золотые — зенит. Они намечают горизонтальные и вертикальные линии, стало быть, они многоформны (*bahugūpa*), и в силу этого стороны света тоже многоформны, т.е. фактически множественны и разнообразны (*pānāgūpa*)<sup>13</sup>. Но и здесь множественности и разнообразию сразу же отводится второй план, а путям ножа приписана совсем иная функция: они готовят расчленение жертвы лишь с эмпирическо-материальной точки зрения; в символическом плане эти пути образуют мост (*setu*), проход (*samkramaṇa*), по которому жертвующий сможет достичь небесного мира (*svargāśya lokāśya śamaśtuyai*)<sup>14</sup>.

В ситуациях, которые мы до настоящего времени рассматривали, расчлененное тело животного воссоединяется косвенным образом, с помощью процедуры, состоящей в том, чтобы сделать это тело аналогом другого, неделимого тела — тела человека или «тела» строфы.

---

продолжить эту аналогию: так же как жертвоприношение состоит в том, чтобы восстановить и оживить жертву после того, как ее умертвили и разделили на части, таким же образом и истинный поэт — это тот, кто благодаря своей интуиции ощущает в небе след Птицы (*padām vēh*) и облакает это таинственное единство во множество слов и фраз.

<sup>11</sup> Об этой фазе жертвоприношения коня см.: Дюмон П. 1927: 182 и сл.

<sup>12</sup> ШБ XIII 2, 10, 1.

<sup>13</sup> ШБ XIII 2, 10, 2.

<sup>14</sup> ШБ XIII 2, 10, 1.

Или же еще: разделительные линии метафорически преобразуются в соединительные (между жертвующим и небом).

Однако больше всего авторы брахман стремились показать, что именно в самом существе принесенного в жертву животного устраняется фрагментация, ставшая следствием его умерщвления. Оставим в стороне все эвфемизмы, представляющие удушение как «усмирение»<sup>15</sup>, и все действия и слова, предназначенные для установления согласия животного быть принесенным в жертву<sup>16</sup>, обещания, что оно попадет на небеса, что родители и друзья будут счастливы принять его в ином мире и не попытаются отомстить жрецу-расчленителю или жертвователю<sup>17</sup>. Рассмотрим само тело жертвы и способ обращения с ним.

Сразу же после принесения *пашу* в жертву, перед тем как нож расчленителя приступит к его рассечению, супруга жертвующего принимается хлопотать возле животного, брызгая водой на отверстия его тела и на ноги. Почему на отверстия? Потому что, как следует из ШБ III 8, 2, 1–6, именно через отверстия циркулируют жизненные дыхания. Вода же тождественна, или эквивалентна, жизненным дыханиям. Брызгая воду на отверстия тела, тем самым способствуют тому, чтобы жизненные дыхания снова вошли в тело. Этот текст хочет нам напомнить, что, «усмиряя» и расчлняя *пашу*, его убивают. Тем не менее *пашу* предназначено быть пищей богов — пищей живой и бессмертной. *Пашу* оживает, когда в него вводят жизненные дыхания. Почему нужно брызгать водой и на ноги? Потому что именно благодаря им животное, когда оно живое, держится в вертикальном положении. Почему именно супруга жертвователя занимается всем этим? Потому что она женщина, а именно женщина дает жизнь: *пашу* рождается от этой женщины; его воскресение является новым рождением.

Такие обмывания и опрыскивания совершают до начала расчленения. Теперь посмотрим, как устраняется умерщвляющий эффект расчленения тела после того, как оно было осуществлено.

На каждый фрагмент плоти, отделенный ножом расчленителя, кладут немного золота<sup>18</sup>. Поскольку «когда *пашу* приносят в жертву, его

<sup>15</sup> Ср. выше, примеч. 6.

<sup>16</sup> Обиходное выражение для «принесения в жертву» — это *saṃjñar-*, «заставить согласиться». Ср.: Минар 1949–1956: II, § 235а и 470а. Ср. ШБ III 8, 1, 15. Другие указания на эти эвфемизмы, а также на намерение вернуть жертве жизнь см.: Шмидт 1968: 625–655, особенно 646–649.

<sup>17</sup> Ср. АйтБ II 6.

<sup>18</sup> ШБ III 8, 2, 27. Об очищенном масле как замене золота см. АйтБ II 14.

убивают»<sup>19</sup>. Однако золото — это бессмертие. Благодаря контакту с золотом *пашу* становится бессмертным. Вдобавок на сальник брызгают растопленным, с коричневатыми вкраплениями (*ṛṣadāḥya*), маслом, представляющим два цвета<sup>20</sup>. Эта двойственность является знаком двойственности жизненных дыханий — вдоха и выдоха. На сей раз жизненные дыхания вводят не в сохраняющее свою целостность бездыханное тело жертвы, а в его фрагменты, которые один за другим оживляют. Но чтобы дыхания, реанимирующие отдельные части, соединились (дабы сделать из отдельных отсеченных членов живое целое), следует вернуть жертве ее *манас*, т.е. ментальный орган, координирующий жизненные дыхания и деятельность органов чувств. С этой целью рецитируют строфу, называемую *манота* (*manotā*), поскольку она содержит слово *манота*, «вдохновитель», являющееся одним из имен Агни<sup>21</sup>.

Воссоединить расчлененное животное и придать ему целостность — такова функция и «пирога жертвы», *пашупуродаша* (*paśupuroḍāśa*)<sup>22</sup>; пирог из ячменной муки или риса предназначен для заполнения дыры, проделанной в теле жертвы жертвователем для извлечения сальника. Но роль пространственного заполнителя, доставшаяся этому пирогу, проявляется и преобразуется в мифе о происхождении этой стадии ритуала: в незапамятные времена сущность жертвоприношения (*medha*) содержалась в человеке; затем она перетекла в лошадь, затем в быка, затем в козла, чтобы в конце концов дойти до риса и ржи; теперь она

<sup>19</sup> ШБ III 8, 2, 27.

<sup>20</sup> ТС VI 3, 9, 6. Пятнистость или испещренность вызвана тем, что растопленное масло было вылиты в кислое молоко. Другие ведийские тексты, особенно ШБ III 8, 3, 8 (так же как и АпШС VII 23, 7), наставляют, что *ṛṣadāḥya* должна служить для сбрызгивания сердца жертвы. «Сердце есть *атман* и *манас* [жертвы]; пятнистое масло — жизненное дыхание. Таким образом, жизненное дыхание вкладывают в *атман* [жертвы], в ее *манас*...» После того как жертву разрежут на большие куски (более мелкая резка последует далее) и приготовят на огне, ее несут так, чтобы пронести между столбом, укрепленным на восточной оконечности площадки для жертвоприношений, и огнем *ахаванья* (*āhavanīya*), но при этом не пересекают собственно алтарь (*vedi*), как в случае с другими жертвенными субстанциями. Какова причина этого различия, «ведь жертва уже приготовлена? Для того чтобы избежать контакта жертвоприношения с тем, что расчленено и ушербно» (ШБ III 8, 3, 10). О важной роли сердца, образующего первую порцию, поскольку оно есть все животное целиком, см. ШБ III 8, 3, 15 и сл.: «Именно все животное целиком изымают в качестве порции, когда извлекают порцию, которая есть сердце». (Согласно ТС IV 3, 7, 5, именно сальник и есть *атман* жертвы.) В том же самом отрывке показано, что следует тщательно следить за тем, чтобы все, что тем или иным образом имеет статус жертвы, было приготовлено на огне. См. эссе 2 настоящей книги.

<sup>21</sup> РС VI 1, 1. Об этом указании см. ТС VI 3, 10, 3 и ШБ III, 8, 3, 14, где приводится «этимология» слова *манота*. См. также АйтБ II 10.

<sup>22</sup> ШБ III 8, 3, 1 и сл.

сконцентрирована в *пуродаше*. Именно пирог как средоточие жертвоприношения заменяет недостающую часть жертвы.

Сама наметка для разрезания отражает не стремление — с максимальной экономией и изяществом — следовать анатомической схеме, а попытку создать образ движущегося четвероногого: необходимо осуществлять резку по касательной так, чтобы разрез с передней правой части оказался с той же стороны, что и разрез с задней левой части<sup>23</sup>. Именно жизнь в ее движении и непрерывности и требуется восстановить в тот самый момент, когда приступают к разделению на части.

На определенной стадии разделки надлежит произнести *мантры*, в которых упоминается бог Тваштар (Tvastṛ), «изготовитель», тот, кто придает каждому отдельному животному его индивидуальный облик и в то же время форму, характерную для его вида: «О Тваштар, пусть твои формы соединятся вместе! Пусть станет одной формы то, что имело разные формы». Произнося эти слова, закрывают все отверстия *паши*<sup>24</sup>. «О вы, кто суть разные формы, вы обладаете той же самой характерной чертой» (śálakṣmāṇo bhavatha)<sup>25</sup>.

Это стремление дать жизнь и единство существу, находящемуся в процессе разделки, приложимо не только к жертвенному животному. Его можно обнаружить и в обращении с *сомой*. Речь идет о доктрине, многократно повторенной в наших текстах. Согласно ей, жрецы убивают и разрушают *сому*, когда дают стебли этого растения. Чтобы оно смогло восстановиться тогда же, когда его разрушают, жрецы используют для выжимки камни (grāvan), называемые *ашмамая* (aśmataṃ), «состоящие из неба», т.е. из той твердой материи, которая образует дугу небесной тверди. Мифологическое объяснение этого заключается в том, что растение *сома* тождественно небесному богу Соме, тело которого первоначально состояло из каменных гор<sup>26</sup>. Давя растение *сома* с помощью камней, являющихся телом бога Сомы, его соединяют с самим собой или, скорее, с его небесным двойником; разрушающий его инструмент является также инструментом, делающим его совершенным, целым (kṛtsna): «тогда он встает и живет».

Следует ли видеть в этом стремлении отвергнуть, замаскировать или же преобразовать в свою противоположность смерть и расчленение живых организмов, растений или животных предвосхищение того,

<sup>23</sup> ШБ III 8, 3, 27.

<sup>24</sup> ШБ III 8, 3, 37.

<sup>25</sup> ТС VI 3, 11, 2.

<sup>26</sup> ШБ III 9, 4, 2. О ведийском aśman, авестийском asman, означающем и «камень» и «небо», ср.: Майрхофер 1956–1976: I, 60 и сл.

что в Индии на исходе ведийского периода стало прославляться под именем *ахинсы*, воли к несовершению убийства? Такое толкование было бы поспешным и упрощенным. Ибо такое же стремление воссоздать целое из частей, которые тем не менее пытаются изолировать, проявляется применительно ко всему жертвоприношению, понятому как последовательность действий и разных моментов, которые необходимо продемонстрировать в некоей непрерывности. Как можно было заметить, мы перешли на более абстрактный уровень. Речь больше не идет о живых существах, которым пытаются дать жизнь (новую жизнь, разумеется, метафорическую, но с обещанием бессмертия) после того, как их убили и разорвали на части. Речь идет об отдельных событиях, предназначенных для подгонки друг к другу, для порождения совместных последствий и в конечном счете для совместного конституирования той целостности, которая и является жертвоприношением. Но что надо делать, чтобы заранее охватить эти части в некое единство, способное осуществиться только через процесс? Что делать, чтобы каждый из этих фрагментов отличался от остальных, но при этом не отделялся от них непроходимой пропастью? Это проблема, которую совершенно недвусмысленно пытаются решить пассажи из поздних самхит и брахман, толкующих *аграяну* (*āgrāyaṇa*)<sup>27</sup>.

*Аграяна* — это ежегодный ритуал первых плодов. Но этот термин применяется и в жертвоприношении *сомы* для обозначения определенного рода первичного подношения. Сердцевину сомического жертвоприношения, как мы видели, составляет момент, когда с помощью камней давят стебли *сомы*: жидкость, вытекающую из них, собирают в корыта, отфильтровав ее через решето из шерсти. Именно из этих корыт ее и черпают самыми мелкими емкостями для подношений, возлияний или, точнее, «вычерпок» — *граха* (*graha*). Выжимка (*savana*) происходит три раза в день: утром, в полдень и вечером. Во время утренней выжимки *сомы* образуется два потока, *дхара* (*dhāra*), три — во время полуденной и четыре — вечерней. Эти цифры имеют, разумеется, символическое значение: два плюс три плюс четыре дает девять<sup>28</sup>. Ведь девять, согласно определенному способу счета, это число жизненных дыханий, одушевляющих человека; и поскольку девять дыханий характеризуют то единое существо, которое является человеческим организмом, последовательность девяти потоков тоже составляет некое единое целое — ежедневное сомическое жертвоприношение.

<sup>27</sup> Речь идет о следующих текстах Черной Яджурведы: TC VI 4, 11, 1–4; KC XXVII 9; MS IV 6, 4; Белой Яджурведы: ШБ IV 2, 2, 1. Этот термин в написании *āgrāyaṇa* встречается в KC и MS. О *шраута-сутрах* ср.: Каланд, Анри 1906–1907: I, § 132, 177, 219.

<sup>28</sup> MS IV 6, 4.



В множественности *дхар* (и а fortiori — множественности *грах*) есть что-то тревожное, смущающее. Она и в самом деле усугубляет фрагментацию, которой в процессе выжимки подвергается растение *сомы*. Более того, сама церемония жертвоприношения в ходе выполнения (*samtīṣṭhanti*) выжимок претерпевает разрывы (*vichidyate*). Однако наличия именно девяти *дхар* в течение дня, что является признаком сходства с человеческим организмом, недостаточно, чтобы предотвратить или восстановить разрыв в субстанции *сомы* и трещину во временной непрерывности. Фактически девять дыханий человека образуют единое целое, поскольку они подвластны объединяющему принципу — *атману*. Дыхания суть частичные проявления *атмана*. Каков аналог *атмана* в жертвоприношении *сомы*? Это *аграяна*<sup>29</sup>. Ведь *аграяна*, напомним, является *грахой*, вычерпкой, среди других утренних выжимок; но именно потому, что это вычерпка была первой, она способна загодя охватить все последующее вычерпки. Отождествленная с *атманом*, эта первоначальная вычерпка также отождествляется с богом Праджapati: когда выплескивают *аграяну*, течет не что иное, как сперма Праджapati<sup>30</sup>. Последующие вычерпки порождаются этой первой творящей вычерпкой.

Тем не менее первого места, занимаемого вычерпкой *аграяна*, недостаточно для объяснения всех ее ценных качеств. Следует также исследовать ее структуру. Это подношение характеризует, прежде всего, сочетание молчания и слова. По правде говоря, эта вычерпка не обязательно является первой, но те, что ей предшествуют, должны быть совершены молча, если только ими не хотят воспользоваться в магических целях (для этого произносят строфу из «Ригведы», в которой упоминается собака Сарамы)<sup>31</sup>. Но когда нет злых намерений, сначала накапливают молчание, «придерживая речь». Затем один из жрецов бросает восклицание «хин» (*hiñ*), и тогда «выпускают речь», т.е. начинают произносить *мантру* тихо (*śanaiḥ*), громко (*uccaiḥ*) или во весь голос (*sūccaiḥ*)<sup>32</sup>. Благодаря этой процедуре речь для жертвующего оказывается собранной, соединенной (*yuḥyate*), а не распыленной<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> КС XXVII 9.

<sup>30</sup> Там же. *Аграяна* является вместилищем *атмана* Праджapati, согласно ТБ I 5, 4, 2.

<sup>31</sup> РС III 31, 6. Хотя эта трудно поддающаяся толкованию строфа используется в случае, «когда хотят оказать магическое воздействие» (*yady abhicaret*) на соперника, сама она не имеет никакой враждебной окраски. Ее можно интерпретировать как прославление Речи. Ср. EVP XVII: 71. О Сараме см.: Рену 1941–1942: 152.

<sup>32</sup> Градация *śanaiḥ*, *uccaiḥ*, *sūccaiḥ* в МС IV 6, 4. Этой слышимой речи противостоят две разновидности тишины: то, что говорят и делают *urāṃśu*, «с неслышным пришептыванием», и *tūṣṇīm*, «тихо». О разновидностях и ценности тишины в ритуале см.: Рену 1978: 66–80.

<sup>33</sup> МС IV 6, 4.

Миф о происхождении, используя другую совокупность метафор, объясняет то же самое<sup>34</sup>: однажды Речь отделилась от жертвоприношения. Поэтому боги совершали жертвоприношение (букв. «простирали» его) молча (*tūṣṇīm*) и мысленно (*manasā*). Они сделали первую вычерпку. Речь испугалась. Она сказала себе: они собираются исключить меня из жертвоприношения, и поспешила воссоединиться с *аграяной*. Так первая вычерпка смогла привлечь Речь самым фактом совершения в тишине (подразумевается, что тишина была чем-то иным, нежели простое отсутствие Речи: некоей положительной силой). И ритуал *аграяна* вместе с присоединенной к нему Речью смог стать повелителем всего жертвоприношения. Ибо жертвоприношение подобно дикому животному. Оно пугливо, оно убегает. И *аграяна* (т.е. *атман* жертвоприношения) есть ловец (*abhitsāra*) жертвоприношения<sup>35</sup>.

Но авторы брахман настолько пекутся о неустанном утверждении единства целого (обязанного уже заранее заключать в себе части, чтобы те могли в дальнейшем следовать друг за другом), что утверждают: эту вычерпку *аграяна* (хотя по определению она является первоначальной) следует повторять при каждой выжимке<sup>36</sup>. *Аграяна* — отец, другие *грахи* — сыновья. Присутствие *аграяны* в каждой выжимке подобно присутствию отца возле сына ради того, чтобы давать ему все, чего ему может не доставать. Если вычерпка сделана плохо или не полностью, *аграяна* тут как тут, чтобы исправить огрехи, заполнить пробелы<sup>37</sup>. От контакта с *аграяной* строфа *гаятри* (*gāyatṛī*), являющаяся подлинным вербальным проводником жертвенного возлияния, остается неизменно свежей, всегда готовой вернуться к своей отправной точке, чтобы доставить все вычерпки (к их небесным получателям)<sup>38</sup>. Именно так *атман* жертвоприношения проникает во все его части.

В «Шатапатха-брахмане» можно найти одно знаменитое утверждение (почти поговорку), которое другие тексты повторяют или воспроизводят в слегка различающихся формах: «Когда простирают жертвоприношение, его поистине убивают; когда выжимают сому, ее убивают; когда умерщвляют и расчлняют жертву, ее убивают; с помощью песта и ступки, двумя дробильными камнями убивают подношение»<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> ТС VI 4, 11, 2 и сл.; МС IV 6, 4.

<sup>35</sup> КС XXVII 9.

<sup>36</sup> ШБ IV 2, 2, 4; КС XXVII 9.

<sup>37</sup> ШБ IV 2, 2, 4. Первая вычерпка снабжает, стало быть, тем, что является в подлинном смысле слова *п्रायश्चितти* (*prāyaścitti*), материалом для осуществления ритуала восстановления.

<sup>38</sup> Строфа, таким образом, является *ayātayāṁnī* — «будто непрощедшей путь». Ср. КС XXVII 9.

<sup>39</sup> ШБ II 2, 2, 1.

«Ничего удивительного, — добавляет Сильвэн Леви (у которого мы позаимствовали перевод этого отрывка), — если жертвоприношение, встревожась, стремится сбежать»<sup>40</sup>. Необходимо понять, что жертвоприношение — вкладывание одного в другое и сочетание действий, участников и субстанций, которые мы, современные люди, описываем как диспозитив\*, или как «механизм», — в этих текстах уподобляется живому организму. Осуществить жертвоприношение (перейти от планируемого, потенциального жертвоприношения к реальному) — значит развернуть его: растянуть во всю его ширину, сохраняя его непрерывность. Но в то же время это значит убить его: не только потому, что жизнь жертвоприношения смешивается с жизнью жертвы, или жертвенной субстанции, — растительной (или животной), — но также потому, что последовательность отдельных действий, фрагментация во времени и пространстве жертвенного тела есть убийство жертвоприношения как некоего единовременного единства. Итак, жертвоприношение совершают; по окончании этих операций оно совершено (совершенно, полно; фр. *complet*. — *Примеч. пер.*), его закончили (прикончили; фр. *achevé*. — *Примеч. пер.*): неоднозначность этих терминов во французском языке позволяет передать двойной аспект данной последовательности событий. Начать жертвоприношение — значит нанести ему первый удар. Чтобы выявить насильственный характер этого начала и сосредоточить в нем все насилие жертвенного процесса (первое причинение ущерба жертве, образ, скажем мы, той агрессии, к которой мы по необходимости прибегаем, когда «начинаем» или «приступаем» к «исполнению» какой-либо задачи или труда, учитывая, что жертвоприношение является «действием», *карманом*, по преимуществу), в ведийской Индии придумывали мифы и разрабатывали ритуалы: перед началом поедания *иды*, той части жертвенной субстанции, которая возвращается людям, один из жрецов, называемый *брахманом* и являющийся «целителем жертвоприношения», должен съесть *праиштру* (*prāśitra*), первый кусок пирога, символ раны, оставленной в теле Праджапати стрелой, которой Рудра поразил тело бога жертвоприношения, чтобы остановить порыв кровосмесительной страсти, толкавшей того к собственной дочери Ушас. «Когда разрезают *праиштру*, отрезают то, что было ранено в жертвоприношении, долю Рудры»<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Леви 1966: 80.

\* *Dispositif* (фр.) — термин философской концепции Фуко, определяющий систему стратегических ориентиров целеполагания. — *Примеч. пер.*

<sup>41</sup> ШБ I 7, 4, 9. О процедуре *праиштра* ср.: Рену 1954: 117. (В этой работе («Словарь ведийского ритуала») определены, более или менее кратко, все технические термины, на которые мы здесь ссылаемся.)

С помощью ритуала *прашित्रа* из жертвоприношения извлекают «острие» его начала. В подношении *сомы* первая вычерпка должна служить тому же результату, но в обратном порядке: начало не отставляется в сторону, а, напротив, как мы видели, совершается одновременно со всеми последующими действиями<sup>42</sup>.

Трактаты по жертвоприношению являются своеобразными лабораториями дискурсивной мысли. Размышляя над ритуальными материями, авторы брахман и более практических руководств по ритуалу — шраута-сутр — намечают или даже точно формулируют некоторые из важнейших грамматических категорий<sup>43</sup>. В более общем плане эти тексты поднимают элементарные и фундаментальные вопросы, подразумеваемые или, скорее, навязываемые взятой ими на себя задачей объяснения ритуальных действий<sup>44</sup>. Что значит начинать? Что значит переходить к дальнейшему? Как понимать, что одно и то же действие единично и множественно? Что значит «слишком» или «недостаточно»? Каково отношение между целым и его частями? Что значит измерять<sup>45</sup>? Как понять повторение и различие? Как отличить творческое повторение от дурного излишества? Правда, такие вопросы редко рассматриваются или формулируются как таковые. Тем не менее подобная терминология ими уже подготовлена, а если исследовать способ представления ритуалов, то можно легко заметить, что именно об этих

<sup>42</sup> В этой игре фрагментации и унификации мы выделили два рода ситуаций: 1) жертвенная материя делится на куски, затем воссоединяется и оживляется. Это мы наблюдали в отношении жертвоприношения животных, а также в отношении растения *сомы*; 2) конечная целостность жертвоприношения, которая может реализоваться лишь при условии аккумуляции всех отдельных действий, идеально утверждается с самого начала процесса и восстанавливается на каждом его этапе: такова, как мы старались показать, функция, отведенная *аграяне*. Но такие тексты, как АйтБ II 40, знакомят нас с третьей схемой: благодаря усовершенствованиям, которые последовательно — по мере того как рецитируют формулы *аджьяшастры* (*ājyaśāstra* — наука о ритуальном использовании растопленного масла. — *Примеч. пер.*) — преобразуют его члены и органы, жертвователю обретает *атман*, заключенный в ведийских стихотворных размерах, в божествах, в *брахмане*, в амброзии (*chandomaya*, *devatāmaya*, *brahmatāya*, *amṛtāmaya*). Вероятно, этому соизданию не обязательно предшествует дезинтеграция — хотя в ней можно видеть образ реструктуризации опустошенного и разбросанного тела Праджapati. Последняя схема подробно изучена Лакшми Капани в ее работе о *санскаре* (Капани 1993: 53–80).

<sup>43</sup> Это справедливо для понятия грамматического «падежа», как мы видели. А также для «рода» и «числа». См.: Рену 1941–1942. См. также эссе 13 настоящей книги.

<sup>44</sup> Исследованию некоторых из этих проблем Верпортен посвятил свое замечательное эссе, озаглавленное «Единство и различие в ведийских ритуалистических спекуляциях» (Верпортен 1977: 59–85).

<sup>45</sup> Миф о происхождении или, скорее, ритуальный прототип «измерения» (*mātrā*) в ШБ III 9, 4, 8: именно потому, что измеряют *сому*, существует само действие измерения, «измерение среди людей и любое другое измерение, каким бы оно ни было».

вопросах и идет речь. И соблазнительно предположить, что для ведийских теоретиков ритуал является системой действий, в которой такие понятия функционируют с наивысшей четкостью и чистотой и что по этой причине для их анализа и прославления они приложили столько изобретательности и упорства.

*Заметки о ведийском ритуале танунаптра*

Я ищу в тебе то, что есть самого  
дорогого во мне.

*Морис Сев\**

В политической теории древней Индии мир (*śama*) есть нечто совсем иное, чем просто отсутствие войны: он представляет собой позитивное соглашение, выраженное в договоре (*saṁdhi*) и обеспеченное заложниками (*saṁādhi*). «Мир, договор, заложник — это одно и то же. Установление доверия между царями — вот цель мира, договора, заложника» — таково наставление Каутильи в книге VII «Артхашастры»<sup>1</sup>. Удивительно то, что, тесно связав договор и заложника, Каутилья в виде отступления с одобрением отзывается о другом типе договора, основанном на клятве. Для некоторых учителей, говорит он, честное слово или клятва не обеспечивают прочного мира; то, что придает ему прочность, согласно им, это поручительства и заложники. Не является ли мнение «учителей» мнением самого Каутильи? Не представляет ли оно некое продолжение его собственной точки зрения? Фактически Каутилья начинает с отрицания этой доктрины, чтобы в дальнейшем, после некоторой ее релятивизации, вернуться к ней. Вот его аргумент: эти учителя ошибаются, «поскольку поручительства и заложники имеют значение лишь для нашего „нижнего“ мира, и [цена поручительства или заложника] зависит от могущества [каждого из партнеров]». Зато честное слово (*satya*) способствует заключению соглашения, действительного для иного мира в такой же степени, как и для этого. Однако, вместо того чтобы, как можно было бы ожидать, прийти к выводу о том, что следует предпочесть процедуру клятвы, Каутилья возвращается к проблеме заложников, но не для решения вопроса, должен ли царь-завоеватель брать заложников или отдавать их, а чтобы детально исследовать, как он должен это делать и как ему следует

\* Морис Сев (Maurice Scève, ок. 1501 — ок. 1560) — французский поэт, глава Лионской поэтической школы. — *Примеч. пер.*

<sup>1</sup> АШ VII 17, 1–8. Французский перевод этого отрывка см. в: Дамбуян 1971: 286 и сл.

воспользоваться необходимостью отдавать заложников, чтобы избавиться от неблагонадежных князей и сановников. Как объяснить такую непоследовательность? Для чего распространяться об этих хитростях, если неоспоримая действенность клятвы уже провозглашена? Дело в том, отмечает Каутилья, что превосходство честного слова, «слова истины», было признано государями прежних времен, что как будто бы подразумевает, что теперешними государями оно не признается. «„Мы заключили соглашение“. Именно так государи прежних времен, основывавшиеся на истине (*satyasamstha*), заключали соглашения, привлекая истину (*satyena*). На случай возможности нарушения (*atikrama*) этого соглашения они прикасались к огню, воде, борозде в поле, комку земли из стены, плечу слона, фургону колесницы, оружию, драгоценному камню, семенам, благовонию, жидкости, золоту, монете со следующим проклятием: „Пусть эти сущности убьют или покинут того, кто нарушил клятву“. [А в наши дни] на случай нарушения клятвы [следует предусмотреть в качестве] поручительства гарантию важных персон, аскетов, сановников первого ранга»<sup>2</sup>.

Между «клятвой истиной»<sup>3</sup> и обменом заложниками выявляются два различия: в клятве на карту поставлена сама личность, дающая клятву, тогда как обмен заложниками основан на способности каждого партнера быть представленным кем-то другим, уполномоченным на своего рода риск. Кроме того, когда дают клятву, то в случае ее нарушения поклявшийся подвергается наказанию, налагаемому в конечном счете сверхъестественными силами, относящимися к совершенно иному порядку, чем те силы, с помощью которых могла бы воздействовать потерпевшая сторона; заложник же, со своей стороны, находится в руках существ, обладающих той же самой природой, что и он сам, той же природой, что и тот, кого он заменяет.

Однако в Веде есть тексты, которые за несколько веков до «Артхашастры» также трактуют, на свой собственный лад, соглашение, клятву и заложников, но знакомят нас с ситуациями, в которые попадают и боги и люди, когда два упомянутых больших различия упраздняются: существо, отдаваемое в заложники, является одновременно и самим

<sup>2</sup> Это упоминание утопического прошлого, некоего «былого», когда способы добиться практической эффективности не отделялись от социорелигиозных норм, является у Каутильи исключением. Трактаты по *дхарме*, например «Законы Ману» (VII 113), закрепляют за брахманом привилегию «клясться истиной»; за *кшатрием* — своей колесницей, амуницией и оружием; за *вайшьей* — своим скотом, зерном или золотом; что же до *шудры*, который ничем не владеет, он клянется, заявляя, что если он лжет, пусть его накажут, как за самые тяжкие преступления. Ср.: Кит 1925: 395 и сл.

<sup>3</sup> О клятвах в древней Индии см.: Людерс 1959: II, 74. Много данных также у Кане — Кане III: 358 и сл.

собой и другим; наказание в случае неисполнения соглашения исходит от инстанции, сливающейся с пострадавшей стороной, но вместе с тем превосходящей ее.

В ведийских текстах, о которых идет речь, излагается миф о происхождении ритуала, называемого *танунаптра* (tānūnaptra). Прежде чем проанализировать этот миф, нам следует кратко описать сам ритуал, и в первую очередь поговорить о структуре ритуальной церемонии, частью которой он является.

Речь идет о подношении богам растения *сомы*, а точнее, извлекаемого из этого растения сока, который является для них напитком бессмертия, *амритой* (amṛta). Это подношение есть, разумеется, жертвоприношение. Кульминационная точка церемонии — это момент, когда стебель *сомы* давят двумя камнями, чтобы выжать сок: такая выжимка эксплицитно отождествляется с умерщвлением жертвенного животного<sup>4</sup>. Но этой кульминации предшествует и за ней следует множество ритуальных действий, чья последовательность и вкладывание друг в друга составляют предмет для многочисленных и утонченных рассуждений брахман.

Подношение *сомы* относится к разряду торжественных, *шраута* (śrauta), ритуалов: требуется, чтобы на площадке для жертвоприношения возле жертвующего, *яджаманы* (yajamāna), т.е. человека, на чьи средства осуществляется эта церемония, собралась вся «команда» специализированных жрецов, *ривидж* (ṛvij), предоставляющих свои знания и умения на службу жертвующему (и жертвоприношению) за вознаграждение, *дакшину* (dakṣiṇā)<sup>5</sup>.

Отношение между жертвующим и жрецами рассматривается в наших текстах как главная проблема: речь идет не только об урегулировании технических вопросов их сотрудничества, но и о подведении под них теологической базы. Оплата жрецов фиксируется с помощью особо строгих предписаний, но в остальном она составляет тему пространственных символических объяснений, дающих понять, что выплата *дакшины* является существенной частью структуры жертвоприношения или, скорее, решающим моментом его динамики. Чтобы кратко пояснить суть дела, вспомним, что в жертвоприношении жертвующий вверяет свою личность жрецам, на которых возложена задача указывать ему дорогу в его путешествии к небу и затем сопроводить обратно на землю и которые, как можно надеяться, обладают соответствующей квалификацией. Но это путешествие жертвующий совершает

<sup>4</sup> Ссылки на тексты см.: Леви 1966: 170.

<sup>5</sup> О *дакшине* см. наше исследование «Завершить жертвоприношение. Заметки о ритуальных вознаграждениях в брахманизме» (Биардо, Маламуд 1976: 155–204).



не в своем профанном теле, а в особом жертвенном теле, которое ему удастся обрести ценою больших аскетических усилий на начальной стадии церемонии. Тем временем профанное тело отставлено в сторону, отложено про запас, передано в распоряжение жрецов, которые вернут его лишь в конце путешествия, когда жертвующий выплатит вознаграждение. У жертвующего, таким образом, по меньшей мере два тела: с помощью вознаграждений, которые он обязуется выплатить, а затем действительно платит в ходе церемонии, жертвующий заручается согласием, что его жертвенное тело будут правильно сопровождать (риск же велик: если оно отклонится от верной траектории, жертвующий может сойти с ума); и опять-таки благодаря *дакшине* он в конце концов вновь вступит во владение своим профанным телом.

Вопрос о вознаграждении в большем или меньшем объеме разбирается во всех текстах, касающихся торжественных жертвоприношений. Особенностью же приношения *сомы*, а точнее, его архетипической формы — *агнишомы* (*agnišōma*), является то, что отношения между жертвующим и жрецами составляют предмет дополнительного разъяснения, осуществляемого в ритуале, вводимом по отношению к жертвоприношению как таковому, — в ритуале *танунаптры*<sup>6</sup>.

Его смысл — убедиться в том, что жертвующий и жрецы, готовые вместе с ним пуститься в эту авантюру, которой является жертвоприношение, полны решимости быть лояльными по отношению друг другу и не причинять друг другу вред. Простой клятвы тут недостаточно. Требуется действия, символизирующие согласие<sup>7</sup> и скрепляющие его.

Перед началом *танунаптры* совершают обряд приема *сомы*: стебли *сомы*, завернутые в ткань и уложенные тюками на тележку, доставляют на площадку для жертвоприношений. Сому, царя Сому, принимают как гостя, соблюдая чрезвычайно сложные церемонии гостеприимства (*ātithya*)<sup>8</sup>, завершающиеся подношением очищенного

<sup>6</sup> Об *агнишоме* в целом см.: Каланд, Анри 1906–1907: I. О *танунаптре* см. там же, с. 61 и сл. См. также: Хиллебрандт 1897: 127.

<sup>7</sup> Другое действие, символизирующее союз, — это *uparavāmarśana* (ШБ III 5, 4, 16; ссылки на шраута-сутры см.: Каланд, Анри 1906–1907: I, 101): один из бесчисленных подготовительных ритуалов *агнишомы* для жреца *адхварью* и жертвователя состоит в погружении правой руки каждого из них в проделанные в почве площадки для жертвоприношения «дыры резонанса» (*urāgava*) таким образом, чтобы их руки соприкоснулись внутри поперечного туннеля, соединяющего эти две дыры. Во время этого соприкосновения (*āmarśana*) они ведут следующий диалог: «Жертвующий, что там? — Счастье (*bhadram*), — отвечает жертвующий. — Пусть оно станет общим для нас обоих, — говорит *адхварью* тихо».

<sup>8</sup> Каланд, Анри 1906–1907: I, 53–60. См. также: Леви 1966: 170.

масла. От этого масла остается остаток, и в обращении с этим остатком и состоит ритуал *танунаптра*. Вот его основные этапы: 1) жрец *адхварью*<sup>9</sup> велит принести чан из латуни или деревянный ковш, который он ставит на алтарь (*vedi*). Все масло, оставшееся в ложке от подношения гостю и называемое *дхрува* (*dhruvā*), *адхварью* выливает в чан или ковш в пять приемов. Переливание сопровождается рецитацией формул: «Для господина, который здесь, черпаю я тебя; для господина, который вокруг, черпаю я тебя; для очень прочного черпаю я тебя»; 2) как только масло собрано в чане или ковше, все жрецы и жертвующий касаются его вместе, рецитируя формулы: «Ты — объект, не подвергшийся, не подверженный нападению, сила богов; объект, защищающий от проклятия, объект, недосягаемый для проклятия»; 3) жертвующий просит каждого из жрецов пригласить его: «*Адхварью*, пригласи меня...» и т.д. Жрецы отвечают по очереди: «Ты приглашен...» Затем жертвующий три раза нюхает масло, к которому все только что прикоснулись, и декламирует: «В Праджапати, в разум тебя я выливаю...» Или же *адхварью* выливает это масло в «молоко воздержания», которое станет единственной пищей жертвующего в период поста и начинающегося для него посвящения — *дикша* (*dikṣā*)<sup>10</sup>; 4) после этого *адхварью* велит принести кипящую воду (*madanti*)<sup>11</sup>, и все участники вместе прикасаются к ней. Затем этой водой будут опрыскивать стебли *сомы*, чтобы они набухли.

Таковы вкратце инструкции, даваемые относительно *танунаптры* в «[сборниках] афоризмов о торжественных ритуалах»: эти шраутасутры, рассматриваемые традицией как приложения к Веде, содержат детальные руководства по проведению жертвоприношения, но не объяснения или интерпретации его правил. Тем не менее такие руководства помогают понять функцию данного ритуала, указывая нам, что ближе к концу жертвоприношения *сомы*, непосредственно до завершающего омовения (*avabhṛtha*), «те, кто принял участие в *танунаптре*, расторгают свой союз, рецитируя следующую строфу: „...господин закона, господин истины, мы расторгаем наш союз“»<sup>12</sup>. Чему теперь приходит конец и что было установлено с помощью *танунаптры* — это союз, учрежденная дружба (*sakhyā*).

<sup>9</sup> В «команде» жрецов *адхварью* — это тот, на кого возложена роль полупешепотом рецитировать формулы Яджурведы, а также совершать жестикуляционную часть жертвоприношения. Он почти постоянно движется по площадке, что объясняет его имя, производное от слова *adhavan*, «хождение». См.: Минар 1949–1956: I, § 467.

<sup>10</sup> Большую монографию о *дикше* см.: Гонда 1965: 314–462.

<sup>11</sup> О роли воды в клятвах и особенно на этой фазе *танунаптры* см.: Людерс 1959: 29.

<sup>12</sup> Ср.: Каланд, Анри 1906–1907: II, 391.

Заметим, что, выпивая или нюхая масло, несущее след общего прикосновения, жертвующий сливается с материальной основой их союза, если можно так выразиться<sup>13</sup>. Союз этот однонаправленный, ассиметричный; он заключается ради выгоды подлинного субъекта жертвоприношения, а именно жертвующего. Но когда тот просит жрецов пригласить его, он провоцирует своеобразное переворачивание основополагающих ролей: ведь именно жертвующий, хозяин жертвоприношения (*yajñarati*), намереваясь совершить жертвоприношение, созывает жрецов и нанимает их для выполнения этой работы. Церемония *танунаптры* содержит, стало быть, аспекты, моменты равенства: патрон просит, чтобы ему выделили роль в команде работников, и между партнерами, которые в данном случае находятся в равном положении, заключается пакт о дружбе. Но перед самым окончанием церемонии заключения союза распределение задач и статусов между жрецами, с одной стороны, и жертвователем — с другой, утверждается заново.

Среди формул, произносимых *адхварью*, когда он приступает к переливанию растопленного масла, есть одна с обращением к Танунапату. Упоминание этого божества в самом процессе ритуала делает возможной и даже неизбежной связь (*nidāna*)<sup>14</sup> между церемонией *танунаптры* и фигурой Танунапата, т.е. помогает связать ритуал с мифом о его происхождении. Разумеется, в шраута-сутрах эта связь не эксплицитна, поскольку сутры, как мы видели, не содержат практически ничего, кроме предписаний способа действия; зато она прекрасно объясняется в брахманах, т.е. в текстах, в которых ведийские ученые стремятся не столько описать ритуалы, сколько развернуть все их символическое содержание.

Связь между *танунаптрой* и Танунапатом выражается прежде всего в языке: *танунаптра* означает «то, что имеет отношение к или производно от Танунапата». В свою очередь, Танунапат — это одно из имен, или один из аспектов, Агни. Но иногда Танунапат отождествляется также с Ваю, богом ветра. Этот термин, собственно, означает «сын (или вообще потомок) тела», т.е., как мы думаем, «сын своего собственного тела», иначе говоря, «сын самого себя»<sup>15</sup>. Самосфор-

<sup>13</sup> Ср.: Ольденберг 1923: 332.

<sup>14</sup> О понятии *nidāna* см. исследование Рену «Связь на ведийском, причина на буддийском», перепечатанное в: Рену 1978: 151.

<sup>15</sup> О божестве Танунапате см.: Бергънъ 1878–1883: II, 99 и сл.; Хиллебрандт 1927: I, 121 и сл.; Кит 1925: 138 и 166; Гонда 1957: 57 и сл. «Брихад-девата» (II 26 и сл.) учит, что Танунапат является земным Агни, внуком (таков точный смысл слова *parāt*) небесного Агни, имя которого *tapū*; Агни промежуточного пространства есть, стало быть, отец

мировавшийся, вышедший из самого себя, Танунапат предвосхищает фигуру *сваямбху* (*svayambhū*), «саморожденного», появляющуюся в поздней ведийской религии: известно, что определение «саморожденный» применяется к разным божествам, и прежде всего к космогоническому богу Праджapati, а также к Манью, персонифицированной «ярости»<sup>16</sup>. Фактически термин *тану* в ведийском языке обычно означает «собственное тело»: совершенно отличаясь от *атмана*, как «тело» от души, он может и отождествляться с душой, поскольку оба слова используются для обозначения центральной части личности в противоположность ее членам, целого в противоположность частям, ведь оба функционируют как возвратное местоимение «самого себя»<sup>17</sup>.

Парадоксально, но Агни, столь часто изображаемый богом-сыном *par excellence*, рожденным от двух родителей (двух дощечек, трением которых друг о друга высекают искры), или же от матери, или от матки, которой служит для него масса вод (он — *arāṁ parāt*), есть в то же время бог, породивший самого себя.

Что же касается доктрины, делающей Танунапата аспектом бога Ваю, объяснить ее труднее, но тексты, к ней отсылающие, активно используют это уподобление: ветер однороден индивидуальному дыханию (*прана*); планы, которые строит человек в своем уме (*манас*), переходят в его дыхание, смешивающееся с ветром, и именно так бог ветра узнает, что происходит в уме человека<sup>18</sup>.

Вне зависимости от того, чьим воплощением является Танунапат — Агни или Ваю, нам важно знать, почему именно он выступает богом-эпонимом (т.е. дающим свое имя. — *Примеч. пер.*) ритуала *танунаптра*. Ответ содержится в мифе о происхождении этого ритуала, как он представлен в брахманах: люди, совершая ритуальную *танунаптру*, подражают богам, в незапамятные времена заключившим между со-

этого Танунапата. Согласно Бергэню, Танунапат является Агни в той степени, в которой он выступает «собственным сыном [отца]» в противоположность Агни Матаривану — «созданному в матери». В подобной интерпретации *танунапат* имеет такую же структуру, как и *атмаджа* (*ātmaja*), что в классическом санскрите означает «законный сын, рожденный из собственной персоны [Эго, своего отца]».

Среди этимологий индийских авторов те, что предлагает Яска («Нирукта» [V 2]), являются плодом фантазии. Зато те, что содержатся в АйтБ II 4, не слишком искажают слово, которое пытаются пояснить: *grāṇo vai tanūnapāt sa hi tanvaḥ pāti*, «Танунапат есть, поистине, дыхание, ведь он защищает (*pāti*) тела (*tanvaḥ*)».

<sup>16</sup> Ср. эссе 8 настоящей книги.

<sup>17</sup> О *тану* (*tanū*) как возвратном местоимении см.: Дельбрюк 1888: 208; Рену 1952: 231.

<sup>18</sup> ШБ III 4, 2, 5.

бой союз. Они заключили этот союз, чтобы спасти свое собственное *тану*, личность, или тело каждого из них<sup>19</sup>.

Однако на самом деле тема *тану* вплетается в миф гораздо более настойчивым и сложным образом, чем тот, о котором эксплицитно говорят сами брахманы и комментарии к ним. Вот резюме разных версий этого мифа<sup>20</sup>.

### 1. «Шатапатха-брахмана» (III 4, 2, 1 и сл.)

Боги, не в силах достичь согласия, разделяются на четыре группы. Пользуясь их распрями, их враги, *асуры* и *ракшасы*, проникают в их ряды. Тогда боги решают заключить соглашение: «Уступим превосходству одного из нас». Своим вождем они назвали Индру. Чтобы этот пакт продлился вечно, боги вырезают и складывают вместе (*samava-DO*) свои любимые *тану*, свои возлюбленные «силы» (*dhāman*)<sup>21</sup>. Со следующим проклятием: «Пусть отдалится от нас разбросанным (*viṣvan*) тот из нас, кто нарушит этот пакт. Свидетелем будет Танунапат. И поскольку он — Ветер, Танунапат проникнет в дыхание творений (*praṅā*, боги составляют их часть). Этот пакт, пусть боги его не нарушат. Кем же будут они, поистине, если нарушат его? Они будут говорящими неправду (*aṅṛta*, *анрита*). Ведь если боги чего-либо строго придерживаются, то это — истина (*satya*). Именно поэтому их победа неодолима, как и их слава. Так же неодолима победа и слава того, кто, зная так, изрекает истину. Ведь эта *танунаптра*, (которую отмечают теперь люди), посредством связи (*nidānena*), есть то (т.е. то самое соглашение между богами). Боги извлекают из себя и складывают вместе их любимые тела, их возлюбленные силы. Вот почему не следует заключать соглашение с первым встречным из опасения, как бы любимые тела, возлюбленные силы не перемешались. Но того, с кем достигают соглашения, не следует обманывать... Те любимые тела, те возлюбленные силы, которые боги извлекли из себя и сложили вместе, они складывают (*saṃ-ni-DHĀ*) у Индры. Индра, поистине, тот, кто сияет сверху. И разумеется, он не сияет в самом начале; но так же как сейчас все остальное темно, так же и он тогда был [тоже темен]. Именно с помощью этой энергии, [исходящей от тел богов, сложенных у него на хранение], он и светит. Поэтому так много людей получают посвящение (*дикша*); [чтобы предпринять в качестве жертвующих то же самое жертвоприношение], необходимо, чтобы масло *танунаптры* после того, как его смешали с молоком воздержания,

<sup>19</sup> АйтБ I 24.

<sup>20</sup> Ср.: Леви 1898: 73 и примеч. 1; 127 и примеч. 4.

<sup>21</sup> О *dhāman*, часто связанном с *tānu*, см.: Гонда 1967: 63, 68, 72 и сл.

[которое будет пищей посвящаемого], отдали домохозяину, ибо среди людей именно он представляет Индру... Ведь над этими любимыми телами и этими возлюбленными силами, когда боги отделяют их и собирают вместе, они работают совместно, и это становится соглашением (*sāman*)»<sup>22</sup>.

### 2. «Тайттирия-самхита» (VI 2, 2, 1 и сл.)

«Боги и *асуры* были в раздоре. Боги разделились. Не желая признавать превосходство кого-либо из них, они разделились на пять групп. Они подумали: „Наши враги *асуры* извлекут выгоду из нашего разделения. Извлечем из себя и сложим на хранение тела, которые нам дороги. Тот, кто первым среди нас выразит враждебность к другому, будет лишен этих тел“».

### 3. «Майтраяни-самхита» (III 7, 10)

Боги, не подчинявшиеся авторитету друг друга, разделились на четыре группы. Затем они образовали общую массу из возлюбленных тел, которые каждый из них извлек из себя и которые они сложили на хранение на солнце, там наверху. «Вот почему солнце греет очень сильно. Вот почему именно с солнцем в качестве божества и совершаются все вычерпывания *сомы*... Не следует обманывать компаньона по *танунаптре*... это было бы попыткой обмана собственного возлюбленного тела».

### 4. «Айтарей-брахмана» (I 24)

Боги одержали победу над *асурами*. Они прогнали их одного за другим из всех их крепостей. Но они боялись, что их соперники воспользуются распрями, царящими между ними. Они объединились по родству, чтобы советоваться друг с другом, и так образовали четыре группы. Они решили, что все сдадут свои дражайшие тела (*priyatamās tanvaḥ*) на хранение в дом Варуны: тот, кто нарушит их соглашение,

<sup>22</sup> С одной стороны, *sāman* означает «соглашение», с другой — «мелодию», с третьей — «сущность». Вопрос, по поводу которого велись споры, состоит в том, идет ли речь об омонимах или о разных значениях единого слова. Ср.: Минар 1949–1956: II, § 715a и 807a. В данном случае напрашивается перевод «соглашение». Но другие значения, возможно, тоже присутствуют: поскольку речь идет о том, к чему боги больше всего привязаны, эта телесная масса образует то, что есть в них существенного, то, что в наибольшей степени является ими самими. Чуть дальше в тексте говорится, что *саман* есть *сатья*, истина. Значение «мелодия» также возможно: в АйтБ VIII 12 сказано, что трон Индры сделан из кусков, которые являются *саманами* и которые фактически носят названия музыкальных композиций. *Тану* богов, если они и не образуют здесь его трона, являются знаком его превосходства и причиной его великолепия.

кто попытается внести раздор в их ряды, не сможет соединиться (saṃ-  
GAM) со своими возлюбленными телами.

Как можно видеть, различия между этими версиями многочисленны и существенны: прежде чем объединиться, боги разделились на пять групп, согласно «Тайттирия-самхите», на четыре — согласно другим текстам. Лишь «Шатапатха-брахмана» утверждает, что пакт богов заключался при свидетеле Танунапате. Излюбленные тела богов, сданные Индре, придают ему, согласно той же брахмане, его великолепие. Другие тексты говорят, что эта масса тел образует сияние солнца, или же утверждают, как «Катхака-самхита» (XXIV 9), тождественность Индры и солнца, или же делают местом хранилища дом Варуны. Мотив этого объединения — быть сильными, чтобы не позволить асурам одержать победу, — не выражен в текстах, и объединение не обязательно принимает формы подчинения одному главе. Общей для всех версий является следующая схема: боги разъединены, они решают объединиться; чтобы осуществить это объединение, они договариваются о том, что из массы принадлежащих им тел каждый извлечет самые ему дорогие и что изъятые тела куда-нибудь сложат, образовав своего рода хранилище. Если принять во внимание развитие сюжета, характерное лишь для отдельных версий, можно добавить к этой схеме, что пакт сопровождался санкциями: те из богов, которые обманут других, будут не только изгнаны своими партнерами, но и рассеяны, лишены возможности воссоединиться с самыми милыми их сердцу телами, сданными ими на хранение вместе с самыми дорогими телами других богов. Как следует понимать выражения *prīyās tanvaḥ*, «возлюбленные тела», и *prīyatamās tanvaḥ*, «самые дорогие тела»? «These bodies which are dear to us»\*, перевел Кит (к ТС). Дельбрюк перевел превосходную степень как «Unsere liebsten Personen»\*\* (к АйтБ)<sup>23</sup>. Представляют ли эти *тану* части одной божественной персоны или же речь идет о существах, которые ему дороги, но от него отличны? Саяна в своем комментарии к «Айтарей-брахмане» склоняется ко второй интерпретации: это тела детей и жен богов; они становятся пленниками, заложниками. Однако Сильвэн Леви перевел (или, скорее, истолковал) превосходную степень как «наши тела являются тем, что нам дороже всего»<sup>24</sup>, что, видимо, предполагает, что, сдав свои тела на хранение, боги становятся бестелесными. В действительности сле-

\* Эти тела, которые дороги нам (англ.). — *Примеч. пер.*

\*\* Наши любимейшие персоны (нем.). — *Примеч. пер.*

<sup>23</sup> Дельбрюк 1888: 565.

<sup>24</sup> Леви 1966: 73.

дует обратить внимание на то, что *прия* (pṛiṃya) на ведийском означает не только «дорогой». Так же как *philos* у Гомера, когда этот термин определяет части тела или объекты, тесно с ними связанные, обретает значение возвратного притяжательного, так и *прия* может иметь значение «личное», «принадлежащее кому-то на правах собственности»<sup>25</sup>. Подвергшись субстантивации, множественное число среднего рода pṛiṃyāṇi используется для обозначения интимных частей тела. Выражение pṛiṃyās tanvaḥ относится к телам, являющимся собственностью каждого из богов<sup>26</sup>, и превосходную степень в формуле yā eva na imāḥ pṛiṃyatamās tanvaḥ из АйтБ I 24 следует понимать так: «Вот эти наши тела, которые больше всего являются нами самими». Если таково значение *прия*, то множественное число, с одной стороны, и превосходная степень — с другой, указывают на то, что каждый бог состоит из множества тел<sup>27</sup>. И это тот факт, который был выявлен особенно Ольденбергом<sup>28</sup>, есть существенная черта индийского политеизма: разумеется, боги многочисленны (или неопределенны по числу), но, что важнее, каждый из них множественен. Разные тела одного и того же бога то разъединяются, то соединяются, как это видно прежде всего из мифов об Агни, но также мифов об Индре и Праджapati<sup>29</sup>. Сосуществование разных тел иногда представляет собой проблему, и, чтобы ее решить, необходимо заключить своего рода дружественное соглашение. Именно так мы попытались проинтерпретировать следующий трудный стих из «Ригведы» (X 8, 4cd), хотя наименование тела (Агни) употребляется здесь в единственном числе:

ṛtāya sapṭā dadhiṣe padāni  
janāyan mitrāṃ tanvė svāyai.

В переводе Тиме: «Thou, [Fire] hast put down [=established] seven steps for truth (ср. толкование Людепча), generating Contract for thy own

<sup>25</sup> О *прия* в смысле «принадлежащее кому-то как собственность», что сопоставимо с семантической *philos* в гомеровском греческом, см.: Шеллер 1959 и Тиме 1970: I, 214–226; см. также EVP XVI: 86 (к PC I 162, 16).

<sup>26</sup> В MC I 7, 2 видно, что боги, прежде чем отправиться на битву с *асурами*, оставляют под присмотром Агни «свои возлюбленные тела». Согласно Крик (1982: 540), этими телами являются стада и собственность жителей деревни; именно это и утверждает сам текст чуть дальше. Но Герта Крик совершенно справедливо замечает (там же, с. 1470) относительно *тануанатры*: «Это также означает, что тела богов стали неделимым целым, состоящим из огня, или же что Агни составляет часть природы всех богов». В версии того же самого рассказа, которую содержит ШБ II 2, 3, 2, дается и его объяснение.

<sup>27</sup> Понятие *тану*, «тело», в его отношении с *рупа*, «формой», и *нама*, «именем», проницательно исследуется Ольденбергом (1919: 99–104).

<sup>28</sup> Ср.: Ольденберг 1919: 102.

<sup>29</sup> Ср.: Леви 1898: 37.



body»\*<sup>30</sup>. Рену: «[В интересах] порядка, *риты*, ты берешь на себя семь шагов [дружбы], заключая таким образом пакт [с людьми] для тебя самого»<sup>31</sup>. В отличие от Гельднера, который перевел *mītram* как «друг» (Агни делает своим другом *риту*), Рену и Тиме единодушно переводят *mītra* как «контракт». Но вводя людей в контракт в качестве партнеров Агни, Рену делает произвольное добавление к тексту; Тиме, со своей стороны, тоже не высказывается по поводу соглашения, порожденного Агни, которое касается его собственного тела. Согласно нашему толкованию, имеется договор по поводу тела для Агни, т.е. договор о том, чтобы обеспечить его сцепленным, монолитным телом и, другими словами, придать спаянность, единство его множественной телесности<sup>32</sup>.

В случае божественной *танунаптры* (если позволительно назвать так заключенный между богами пакт, служащий образцом ритуальной дружбы между людьми) условием контракта между богами является расстояние, которое каждый бог устанавливает между собой и своими телами или, скорее, между своими разными телами, теми, которые он сохраняет в действии, и теми, от которых он отделяется. Чтобы соединиться с другими, я рассоединяюсь с собой: материально у меня есть нечто общее с другими, именно этой части я себя лишаю и смешиваю ее с теми частями, которых, так же как и я, лишают себя мои партнеры. Но эти отделенные тела становятся отныне объектом желания: боги стремятся воссоединиться (*saṁ-GAM*) со своими *тану*, и именно надежда на это и определяет их уважение к пакту, связывающему их с другими. Надо полагать, что такая надежда имеет смысл, поскольку по условиям пакта в случае его нарушения можно оказаться навсегда лишенным возможности воссоединения с самим собой.

В этом случае индивиды образуют группу не благодаря связи, непосредственно соединяющей их друг с другом, и даже не в результате подчинения единому главе, а из-за притяжения, толкающего каждого к соединению с той частью себя самого, которую он отделил от себя, чтобы отдать в общую сокровищницу.

Современный читатель не может удержаться от вопроса: на каких условиях и с какими последствиями бог снова обретет свои возлюб-

---

\* Ты [Огонь] спустил [=установил] семь шагов к истине, порождая Контракт по поводу твоего собственного тела (англ). — *Примеч. пер.*

<sup>30</sup> Тиме 1957. О семи шагах, которые маркируют клятву дружбы в классическом ритуале и являющиеся составной частью церемонии бракосочетания, см.: Кане I: 534; Людерс 1959: I, 39 и сл.; Тиме 1957: 82, примеч. 58а.

<sup>31</sup> EVP XIV: 7.

<sup>32</sup> EVP XIV: 108 и сл. к РС X 16, 4. Слово *tanū* во множественном числе относится к «трем любимым телам Агни» (РС III 20, 2).

ленные тела? В случае нарушения пакта ему угрожает окончательное отделение от своего *тану* — то же, что и в случае его верности союзу. Можно ли представить, что придет время, когда коалиция против *асуров* перестанет быть необходимой и каждый заберет добро, сданное им в качестве залога? Группа перестанет существовать, как только каждый партнер достигнет слияния в единое целое с самим собой. Политическая связь расторгается. Ситуация такого рода упоминается в «Джайминия-брахмане»: «Боги, готовящиеся к битве против *асуров*, говорят: „Отложим в сторону (ара-пи-ДНĀ) добро, которое нам дорого (*vātam vasu*)... а это был скот...“ Вернувшись с победой, они пошли к своему добру, которое стало одним... они в нем не разобрались, они не смогли распознать, что кому принадлежит. Они сказали: „Разделим“, но не смогли договориться о разделе... „Попросим у Праджapati [решить]“. Праджapati сказал им: „То, что вам дорого, является общим для всех вас... не совершайте раздела“»<sup>33</sup>.

Если мы будем внимательны к терминам, использованным в наших текстах, это позволит нам увидеть структуру группы богов: сияющий центр, инертный и плотный, сделан из скопления тел богов, сложенных вместе в хранилище, обработанных и перемешанных так, чтобы образовать гармоничное солнце, и периферия объединенных, но все же отдельных элементов — активных, поскольку именно боги сражаются против *асуров*, но темных, поскольку сияние каждого ушло, чтобы раствориться в сиянии всех.

*Танунаптру* богов многократно сравнивали с социальным договором<sup>34</sup>. Это сравнение оправданно, если под социальным договором понимать решение, принимаемое индивидами, чтобы образовать группу. Но если мы думаем об обществе, а точнее, об индийском обществе, в терминах разделения труда, взаимодополняемости, систем статусов, иерархии, то ясно, что пакт богов не является мифом о происхождении общества. То, чему учит *танунаптра*, создавая свои прекрасные абстракции, это способ образования политической связи как таковой: как создать группу? Как сделать, чтобы она была устойчивой? Весь вопрос в этом.

Можно заметить, что, если *танунаптра* и рассуждает о теле (*тану*) богов, т.е. о договаривающихся сторонах, она не скатывается к тому, что Джудит Шлангер назвала метафорой организма<sup>35</sup>, и не описывает группу, образованную, таким образом, как тело, а индивидов или группы индивидов как его членов.

<sup>33</sup> ДжБ I 138. Ср.: Каланд 1919: 39 и сл.

<sup>34</sup> Например: Леви 1966: 73.

<sup>35</sup> Шлангер 1971. Об этих метафорах, применяемых к обществу в современном мире, см. с. 166–174. О понятии *corpus rei publicae* ср.: Арендт 1961: 64.

Ведийские мифы об образовании общества с его иерархиями и институтами обычно отражают совершенно иное видение мира. Общество современно космосу: и то и другое — продукты ритуального расчленения огромного первотела, тела Пуруши<sup>36</sup>: из рта Пуруши рождается класс брахманов так же, как из его взгляда рождается солнце.

Тем не менее в некоторых текстах учреждение общества, по крайней мере божественного общества, представлено как событие, отличное от сотворения мира, и как дело тех же, кто призван составлять его часть. Но в этом случае структура, к которой приходят, вытекает не из пакта, а из соревнования, а ставка в нем — господство над жертвоприношением. Примером таких рассказов является миф о происхождении царского жертвоприношения *ваджая* (*vājareya*), как оно представлено в «Шатапатха-брахмане»<sup>37</sup>.

Вот главные этапы повествования: боги и *асуры* находятся в состоянии соперничества; они стремятся овладеть техниками жертвоприношения. Из самоуверенности (*atimāna*), поскольку они не видят других, кому они могли бы приносить жертвы, *асуры* совершают подношения каждый в свой собственный рот; они терпят неудачу. Зато боги совершают подношения между собой, каждый в рот другого. Эта взаимность производит положительный эффект, и Праджапати, бог жертвоприношения, отдается в их руки. Но вместе с этим наступает конец взаимности: каждый из богов требует, чтобы жертвоприношение принадлежало ему. Чтобы выйти из положения, боги организуют забег: тело Праджапати достанется победителю. Именно Брихаспати, бог, являющийся брахманом *par excellence*, одерживает победу благодаря Савитару (*Savitṛ*), богу-«подстрекателю». Выиграв Праджапати, он выигрывает все, поскольку «Праджапати — это все», и совершает жертвоприношение, которое и есть *ваджая*. Индра, бог *кшатрий*, ему подражает: он тоже совершает *ваджая* и благодаря этому жертвоприношению тоже становится владельцем Праджапати и так же, как и Брихаспати, поднимается в знак этого владычества в высшие сферы, к зениту. Вот почему люди, брахманы и *кшатрии*, когда они хотят обрести какую-то форму превосходства, должны совершать *ваджая*,

<sup>36</sup> РС X 90. Из того, что слившиеся тела богов в *танунаптре* не составляют общества в виде тела, не следует заключать, что ведийская мысль отказывается от органической метафоры, совсем наоборот. Схема *танунаптры* примечательна скорее как исключение. Рену справедливо подчеркивает «частую тенденцию уподоблять космические, ритуальные или человеческие элементы „членам“... Эти уравнения предполагают, что в отправной точке прославляемый объект рассматривался как Человек, как космический гигант» (Рену 1955: 437, примеч. 2). Ср. также EVP II: 21; Минар 1949–1956: II, § 918; Мюс 1968: 539–563, особенно 543 и 556.

<sup>37</sup> ШБ V 1, 1, 1 и сл.

церемонию, в которую входит, помимо всего прочего, в память о соревновании, организованном богами, забег колесниц (подразумевается, что его победителем не может быть никто иной, кроме самого жертвующего)<sup>38</sup>. «*Ваджасея* есть, поистине, жертвоприношение, которое на правах собственности принадлежит брахманам, поскольку его совершил Брихаспати: ведь Брихаспати — это *брахман* (сущность, собственная природа класса брахманов) и тем самым брахман (человек) является *брахманом* (ср.р.). Но *ваджасея* есть также жертвоприношение, принадлежащее классу царей (*гājanу*), поскольку его совершил Индра: ведь Индра есть *киштра* (сущность, собственная природа класса *киштриев*) и точно так же человек из класса царей есть *киштра*».

Равны ли между собой брахманы и *киштрии*? Разумеется, нет, ведь единственным подлинным победителем в забеге, устроенном богами, является Брихаспати. Именно потому, что Брихаспати пришел первым и завоевал Праджapati, он и смог впоследствии совершить жертвоприношение, которое с того момента стало *ваджасеей*. Индра, напротив, добивается власти, лишь поскольку совершает *ваджасею* вслед за Брихаспати и в подражание ему<sup>39</sup>. Их равенство в *ваджасее* вторично; Брихаспати навечно сохранит превосходство, являющееся первенством. Именно от брахманов или по крайней мере от *брахмана* (ср.р.) *киштрии* получают способность завоевывать превосходство и править обществом. Таков принцип социальной организации: бес-

<sup>38</sup> Следует строго разграничивать сам обряд, о котором мы узнаем из шраута-сутр, и то, как его представляет «Шатапатха-брахмана», чтобы проиллюстрировать свою доктрину. Подлинным ритуалом посвящения царя является *раджасуя*: он закреплён за *киштриями*. Но поскольку *ваджасея* может совершаться и брахманами, наш текст делает из этого ритуала, значительно менее важного, средство достижения высшей власти. См.: Эггелинг 1894: ХХIII и сл. Хестерман (1957: 133–139) поясняет символизм круговых забегов колесниц: возобновление года, реактивация космического плодородия. Дюмезиль (1975: 115–160) изучает *ваджасею* в связи с двумя другими ритуалами посвящения царя — *раджасуей* и *ашвамедхой*, и показывает, каким образом каждый из них осуществляет передачу царю специфической формы власти, связанной с одним из трех concentрических кругов социальной принадлежности (речь идет о *варнах*, каждая из которых воплощает одну из трех функций: брахманы — магико-правовую, *киштрии* — военно-политическую, *вайшьи* — экономическую. — *Примеч. пер.*).

<sup>39</sup> *Брахман* не только предшествует *киштре* по времени, но и является ее источником и маткой (*уonи*), как это эксплицитно сформулировано в ТБ III 7, 7, 1; ШБ XII 7, 3, 12 (Гонда 1965: 365). Утверждения эти заключены в ритуальные формулы, но воспроизведены и включены как аргумент в БАУ I 4, 11 и сл., чтобы объяснить следующий существенный парадокс социальной стратификации: каждая *варна* — и брахманов, и *киштриев* — выше другой; в то же время превосходство (*рагататā*) — это своего рода специфическая особенность *киштриев*. Но в сущности, подлинное превосходство — которое есть первенство — принадлежит *варне* брахманов.

престанно утверждаемая иерархия, действующая, даже если ее проявления могут показаться двусмысленными. Этому противостоит чисто политическая группировка, схему которой нам предлагает божественная *танунаптра*: равные, чтобы соединиться друг с другом, отделяются от самих себя и складываются в единое целое, собирая вместе фрагменты своих расщепленных сущностей.

**БОГИ НЕ ОТБРАСЫВАЮТ ТЕНИ**

*Заметки о тайном языке богов в древней Индии*

Принцесса Дамаянти и царь Нала<sup>1</sup> влюбились друг в друга. Между тем они ни разу не виделись. Это была любовь по слухам: услышав, как воспевают красоту и очарование Дамаянти, Нала убедил себя, что не сможет жить, если не сделает ее своей женой. Точно так же, именно потому, что волшебный лебедь поведал во всех подробностях о совершенствах Нала, Дамаянти сделалась «вне себя, вся в Нале». Принцесса затосковала, и царь, ее отец, понял, что дочь одолел любовный недуг и ее надо выдать замуж. И чтобы в полной мере исполнить все чаянья Дамаянти, царь выбрал (из восьми индийских канонических форм бракосочетания) процедуру, называемую «собственный выбор», *сваямвара* (svayaṃvara): претенденты приглашаются в дом и невеста указывает на своего избранника.

Но в случае Дамаянти возникает неожиданная трудность: четверо величайших богов брахманистского пантеона — Индра, Агни, Яма и Варуна — тоже влюбились в принцессу. По чистой ли случайности, по наивности или из-за намерения подвергнуть Налу испытанию, но боги выбирают (до начала церемонии) своим поверенным именно его. Они наделяют его магической способностью проникнуть в женскую половину дома, чтобы объявить Дамаянти о том, что она удостоена чести быть объектом любовного желания четырех бессмертных и в ходе своей *сваямвары* ей придется выбирать именно среди них. Честно исполнив свою роль посредника, Нала дает Дамаянти еще больше поводов любить его: да, мужчина, которого она видит перед собой, действительно прекрасный принц, тот, кого она представляла в своих мечтах, именно его она желает и решительно предпочитает всем другим — богам или смертным. Нала, со своей стороны, хотя и старается остаться незамеченным за спинами богов, посланником которых является, не может отказаться от завоевания Дамаянти для

---

<sup>1</sup> Приключения Нала и Дамаянти — это рассказ в рассказе из великого индийского эпоса «Махабхарата» (III 52–79). См.: La Légende de Nala et Damayantī. Пер., введ., примеч. и индекс С. Леви. (P.: Bossard, 1920.)

себя самого. Боги понимают, что у них есть лишь один способ обольстить Дамаянти: принять облик Налу. Таким образом, когда наступает день церемонии, Дамаянти видит перед собой пять выстроившихся в ряд копий своего возлюбленного. Как узнать среди них настоящего Налу, смертного Налу, к одежде которого она должна прикоснуться, чтобы тем самым указать на него как на избранного ею супруга?

Она прибегает к квазимагическому обряду, называемому «актом истины», который состоит в том, чтобы придать правдивости произносимых слов такую силу, какой даже боги не смогут не подчиниться<sup>2</sup>. «Если правда, что, услышав речь лебеда, я выбрала Налу своим суженым, если правда, что умом и сердцем я не совершила никакого прегрешения, если правда, что я дала обет любить Налу, пусть боги позволят мне его увидеть». Боги должны сразу же удовлетворить просьбу Дамаянти, поскольку она сказала правду. Они дают ей возможность увидеть то, что отличало обычного смертного от его божественных подобию: Нала предстает человеком, уставшим от дальней дороги, которую только что проделал, покрытым потом и пылью; его цветочные гирлянды пожухли, он щурится от солнца и прежде всего — его тело дублируется отбрасываемой им тенью. Боги же, напротив, слегка парят над землей, их гирлянды свежи, их одежды не покрыты пылью, их глаза широко открыты под лучами солнца, и они не отбрасывают никакой тени<sup>3</sup>.

В данном случае это слабость богов: они совершенно светлы и прозрачны. Когда у них нет иного выхода, кроме как открыть свою природу, они проявляют прежде всего свое сходство со светом солнца: этот свет не изменяет их облика, не жжет их, им не приходится от него скрываться, материя их тела не служит для него препятствием, порождающим тень или обнаруживаемым тенью.

Ясность и прозрачность (фр. *clarté*) — это также то, что характеризует и язык богов. Они правдивы<sup>4</sup> (хотя нет недостатка в мифах, в которых показано, как они лгут). Это черта не столько их морально-

<sup>2</sup> Об «акте истины» см.: Браун 1973.

<sup>3</sup> О физических характеристиках богов в эпосе см.: Хопкинс 1915: 57. Уже в ведийских гимнах сказано, что боги не испытывают желания закрывать глаза: но это способ указать на то, что они никогда не спят, всегда бодрствуют. Так в РС II 27, 9: *ásvarnaṇo animīṣā ádabāh*, «[Вы, о боги], свободные от сна, не смыкающие глаз, не поддающиеся обману» (ср. EVP V: 103).

Отбрасывать тень — признак смертных существ, потеря тени или отражения предвещает близкую смерть (другие ссылки ср.: Кит 1925: 404). О том же см. TC VI 6, 7, 2; в AC X III угроза святотатцу звучит так: «Эй ты, я вырву твой корень, ты не будешь больше отбрасывать тени» (*tásya vṛścāmi te mūlaṃ ná chāyāṃ karavó 'param*).

<sup>4</sup> ШБ III 4, 2, 8: «Существует одно-единственное правило, которому следуют боги: это правда» (*ekāṃ ha vai dévā vratāṃ caranti satyám evā*).

го облика, сколько языка, которым они пользуются, — санскрита, совершенного языка; признаком этого совершенства является ясность и прозрачность. С одной стороны, слова всецело адекватны своему референту; с другой стороны, механизмы создания слов не содержат ничего таинственного: прилагательные и существительные являются регулярными производными от связанных с ними глагольных корней. Стало быть, форма слова мотивирована двояко: своим очевидным отношением к объекту, который она обозначает, и своей прозрачной этимологией<sup>5</sup>. Это санскрит богов, язык, пронизанный светом.

Но в этой абсолютной прозрачности есть что-то болезненное и тревожное. Фактически представление, которое можно составить о том, что содержалось в ясных истоках санскрита бессмертных, мы выводим из усилий, затраченных бессмертными на замутнение этих истоков. Во множестве отрывков брахман объясняется, что первоначальная форма того или иного слова была слегка изменена, чтобы стать тайной, ибо «боги любят тайное» (para 'kṣākāmā hi devāḥ) и «презирают то, что можно видеть ясно» (они являются *pratyakṣadvīṣaḥ*)...<sup>6</sup>. Таким образом, узнаем мы, бог Индра в действительности зовется Индха, т.е. «зажигатель», имя, непосредственно выводимое из глагольного корня INDH, «зажигать», «освещать», «воспламенять», и объясняется оно ролью поджигателя, приписываемой данному божеству<sup>7</sup>. Но боги пожелали создать в своем языке зоны тени, своего рода темную и тайную речь, ключ к которой будет доступен лишь им самим: поэтому они замаскировали простой и правильный механизм, позволяющий вывести Индху из корня INDH, и, смешав фонемы, сложили имя Индра. Таким образом прозрачное слово они сделали непроницаемым; вставили в него элемент языка, который является их областью<sup>8</sup> и ко-

<sup>5</sup> В «Нирукте» Яски (I 12–14) ставится вопрос: всегда ли можно этимологизировать имена (т.е. прилагательные и существительные) в языке Веды? После представления разных аргументов в пользу противоположного тезиса Яска отвечает положительно: «Имена происходят из глаголов». Ср.: Руегг 1959: 24 и сл.

<sup>6</sup> О *парокше* (para 'kṣā), «за пределами зрения», «заочном», «тайном», и его антониме *пратьякше* (pratyakṣa), «открытом для зрения», «понятном», см.: Кит 1909: 232, примеч. 14 к АйтА II 4, 3; Ольденберг 1919: 220 и сл.; Минар 1949–1956: I, § 468; II, § 864b, 935a. В этом затемнении слов богами Кит видит своего рода игру: боги нуждаются в развлечениях.

<sup>7</sup> ШБ VI 1, 1, 2. Параллельный отрывок БАУ IV 2, 2.

<sup>8</sup> Ср.: Гонда 1970: 81: «Боги любят тайное и враждебно относятся к прямому (понятному) представлению. Это утверждение предполагает, что между собой боги предпочитают пользоваться словарем, непонятным большинству людей. Они стремятся сохранить в тайне имена важных для них существ и объектов. Поразительной характеристикой того, что называют тайным языком, не предназначенным для понимания посторонних, являются замена, добавление или изменение одного или более звуков...»



торый не смешивается с санскритом — языком, на котором также говорят люди. Богам не хватает тайны: они стремятся стать таинственными, чтобы обрести плотность; или по крайней мере сделать так, чтобы с помощью вводимой ими, деформирующей слова тайны те стали плотными, густыми, субстанциальными. То, что темой текстов брахман является желание богов создавать тайны, а не поиски истинного отношения между чистой и измененной формой слова, доказываемая, как мне кажется, той произвольной легкостью, с которой в соответствии с нуждами повествования совершается переход от одного этимона к другому. Так, имя Индра, которое в «Шатапатха-брахмане» объясняется эзотерической деформацией имени Индха, в других текстах представлено как сокращенная форма термина *idaṁdra*, «тот, кто видел это». В действительности, утверждает этимологический рассказ, «сразу после своего рождения Индра оглянулся вокруг себя и увидел человека, который был не кем иным, как *брахманом* (т.е. Абсолютом) во всей своей протяженности; тогда он молвил: „Я видел это“. Вот почему он носит имя *идамдра* (*idaṁdra*), „тот, кто видел это“. Это и есть его имя. И его, носящего имя Идамдра, ради сокрытия называют Индра, ибо боги любят тайное»<sup>9</sup>. Этимологический анализ слова осуществляется с точки зрения разных видов мифа о его происхождении, которые могут быть весьма многочисленными и несовместимыми друг с другом. Форма «Индра» составляет часть темного арго богов; она выступает транспозицией по меньшей мере двух форм ясного языка.

Точно так же подлинным именем бога Агни является Агри<sup>10</sup>, производное от адвербиальных форм *agram*, «впереди», «вперед», или *agre*, «на первом месте». И в самом деле, Агни родился раньше других богов, среди богов он также тот, кто идет впереди: в этом плане он осветитель, первопроходец богов и первоиспытатель брахманистского культа, а стало быть, и цивилизации, которую они воплощают; он — огонь-поглотитель, освобождающий пространство в джунглях и прокладывающий дороги, по которым завоеватели-арии, пришедшие с северо-запада, углубились на восток и на юг Индийского субконтинента. Этапы этого тысячелетнего проникновения отмечены стоянками Агни, т.е. Агри, ставшего Агни из-за стремления богов к эзотеризму<sup>11</sup>.

Но этот процесс затронул не только имена собственные. Вот, к примеру, квазимиф, в котором рассказывается об образовании слова «пот», *sveda* (*sveda*): «Поистине, в начале был лишь *брахман*, родившийся из самого себя, и ничего другого. Он заметил: „Я — великое,

<sup>9</sup> Параллельные отрывки см. АйтА II 4, 3; АйтУ III 13 и сл.

<sup>10</sup> ШБ VI 1, 1, 11.

<sup>11</sup> ШБ I 4, 1, 10–17.

чудесное существо, я, который один. Что же, создам-ка я из себя второго бога, такого же великого, как и я". Он изнурил себя, разжигая аскетический жар и занимаясь подвижничеством... и на его лбу выступила жидкость, влага. Он возрадовался этому и воскликнул: „Я нашел (*avidam*) великое, чудесное существо, которое было легко (или хорошо) найти (*suveda*)". И тогда, поскольку он сказал: „Я нашел великое, чудесное существо, *суведа*", это стало *сведа*. И то, что является *суведа*, на тайном языке называют *сведа*, ибо боги любят тайное и ненавидят явное»<sup>12</sup>.

Другой пример: кирпичи, служащие для постройки алтаря Агни, имеют свои имена. Один из них называется *ати-чхандас* (*ati-chandas*), «гиперметр», поскольку постановака его на место связана с рецитацией стиха в гиперметре. Но в действительности это имя является тайным, предназначенным удовлетворить вкус богов к эзотерическому. Его первоначальное имя — это *атти-чхандас*, «поедающий размер» (*atti-chandas*, где *atti* — «он ест»), что объясняет также сравнение в том же тексте<sup>13</sup> кирпича с животом.

Еще один пример: предварительная фаза жертвоприношения, в ходе которой происходит посвящение жертвующего, называется *дикша* (*dikṣā*). Человек, подвергающийся этому испытанию, является, стало быть, «посвящаемым» — *дикшита* (*dikṣita*). Первоначально, как повествует миф, этим именем было *дхикишита* (*dhikṣita*), что разбивается на *дхи* (*dhī*), «мысль», и *кшита* (*kṣita*), «прибегающий к убежищу»: посвящаемый является «тем, кто прибегает к убежищу мысли», ибо человек, готовящийся таким образом к жертвоприношению, «находит прибежище в лучшей из мыслей» (*śreṣṭhām dhiyaṃ kṣiyati*). Однако боги любят тайное, и «этого человека, являющегося *дхикишита*, на тайном языке называют *дикшита*»<sup>14</sup>.

Бывает так, что с изменением формы меняется и смысл. В этом случае вырисовывается более сложный процесс, как в мифе о происхождении одного из слов, обозначающих человека, — *мануша* (*mānuṣa*): космогонического бога Праджapati охватила страсть к его собственной дочери, Ушас. Она убежала от него, приняв облик лани, но он все равно продолжал ее преследовать в облике оленя. Возмущенные боги стали искать в своих рядах кого-то, кто смог бы остановить и наказать его: не найдя никого, из устрашающих черт каждого из них они создали нового бога Рудру, который взялся уладить дело и метнул в Праджapati стрелу с тремя остриями. Раненый Праджapati

<sup>12</sup> ГопБ I 1, 1.

<sup>13</sup> ШБ VIII 6, 2, 13. Ср.: Минар 1949–1956: II, § 864b.

<sup>14</sup> ГопБ I 3, 19.

излил всю свою сперму: она была столь обильной, что из нее образовалось целое озеро. «И тогда боги воскликнули: „Это сперма Праджапати, не следует ее портить! (*mā duṣat*)“». Поскольку боги сказали *mā duṣat*, озеро из спермы стало называться *мадуша* (*māduṣa*)». Но «боги любят тайное»: *мадуша* превратилось в *манушу*, и это слово стало означать «человеческое», «человек»<sup>15</sup>. Общее между озером из спермы Праджапати и телом человека состоит в том, что ни то ни другое не следует портить, губить. Комментатор Саяна поясняет, что те среди людей, кого надлежит почитать наравне с богами (брахманов), как и боги, являются друзьями тайного: им не нравится, когда их называют подлинными именами, полученными от родителей; они хотят, чтобы их называли именами, превращенными в эзотерические благодаря тому, что были получены не при рождении, а впоследствии, например: «Учитель», «Господин Профессор»...<sup>16</sup>.

Эти замечания Саяны выявляют парадокс процедуры изменения, которой потворствуют боги. Слово, появляющееся в результате деформации, инспирированной желанием сокрытия, не является тайным в смысле принадлежности языку какой-то замкнутой группы. Напротив, искаженное слово является частью обычного разговорного языка: все говорят Индра, а не Индха, Агни, а не Агри, *дикшиита*, а не *дхикшиита* (все могут сказать «Господин Профессор», лишь самые близкие знают, что имя, которое этот человек получил при рождении, — Девадатта); и скорее именно прозрачная форма обретает статус истины, которую следует (вновь) открыть, статус знания, которым обладают лишь немногие. Жаргон становится обыденным языком, а невинные и нетронутые слова — тайными<sup>17</sup>.

Этот тайный элемент в знакомых словах следует искать не в условиях его выражения, а в его внутренней структуре: в отношении между формой и смыслом вновь созданного слова есть нечто непостижимое, необязательное. Но такое затемнение является фактом настойчи-

<sup>15</sup> АйтБ III 33.

<sup>16</sup> Приблизительно в таких же терминах, с тем же общим заключением Саяна комментирует ТБ I 5, 9, 1. Речь в этом тексте идет о слове *ишти* (*iṣṭi*), «возлияние [растительной субстанции]». В брахмане объясняется, что это слово должно было быть *ешти* (*eṣṭi*), поскольку оно обозначает то, благодаря чему боги могут успешно проводить свой «поиск», *анвешана* (*anveṣaṇa*); стало быть, *ишти*, как учит эта брахмана, есть осознанная деформация, осуществленная богами. Саяна в замешательстве. Он отмечает, что если мы примем за точку отсчета корень EṢ, «искать», то *ишти* — это правильное производное и эта форма совпадает с *ишти* в смысле «возлияния», производного от YAJ, «совершать жертвоприношение».

<sup>17</sup> ПБ XXII 10, 3: «Что ясно для людей, загадочно для богов, что загадочно для людей, ясно для богов».

вого желания сокрытия. *Парокша* — есть услада богов не потому, что лишь они одни знают жаргон, а потому, что только они знают, что это жаргон, и понимают, в чем состоит искажение, позволившее вывести затемненную форму из ясной. Тайной богов является тайна изготовления-деформации продукта, повсеместно находящегося в употреблении. Есть ли в этом какая-то выгода для богов, могут ли они быть удовлетворены столь охраняемой тайной? Не является ли это для богов крайним средством, способом приноровиться к собственному поражению? Если в отношениях между собой и в речах, с которыми они обращаются к богам, люди используют эзотерические слова самих богов, это знак того, что боги неспособны создать свое тайное общество, отмеченное использованием тайного языка. Боги не общаются между собой, их диалоги недостаточно сжаты, чтобы доставить им радость совместной причастности к тайне: они могут получать удовольствие от своих тайных слов, только лишь когда слышат их от людей, но это возможно лишь в том случае, если слова не являются понастоящему тайными, если тайна перемещена на другой уровень.

Индийская доктрина жертвоприношения знакомит нас с аналогичной ситуацией.

В брахманистской Индии между людьми и богами стоит жертвоприношение: третья сторона — стесняющая, поскольку препятствует близости мистического слияния, но необходимая и неизбежная, поскольку именно машина ритуала налаживает сообщение между богами и людьми, сохраняя между ними четкий разрыв, значимое расстояние (наподобие космического столба, *скамдха* (*shambha*), обеспечивающего связанность мира, ибо, отделяя небо от земли, он тем не менее держит их вместе). Но диспозитив, благодаря которому группа богов и группа людей с помощью жертвоприношения одновременно и соединены и разделены, есть результат построения, не существовавшего изначально. Прежде чем жертвоприношение разделило богов и людей, оно было объектом соперничества между ними: боги отвоевали или открыли науку жертвоприношения и стремились помешать людям найти доступ к ней, поскольку желали оставаться единственными, кто вкушает блаженство, приносимое жертвоприношением, а именно небесный мир. Однако они терпят поражение, поскольку среди людей есть одаренные сверхвидением, *риши*, получившие откровенное знание не только Вед, но также и жертвенных ритуалов, которым придает действенность рецитация Вед.

Именно история краха попыток богов оставаться единственными собственниками жертвоприношения и излагается в ряде мифов брахман: «С помощью жертвоприношения боги поднялись прямо до не-

бесного мира. Их охватил страх: „Когда люди и *риши* увидят это небо, они захотят последовать за нами“. Используя жертвенный столб, они создали препятствие (ауорауан); и именно по этой причине жертвенный столб называют *юпа* (у́ра). Они [вновь спустились вниз], закрепили его острием вниз, а [затем снова] поднялись прямо [до небес]. Люди и *риши* прибыли на место, где боги совершили свое жертвоприношение. „Поищем то, что могло бы служить признаком жертвоприношения“. Они не нашли ничего, кроме столба, закрепленного острием вниз. Они увидели, что этим столбом боги перекрыли [путь] жертвоприношению. Они стали рыть землю, чтобы вынуть столб из земли, и заново подняли его острием вверх. Тогда они смогли увидеть, [где находится] небесный мир. Если [в жертвоприношении, исполняемом теперь людьми], столб направлен острием вверх, то это для того, чтобы распознать [путь] жертвоприношения, чтобы указать, [в каком направлении находится] небесный мир»<sup>18</sup>. Этимологическая игра разворачивается вокруг обозначения столба, ура: здесь его эксплицитно выводят из глагола YUP, понимаемого в смысле «препятствовать» (ауорауан, «они создали препятствие», является каузативом имперфекта), но на заднем плане можно различить и два других глагольных корня, являющихся омофонами с разными значениями: YU — «соединять» и YU — «разделять»<sup>19</sup>, и таковы тогда функции этого столба: служить переходом от земли к небесному миру, когда он стоит острием вверх; препятствовать этому соединению, когда он врыт в землю острием вниз. По правде говоря, каузатив глагола YUP означает не «создавать препятствие», а «разбрасывать», «стирать следы», и это значение очевидно из параллельной версии того же этиологического рассказа: «Именно с помощью жертвоприношения боги завоевали это завоевание, которое является их завоеванием. Они сказали себе: „Что нужно сделать, чтобы люди не смогли подняться к этому благу, которое принадлежит нам?“ Они высосали сок жертвоприношения, как пчелы высасывают нектар, и, когда они извлекли все молоко жертвоприношения, они взяли жертвенный столб и воспользовались им, чтобы стереть след жертвоприношения, и исчезли»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> АйтБ II 1. Здесь воспроизведен (с небольшими изменениями) перевод Леви (1966: 85).

<sup>19</sup> Уитни (1885: 133) выводит у́ра из глагольного корня YUP. Майрхофер вслед за Кёйпером отвергает эту традиционную этимологию и связывает это имя с корнем YU, «объединять», «связывать». Следует также принять во внимание и тот факт, что в обмене загадками (*брахмодья*), включенном в ведийскую литургию, два жреца-антагониста стоят по разные стороны столба *юпа*, чьей функцией как раз и является их разделение. Ср.: Рену 1978: 95 и 114.

<sup>20</sup> ШБ III 1, 4, 3. Ср.: Леви 1966: 84.

Именно волей богов к переворачиванию инструментов их жертвоприношения (чтобы дезориентировать людей?) объясняется столь странная форма дерева *баньян*, чье санскритское обозначение *ньягродха* (*nyagrodha*), «растущее книзу»: перевернутое или, скорее, круговидное дерево, в котором исчезло различие между верхом и низом, потому что из его воздушных ветвей растут ветки, направленные вниз, к почве, куда они пускают свои корни (так что главный ствол оказывается окруженным другими стволами, представляющими из себя как бы легкие колонны). Боги совершили свое жертвоприношение; прежде чем покинуть место, где оно произошло, чтобы вознестись к небесному миру, они перевернули кубки, содержавшие часть *сомы*, предназначенной каждому из жрецов. Эти перевернутые кубки превратились в деревья *ньягродха*, и отныне в жертвоприношениях, совершаемых людьми, кубки должны изготавливаться из дерева *ньягродха*. В действительности подлинным словом является *ньягроха* (*nyagroha*), от выражения «расти книзу» — *nyag rohati*. Но поскольку боги любят тайное, получила известность искаженная форма *ньягрохи* — *ньягродха*<sup>21</sup>. Впрочем, царю и другим участникам жертвоприношения из «класса» воинов (*кшатриев*) следует употреблять в пищу лишь молодые побеги и плоды баньяна: собственно *сома* предназначена для брахманов. Для *кшатриев* баньян является эзотерическим (*paṇo 'kṣam*) аналогом *сомы*<sup>22</sup>.

Усилия, предпринимаемые богами, чтобы помешать людям найти доступ к небесному миру с помощью жертвоприношения, приводят лишь к временной задержке. В конце концов, боги договариваются с людьми. Договариваются неохотно, поскольку ими все еще владеет стремление помешать успеху жертвоприношений, совершаемых людьми, внося в них беспорядок, делая так, чтобы они отклонялись от цели, и даже насылая демонов для ослабления жертвующего<sup>23</sup>. Но это пережитки ситуации, которая себя исчерпала. Люди, проникнув в тайну жертвоприношения, являются отныне союзниками богов: людям отведена функция совершать подношения, богам — употреблять эти под-

<sup>21</sup> АйтБ VII 30; Крик 1982: 177, примеч. 452.

<sup>22</sup> АйтБ VII 31; VIII 16. Ср.: Хиллебрандт 1927: I, 245. О текстуальных и иконографических данных, касающихся *ньягродхи*, см.: Вьенно 1954: 32 и сл. О космическом символизме перевернутого дерева в Веде и о небесном сосуде, отверстие которого направлено к земле, см.: Кэйпер 1983: 36–39, 139, 142. В ведийских гимнах парадоксальные высказывания, в которых все представлено наоборот, перевернутым в пространстве, времени и в отношениях родства, являются признаком «тайного» слова, используемого соперничающими жрецами в своих целях; чем они загадочнее, говорит Гельднер в комментарии к РС X 32, 3, тем больше у них шансов понравиться богам.

<sup>23</sup> ДжБ II 419–429 (Каланд 1919, § 168).

ношения в пищу, тогда как первоначально боги, владевшие целостностью жертвоприношения, аккумулировали обе роли<sup>24</sup>. И для людей, и для богов результат жертвенной церемонии одинаков: это бессмертие и пребывание в небесном мире. Тем не менее способы его реализации не одни и те же. Это результат протеста Смерти: «Смерть говорит богам: „Значит, тем самым все люди станут бессмертными, и в чем тогда будет моя доля?“ Боги ответили: „Пусть никто, кроме нас, не обретет бессмертие в своем теле! Ты возьмешь тело как свою долю, и тогда, только отбросив тело, можно будет стать бессмертным!“»<sup>25</sup>. В ходе жертвоприношения, описанного в некоторых текстах как путешествие туда и обратно<sup>26</sup>, смертный поднимается к небесам и познает мгновение бессмертия, затем, отметив в ином мире место, которое он займет, когда отдаст Смерти ее долю, снова спускается на землю. Стало быть, для людей это отложенное бессмертие. Но боги в системе, превратившей их из соперников в партнеров людей, в свою очередь, способны сохраниться в качестве богов лишь благодаря жертвоприношению. Более того, они существуют лишь по той причине, что являются получателями подношения, т.е. одним из взаимозависимых членов отношений в системе, складывающейся в жертвоприношении. Все, что можно сказать о богах, как замечают философы-ритуалисты, состоит в том, что без них ритуалистическое действие окажется неполным, а фраза, формулирующая содержание жертвоприношения, будет включать лакуны, если в ней отсутствует дополнение, имя того, кому направлено подношение<sup>27</sup>.

Стало быть, тайна жертвоприношения совершенно ускользнула от богов. Соглашаясь разделить это знание с людьми, они соглашаются на глубокую трансформацию реальности, которую это знание призвано установить. Ни в жертвоприношении, ни в языке боги больше не в состоянии оставаться единственными владельцами тайны и заставить ее играть отведенную ими роль. Сама тайна, разумеется, не уничтожена, но она нашла свое место не там, куда ее хотели определить боги: таково по крайней мере ощущение, охватывающее читателя текстов, когда он пытается связать и истолковать разрозненные, порой повторяющиеся, а порой разнородные рассказы о страсти богов к тайному.

<sup>24</sup> Самыми устрашающими соперниками богов являются не люди, а демоны, *асуры*. Одна из причин, позволивших богам одержать победу над *асурами*, состояла в том, что те совершали подношение каждый в свой собственный рот. Зато боги поняли, что должны совершать подношения в рот друг другу. Ср. ШБ V I 1, 1, 1; Леви 1966: 84. См. эссе 11 настоящей книги.

<sup>25</sup> ШБ X 4, 3, 9; Леви 1966: 85.

<sup>26</sup> Ср.: Биардо, Маламуд 1976: 191–194. См. также: Леви 1966: 88.

<sup>27</sup> Ср.: «Шабара-бхашья» к «Джаймини-сутре» (IX 1, 6–10).

К тому же в ведийских текстах, совершенно независимо от отношения к богам, утверждается восхваление Тайны — восхваление, заходящее, как это свойственно Веде, очень далеко, поскольку оно приводит к созданию некоей сущности, абстрактной и одновременно мифической, — Сокрытия (Тиродха, *Tirodhā*); гимн «Атхарваведы» (VIII, 10) описывает ее как таинственную божественную силу, которую называют Вираджд (*Virāj*): это сила восходящего движения, которая переходит от мира к миру, останавливаясь сначала у демонов, потом у Отцов (человеческих предков), у людей, у богов и затем у *гандхарвов*. Наконец, Вираджд прибывает к «другим» (*itara-jana*), которые зывают к ней: «О ты, Сокрытие, приди!» Один из этих «других» начинает ее доить (ведь Сокрытие-Вираджд есть своего рода корова), и по этому случаю в нашем тексте возглашается формула, точность которой следует отметить; это скорее трюизм, чем галиматъя, как может показаться на первый взгляд: «Из Сокрытия другие вытягивают свое существование»<sup>28</sup>. Действительно, другие перестали бы быть Другими, если бы они совершенно прекратили свое Сокрытие.

Составляя свой тайный словарь, боги (и вслед за ними люди) способствуют тому, что ясное порождает темное. Темное, делаясь употребительным и знакомым, становится также непосредственно данным, тогда как ясное, замаскированное и защищенное темным, — далеким и странным. То, что создает новое отношение между изначально ясным и актуально существующим темным, — это искажение, которому боги или люди подвергли некогда ясное: они изменили, исказили его форму, т.е. ввели в него некую ложность. Первоначальная ясная форма, равно как и затемненная форма, к которой приходят, являются истинными — каждая на свой лад: но и та и другая производны от этой основополагающей ложности. В этом смысле ложность есть корень всех истин.

Мы привыкли думать, что именно истина, или же пустота<sup>29</sup>, составляет объект тайны. Какой смысл могло бы действительно иметь понятие неизреченной и несформулированной лжи, которую запретили бы высказывать из боязни при ее произнесении нарушить тайну? Однако следующему ведийскому тексту, тесно связывающему — до неразличимости — идеи обмана и лжи (санскритское слово *анрита* означает и то и другое), удастся выразить этот парадокс посредством развернутого сравнения слова с деревом. Цветок и плод слова — это когда говорят правду (*сатья*). А корень слова — это обман-ложь. Так же как дерево, чьи корни обнажены, высыхает и погибает, человек, высказы-

<sup>28</sup> AC VIII 10, 28: *tām tirodhām itarajanā ūpa jīvanti*.

<sup>29</sup> См., например: Декомб 1977: 27–31.



вающий обман-ложь, обнажает, выставляет корни своего существа: он иссыхает и погибает<sup>30</sup>. Истина расцветает при свете, при условии, что питающая ее ложь остается скрытой в глубинах земли.

Естественно видеть в этой любви к тайному, которую индийцы приписывают своим богам, один из аспектов настойчивых и разнообразных размышлений о загадке, которая стоит в центре ведийской мысли<sup>31</sup>. Прежде всего поражает разница, которую Индия учит проводить, между секретом и загадкой. Секрет богов (когда он претендует на то, что он создается по крайней мере вокруг языка) есть уловка: он возникает из желания не столько защитить тайну, сколько создать ее. Он действует странным образом, создает странные ситуации, которые выходят из-под контроля именно тех, кто его «засекретил». Загадка, напротив, существует изначально, извечно и внутренне истинна. Она черпает свою силу из вопросительного напряжения, которое сама и создает. Загадка касается не формы и истории слов (или ритуалов), а их способности развертываться сразу в нескольких регистрах смысла — одинаково правомочных. Зияние вопроса, разрыв между наложенными друг на друга значениями, — загадка создана из этого подвешенного «между», относительно которого возникает предчувствие, что оно и не предназначено как-то заполниться. У загадки нет разгадки. Обычных богов брахманизма мы видим в позе (неуклюжих) хранителей своих секретов. Но есть некий особый бог, это Праджapati, которого брахманистская мысль отождествила с *брахманом*, сущностью слова и молчания, он и носитель загадки, и сам — загадка: ведь его высшее имя — *kaḥ* — это вопросительное местоимение «кто?». Непрерывно самовоспроизводящаяся загадка: когда спрашивают его имя, ответ есть лишь эхо вопроса.

<sup>30</sup> АйтА II 3, 6.

<sup>31</sup> О загадке, ее роли в развертывании жертвоприношений и о месте, которое она занимает в мысли ведийских поэтов, см.: Рену 1978: 11–20, 44–57, 59–65, 83–116.

«Прежде боги и люди, а также Отцы<sup>1</sup> вместе пили [во время жертвоприношения]: это был их совместный пир. Прежде их можно было видеть, когда они приходили на пир; теперь они все еще в нем участвуют, но уже невидимые»<sup>2</sup>. Таково поучение брахман, «трактатов по жертвоприношению», образующих существенную часть поздней ведийской литературы. Как почти всегда в Веде, ссылка на прошлые времена предельно кратка: мы больше ничего не узнаем ни о характере отношений между богами и людьми до появления закона, царствующего со времен брахман и поныне, ни о причинах последующих изменений, ни об этапах, которые эти изменения проходили<sup>3</sup>. Тем не менее мы располагаем наметками худо-бедно согласующихся между собой рассказов, где показано, как боги боялись быть видимыми. Этот страх преследовал их с незапамятных времен, когда на земле жили люди, обладавшие сверхъестественными способностями, *риши*<sup>4</sup>, которые, увидев Веду внутренним зрением, передали ее словами и познакомили с ней других людей. *Риши* не видели Индру<sup>5</sup> своими глазами. Только Васиштха обладал таким даром. Индру охватил страх: «Он

<sup>1</sup> Отцы — это умершие, которые, став объектом похоронных ритуалов, достигли статуса предков, или Манов. Они образуют класс существ наравне с богами и людьми.

<sup>2</sup> ШБ III 6, 2, 26. Этот отрывок приведен у Леви (1966: 81). Мы воспроизводим с небольшими изменениями перевод С. Леви.

<sup>3</sup> Пураны, в которых излагаются мифы постведийского индуизма, учат о том, что в первый век космического цикла богов можно было видеть и поэтому не было ни их изображений, ни храмов. Во второй и третий века существовали и прямое видение и изображения. В четвертый век, который длится до сих пор, остались только изображения. Ср.: «Вишну-дхармоттара-махапурана» (III 93, 1 и сл.).

<sup>4</sup> Будучи людьми, *риши* (согласно традиционной индийской этимологии, термин «риши» означает «провидец») в некоторых отношениях выше богов. Веда делится на собрания, или группы, текстов, приписываемых тому или иному *риши* либо той или иной семье *риши*.

<sup>5</sup> Из всех богов индийского пантеона Индра является самым антропоморфным, тем богом, кому легче всего приписать своего рода биографию, состоящую из серии подвигов. Среди богов он царь и воин-герой. Он считается покровителем *кшатриев*.

научит других *риши* видеть меня». Он сказал ему: «Я наставлю тебя в знании, как сделать так, чтобы сменялись поколения, а тебя неизменно выбирали жрецом-надзирателем<sup>6</sup>. Но не учи других *риши*, как познать меня»<sup>7</sup>. Однако у древних все же была надежда: «Когда они хотели видеть Индру, они совершали (жертвоприношение) *ваништхусава* (*vanis̥thusava*), размышляя: „Когда Индра насытится, он явится перед нашими глазами, и мы выскажем ему наши желания“»<sup>8</sup>. Хотя в прошлом это было возможно, нынешнее человечество неспособно видеть богов «глазами тела». «[Бога] Рудру<sup>9</sup>, который зовется Единственным, можно вспоминать, но не видеть»<sup>10</sup>. К тому же постоянная характерная черта богов: они любят тайное. У них такой вкус к тайному, что они даже пытаются затемнить язык, заменяя ясные слова с прозрачной этимологией своего рода жаргоном, составленным из слов, ставших непроницаемыми в результате изменения некоторых фонем<sup>11</sup>.

Раз боги присутствуют при жертвоприношении, нет необходимости в их изображениях. И поскольку их воля состоит в том, чтобы быть «за пределами видимости», быть «иначе, чем доступными зрению» (*rago 'kṣa*), то в ритуале нет места для создания объектов, которые, занимая пространство, добавляли бы божественным существам (которые в момент возлияния, если к ним обращаются как положено, с формулой приглашения<sup>12</sup>, и так присутствуют на нем собственной персоной) еще и некую искусственную видимость.

Стало быть, ведийская Индия «аниконична». Разумеется, не существует ни правил, ни предписаний, запрещающих создавать божественные образы. Но факт остается фактом: ведийская Индия не оставила нам никакого следа, который свидетельствовал бы о существовании изображения — скульптурного или живописного; это отсутствие не вызвано случаем или хрупкостью материалов; молчание текстов говорит о многом. В действительности ведийский корпус, приращенный за счет «дополнительного члена Веды» в форме собрания «афоризмов

<sup>6</sup> Жрец-надзиратель (*пурохита*) — это брахман, которого царь «ставит впереди», своего рода капеллан.

<sup>7</sup> КС XXXVII 17. Ср.: Крик 1975: 62.

<sup>8</sup> БхПайтрС XVIII 40 и сл. Ср.: Крик 1975.

<sup>9</sup> Рудра — это бог, принимающий на себя все насилие жертвоприношения.

<sup>10</sup> ТА I 12, 1: *yá éko rúdra úcyate... smaryáte na ca dṛśyate*.

<sup>11</sup> См. эссе 12 настоящей книги.

<sup>12</sup> Боги должны приходиться на жертвоприношение. Тем не менее огонь есть то, что доставляет им подношение. Таковы два способа, которые представляли собой перемещение, призванное установить контакт между людьми, или человеческим миром, и богами.

по поводу ритуала» — кальпа-сутр<sup>13</sup>, содержит подробную информацию о процедурах и символике разных форм жертвоприношения. Но ведийский корпус — это огромное скопление гимнов, молитв, этиологических рассказов и предписаний относительно мельчайших деталей культа, не содержит никакого упоминания об объектах, являющихся изображением богов.

Тем не менее необходимо обратить внимание на нюансы и уточнить это утверждение, а также попытаться показать, что в ведийской мифологии, ритуале и теологии аниконизм является составной частью общей теории божественной телесности. Но прежде следует объяснить контраст между этим отсутствием изображений (храмов и святилищ), которое мы отмечаем в ведизме, и сумасбродным изобилием идолов, характеризующим форму религии, пришедшей ему на смену без резкого разрыва или провозглашенной реформы, — индуизма, который вырисовывается в эпосе<sup>14</sup> и разворачивается в пуранах<sup>15</sup> и сохраняется, не растеряв ни своей жизнеспособности, ни своих характерных черт, в сегодняшней Индии. Фактически индуистский культ — это прежде всего *пуджа*, служение, или поклонение образу божества, образу, реально присутствующему перед взором верующего: похоже, что *пуджа*, понятая таким образом, сначала имела место в домашних ритуалах, а затем, по крайней мере начиная с VII в. н.э., стала важным составным элементом публичных храмовых церемоний<sup>16</sup>. Теологию индуизма можно определить как размышления по поводу *пуджи*: какова природа бога, которую созданный человеком материальный объект может одновременно и представлять и содержать? Каким образом действия, взгляды, слова, с которыми верующий обращается к этой статуе или к этой картине, могут достичь самого бога?

Санскрит располагает двумя терминами для обозначения идола как такового: *пратима* (*pratimā*) — образ, понятый как подобие, портрет или отблеск<sup>17</sup>; *мурти* (*mūrti*) — телесная форма, заключенная в границы, застывшее, сконденсированное присутствие, остановившееся дви-

<sup>13</sup> Другими «членами Ведь» (*веданга*) являются фонетика, грамматика, этимология, поэтика и наука о небесных светилах. В отличие от «тела» Веды это не тексты Откровения, а создания людей.

<sup>14</sup> В «Махабхарате» и «Рамаяне».

<sup>15</sup> Пураны («Древние сказания») являются огромными по объему собраниями мифов и космогоний, представляющими собой священные тексты индуизма. Их составление относят к периоду между IV и XV вв. н.э.

<sup>16</sup> Ясное и насыщенное описание культа изображений см.: Рену 1978: 157–163 (глава, в которой воспроизводится его статья 1951 г.). См. также: Кане II: 712 и сл.

<sup>17</sup> Букв. «соответствующий размер», «мера».

жение<sup>18</sup>. Эти два слова, взятые сами по себе, свидетельствуют — каждое на свой манер — о дистанции между идолом и богом: *пратима* есть лишь копия некоего недоступного оригинала, в *мурти* же кристаллизуется неуловимая божественная флюидность. Фактически, согласно выразителям ведийской доктрины, образ дает лишь «низший вкус» богов. И дело не в способе познания: именно боги обладают низшей реальностью, которая проявляется в образе, и высшей реальностью, которую невозможно представить и которая поистине неопределима и бесконечна. Сами же образы подчинены определенному иерархическому порядку<sup>19</sup>, чтобы суметь хотя бы подвести или взять на себя по соглашению то, что их превосходит: к примеру, в вишнуитской секте вайкханаса<sup>20</sup> имеется, с одной стороны, образ *сакала* (*sakala*), «состоящий из частей», т.е. составной, что то же самое, что материальный и делимый: его можно переносить в ходе процессов и он репрезентирует (и содержит) бога Вишну в многообразии его проявлений; и, с другой стороны, образ *нишкала* (*niṣkala*), «без частей», т.е. неделимый и недифференцированный, который суть безграничный, вездесущий бог, непостижимая и невыразимая реальность, обозначение Абсолюта; образ *нишкала* неподвижен, навечно установлен в самом сакральном святилище храма. Культовые церемонии, связанные с тем и с другим образами, не одинаковы, требуют от верующего разных качеств и умений и сопровождаются молитвенными формулами, приуроченными к этим двум аспектам бога, или к двум уровням реальности божества. Поскольку в образе «без частей» бог пребывает постоянно, то для того, чтобы на время *пуджи* убедить его занять свое место в передвижном «составном» образе, каждый раз требуются призывы и особые церемонии; как только *пуджа* заканчивается, бога приглашают покинуть передвижной образ и воссоединиться со своим абсолютным Я в фиксированном образе — в егоместилище и в его материализации. Но каков бы ни был иерархический статус божественного образа, с ним обращаются, будто это в той или иной форме сама личность (или одна из личностей) бога: этим отмечены и процесс его изготовления, и церемония поклонения.

После того как образу была придана форма божества (скрупулезные предписания фиксируют размеры каждой части его тела), совер-

<sup>18</sup> Прилагательное *муркха* (*mūrkhā*), «глупый», производно от того же корня, что и *мурти*. Лингвисты с некоторыми колебаниями предлагают связать эти санскритские формы и греческое существительное *brōtos*, «застывшая кровь», с одним и тем же индоевропейским корнем. Ср.: Шантрэн 1968: 198; Майрхофер 1956–1976: *mūrchati*.

<sup>19</sup> Ср.: Гонда 1970: 78 и сл.

<sup>20</sup> Ср.: Гудриан 1965: 161 и сл.

шается церемония «открывания глаз» (*aksy-unmeṣana*), особый ритуал, призванный оживить статую и влить в нее жизнь самого бога<sup>21</sup>: отныне верующие будут созерцать божественное тело, наделенное чувственными органами, способное, стало быть, воспринимать с помощью слуха, осязания, вкуса и обоняния все, что предлагают ему верные почитатели, но также и прежде всего направлять на верующих свой взгляд. С этого момента культ будет заключаться не только в том, чтобы подносить богу ингредиенты для поглощения; бога также следует купать, укладывать спать, приводить ему в случае надобности статую божества другого пола, чтобы они могли соединиться в любовном союзе — и торжественном и скромном. Более того, божественный образ может быть наделен своего рода правовым личностным статусом: индуистские правовые трактаты пытаются определить модальности, в соответствии с которыми статуя бога может рассматриваться как собственник богатств, собранных или циркулирующих в храме<sup>22</sup>.

Образ бога, неподвижный или переносной, неизменно имеет одну позу. Индуистские теоретики и художники не могли смириться с этой принудительной неподвижностью. Согласно их рекомендациям, чтобы стать скульптором или живописцем, нужно сначала учиться пению, потом игре на музыкальных инструментах, наконец, познакомиться с техникой танца<sup>23</sup>: видимо, тем самым они хотели сказать, что у всех искусств есть нечто общее — движение и ритм. Начав творить и зафиксировав образ, художник или скульптор пытается возратить ему движение (если, разумеется, речь не идет об изображении неподвижного и безмятежного божества — лежащего Вишну или Шивы, сидящего в позе йогической медитации) и в то же самое время навести на мысль о вездесущности и множественности «аспектов» бога: он снабжает образ множеством пар рук, а иногда многими головами. При этом стремление создать динамический эффект передается и поддерживается статичным дидактизмом символов: каждой паре рук, каждой голове соответствует некая вполне определенная «сила», находящая свое место в перечислениях, которыми снабжены тексты<sup>24</sup>. Эти замечания справедливы прежде всего в отношении антропоморфных образов, которые, впрочем, являются почти правилом: размеры, определяемые в учебниках, применимы к совершенному человеческому телу —

<sup>21</sup> Гудриан 1965: 174 и сл.

<sup>22</sup> Ср.: Кане II: 911. См.: «Шабара-бхашья» к «Джаймини-сутре» (IX 1, 7), где содержится дискуссия об *артхапатье* (*ārthapatya*) богов, их качестве («владык богатств»).

<sup>23</sup> Ср.: «Вишну-дхармотгара-махапурана» (III 2, 1–8) и исследование этого текста Стеллы Крамриш (1928).

<sup>24</sup> «Вишну-дхармотгара-махапурана» (III 85).

богов и богинь описывают или изображают именно с человеческими формами и атрибутами. Тем не менее следует заметить, что многие *аватары* Вишну являются животными (Черепеха, Рыба, Вепрь, Конь) или смешанными формами (Человек-Лев), а один из самых популярных богов индуизма, Ганеша, наделен головой слона и грузным человеческим телом: его нередко изображают и со множеством пар рук или голов либо хоботов на одной голове<sup>25</sup>.

Чтобы быть видимым для верующего, тело бога необязательно должно облекаться в материю. Если верующий достиг определенной степени совершенства, если он освоил соответствующие техники сосредоточения и медитации, он сможет вызвать в своем сознании образ, предварительно выбранный из всех возможных и известных *мурти*; он молит бога соблаговолить слиться с этим ментальным образом, после этого он начинает постепенно конструировать его, reciting в нужной последовательности вслух или про себя формулы и молитвы, соответствующие разным частям божественного тела и обладающие способностью сделать их видимыми. Одновременно он преобразуется и сам, чтобы служить достойным вместилищем божества. Более того, само тело верующего становится *мурти*, в которое бог вдыхает свою собственную жизнь: «установлением (божественных) дыханий» (*prāṇa-pratiṣṭhā*) в живую статую отмечается завершение процесса ментального конструирования (оно соответствует моменту «открывания глаз» при создании материальной статуи<sup>26</sup>). Стало быть, тело верующего принимает в себя тело бога. Это симметрично *бхакти*, порыву к слиянию, побуждающему верующего любить божество (личность, тоже способную к любви) до такой степени, что он «соучаствует» в этом божестве, т.е. фактически становится его частью, отдается ему до такой степени, что полностью себя в нем растворяет<sup>27</sup>.

Вернемся к Веде. Аниконизм здесь не абсолютен. Тексты знакомят нас с церемонией, выступающей темой некоего эзотерического наставления (даваемого «в лесу») и состоящей в изготовлении предмета, называемого Великим Человеком (*mahā-vīra*), в поклонении ему, со-

<sup>25</sup> Символом бога Шивы является *линга*, стилизованный фаллос, иногда украшенный изображениями лиц на его конце. Ср.: Рао 1916: II, 1, 55–102. В индуизме известны также и образы «рожденных из самих себя» (*сваямбху*): камни или скалы, напоминающие очертания божества и являющиеся предметом культа.

<sup>26</sup> О создании ментального образа и поклонении ему в шиваитских агамах см.: «Мригендра-агама» (гл. 3: «Раздел ритуалов и раздел поведения...»). Ed. R.N. Bhatt. Pondichéry, 1962; пер., введ. и примеч. Г. Брюннер-Лашо. Publications de l'Institut français d'indologie de Pondichéry, 1985.)

<sup>27</sup> Среди множества исследований *бхакти* см. статью А.М. Енуль (Рену, Фильюза 1947: § 1343–1357). Можно также сослаться на Биардо (1981: 98–124).

провождаемом подношением горячего молока, а затем в его разрушении: этот персонаж, к которому обращаются как к высшему богу, отождествляемому с солнцем, и как суверену, изображен с помощью трех поставленных друг на друга глиняных чаш, что напоминает человека, сидящего в позе лотоса; важной чертой ритуала является то, что эти три чаши должны быть доведены до раскаленного состояния (отсюда и название этой церемонии — *п्राваргья*, *pravarṅya*, «то, что подогревают») до такой степени, чтобы на них нельзя было фиксировать взгляд. Антропоморфизм этого образа явно подчеркнут<sup>28</sup>. Что же до финального разрушения, то ему предшествует странная перегруппировка: ритуальная утварь и ингредиенты культа (ложки, чаши, венник, солома, сквашенное молоко) располагают на алтаре так, чтобы получилось изображение человеческого тела<sup>29</sup>, а три чаши, составляющие Великого Человека, входят в эту головоломку только как ее элементы<sup>30</sup>. Это поглощение божественного образа схемой человеческого тела побуждает нас упомянуть и другие случаи иконизма в Веде: золотую статуэтку, поставленную у основания конструкции из кирпичей, называемой «Агничаяна». Именно образ человека *par excellence*, т.е. прежде всего жертвователя, хозяина этой жертвенной церемонии, и конституирует, как мы увидим позже, сооружение этой формы алтаря<sup>31</sup>; именно потому, что жертвующий во вторую очередь отождествляется с богами Агни и Праджапати, статуэтка предназначена представлять и этих двух божеств (сами они, впрочем, в этой церемонии отождествлены друг с другом). Еще одной в высшей степени рудиментарной формой образа является следующая: *прастара* (*prastara*) — это пучок травы, который тоже изображает жертвующего и который после того, как жрецы в ходе жертвенных церемоний манипулируют им как своего рода куклой, в конце концов бросается в огонь; речь идет о том, чтобы осуществить постепенное преобразование жертвующего в подношение и показать, что так же, как подношение, брошенное в огонь, уносится к богам, так и этот пучок травы, который является «другой персоной» (*ítara ātmá*) жертвующего, предшествует самому жертвующему на пути, по которому после своей смерти он сам отправится на небеса<sup>32</sup>. Эти два примера показывают, что в ведийском культе моделью для конструирования симулякров является человек-

<sup>28</sup> Ср.: Бюитенен, ван 1968: 5, 11. О трех функциях этих трех реципиентов см.: Дюемезиль 1971: 352.

<sup>29</sup> Ср.: Бюитенен, ван 1968: 130.

<sup>30</sup> Ср. АпШС XV 15.

<sup>31</sup> О золотом человеке см. ШБ VIII 4, 1, 14–45; ср.: Сталь 1983: 1, 65.

<sup>32</sup> ШБ I 8, 3, 11–19.



жертвующий, к тому же присутствующий на площадке для жертвоприношения и собственной персоной, в своей видимой телесной плоти. Зато боги не допускают того, чтобы их репродуцировали. Это объясняют и представители секты вайкханаса, практикующие и ведийскую и индуистскую форму культа, говоря, что древний культ является *амурта* (*amūrta*), без образа, тогда как новый культ есть *самурта* (*samūrta*), с образом<sup>33</sup>.

В этом случае что можем мы знать о теле ведийских богов? Мы полагаем, что в ведийском пантеоне следует различать, с одной стороны, богов, которым приписывают силы или зоны специфических действий, — богов, к которым обращаются с молитвами и подношениями, но которые никак не вмешиваются в культ, а с другой стороны, богов, обладающих той особенностью, что они являются переносчиками подношения, — таков Агни, бог огня, или же совмещаются с одной из жертвенных субстанций, — таков Сомы, или, наконец, являются богами жертвоприношения, обожествленным жертвоприношением, — таков Праджапати<sup>34</sup>. Стало быть, у этих трех богов, равно как и у других фигур пантеона, есть тела, которые тексты побуждают нас нарисовать в своем воображении, но, кроме того, эти боги обладают и своей собственной материальностью: материальным телом Агни являются разные огни, зажженные на площадке для жертвоприношения; и *agni* есть также существительное, означающее «огонь»<sup>35</sup>; материальное тело бога Сомы — это одноименное растение; его стебли давят, чтобы выжать из них сок, который, будучи отфильтрованным, «очищенным», представляет собой напиток с хмельным и галлюциногенным эффектом, — подношение, чрезвычайно любимое богами, для которых оно является напитком бессмертия; наконец, материальное тело Праджапати — это, с одной стороны, сумма всех действий, всех слов и всех субстанций, составляющих жертвоприношение, и, с другой стороны, в более узком и конкретном плане, это наложение друг на друга пяти слоев кирпичей, о котором мы говорили выше и к которому еще вернемся: Сооружение алтаря Агни. Бывает и так, например в случае

<sup>33</sup> EVP VI: 17.

<sup>34</sup> ШБ IV 5, 5, 1. Ср.: Леви 1966: гл. 1.

<sup>35</sup> Различие между огнем как элементом и богом огня, материализованным в жертвенном огне, следующее: когда начинают жертвоприношение, огонь приглашают «выйти вперед»; когда жертвоприношение окончено, «огонь возвращают в место его рождения», которое является не чем иным, как двумя дощечками для высекания огня, откуда его «выпустили», т.е. его тушат. То же, что оставалось бы зажженным, было бы подобно обыкновенному кухонному очагу. Ср. АпШС XXIV 4, 22 (см. SBE XXX, с. 393 и сл. и примечание Макса Мюллера) и ТС III 4, 10, 5: См. также: Крик 1982: 201 и сл. и примеч. 504.

Сомы-сомы (бога и растения), что растение описывается как *шарира* (*śarīra*) бога: но этот термин обозначает чисто материальное тело в отличие от духа и от души (тогда как в ведийском санскрите для обозначения тел богов и живых людей обычно используется термин *тану*, *tanū*, фактически относящийся ко всей персоне целиком)<sup>36</sup>. Когда стебли *сомы* давят камнями, то удар приходится именно на тело (*śarīra*) бога Сомы; относительно его одушевленного и поистине божественного тела, но как такового недоступного для человеческого взгляда (хочется сказать: его мифологического тела, отличного от ритуального), следует знать, что оно является «устрашающим соколом»<sup>37</sup>. Таким образом, растение *сома* есть видимое тело бога, но сам он, будучи богом, скрыт от взгляда. Именно для того, чтобы проявить эту невидимость, как наставляют теологи, предписано завернуть стебли *сомы* в полотно: разумеется, Сома — это эмбрион, который следует защищать оболочкой, но имеется также и общая причина, состоящая в том, что «боги скрыты от людей»; ведь «то, что покрыто, скрыто. Вот почему заворачивают [стебли *сомы*]»<sup>38</sup>.

Случай Праджapati более сложный. То, что является его телом на площадке для жертвоприношений, не состоит из субстанции, обозначаемой общим именем, идентичным собственному имени самого бога. Чтобы понять отношение между Праджapati и телом из кирпичей, создаваемым для него людьми, необходимо обратиться к мифологии. Праджapati, «Владыка тварей», появляется в ведийской религии второго периода — периода трактатов по теологии жертвоприношения — как великий космогонический бог. Он обладает неустойчивой склонностью превращать других богов в вариации на единственную тему — тему его собственной персоны<sup>39</sup>. Творение мира богом Праджapati не составляет предмета последовательного и связного изложения, а является обрамлением для бесчисленного множества отдельных рассказов, неизменно ориентированных на какую-то определенную цель: объяснение ритуала, привычки, черты организации космоса, общества или человеческого тела. Тем не менее, когда Веда предпринимает объяснение столь продолжительного и сложного ритуала, каковым является Сооружение алтаря Агни, слог становится более насыщен-

<sup>36</sup> О значении *тану* в ведийском языке см.: Ольденберг 1919: 99–102.

<sup>37</sup> ШБ III 3, 4, 15. Совершать подношение материей *сомы* — значит привести тело этого бога в состояние воссоединения с его бестелесным бытием. Ср. ПБ I, 1, 2: «Пусть бог идет к богу, пусть *сома* идет к *соме* по пути справедливости».

<sup>38</sup> ШБ III 3, 4, 6.

<sup>39</sup> Один пример среди множества других из ТБ I 6, 4, 1: Праджapati является богом Савитаром (подстрекателем), когда он испускает из себя существа; Варуной, когда нужно наказать их за высокомерие.

ным и более высоким<sup>40</sup>. Весь процесс церемонии и каждая из ее деталей описаны и прокомментированы так, чтобы показать, что эта структура из кирпичей является одновременно и символом, и утверждением генезиса, главным событием которого является последовательность дискретных единиц, подлежащих группированию в регулярные последовательности: для ведийских теологов — это повод поразмышлять о дискретном и континуальном<sup>41</sup> в связи с нанизыванием на единую нить или вкладыванием друг в друга различных сегментов жертвоприношения.

Мифический мотив можно свести к следующему. Праджапати охватило желание: «Размножусь-ка я!» Он приступил к делу, разогрелся и наконец испустил из себя существа, и прежде всего богов. Но это усилие утомило его. Он лег, опустошенный и расчлененный, преследуемый смертью и несущий смерть для существ, только что вышедших из него: время, которое царит тогда, — это своего рода однородный «год», который тащит все живые существа к их гибели<sup>42</sup>. Праджапати пожелал восстановиться, вновь поглотив творения. Он хотел, чтобы множественность была в нем, а не вне него. «Как могу я вернуть эти существа в мое тело? Как могу я снова стать телом всех этих существ?»<sup>43</sup>. Он обратился к Агни: «Восстанови меня». А награда, которую он обещает Агни, если бог Огня согласится воссоздать своего творца, вернувшись в него, и убедит других богов сделать то же самое, состоит в том, что боги и люди признают в Праджапати сына Агни и станут называть его Агни. Сооружение алтаря Агни есть работа, выполненная Агни, чтобы пойти навстречу желанию Праджапати, который сгущен в массу и разделен на кирпичи из гончарной глины. Этот алтарь придает телу Праджапати новую консистенцию и новую структуру. Посему сооружение из кирпичей, которое есть Праджапати, несет в своем имени отсылку к Агни<sup>44</sup>. «Вот, стало быть, отец, существующий и как сын; раз он сотворил Агни, он отец Агни; раз Агни его восстановил, Агни — отец Праджапати»<sup>45</sup>. Кирпичи были распределены на пять наложенных друг на друга кладок, разделенных слоями рыхлой почвы: пять слоев кирпичей суть части (на санскрите — *тану*, телесные персоны) Праджапати, ставшие бессмертными, — разум, слово, дыхание, глаз, ухо, тогда как слои рыхлой почвы суть

<sup>40</sup> Книги VI–X ШБ целиком посвящены этому ритуалу: более 600 страниц в переводе Эггелинга (1882–1900).

<sup>41</sup> См.: Сильберн 1955: гл. 2.

<sup>42</sup> ШБ X 4, 3, 2.

<sup>43</sup> ШБ X 4, 2, 2 и сл.

<sup>44</sup> ШБ VI 1, 2, 13.

<sup>45</sup> ШБ VI 1, 2, 26.

тану, оставшиеся смертными: волосы на теле, кожа, плоть, кости, костный мозг<sup>46</sup>. Кроме того, слои кирпичей суть направления: четыре стороны света плюс зенит. И прежде всего они — пять сезонов индийского года<sup>47</sup>. Имеются кирпичи для каждого «мгновения» года, пятнадцать «мгновений» для дня, столько же для ночи; и другие кирпичи, соответствующие каждому дню и каждой ночи: они разделены на группы из 24 совокупностей, включающих по 30 членов (двадцать четыре полумесяца в году, каждый из них состоит из пятнадцати дневных и пятнадцати ночных периодов); каждый из этих полумесяцев также является «телом» Праджapati<sup>48</sup>. Этот год, равный по протяженности телу или, скорее, серии тел творца, вновь сотворенного таким образом, больше не является временем, чреватым смертью, а выступает циклом, ритуализированным самим своим ритмом, генератором немедленного бессмертия для богов и отложенного — для людей (по крайней мере для тех, кто тоже умеет возводить огненный алтарь и понимает значение своих действий)<sup>49</sup>.

Мы дали лишь общее представление о символике Сооружения алтаря Агни. Тексты бесконечно рассуждают о количестве слоев и кирпичей: они ткут паутину скрещивающихся друг с другом толкований, чтобы объяснить форму и размер кирпичей, имена, которые им даются, порядок, в котором их укладывают, разницу между теми кирпичами, укладка которых сопровождается рецитацией формул, и теми, которыми манипулируют молча и которые являются лишь «заполнителями пространства». Постараемся остановиться лишь на некоторых из принципов, на которых тексты ставят особое ударение и которые поясняют нам идею того, что происходило с телами богов в ведийской Индии. Каждый кирпич является подношением<sup>50</sup>; соорудить структуру из кирпичей — значит совершить ритуальное действие, жертвенной субстанцией которого является огонь; если первоначальное тело бога было предназначено для раздробления, разбрасывания, т.е. было

<sup>46</sup> ШБ X 1, 3, 4.

<sup>47</sup> ШБ VI 1, 2, 17 и сл.

<sup>48</sup> ШБ X 4, 2, 3 и сл. Не с первого раза удается Праджapati правильно разделиться. Двадцать четыре тела, на которые он в конце концов делится, являются *вьюхами* (vyūha), комбинациями, результатами демонтажа и переустройства неких предсуществующих данных. В индуизме этот термин означает «последовательные эманации и одновременно части сущностной природы Бога» (Гонда 1970: 50). См. также: Минар 1949–1956: I, § 238a.

<sup>49</sup> ШБ X 4, 3, 9.

<sup>50</sup> Кирпич называется *иштaka* (iṣṭakā). Авторы брахман делят это слово на *iṣṭa*, которое они толкуют как причастие прошедшего времени глагола, означающего «совершать подношение», и *ka*, термин, которому приписывают значение «счастье». Ср. ШБ VI 1, 2, 23 и сл.

телом-жертвой и вместе с тем творцом жертвоприношения<sup>51</sup>, то его восстановленное тело создано с помощью жертвоприношения, поскольку оно состоит из введенных в него подношений, иначе говоря, из богов, согласившихся «раствориться в нем» или по крайней мере «позволить ему поглотить себя»<sup>52</sup>. Ритуал, совершаемый людьми, не предназначен лишь для создания образа того, что происходило с богами. Алтарь из кирпичей является не только копией оригинала, т.е. подлинного тела Праджапати: уже в самом мифе имело место преобразование, с помощью которого Огонь, с одной стороны, и элементы времени — с другой, материализовались в кирпичи<sup>53</sup>. Кроме того, необходимо иметь в виду, что ярусы кирпичей, структурой которых является Праджапати, а субстанцией — огонь, отвердевший в форме птицы с распростертыми крыльями, есть не что иное, как Сомы: нематериальное тело этого бога, в отличие от его растительного тела недоступное человеческому зрению, все же проявляется в форме, приданной сконструированному телу Праджапати<sup>54</sup>.

В наших текстах упоминается и другая система толкования: разные части тела Праджапати—Агни—Сомы (голова, шея, позвоночник, крылья, коленный сустав и т.д.) являются убежищем одного из богов пантеона, а также — и это существенно — одного из элементов Веды, а точнее — одной из метрических схем, задействованных в ведийской поэзии, в которой существует чрезвычайно разработанная и часто упоминаемая символика метрических схем<sup>55</sup>, например, брюшная полость — это место, отведенное богу Индре и размеру, называемому *триштубх* (*trīṣṭubh*) (строфа из четырех стихов, образуемых одиннадцатью слогами). В этом теле, состоящем из кирпичей, авторы наших текстов даже нашли место для нерегулярных стихов, ставших несовершенными из-за одного лишнего или недостающего слога: все это несовершен-

<sup>51</sup> ШБ II 1, 8, 2 и сл. Праджапати отдает свое тело на съедение богам, которых только что сотворил. «Но отдав себя, он испускает из себя некий образ (*gratīṃ*) своей персоны: это жертвоприношение. С помощью жертвоприношения (т.е. с помощью жертвы, служащей его субститутом) он выкупил свою персону». Ср.: Леви 1966: 130.

<sup>52</sup> ПБ XXI 2, 1.

<sup>53</sup> ШБ VI 1, 2, 22; X 4, 2, 1 и сл.

<sup>54</sup> ШБ X 2, 1, 1–11. Тожество Агни—Праджапати много раз эксплицитно утверждается. Оно является действительно центральной догмой этого ритуала. Зато идея, что сама птица (*śyēna*), чью форму имитирует алтарь, идентична Соме, является заключением, которое можно вывести вместе с Китом (1914: CXXVI) из признаков, содержащихся в гимнах: Сомы и Птица, которая переносит *сому*, неразличимы. Ср.: Хиллебрандт 1927: 1, 315.

<sup>55</sup> В индуизме имеет хождение аналогичная идея: тело птицы Гаруды состоит из пяти элементов (земля и т.д.), а ее крыльями являются *чхандасы*, т.е. совокупность ведийских стихотворных размеров. Ср.: Гудриан 1965: 19.

ные части сооружения, ставшие таковыми из-за избытка или недостатка кирпичей, т.е. ошибок, совершенных при подсчете или измерении кирпичей в ходе *Агничаяны*<sup>56</sup>.

В том, что касается остального, то именно потому, что алтарь не является изображением в собственном смысле слова, мы сталкиваемся, как и можно было ожидать, со следующим вопросом: каким образом Агни, полиформное и подвижное божество, может содержаться в фиксированной конструкции? Что нам известно о «подлинных» размерах этого бога? Ответ или, скорее, отказ отвечать на этот вопрос, можно выразить так: «Ты единственный, о Агни, знаешь себя. Ты тот, кто ты есть. Именно ты сам себя и изображаешь [в то время, как мы укладываем кирпичи]»<sup>57</sup>.

Мотивы, которые мы выделили, изучая ритуал *Агничаяны*, а именно: что тело бога составлено из частей, что оно конструируется с помощью ритуалов и что некоторым образом оно состоит из ритуалов; что слова Веды и, в более отвлеченном плане, ритмы ведийской поэзии также являются субстанцией божественного тела — все эти темы мы находим и в других рассказах о богах, названных нами «богами жертвоприношения»: Праджапати, Соме, Агни. Они присутствуют и в мифах, относящихся к другим богам. Вот несколько примеров. Ритуал включает группу четырехмесячных жертвоприношений, череду праздников, занимающих в своей совокупности целый год, но особенно выделяющихся своей начальной фазой, совпадающей с приходом весны, сезона дождей и зимы<sup>58</sup>. Эти жертвоприношения состоят в разнообразных подношениях, адресованных огромному количеству богов. Но Праджапати вбирает в себя их все и использует для последовательного создания разных частей своего тела: всей правой руки от плеча до ладони, указательного и других пальцев правой руки, запястья, локтя, правой ноги, пальцев ноги и т.д. Иногда в текстах объясняется аналогия между тем или иным подношением (или скорее именем, которым оно обозначается) и частью тела, создаваемой с его помощью. Так, подношение *крайдина* (*kraidina*), предназначенное богам ветра, составляющим эскорт Индры, становится пенисом Праджапати: мы имеем дело с производным от корня *kṛīd*, «играть», ведь именно благодаря своему пенису человек вкушает блаженство любовной игры<sup>59</sup>. Отметим мимоходом, что тем самым нам дают понять, что Праджапати предсуществует по отношению к своему собственному

<sup>56</sup> ШБ X 3, 2, 1 и сл.

<sup>57</sup> ТБ III 10, 3: *tvám evá tvám vettha yó 'si só 'si tvám evá tvám acaiṣiḥ*.

<sup>58</sup> ШБ XI 5, 2, 1 и сл.

<sup>59</sup> ШБ XI 5, 2, 4.

телу в форме энергии или воли (поскольку он сам предпринимает усилия по созданию самого себя) и в то же время что ритуал, ритуальная институция предшествует формированию божественного тела.

Существует и другой способ, благодаря которому Праджапати возникает непосредственно перед генезисом: он состоит в том, что *риши* (провидцы, получатели ведийского Откровения) сначала создают семь разных «человек» (*пуруш*), затем решают собрать их в одного «человека» — но этот «человек» является также и птицей, поскольку двое изначальных *пуруш* служат ему крыльями<sup>60</sup>. Наконец, текст, содержащий этот рассказ, подводит нас к Сооружению алтаря Агни. Фактически речь идет о том, чтобы объяснить, почему центральная часть алтаря имеет форму квадрата, сторона которого равняется семикратному росту этого «человека» *par excellence*, которым является жертвующий<sup>61</sup>: кирпичное тело Праджапати сохраняет также отпечаток того, что было первым рождением этого бога: конгломерата семи «человек».

Бог Рудра возник похожим образом. Преисполнившись презрения к кровосмесительной страсти, толкавшей Праджапати на преследование собственной дочери, Ушас, другие боги ищут среди своих того, кто был бы способен его наказать. Никто не в состоянии взять на себя эту задачу. Они отделяют от своего тела части, вызывающие наибольший страх, и делают из них единую массу, становящуюся Рудрой<sup>62</sup>: у него хватит сил и жестокости, чтобы поразить Праджапати, и он будет специализироваться по насильственной составляющей жертвоприношения, особенно по части ран, наносимых телу жертвы ножом «расчленителя»<sup>63</sup>.

Стало быть, множество тел наслаивается друг на друга, чтобы образовать одно, не стирая при этом признак его составного происхождения. Симметричным образом тот же бог наделяет себя множеством тел и наслаждается этой множественностью<sup>64</sup>. Принято считать, что

<sup>60</sup> ШБ VI 1, 1, 1 и сл.; X 2, 2, 1 и сл.

<sup>61</sup> Человек-жертвующий является подобием Пуруши, Космического Человека, прославленного в гимне РС X 90. Кроме того, жертвоприношение, как мы видели, многократно сравнивается с человеком, например в ШБ I 3, 2, 1; III 5, 3, 1 и сл.; TC VI 2, 11, 1 и сл. Эта метафора опирается на факт, что тело жертвующего служит единицей измерения для многочисленных жертвенных конструкций: например, высота столба, к которому привязывают жертву (в жертвоприношении, содержащем умерщвление животного), равняется росту жертвующего, когда он стоит с поднятыми руками. Ср. MC III 9, 2; AnШC VII 3, 6.

<sup>62</sup> АйтБ III 33; ШБ I 7, 4, 1. Поскольку он таким образом «стал» Рудрой, этого бога начали также называть Бхута («Ставший»).

<sup>63</sup> ШБ I 7, 4, 9.

<sup>64</sup> См.: Ольденберг 1919: 101 и сл.

в поздней ведийской религии «все боги и даже все подношения в их адрес являются телами Праджапати»<sup>65</sup>. Однако мы видим, что Сома распределяет себя по трем телам, каждое из которых помещает в один из трех миров (небо, промежуточное пространство, землю), чтобы избежать участи стать ритуальной пищей только для богов, в чем, впрочем, он терпит поражение<sup>66</sup>.

Богами, представляющими самые четкие и самые многочисленные примеры этой «полисомии» (рискнем предложить такой неологизм), являются Агни и Индра. Разумеется, число тел, приписываемых каждому из этих божеств, не фиксировано: оно варьируется в зависимости от предписаний ритуального порядка, которые текст предполагает утвердить или проиллюстрировать.

У Агни два тела: то, что доставляет подношения, предназначенные богам, и то, что переносит подношения, предназначенные Отцам<sup>67</sup>. Но в данной строфе «Ригведы», где превозносятся все три аспекта этого бога, их три: «О Агни, три победные силы у тебя, три общих жилища, три языка, многочисленны твои языки, о бог, рожденный из священного Порядка, также три твоих тела, благосклонно приняты богами...»<sup>68</sup>. В свете комментария Саяны и особенно текстов более поздних, чем «Ригведа», но использующих те же выражения в более ясных контекстах, можно видеть, к каким тройным реальностям ритуала отсылают разные формы тройственности Агни. Три его тела перечислены в каноническом списке, упоминаемом в связи с ритуалом установления жертвенных огней<sup>69</sup>: стало быть, следует приниматься за *танухавис* (*tanūhavis*), «возлияния телам» (Агни), его «очищенному телу», его «очищающему телу», его «сияющему телу». Ведийские теологи не преминули привязать этот ритуал к мифу: «Когда Агни перешел из мира богов в мир людей, он сказал: „Я не должен переходить к людям всей своей персоной“. Он распределил свои тела в трех мирах... *Риши* заметили это и предложили эти [три] подношения...» Так люди, когда они торжественно устанавливают жертвенные огни, уверены, что это полный, а не увечный Агни<sup>70</sup>. Но если, возвращаясь

<sup>65</sup> ШБ XII 6, 1, 1. Существует определенный способ выбора и перечисления подношений, при котором их число доходит до тридцати трех. В ведийском политеизме это число отражает представление о множественности богов; Праджапати является в этом случае тридцать четвертым элементом, который и добавляется к общему количеству, и охватывает его целиком.

<sup>66</sup> ШБ III 9, 4, 12 и сл.

<sup>67</sup> КС XXXVI 13.

<sup>68</sup> РС III 20, 2. Мы приводим здесь перевод Рену (EVP XII: 64).

<sup>69</sup> Ср.: Кит 1920 (примеч. к КаушБ I 1); Крик 1982: 335 и сл.

<sup>70</sup> ШБ II 2, 1, 13 и сл.



к тексту «Ригведы», мы свяжем строфу о трех телах Агни с той, которая за ней следует, то выявится другой смысл: «Многочисленные изменчивые формы [богов], создателей меняющихся форм, собравшихся в тебе...»<sup>71</sup>. Эти изменчивые формы суть *майя* (māyā): термин, которому, как известно, в индийской спекулятивной мысли и в индийской культуре обещана великая судьба, не означает здесь обязательно или исключительно «иллюзию». Он относится к способности богов создавать множественную идентичность и для себя и для других, а также к их способности структурировать реальное<sup>72</sup>, стало быть, всеми способами производить множественное. Фактически три тела Агни могут оказаться шестью, семью или семижды семью и т.д.<sup>73</sup>

Было бы ошибкой видеть в рассуждениях о множественных телах образную манеру описания разных специализаций одного и того же бога, сфер его деятельности, разнообразных способов, с помощью которых он демонстрирует свое могущество. В собраниях гимнов, как и в теолого-ритуалистических трактатах, ведийские авторы знакомят нас с ситуациями, в которых отношение между телами Агни (или другого подобного бога) подразумевает, что эти тела являются автономными: целостный Агни является суммой своих тел, но каждое из его тел само по себе есть личность. Упоминаются ссоры между двумя Агни и указываются формулы, которые следует произнести, чтобы их примирить и объединить: «Будьте оба едины, сговоритесь, возлюбите друг друга, будьте сияющими, благорасположенными, пребывающими вместе, чтобы есть и пить. Я сложил вместе ваши умы, вместе ваши ритуалы, вместе ваши мысли»<sup>74</sup>. Это увещание, вызывающее в памяти призыв к новобрачным, обращено к двум Агни, рассматриваемым как существа мужского пола. Одновременно с тем, как между ними устанавливают согласие, необходимо следить, чтобы они оставались отличными друг от друга, ведь их взаимопонимание символизирует и одновременно гарантирует то согласие, которое должно царить между брахманами и воинами-*кшатриями*: объединенными, но, разумеется, не смешиваемыми<sup>75</sup>. Другой текст показывает нам Агни Джатаведаса, завидующего Агни Вайшванаре из-за того, что он единственный поддерживается (в качестве огня) брахманами и единствен-

<sup>71</sup> РС X 20, 2.

<sup>72</sup> Ср.: Рену 1978: 132–140 («Истоки понятия *майя* в индийских размышлениях»). См. также среди многочисленной литературы о *майе* работу Гонды (1959: 119–193).

<sup>73</sup> МС I 6, 7. См.: Бергэнь 1878–1883: II, 114–156 (гл. «Мифологическая арифметика»).

<sup>74</sup> Эти формулы содержатся в ВС XII 57–60. Сам ритуал излагается и комментируется в ШБ VIII I, 1, 38.

<sup>75</sup> ТС V 2, 4, 1.

ный по этой причине участвует (в качестве бога) в непрерывном сотворении миров. Агни Джатаведас, раздувается, возрастает, так что его замечает супруга брахмана, убеждающая своего мужа сменить Агни. В конце концов оба Агни заключают соглашение<sup>76</sup>.

Что же до Индры, то, когда боги просят его стать их предводителем, чтобы одержать победу над демонами-асурами, и говорят ему: «Из всех нас ты самый смелый», то он возражает: «Я располагаю этими тремя телами. Они смелые. Вам следует удовлетворить их [все три], тогда вы достигнете победы над асурами»<sup>77</sup>. И действительно, следующее за этим перечисление вводится наставлением о последовательности трех подношений, составляющих жертвоприношение, называемое «победительным». Вместе с тем Индра является одним из богов, наиболее одаренных по части *майи*. «С каждым новым обликом он делает свое существо более интенсивным, он создает *майю* вокруг своего тела»<sup>78</sup>. Наконец, миф о происхождении или, скорее, миф как модель ритуала, называемого *танунаптра* (предназначенного для создания союза между жертвующим и жрецами в момент, когда они вместе пускаются в эту полную риска авантюру, которая представляет собой жертвоприношение), объясним лишь в том случае, если личность каждого бога состоит из множества тел: чтобы сражаться с асурами, боги, до сих пор противостоявшие им беспорядочно, поодиночке, решили объединиться; и чтобы их союз обрел прочность, каждый из них отдает на хранение или, скорее, в залог одному из них, назначенному стражем их клятвы, «те из своих тел, которые ему больше всего дороги». Тот, кто выкажет неуважение солидарности, установленной таким образом, подвергается риску никогда не воссоединиться со «своими излюбленными телами». Прилагательное «излюбленный» здесь и в других аналогичных отрывках имеет то же значение, что и *philos* у Гомера: это притяжательное прилагательное; излюбленные тела бога являются теми телами, которые в наибольшей степени являются им самим<sup>79</sup>. Таким образом, боги отдают свои «излюбленные тела» на хранение одному из них, в данном случае одному из Агни, когда готовятся отправиться в поход против асуров. «Если мы победим, — говорят они, — мы вернемся за ними. Если проиграем, то укроемся подле них»<sup>80</sup>.

Что мы надеемся узнать о физическом облике этих тел, которые, с одной стороны, были множественными и отделяемыми друг от дру-

<sup>76</sup> ГопБ I 2, 20; ШБ I, 4, 10 и сл. Ср.: Крик 1982: 338 и сл.

<sup>77</sup> ТС II 4, 2, 1.

<sup>78</sup> РС III 53, 8.

<sup>79</sup> См. эссе 11 настоящей книги.

<sup>80</sup> КС VIII 15.

га фрагментами единой божественной личности и, с другой стороны, состоящими из частей, продуктами коллажа<sup>81</sup>? Некоторые детали, разбросанные по текстам, позволяют думать (так же как и в постведийском индуизме, что мы видели выше), что нормой или по крайней мере преобладающей тенденцией является антропоморфизм: когда Индру называют быком, это способ подчеркнуть его мощь и его мужское начало, но из элементов конкретного описания очевидно, что у него тело человека, мужчины: говорится о его правой руке, более сильной, чем левая; о его животе, о его бороде, бедрах. Он позволяет своему сыну Кутсе связать себе яички<sup>82</sup>. Мельком рисуется ускользящий образ, силуэт стоящего Вишну, опирающегося головой на свой натянутый лук<sup>83</sup>. В своеобразной молитве, адресованной разным ингредиентам жертвоприношения и особенно пучкам травы, раскладываемым на земле, упоминаются лоно и кожа богини Адити, золотые длани Савитара, прическа Вишну<sup>84</sup>. Когда Рудра, поразив Праджапати, показывает другим богам окровавленную часть его тела, прототип тела ритуальной жертвы, то у бога Бхаги сгорают глаза и он слепнет, а бог Пушан, пытаясь ее поглотить, ломает о нее зубы<sup>85</sup>. На взгляд Праджапати, все боги, его творения, обладают совершенной красотой, поскольку, созерцая их, он так растроган, что изливает всю свою сперму<sup>86</sup>. Впрочем, аналогичную реакцию у него вызывает и созерцание собственного отражения в водах<sup>87</sup>.

Однако для воспевания красоты богов (и особенно красоты Ушас, одного из редких женских божеств ведийской религии) люди имеют в своем распоряжении лишь темные и даже загадочные формулы самой Веды. Ссылается ли Веда на богов, или заставляет говорить их самих, или говорит о них, она никогда не высказывает достаточно для того, чтобы дать воображению отчетливые образы телесной формы богов. Ум постоянно колеблется между объектами, которые на жертвенной площадке представляют материальные тела богов, и подвижными формами их подлинных божественных тел, облик которых создается лишь словами в тексте.

---

<sup>81</sup> Луи Рену убедительно показывает, как эти «диффузные, постоянно меняющиеся формы» и «динамические черт», которые Веда приписывает богам, «удивительным образом подготавливают скульптурное изобилие последующих веков» (Рену 1978: 161).

<sup>82</sup> ПБ IX 2, 22.

<sup>83</sup> ШБ XIV 1, 1, 1.

<sup>84</sup> ТС I 1, 2–11.

<sup>85</sup> ШБ I 7, 4, 9.

<sup>86</sup> ШБ VI 2, 2, 6.

<sup>87</sup> ГопБ I 1, 3. Ср.: Гонда 1969: 15, примеч. 19.

Боги, не имеющие фиксированного прибежища, не обладают и телесной оболочкой. Что их действительно содержит, так это то, что называется их *дхаманом* (*dhāman*), «их дражайшим *дхаманом*», — положение (в смысле «ставить» и «быть поставленным»), ситуация, статус, и во вторую очередь — местопребывание: таковы значения этого термина, который Луи Рену перевел как «геометрическая точка интерференций»<sup>88</sup>. Бог находит свое место в институциях, которые он устанавливает. Его силу, его природу, его собственное место, его сущность, его структуру (таковы возможные переводы слова *дхаман*) — все это следует искать лишь в его законе, т.е. в способе, которым он проявляет космический порядок (*риту*)<sup>89</sup>.

Получается так, что самое содержательное, самое конкретное и самое индивидуализированное в теле богов — это ведийские слова. Сама Веда это неустанно повторяет: «излюбленное тело» Агни — это метрические схемы священной поэзии<sup>90</sup>. После победы над Вритрой Индра исчез: он остался лишь в определенном ведийском поэтическом размере<sup>91</sup>. А где же боги? «На высшем небосводе, — говорит нам «Ригведа», — [т.е.] в неразрушимом слоге строфы»<sup>92</sup>. Несмотря на то что мифы о происхождении приписывают предсуществующим богам открытие определенных ритуалов и ритуальное использование определенных ведийских слов, в доктринальных частях Веды недвусмысленно утверждается: «Именно жертвоприношение, развертываясь (когда его совершают), и становится этими божествами»<sup>93</sup>. Зато само ведийское слово не сотворено: оно — объект Откровений разных типов, оно обладает и сжатыми и развернутыми формами, но в самом себе никогда не имело начала. Первым способом помыслить Абсолют в Индии было его постижение в качестве квинтэссенции ведийского слова: в этом важнейший смысл слова *брахман*.

Одна индийская философская школа взялась за приведение в систему указаний относительно тел богов, содержащихся в Веде. Это пурва-миманса, «первая экзегеза», доктрина тех, кого можно было бы

<sup>88</sup> EVP IX: 11, примеч. 1. См. также: «Ведийские элементы в словаре классического санскрита» (Рену 1939а: 363 и сл.); Гонда 1967.

<sup>89</sup> У слов тоже есть «их дражайший *дхаман*». Так, ритуальное восклицание *вашат* само по себе ничего не значит. Его следует «усовершенствовать» и ограничить, дав ему семантическое поле, которое будет его *дхаманом*; для этого нужно соединить с ним два слова, которые имеют значение «сила» и «мощь» и которые сами по себе суть «два дражайших тела» *вашат*. См. АйтБ III 8. Ср.: Гонда 1967: 68.

<sup>90</sup> TC V 2, 4, 1.

<sup>91</sup> АйтБ III 15. Ср.: Крик 1975: 55.

<sup>92</sup> РС I 164, 39.

<sup>93</sup> ШБ IV 5, 7, 3: *sá eṣá yajñás tāyāmāna etá evá devátā bhāvann eti*.

назвать экстремистами ортодоксии. Эта доктрина основана на интерпретации Веды в соответствии с принципом, что несотворенная Веда непогрешима вся целиком, но вместе с тем миманса выделяет в Веде существенную часть — совокупность предписаний относительно ритуалов, и второстепенную часть — рассуждения, призванные стимулировать воображение и чувства людей и побуждать их к совершению обрядов: в эту второстепенную часть включено все, что сказано о богах. Фактически боги существуют лишь как функция ритуала, внутри жертвоприношения. По отношению к жертвоприношению божество есть лишь подчиненный фактор, своего рода средство: чтобы жертвоприношение было полным, необходимо чтобы в нем присутствовало божество, получатель подношения. Но не божество создает плод жертвоприношения, а сила, исходящая из самого жертвоприношения. Что важно в самом боге, так это его имя: формула подношения должна содержать точное имя божества; жертвоприношение окажется бездейственным, если божество было упомянуто под именем, которое, будучи его собственным, не является тем именем, которое предписано Ведой для данных конкретных обстоятельств. Оппоненту, возражающему, что в этом случае божество есть лишь слово, философ мимансы отвечает: «Мы не станем этого отрицать. Эта идея не противоречит нашей доктрине. Она подтверждает то, что мы говорим: не следует употреблять одно имя вместо другого»<sup>94</sup>.

Описывая способ, с помощью которого боги составляют и делят на части свою персону, показывая, что именно жертвоприношение придает им форму и ведийское слово делает их реальными, Веда — священный текст, рассказывающий лишь о ритуалах и о богах, — парадоксальным образом направляет индийские размышления к той форме атеизма, которой учит пурва-миманса<sup>95</sup>. В ответ на эту теологию, основная тема которой — распад и ослабление богов, теологию, кото-

<sup>94</sup> «Шабара-бхашья» к «Джаймини-сутре» (X 4, 23). Доктрина о природе богов изложена там же (IX 1, 1–10). См.: Джха 1973–1974.

<sup>95</sup> В противоположность сторонникам пурва-мимансы, ведантисты (которые опираются на упанишады — завершающую часть Веды, рассматриваемую ими как ее вершина, цель — *анта*, — к которой она ведет) признают за богами реальность, относительную, разумеется, но все же не чисто вербальную: боги, как и люди, являются телесными существами, наделенными желаниями и, значит, способными испытать желание познать Абсолют. Они лично присутствуют на жертвоприношении и обладают бесконечным множеством тел, что объясняет тот факт, что один и тот же бог может одновременно присутствовать в разных местах на всех жертвоприношениях, совершаемых в его честь. В способности иметь множество тел, говорят нам эти философы, нет ничего, что должно нас удивлять: ее можно констатировать и у людей, обладающих сверхъестественными силами, таких, как *йогини*, или у персонажа по имени Шаубхари. Ср.: «Брахма-сутра» (I 3, 26 и сл.) с комментариями Шанкары и Рамануджи (англ. пер.: Тибо 1904, 1 и 2).

рая уничтожила превосходство богов над ритуалами и словами, классический индуизм, приступивший к грандиозной ремифологизации, дал новую жизнь этим идолам, божествам, проявляющим свою любовь к людям и позволяющим им лицезреть себя, кормить и любить<sup>96</sup>. Или же — и этот другой путь прекрасно сочетается с предыдущим, — развивая теорию *майи* как иллюзии, индуизм растворил размышления о неопределенной, расплывчатой природе богов в размышлениях более общего порядка о нереальности множественности.

---

<sup>96</sup> Именно из-за своего хорошего отношения к людям, чтобы позволить им удовлетворить свою потребность в эмоциональной сопричастности избранному божеству, Вишну соглашается воплотиться в образе. Ср.: «Вишну-дхармттара-махапурана» (III 108).

## ЭКЗЕГЕЗА РИТУАЛОВ. ЭКЗЕГЕЗА ТЕКСТОВ

---

Считать — это весело.

*Гертруда Стайн.* Взгляни на меня,  
и я тут как тут.

### Структура двадцатидневного жертвоприношения

Самым подходящим методом классификации жертвоприношений *сомы* (во всяком случае, таким, который в наибольшей степени соответствует спекулятивной манере авторов брахман) является рассмотрение их длительности: ведийские трактаты по торжественному ритуалу (шраута-сутры)<sup>1</sup> различают среди сомических церемоний (*somasamsthā*) те, что продолжаются лишь один день — *экаха* (*ekāha*); те, что «состоят из дней» — *ахина* (*ahīna*), т.е. от двух до двенадцати дней; наконец, «жертвенные сессии» — *самтра* (*sattra*), длящиеся от двенадцати дней до одного года<sup>2</sup>.

Это не значит, что в ритуале *экаха* все операции выполняются в течение одного-единственного дня, но если отвлечься от приготовлений к ритуалу и возможных его продлений, то самому главному действию этого жертвоприношения, а именно выжиманию (*savana*) сока из стеблей *сомы*, посвящен один день (выжимание происходит в три приема: утром, в полдень и вечером). Существует множество форм ритуала *экаха*, но все они производны от одного типа (*пракрити*) — жертвоприношения, называемого *агништома* (*agnīṣṭoma*)<sup>3</sup>.

Разновидности ритуалов *ахина* и *самтра* различаются между собой способом распределения дней на циклы, которые либо следуют друг

<sup>1</sup> Ср.: Гонда 1977: 488–545 (библиография).

<sup>2</sup> Ср.: Хиллебрандт 1897: § 68, 75, 79; Кане II: 1213 и сл.; Рену 1954: 24, 53, 156. Последняя работа, представляющая собой словарь лексики, содержит подробные дефиниции всех технических терминов (в области ритуала), которые мы здесь используем.

<sup>3</sup> Миф о происхождении *агништомы* см. в ТС VII 1, 1. Анализ этого жертвоприношения см.: Каланд, Анри 1906–1907.

за другом, либо друг в друга включаются. Но *самтры* имеют иную структуру, чем сомические церемонии меньшей продолжительности: в ходе длительной сессии разница между жертвующим и жрецами исчезает; каждый участник жертвоприношения исполняет обе роли, что предполагает получение посвящения (*дикша*), которое в обычных ритуалах предусмотрено только для жертвующего; на нем могут присутствовать лишь брахманы, поскольку в соответствии с правилами только они имеют право выполнять жреческие функции (тогда как в других жертвоприношениях жертвующим может быть представитель одной из трех первых *варн*<sup>4</sup>).

*Двадашаха* (*dvādaśāha*), двенадцатидневное жертвоприношение, является самым длительным из ритуалов *ахина* и самым кратким из ритуалов *самтра*, и поэтому его можно совершать либо по одной, либо по другой формуле. Вот конфигурация, образующая двенадцать дней, по «Айтарея-брахмане» (IV 23–V 22) (здесь *двадашаха* рассматривается как *самтра*)<sup>5</sup>: первый и двенадцатый дни являются *атиратра* (*atirātra*), т.е. церемониями, «захватывающими и ночь» и состоящими в ночных бдениях с рецитацией гимнов, с более или менее оргастическим (согласно Эггелингу)<sup>6</sup> употреблением напитка *сомы*, и в умерщвлении козла в честь Сарасвати, богини Речи. Эти два крайних дня ритуала уподобляются крыльям птицы, глаза которой — второй и одиннадцатый день, а тело — совокупность остальных дней, или серия восьми остающихся дней (АйтБ IV 23, где также содержится эскиз мифа о происхождении этого ритуала). Эти «два глаза» суть дни, уподобленные одной из *агништом*, тогда как восемь центральных дней относятся к варианту ритуала *уктхья* (*ukthya*, исключая третий из них, т.е. пятый из полного цикла, принадлежащий типу *шодашин*, *śoḍaśin*).

Другой возможный водораздел: оставив в стороне две пограничные *атиратры*, можно рассмотреть остальные десять дней как *дашаратру* (*daśarātra*, совокупность десяти ночей. Можно с таким же успехом вести счет и по ночам, поскольку фактически речь идет о сутках). В *дашаратре* можно выделить: а) три серии из трех дней (три *триратры*); б) десятый день, который стоит особняком не только из-за своего положения, но также и из-за своего содержания. В свою очередь, три *триратры* распределяются на две плюс одна: первые две *триратры* совместно образуют *приштхья-шадаха* (*pr̥sthya-śadaha*), совокупность шести дней, характеризуемую определенным типом ре-

<sup>4</sup> Ср.: Хиллебрандт 1897: § 79; Кане II: 1133–1203.

<sup>5</sup> Кит 1920: 55.

<sup>6</sup> Эггелинг 1894: XVII.



цитации, называемым *приштха-стотра* (*pr̥sthā-stotra*), тогда как три дня третьей *триратры* носят имя *чхандома* (*chandoma*).

Отношения между шестью днями *приштхья-шадаха*, тремя днями *чхандомы* и десятым днем иллюстрируются соответствующими образами: *приштхья-шадаха*, как сказано в «Айтарея-брахмане» (V 22), подобна рту, в котором *чхандома* — это язык, небо и зубы, а десятый день — это то, благодаря чему все, что произносится, артикулируется, а мягкое отличается от немягкого. Или же *приштхья-шадаха* — ноздри, *чхандома* — то, что внутри ноздрей, а десятый день — то, что позволяет различать запахи. Или же еще: *приштхья-шадаха* — это глаз, *чхандома* — радужная оболочка, а десятый день — то, чем видят, сам зрачок. Что озадачивает в этих сравнениях, так это то, что первые шесть дней представлены как охватывающие четыре следующих, а не как предшествующие им: *приштхья-шадаха* является частью, которая одновременно есть и целое. Но чаще можно встретить симметричную ситуацию: целое, получающееся за счет аккумуляции частей, в свою очередь, считается дополнительной частью (так, год состоит из 18 элементов: двенадцати месяцев, пяти сезонов, плюс самого года<sup>7</sup>; Речь, *вач*, делится на четыре части, т.е. четыре слога: три в слове *акшара*, которое само означает «слог», и одного слога слова *вач*<sup>8</sup>).

Что же касается двенадцатидневного или, скорее, десятидневного сомического жертвоприношения, в ходе которого происходят основные церемонии, то здесь работает схема  $[(3+3)+3]+1$ ; вдобавок в разъяснении подчеркнута, что последние  $3+1$  дня добавлены к или унаследованы от  $(3+3)$  начала, и все в нем подчинено тому, чтобы объяснить игру сходств и различий между этими днями. Ритуал, рассмотренный как целое, один; разумеется, он составлен из отдельных и разнородных элементов<sup>9</sup>, которые своей способностью вступать в множество частичных комбинаций подготавливают окончательное единство. Каждый из трех дней второй *триратры* повторяет, хотя и не во всех своих моментах, каждый из трех дней первой *триратры*. Третья *триратра* по своей структуре, но с сильными содержательными различиями, повторяет то, что является общим для первых двух. Наконец, десятый день отличается от всех остальных целой серией характеристик, и прежде всего своим единством, хотя он является точкой завершения процесса: по правде говоря, «Айтарея-брахмана» упоминает первые девять дней

<sup>7</sup> ШБ VIII 4, 1, 13. Ср.: Ольденберг 1919: 49.

<sup>8</sup> ШБ VI 3, 1, 43. Ср. эссе 6 настоящей книги.

<sup>9</sup> О понятии единства и различия в индийской мысли и о роли, которую они играли в спекуляциях по поводу ведийского ритуала, см. замечательную статью Ж.М. Верпортена (1977).

лишь для того, чтобы отметить или описать закрепленную за ними рецитацию текстов, и умалчивает о действиях, тогда как на десятый день на авансцену выдвигается именно действие.

### Числа и их признаки

Мы размышляем о повторях и различиях по той причине, что ритуальная терминология их обозначает, но если бы нас не подталкивала вперед экзегетика самих брахман, то мы бы, скорее всего, очень быстро остановились. Ведь в том, как эти тексты представляют сомические празднества, поражает анализ, касающийся одновременно и последовательности ритуалов (а точнее, нанизывания друг на друга дней), и последовательности текстов из «Ригведы» (РС), которые они предписывают рецитировать. В том, что касается знакомства с общей схемой ритуала, провозглашения и объяснения предписаний, которым должны следовать и жертвующий и жрецы, чтобы жертвоприношение смогло осуществиться, тексты брахман сами для себя являются авторитетом и сами гарантируют подлинность мифов об их происхождении и рассказов о получении Откровений на сей счет. Текстура ритуала конституируется и обрисовывается в самих же текстах брахман: однородность, которая, однако, не мешает брахмане рассматривать ритуал как законченный, «преданный» текст, подлежащий комментированию. Но оказалось, что сам ритуал *двадашаха*, по крайней мере его вариант, изложенный в «Айтарея-брахмане» (и в параллельных отрывках из ПБ X–XV), если исключить десятый день, есть не что иное, как рецитация отрывков, извлеченных из «Ригведы». Каждый день характеризуется набором соответствующих ему ригведийских текстов и другими чертами, указывающими, как их группировать и как рецитировать. Тексты из «Ригведы» введены в брахману в качестве цитат или же просто упомянуты по первому слову (*pratīka*), функционирующему как ссылка. В любом случае, в рассуждениях брахман ясно, что ригведийские *мантры* являются предшествующими и внешними и по отношению к цитирующему и объясняющему их тексту, и по отношению к ритуалу, элемент которого они составляют.

Экзегеза брахманы состоит в том, чтобы выявить и объяснить связь<sup>10</sup> между текстом и действием в ритуале: по какой причине дан-

<sup>10</sup> Ольденберг (1919: 4) показал, что эта связь (*bandhu*, *bandhu*) не является простым установлением соответствия. Она предназначена для того, чтобы выявить глубинный, т.е. эзотерический, смысл совокупности, конституированной двумя связанными таким образом элементами. Это *bandhu* в целом является особым случаем *nidāna* (*nidāna*) —

ный текст recитируют в качестве сопровождения данного конкретного действия. Именно об этом постоянно пекутся брахманы, и даже, без всякой натяжки, смысл существования этих трактатов можно было бы усмотреть в установлении подобных связей. В изложении, которое нас здесь занимает, сложилась особая ситуация, особая в том смысле, что экстратекстуальная часть ритуала сводится к нулю или, точнее, целиком содержится в порядковом номере рассматриваемого дня. Непрестанно поднимаемый вопрос — вопрос, придающий единство всем рассуждениям о сомических ритуалах, будь то *ахина* или *саттра*, и особенно экзегезе двенадцатидневного ритуала, развертываемой в «Айтарея-брахмане», — состоит в следующем: что именно соответствует порядковому номеру того или иного дня в гимнах или фрагментах гимнов, recитируемых в этот день способом, которым их произносят именно в этот день? Благодаря чему, к примеру, строфы «Ригведы» (VIII 89, 3 и 4) находятся на своем месте в ритуале первого дня — чтобы снабдить его следующим текстом для распевной recитации: *marutvatīya pragātha*? Дело в том, что эти строфы содержат слово *pra*, «вперед», являющееся одним из признаков «первого» дня, т.е. в данном случае особой формой реализации понятия «первый».

Чтобы объяснить этот ритуал, брахмана конструирует своего рода сетку, накладывающуюся на каждый из центральных дней *двадашахи*. Существует единая сетка для первых шести дней и другая сетка для последующих трех дней, идентичная первой по своему принципу, но вместе с тем несколько отличающаяся от нее числом случаев и рубриками, в которые они вписаны. Из операции декодирования, осуществляемой брахманой, следует, что каждый день должен развертываться так, чтобы удовлетворять ограничениям одного типа и соответствовать одной и той же схеме, при этом у каждого дня есть свой собственный способ вращения в этой мельнице: его специфика образуется из сочетания определенного числа черт, которые брахмана обозначает термином *рупа*, *gūra* (в параллельных отрывках из «Панчавимша-брахманы», например X 6, 1, Кит перевел *рупу* как «символ», а Каланд — как «характеристику»). В своем комментарии к АйтБ Саяна толкует *рупу* то как *лакшану* (*lakṣaṇa*), то как *лингу* (*liṅga*), но чем мотивированы такие вариации, понять невозможно. Что именно характеризуется или символизируется, на что здесь указывается? Речь идет о дне, повторим

---

связи, делающей возможными отождествления между элементами, принадлежащими к разным регистрам. Так, в ШБ III 2, 4, 10 утверждается, что «слово вследствие *ниданы* есть корова, за цену которой покупают *сому*». О *нидане* ср.: Ольбенберг 1919: 117 и сл. Об отношении между *ниданой* и упанишадой ср.: Рену 1978: 148–153.

это еще раз, как о первом, втором и т.д. А какими средствами можно это определить? Этими средствами являются черты, элементы, которые можно обнаружить в текстах, произносимых именно в этот день, и которые являются как бы приметам, симптомами, а также фигурами того, что стремится показать эта брахмана, а именно число, ассоциируемое с этим днем. Следует учитывать, что брахмана довольствуется лишь списком примет и при этом не поясняет, какова в целом природа отношений между *рупой*, обнаруженной в *мантре*, и числом, приметой которого она призвана быть. Хотя во многих случаях это отношение очевидно, поскольку оно сводится к простой аналогии (например, *рупой* первого дня является факт, что божество, к которому зывают, упоминается в первом стихе строфы), но часто бывает и так, что соответствие от нас ускользает, и поэтому *рупа* представляется нам совершенно произвольной приметой: по какой причине присутствие в строфе глагольного корня YUJ является, как того желает брахмана, *рупой* первого дня и определяет эту строфу для рецитации в первый день? К тому же необходимо, чтобы процесс «обозначения» маркировался более чем одним кодом, поскольку две разные брахманы, толкуя один и тот же ритуал, делают из одного и того же элемента *мантры рупу* двух разных дней (т.е. двух порядковых чисел): присутствие приставки ud-, «вверх» (рассматриваемой в данном случае как синоним ūrdhva, «возвышающийся»), является *рупой* второго дня в «Айтарея-брахмане» и третьего в «Панчавимша-брахмане»<sup>11</sup>. «Айтарея-брахмана», со своей стороны, не претендует на то, что приметы, признанные *рупой* того или иного порядкового числа, обладают постоянной внутренней способностью быть *рупой*; эта способность связана с моментом возглашения: «[Поскольку она] произносится в первый день, приставка pra-, означающая направление „вперед“, является *рупой* этого первого дня»<sup>12</sup>. (Трудно отделаться от мысли, что факт рецитации в первый день есть не только необходимое, но еще и достаточное условие для того, чтобы быть символом первого дня: в итоге первый день символизирует сам себя. То же самое, очевидно, касается и других дней. Но что при этом особенно примечательно, так это необходимость столькими сложными способами символизировать реальное положение вещей, неизбежный объективный факт: ранг того или иного дня в серии дней, ранг того или иного числа в серии чисел. Исполняются церемонии первого дня: первым его делает не только тот факт, что перед ним не было других дней и что эти другие дни сле-

<sup>11</sup> ПБ X 6, 3.

<sup>12</sup> АйтБ IV 29: preti [= pra iti] prathame 'hani prathamasyāhno rūpam.

дуют за ним, но еще и то, что в этот день рецитируют *мантру*, несущую на себе чрезвычайно разнообразные приметы единицы, *рупы* этого дня в качестве первого. Объективный факт получает подкрепление из реальности отражающих его образов и знаков, объявляющих о его появлении.)

## Ритуал, фигуры

Таким образом, задача читателя, как нам представляется, состоит в том, чтобы свести на нет, насколько это возможно, произвольность в отношении между *рупой* и числом, к которому эта *рупа*, как нам сказано, отсылает. Соответствие между словом и числом, призванным его символизировать, может обрести смысл, если прояснить те посреднические функции и ассоциации, которые в текстах не упоминаются и которые следует искать в других контекстах: так, слово *вришан* (*vṛṣan*), «бык», является признаком второго дня. Текст «Айтарея-брахманы», сообщая об этом, не объясняет причин. Но достаточно вспомнить, что *вришан* является частым эпитетом Индры. Ведь Индра недвусмысленно определяется как божество, ведающее вторым днем. В параллельном отрывке из «Панчавамши»<sup>13</sup> это прекрасно показано. Там среди *руп* второго дня — слово *вритра* (*vṛtra*), «враг», когда оно связано с формами корня HAN, «убивать» (сложное слово *вритрахан* (*vṛtrahan*), «убийца этого врага, которым является Вритра»), само является одним из имен Индры.

Но пришло время рассмотреть эти *рупы* с более близкого расстояния (хотя речь и не идет об исчерпывающем исследовании).

Каждый день, определяемый своим номером, характеризуется прежде всего: 1) божеством-проводником, которое его на себе «переносит» (*vahati*); 2) его *стомой* (*stoma*), т.е. числом и расположением стихов, содержащихся в кантате для трио, *стотре* (*stotra*), соответствующей этому дню; 3) его *саманом* (*sāman*), т.е. мелодией, на которую исполняется *стотра*; 4) размером *чхандас* (*chandas*), служащим ему эмблемой. (Согласно Саяне, *стома*, *саман* и *чхандас* являются *ваханами*, «переносчиками», или «проводниками», дня в том же самом ранге, что и божество.)

Из этой системы признаков, которую предваряет обсуждение необходимых действий, предусмотренных для каждого дня, не следует делать вывод о том, что в определенный день упоминается лишь определенное божество-*вахана*, а также что все гимны и фрагменты гимнов

<sup>13</sup> ПБ X 6, 2. Ср. КаушБ XXII 2.

имеют в качестве поэтического размера только указанный *чхандас*. Просто день располагают под знаком именно этого божества и именно этого поэтического размера. Три дня третьей триады (*чхандома*) не имеют божества-*ваханы*. Каждый из этих дней обладает не одним, а тремя поэтическими размерами (одинаковыми для всех трех).

После этого в тексте предпринимается попытка перечислить *рупы*, характерные для этого дня, в том порядке, в котором они появляются в рецитируемых в этот день гимнах. Эти *рупы* нескольких типов: 1) слова или же глагольные корни (любая форма спряжения этого глагола тоже является *рупой*); 2) времена глагола: глагол в будущем времени является *рупой* первого, глагол в настоящем времени — *рупой* второго<sup>14</sup>, глагол в прошедшем времени — *рупой* третьего дня; 3) черта, связанная с порядком слов: имя божества, упомянутое в первом стихе строфы, как мы видели, является *рупой* первого, упомянутое в завершающей части — *рупой* третьего дня; 4) ссылка на один или другой из трех миров: этот мир, упомянутый в гимне первого дня, есть *рупа* первого дня и т.д. и т.п.

*Ваханы* и *рупы* легко укладываются в таблицу, разделенную на две графы.

Анализ (смесь описаний, предписаний и объяснений, касающихся символики), содержащийся в «Айтарея-брахмане», продолжается в перечислении гимнов, фрагментов гимнов, сочетаний гимнов или их фрагментов, предназначенных для рецитации. Имеется список жанров композиции, идентичных для совокупности первых шести дней и закрепленных за ней, — *шадаха* (*śadaha*), и другой, несколько отличающийся список для трех дней последней триады. Каждый день около двадцати ячеек должно быть заполнено текстуальной материей, специфичной именно для этого дня и содержащей в себе его *рупы*. Таким образом, каждый день, в ходе утренней выжимки, предписано исполнять четыре песнопения в жанре *аджья* (*ājya*)<sup>15</sup>: для *аджьи* первого дня текст берут из PC I 74, для *аджьи* второго дня — из PC I 12, для *аджьи* третьего дня — из PC VIII 75 и т.д. И если стих PC VII 74 является *аджьей* первого дня, это значит, что он содержит (строфа 1) приставку *pra-*: ведь эта приставка, как мы видели, является одним из слов-признаков первого дня. Другой пример: каждый день отмечен

<sup>14</sup> В более просторном параллельном тексте КушБ XXII 2 объясняется, что настоящее есть то, что находится перед глазами, но что нельзя потрогать.

<sup>15</sup> Термин *аджья* означает «топленое масло», это синоним слова *ghṛta* (*ghṛta*). С целью словесной игры, а также в контексте этимологического рассказа это слово (или его омоним, см.: Каланд 1953: 179) было превращено в название *шастры* и в название *стотры*, ср. ПБ VII 2.

День	Божество	Стопа	Саман	Чхандас	Слова-признаки	Имя бога	Мир	Время глагола
<b>ПРИШТХЬЯ-ШАДАНА</b>								
1	Агни	3×3 стих	ратхантара	гаятри	<i>ā, pra, YUJ, ratha, āśu, PĀ</i>	в 1-й паде	этот мир	будущее
2	Индра	15	брихат	триштубх	отсутствие <i>ā, pra; STHĀ, ūrdhva, prati, antar, vṛṣan, VṚDH</i>	в центральной паде	средний мир	настоящее
3	Вишве Девы	17	вайрупа	джагати	<i>aśva, anta, RAM, pary-ĀS, tri</i>	в заключительной паде	иной мир	прошедшее
4	Вач	21	вайраджа	ануштубх	те же, что и в 1-й день*	в 1-й паде	этот мир	будущее
5	Го	27	шаквара	панкти	те же, что и во 2-й день*	в центральной паде	средний мир	настоящее
6	Дью	33	райвата	атичхандас	те же, что и в 3-й день*	в заключительной паде	иной мир	прошедшее
<b>ЧХАНДОМА</b>								
7		24	брихат	триштубх, джагати, гаятри	те же, что в 1-й день*	в 1-й паде	этот мир	будущее
8		44	ратхантара	те же, что и для 7-го дня	те же, что во 2-й день*	в центральной паде	средний мир	настоящее
9		48	брихат	те же, что для 7-го и 8-го дней	те же, что в 3-й день*	в заключительной паде	иной мир	прошедшее

\* Начиная с 4-го дня каждому дню приписываются его дополнительные специфические признаки. Они слишком многочисленны и сложны, чтобы войти в эту таблицу. Мы обсудим их ниже. У каждого из трех дней чхандомы нет своего титульного божества.

рецитацией гимна Рибху: для этого в первый день выбирают РС III 60, поскольку этот гимн начинается со слова *иха* (iha), «здесь», которое может быть понято (или, скорее, использовано) как обозначение этого мира, что является *рупой* первого дня.

Однако в действительности, совершая это «чтение по признакам» ритуала и текстов, «Айтарея-брахмана» выделяет и другие *рупы*, помимо тех, что мы упоминали до сих пор или поместили в нашей таблице. Эти *рупы* другого типа опираются не на слова как таковые (с их короткими синонимами), и не на морфемы, и не на место слов в стихах, а на обороты, на манеры высказывания, на «эффекты», которые в конечном счете относятся к формальному анализу литературных текстов.

Среди этих *руп* отметим прежде всего разные формы повторов: 1) имя Агни, упомянутое два раза в гимне РС VII 3, рецитуруемом в качестве *аджьи* восьмого дня<sup>16</sup>, является *рупой* восьмого дня, так как восьмой день есть второй день третьей триады, т.е. второй член, повторяемый третий раз ( $2^3$ ). (Как неустанно напоминает брахмана, четвертый день — тот же, что и первый, повторяемый два раза ( $1^2$ ), седьмой — тот же, что и первый, повторяемый три раза ( $1^3$ )<sup>17</sup>, пятый — тот же, что и второй, повторенный два раза ( $2^2$ ), и т.д.); 2) то, что строфы гимна имеют один и тот же конец (*samānodarka*)<sup>18</sup>, своего рода рефрен, является таким образом *рупой* третьего дня: так же обстоит дело со строфами, совместно образующими композицию, называемую *праугой* (pṛaugā) третьего дня, и с гимном Небу и Земле (РС I 185) шестого дня ( $3^2$ ), и гимном Марутам (РС I 101), рецитуруемым на девятый день ( $3^3$ ); 3) повторение (более двух раз) одного слова или группы слов в одной и той же строфе также является *рупой* третьего дня. Повторяемые слово или группа слов в терминах «Айтарея-брахманы» называются *пунар авритта* (punar āvṛtta); 4) случаи аллитерации называются *пунар нинритта* (punar ninṛtta)<sup>19</sup>. Повторение, аллитерация и присутст-

<sup>16</sup> АйтБ V 18.

<sup>17</sup> yad dhy eva prathamam ahas tad etat punar yas caturtham. Седьмой день есть тот же, что и первый, повторяемый три раза ( $1^3$ ). Но в нем содержится больше нового, чем в четвертом, т.е. в первом, повторяемом два раза ( $1^2$ ), поскольку он вводит серию *чхандом* (chandoma), которые следуют не только за второй триадой, но также и за совокупностью первых двух триад, составляющих вместе *приштхья-шадахи* (pṛṣṭhya-ṣaḍaha). Триада *чхандом* дает нам расширение *приштхья-шадахи*, более того, одной из *руп* седьмого дня, согласно КаушБ 26, 7, является глагол «расширять».

<sup>18</sup> Стало быть, следует различать повторение двукратное, отсылающее к числу два, и повторение, состоящее из неопределенного количества раз, которое, будучи знаком множественности, отсылает к числу три.

<sup>19</sup> Повторение — *авритта* (āvṛtti), о котором идет речь, есть то, что соответствует разновидностям *убхяавритти* (ubhāāvṛtti) в трактатах по поэтике: то же самое слово



вие слова *trī* («три») образуют комбинацию тройной *рупы* в PC VIII 2, 6, тексте, рецитируемом как *маруватия* (*marutvatīya*) третьего дня: *trāya índrasya sómāḥ sutásah santu devásya / své kṣáye sutarpávnaḥ // trāyaḥ kósása ścotanti tistrás camvāḥ súpūrṇāḥ...* «Пусть три *сомы* будут выжаты для Индры-бога, в его собственном доме пьющего сому. Три ведра переполнены, три ушата наполнены доверху...»

Среди *руп* фигурируют также и отклонения, излишества и недостатки по отношению к норме стиха или строфы. В качестве примера рассмотрим пятый день: вдобавок к *рупам*, которые достаются ему в качестве дня 2<sup>2</sup>, он отмечен группой знаков, характерных лишь для него одного<sup>20</sup>. Это слова, имеющие некое отношение к корове (о которой известно, что она является божеством этого дня): *дугдха* (*dugdha*), «доенная», *удхан* (*ūdhan*), «вымя», *дхену* (*dhenu*), «молочная корова», *пришни* (*pr̥ṣni*), «пятнистая». От коровы переходят к скоту вообще — *пашу* (*paśu*): все, что можно сказать о *пашу* и что рассказано в текстах, приписанных к пятому дню, может быть обозначено как *рупа* этого дня. Ведь и присоединение (*adhyāsa*) дополнительного стиха к строфе относится к сфере *пашу*. Как это возможно? В самой брахмане эта связь между фактом литературного или текстуального порядка и атрибутами скота никак не поясняется. Но Саяна в своем комментарии выводит нас из затруднительного положения: *пашу* являются четверногими, но когда перечисляют (*pariganyate*) их составные части,

повторяется с тем же самым смыслом (тогда как *артхавритти* (*arthāvṛtti*) есть повторение той же идеи, но разными словами, а *падавритти* (*padāvṛtti*) — повторение того же слова, но в разных смыслах). Ср.: Джероу 1971: 128. Что же до термина *нинритта* (*niṅṛtta*), «слог, составляющий объект аллитерации», похоже, что он встречается только в ведийской прозе (абстрактное *niṅṛtti* встречается в КаушБ XX 4 и XXI 4). Его эквивалентом в поэтической речи является *анупраса* (*anuprāsa*; см.: Порше 1978: 246–259). Буквально *нинритта* — это то, что «танцуется», т.е. повторяется как *па* в танце. *Рупа* «аллитерация» необходимо присутствует там, где есть *рупа* «повторение». Саяна отмечает относительно АйтБ V 2, что один и тот же текст, PC VI 70, теми же самыми словами обеспечивает обе эти *рупы*. Но в АйтБ VI текст PC VIII 68, 7 упоминается только ради аллитерации, которую создает повторение *там* в выражении *tām-tam id gādhasa*. Саяна комментирует: повторенное слово *tam* упоминает *tāla* танца. И вводя по своей инициативе новую *рупу*, которая является одновременно обоснованием термина *нинритта*, использованного в брахмане, добавляет: в конце этой строфы VIII 68, 7 у нас имеются слова *kṣṣṭinām ṛṭúḥ*, «[тот, кто является владыкой] народов, [он] — танцор». Стало быть, продолжает он, в этом тексте Шрути мы имеем слово, упоминающее идею танца: это и есть знак «вытанцеванной аллитерации» (*niṅṛtavalingam*).

<sup>20</sup> Словами *viśeṣalinga* или *nūtanāni liṅgāni* Саяна обозначает дополнительные *рупы*, которые характеризуют каждый день, начиная с четвертого, как отличный от того, который он повторяет: 1<sup>2</sup> и 1<sup>3</sup> не совсем идентичны 1<sup>1</sup>, у них есть несколько отличающихся, а также дополнительных черт.

к четырем частям следует добавить пятую — голову. Именно в этом смысле «присоединение», так же как и сама корова, являются *рупами* числа «пять». (В *аджье* пятого дня в качестве текста используется гимн РС VI 15, который содержит дополнительный стих в строфе 3.) Мы располагаем подобным указанием и относительно четвертого дня, который насчитывает среди своих *руп* все то, что характеризуется недостатком — *уна* (*ūna*) и избытком — *атирикта* (*atirikta*). Брахмана довольствуется этой инструкцией, не ссылаясь (или так по крайней мере может показаться) ни на один отрывок, выделенный этой характеристикой. Здесь Саяна опять, не пытаясь в этом случае восстановить звенья символической цепочки, направляет наше внимание на формальные проблемы: следует ли рассматривать как недостаток (*уна*) сокращение (обычно долгого) слога и как избыток (*атирикта*) удлинение (обычно краткого) слога<sup>21</sup>.

Все *рупы*, о которых мы говорили до сих пор, недвусмысленно обозначены в наших текстах как *рупы*. Теперь нам предстоит иметь дело со своего рода экзегетической процедурой «Айтарей-брахманы» (но в самом тексте она никак не объясняется), которая состоит в том, чтобы связать между собой две *рупы* и показать, каким образом они называют и подразумевают одна другую. Глагол *STHĀ* и существительное *анта* (*anta*) «конец» являются *рупами* девятого дня (= дня 3<sup>3</sup>); в гимне РС III 35, предписанном к рецитации в этот день, фигурирует в первой строфе глагол *STHĀ* в смысле «встать [на колесницу]»; ведь взобраться на колесницу — значит положить конец действию перемещения пешком. *Руна* «конец» тем самым имплицитно подразумевается в *рупе* *STHĀ*; как сказано в «Айтарей-брахмане»: «Остановиться — это конец (*anto vai sthitam*)». Но та же *рупа*, подразумевающая «конец», может быть представлена семантически связанным с ней словом, хотя оно и не введено в список (некая *рупа рупы* — не так ли?): опять-таки на девятый день рецитируется гимн РС I 103 с *рупой* в строфе 1, в качестве которой выступает слово *анта*, само не фигурирующее, но тем не менее представленное словом *парама* (*parama*), «высшее» (ведь то, что является высшим, есть конец — *anto vai paramam*).

<sup>21</sup> Так же как существует два типа повторений, имеется два вида излишеств: первый в паре с недостатком принадлежит сфере числа четыре; второй — простое прибавление (относительно которого не выносятся оценки), отсылает к пяти, т.е. к 2<sup>2</sup>.

### Третий день: множественность, конец

Во введении к своему переводу «Айтарея-брахманы» и «Каушитаки-брахманы» Кит (1909: 80) отмечает, что слово *баху* (*bahu*), «множественно», в том виде, в котором оно используется в АйтБ V 2, имеет грамматический смысл «множественное число». В этом отрывке рассматривается третий день и относящийся к нему гимн Марутам РС II 34: «„Маруты, изливающие потоки *сомы*, наделенные воинственностью“. Это гимн Марутам. Он должен быть „много“ рецитирован. Ведь „много“ — это конец; третий день — это конец. На третий день *рупа* третьего дня». И в комментарии Саяны: «Имеется пятнадцать строф. Все, что в них, — это множественность. Множественность проистекает из того, что есть множество божеств, которым следует поклоняться. По отношению к единству и к двойственности эта множественность есть конец. Вот почему существует отметка, которая есть конец (*antaval lingam asti*)».

Нет уверенности в том, что необходимо следовать Киту, хотя толкование Саяны это будто бы подтверждает<sup>22</sup>. Однако *баху* в брахманах, даже если оно и не обязательно отсылает к грамматическим маркерам множественного числа, есть в любом случае некий способ резюмировать все черты множественности, содержащиеся в этом гимне (как по форме, так и по существу), один из образцов которых дает Саяна. Понятие множественности выделено здесь со всей определенностью. Но почему оно ассоциируется с понятием конца? Потому, что связано с числом три, а третий день есть также последний в триаде (таким образом, день, следующий за последним днем каждой триады, образует первый день в новой серии). Следует изучить всю группу *рупа* третьего дня в их совокупности. Являются ли они просто рядоположенными, а их союз — нечаянной конвергенцией множественных

<sup>22</sup> Мы обрели бы большую уверенность в том, что *баху* является техническим термином, означающим «множество», если относительно первых двух чисел (1, 2) у нас имелись бы указания на то, что они относятся, соответственно, к единству и единственному, двойственности и двойственному. Тем не менее отметим, что грамматическая категория времени глагола с ее морфологическими характеристиками четко выделена и обеспечивает класс обязательных *руп*, предназначенных для каждого дня ритуала. С другой стороны, Кит (1920: 80) показал, что прилагательные *врیشان* (*vṛṣan*), «мужского пола», «самец», и *йошан* (*yoṣan*), «женского пола», «самка», имели в АйтБ VI 3 значение «мужское» и «женское». Что же до понятия именного склонения (*vibhakti*), известно, что оно развивается из общего понятия «модификации», «фрагментации»: это прежде всего вариации, «претерпеваемые таким словом, как *агни* в разных *мантрах*, в которых оно фигурирует, — вариации в иных случаях идентичные» (Рену 1941–1942: 146. Ср. также: Крик 1982: 378 и 520). См. эссе 9 настоящей книги.

и фрагментарных традиций? Или же, напротив, в их ассоциации можно найти какую-то сообразность?

Прежде всего отметим, что третий день является единственным днем, допускающим в группу *руп* соответствующее ему обозначение числа (переход от порядковых числительных к количественным и наоборот постоянно наблюдается в брахманистских размышлениях о символизме чисел): будто брахманы хотели указать на тот факт, что три «составляет количество» и что быть в количестве трех — значит быть многочисленным. Тот факт, что «три» является сущностью множественности и может быть проиллюстрировано всем тем, что обозначается как многочисленное, подтверждается наличием среди «стилистических» *руп* рефрена — *саманодарки* (*samānodarka*), повторения — *пунар авритти* (*punar āvṛtti*) и аллитерации — *пунар нинритти* (*punar ninṛtti*): множественность достигается возвращением того же самого. Ничего удивительного в том, что титульным божеством третьего дня служат Вишве Девы (*Viśve Devaḥ*), «Все боги»: не совокупность всех богов пантеона, а боги, которые всегда представлены в массе. В отличие от индивидуальных богов, Вишве Девы сами образуют неразличимое множество, неопределенное по числу: среди богов Вишве Девы являются тем же, чем и *виши*, *вайшьи*, среди людей<sup>23</sup>. Вайшьи и в самом деле не фигурируют в списке *руп* третьего дня, но можно заметить, что ни одна *варна* не выступает в этом тексте эмблемой дня или числа. Как можно было бы ожидать, брахманы должны символизировать первый день, поскольку хронологически и иерархически они относятся к первой *варне*, и тексты постоянно связывают их с Агни и размером *гаятри*. Точно так же *кшатрии*, вторая *варна*, должны были бы фигурировать рядом с Индрой, их богом, и *триштубхом*, их размером, чтобы служить иллюстрацией второго дня (как, к примеру, в ШБ V 4, 1, 3, в ритуале посвящения царя). Фактически ритуал *двадашаха* удивительным образом замкнут на себе (особенно в версии, содержащейся в «Айтарея-брахмане»), и описывающие его тексты не упоминают в серии соответствий целостность, образуемую космосом, обществом и человеческим телом. (Версия «Каушитаки-брахманы», более близкая обычной манере, показывает, каким образом можно прогрессировать

<sup>23</sup> Этимология, возводящая прилагательное *вишва*, «все», к корню *виш*, нам представляется вполне правильной. Майрхофер в своем этимологическом словаре ее признает (Майрхофер 1956–1976: III, 225 и сл.). *Вишва* есть целое, составленное из множественности элементов. Насколько тесно идея многообразной массы связана с *виш*, можно видеть из применения этого термина к другой группе богов, которые между тем не имеют ничего от *вайшьев*: к группе Марутов. По отношению к Варуне, являющемуся *кшатрой*, и по отношению к Индре Маруты, хотя в качестве эскорта Индры они и *кшатрии*, выступают как *виш* в качестве массы субъектов (ШБ II 5, 2, 6; 27).

в достижении ритуального господства над сезонами и сторонами света по мере того, как продвигаешься в серии дней ритуала.)

Между тем можно ли сказать, что *вайшьи* как таковые отсутствуют среди *руп* третьего дня? «Айтарея-брахмана», как нам представляется, косвенно ссылается на них, включая в число *руп* глагол RAM, «устраиваться, чтобы испытать удовольствие от какого-то блага или места». В дни 3<sup>2</sup> и 3<sup>3</sup> RAM заменяется на STHĀ.

По отношению к нестабильным *кшатриям вайшьи* основательны: они, если воспользоваться выражением Минара, употребляющего его в этимологическом смысле\*, являются крепостными<sup>24</sup>.

Тот факт, что индивиды, составляющие массу, многочисленны, но неопределенны по числу и неразличимы, не значит, что они униформны, одинаковы. Если эффект множественности достигается повторением одного и того же, как в рефрене и аллитерации, его также можно достигнуть и варьированием и разбросом: что, собственно, и предполагается названием *вайрупа* (*vaigūra*) — «разноформный» или «многоформный», которое носит мелодия третьего дня. Впрочем, *виш*, что является тем же типом массы, маркирует не только разнообразие, но и множественность. В ходе *агничаяны* (сооружения алтаря Агни) множество кирпичей, представляющее *вайшьев*, «съеденных», в противоположность отдельным кирпичам, представляющим *кшатриев*, «едоков» (множество «съеденных» для одного «едока»), устанавливается на свои места с рецитацией отдельной *мантры* для каждого из них: чтобы *вайшьи*, отличающиеся друг от друга, были слабее *кшатриев*, поясняет ШБ VII 7, 2, 2–4.

Третьему и последнему дню соответствует третья и последняя из *варн*, допущенных к жертвоприношению: *варна* многочисленных людей, неразличимых и одновременно разных и закрепленных за одним местом. Те же самые эпитеты применяются к, с позволения сказать, толпе Манов: смерть делает их существами конца, другого мира, прошлого. Они представляют собой множество, *виш*. И даже если невозможно утверждать, что сами они закреплены за одним местом, необходимо все же заметить, что их одобрение необходимо живым, мечтающим установить границы *кшетры*, чтобы там поселиться, в соответствии с наставлением ШБ VII 1, 1, 4<sup>25</sup>.

\* Франц. *maquant*, «крепостной», образовано от лат. *manere*, «оставаться на одном месте», «пребывать». — *Примеч. пер.*

<sup>24</sup> Минар 1949–1956: II, § 603d.

<sup>25</sup> См. эссе 5 настоящей книги.

### Четвертый день: остаток, возобновление, преодоление

Четвертый день определяется местом, занимаемым им в последовательности десяти дней, формирующих корпус *двадшахи*: между третьим и пятым. Это определение отчасти механистично. Если рассмотреть *рупы* четвертого дня, то можно констатировать, что существует два способа его описания: 1) как первый день ( $1^2$ ). Сам текст «Айтарея-брахманы» настойчиво это подчеркивает; 2) это также «плюс один», добавляемый к совокупности, образуемой тремя предшествующими днями, для того чтобы собрать их остатки и одновременно привести его к чему-то, что его превосходит. Именно этот последний аспект «четвертого» мы и хотели бы здесь выделить.

Божество-*вахана* четвертого дня — это *Вач*. Эта божественная фигура, хотя и представляет язык как таковой, сама неизменно находится вне конституирующих ее элементов. Аккумулируя фонемы, слоги, слова, стихи, строфы, стихотворные размеры и разные типы композиций, Речь всегда остается целью, которую еще надо достигнуть. Именно этому и наставляет на свой манер «Айтарея-брахмана» в V 3, в начале рассуждения, посвященного четвертому дню, когда она представляет это божество и объясняет его присутствие (для чего, по-видимому, не нашлось места в отношении божеств предшествующих дней): как только завершаются ритуалы третьего дня, «компоновка стихов (*стома*) и размеров (*чхандас*) осуществлена в полной мере, в качестве остатка остается только одно — Речь». И именно поэтому из нее делают божество четвертого дня. Частей всего три, и целое само является частью, которая одновременно есть остаток и нечто, превосходящее свои части. Это иллюстрируется самим однослоговым словом «речь», *вач* (*vāc*), которое в его отношении к составляющим его *акшарам* является трехслоговым; в свою очередь, *акшара* тоже трехслоговое слово. «„Слог“ является трехслоговым (*akṣaram iti tryakṣaram*), „речь“, *вач*, является слогом (*vāg ity akṣaram*)». По отношению к предыдущим трем дням четвертый является тем же, чем Речь является по отношению к своим составляющим слогам.

Если Речь в качестве божества-*ваханы* четвертого дня — типичный пример целого, которого еще надо достичь в ходе обретения его частей, то *ануштубх* в качестве размера того же дня является образом другого аспекта остатка — отбросов.

К счастью, мы располагаем мифом о происхождении, в котором связь между *ануштубхом* и «четвертым» объясняется посредством идеи отбросов. Этот этиологический рассказ, переданный в ТС VII 1, 1, 4–6,

поясняет совокупность размышлений «Айтарея-брахманы» о ритуале *двадашаха* и прекрасно показывает, что главное в рассуждениях об этих днях состоит не в том, что речь идет о днях, а в том, что мы имеем дело с последовательностью, являющейся особым случаем ряда чисел. «Праждапати пожелал: „Размножусь-ка я“. Из своего рта он испустил, измеряя, композицию из трех раз по три стиха. Вследствие чего был создан Агни, размер *гаятри* (*gāyatrī*), мелодия *ратхантара* (*rathantara*); из людей — брахман; из домашних животных — козел. Вот почему они стоят впереди, ведь они были испущены из его рта. Из своей груди и своих рук он испустил, измеряя, композицию из пятнадцати стихов, вследствие чего был создан бог Индра, размер *триштубх* (*trīṣṭubh*), мелодия *брихат* (*bṛhat*); из людей — *раджанья* (*gājanya*), т.е. *киштрий*; из домашних животных — баран. Вот почему они обладают силой, ведь они были созданы силой. Из своей середины он испустил, измеряя, композицию из семнадцати стихов, вследствие чего были созданы божества Вишве Девы, размер *джагати* (*jagatī*), мелодия *вайрупа* (*vaiṅūra*); из людей — *вайшья*; из домашних животных — корова. Вот почему они созданы для того, чтобы быть съеденными, ведь они были созданы из вместилища пищи. Вот почему они многочисленны, ведь они были созданы после [создания] самых многочисленных из богов. Из своих ног он испустил, измеряя, композицию из двадцати одного стиха. В результате были созданы размер *ануштубх* (*anuṣṭubh*), мелодия *вайраджа* (*vaiṅāja*); из людей — *шудра*; из домашних животных — лошадь. Вот почему эти оба, *шудра* и лошадь, подчинены другим, вот почему *шудра* не способен приносить жертвы, ведь он не был создан вслед за каким-то богом. Вот почему они зависят от своих ног». Здесь четвертый этап творения отличается от трех предыдущих отрицательными характеристиками: отсутствием божества-образца, неспособностью *шудры* к жертвоприношению и его несамостоятельностью. Удивительно то, что лошадь является животным, связанным со всеми этими недостатками. Стало быть, именно с этим плохим остатком, отбросом, ассоциируется *ануштубх*, тогда как в «Айтарея-брахмане» он сопровождает прославляемый остаток, к которому следует стремиться, — Речь. Эти два значения сочетаются в понятии *васту* (*vāstu*), как оно представлено в ШБ I 7, 3, 18<sup>26</sup>.

Термин *васту*, первоначально означавший «местоположение», приобретает значение «отходов» (того, что остается на месте) и относится, в частности, к «отходам» субстанций, составляющих жертвенное подношение. Эти отходы используются в подношении, называемом

<sup>26</sup> О *васту* ср.: Минар 1949–1956: II, § 846–848.

*свиштакрит* (sviṣṭakṛt): подношение Агни Свиштакриту, «который возвращает хорошо поднесенное» (т.е. то, что было поднесено в ходе основного ритуала). Это подношение является «отходами жертвоприношения» (vāstu vā etād uajñāsyā yāt sviṣṭakṛt), но без него жертвоприношение не было бы завершено. Ведь размер, связанный с ритуалом *свиштакрит*, это *ануштубх*. И, как сказано в ШБ, «*ануштубх* — это отходы», так же и *свиштакрит*. Так что, присоединяя размер *ануштубх* к подношению *свиштакрит*, «кладут отходы на отходы» (vāstāv evaitād vāstu dadhāti). Но эти отходы, как можно видеть, не предназначены быть выброшенными: они необходимы для завершающей операции, делающей из жертвоприношения законченное целое.

Десятый день не обозначается в нашем тексте как четвертый, повторенный три раза (4<sup>3</sup>), поскольку его структура совершенно отличается от структуры других дней: он не вводит новой триады и представляет собой день, добавляемый не к трем дням, а к трем триадам. Между тем он воплощает аспекты «остатка», роднящие его с четвертым днем: десятый день, описанный как триумфальное чествование Шри, носит имя *авивакья* (avivākya), «безупречный». То есть участники ритуала берут на себя обязательство не исправлять (а стало быть, не замечать) ошибок, которые могут произойти в ходе его проведения. Зато читается молитва о перенесении на Праджapati всех несовершенств, в которых могут быть повинны участники ритуала: «Все, что мы сделали здесь недостаточным, все, что мы сделали излишним, пусть все это отправляется к нашему отцу Праджapati»<sup>27</sup>. Есть все основания полагать, что таким образом изгоняются ошибки недостатка или ошибки избытка: ведь все, что есть *уна* и *атирикта*, как мы видели, является признаком четвертого дня.

Но порядок текстов для рецитации в этот день следует совершенно другой схеме, и наша брахмана не приступает, как в отношении других дней, к перечислению *вахан* и *руп*. До сих пор брахмана была озабочена лишь текстами, предназначенными для рецитации в определенный день. И вот, в развернутых формулах десятого дня упоминаются разные действия, перемещения жрецов вокруг огня *ахавания*, передвижения, которые они совершают, когда вместе несут ветку *удумбары* для демонстрации их намерения совместно отвоевать квинтэссенцию и силу жертвоприношения, а также скользящее движение, которым

<sup>27</sup> Именно с рецитацией этой формулы жертвующие (во множественном числе, поскольку речь идет о *самтре*) «отпускают свою речь», т.е. позволяют услышать свой голос, хотя до сих пор, на этой стадии жертвоприношения, они ее сдерживали. Об удерживании голоса в жертвоприношении, от полного молчания до простого воздержания от произнесения профанного слова, см.: Рену 1978: 66–80 и особенно 74–79.



они сопровождают рецитацию строф в честь королевы змей, и т.п. Действие определяет здесь слово: самое важное — это слово подразумеваемое, сдерживаемое или же непосредственно выраженное (гимны и *мантры* здесь не просто упоминаются по их первым строкам, но даются полным текстом), жест есть лишь способ выражения того, о чем говорят слова. Связь между двумя регистрами ритуала самая непосредственная: они обозначают друг друга. Напротив, в случае первых девяти дней *мантры* не объясняют смысл действия или того, что иллюстрируется серией движений, а скорее несут на себе отпечаток числа либо (чаще всего) образов, связанных с этим числом.

С одной стороны, первые девять дней, с другой — десятый день знакомят нас с двумя противоположными типами отношений между текстуальной и экстратекстуальной частями ритуала. Таковы две крайние формы. Чаще всего мы находимся где-то посередине между ними. Во всех этих случаях важен тот факт, что смыслом брахман является не объяснение *мантр*, а осуществление экзегезы ритуалов. Комментарии, которыми в брахманах сопровождаются *мантры*, имеют своим предметом объяснение их отношения к ритуалу, в который они включены, т.е., в конце концов, дальнейшее прояснение сути ритуала. Гимны разбиты на *мантры*, и часто *мантры* привлекают внимание лишь потому, что содержат определенное слово, определенную морфему, определенный слог, независимо от общего смысла фразы: таким образом, *мантра* РС VII 32, 10 предназначена для третьего дня, поскольку она содержит форму глагола *paṅ-ĀS*, являющуюся одной из *rup* этого дня; ведь в гимне эта форма действительно появляется, но в сопровождении отрицания! Взятые вне своего контекста разбросанные *мантры*, цитируемые в брахманах, образуют скорее собрание делимых и подвижных элементов, чем текстуальный континуум, смысл которого извлекался бы из цепочки слов и фраз, — по контрасту со структурой ритуала, сегменты которого встраиваются друг в друга и располагаются во времени в соответствии со строго фиксированным порядком.

Луи Рену видел в таком жестком отношении ритуала к гимнам одну из причин странной судьбы ведийских самхит в Индии: быть и почитаемыми и недооцененными. «Расчленение старых гимнов на формулы и даже на фрагменты, ставшие инертными телами в литургической схеме...» сочетается с «небольшим числом комментариев и их недостаточностью»<sup>28</sup>. Но ущерб, нанесенный отсутствием подлинной комментаторской работы над смыслом ведийских текстов,

<sup>28</sup> EVP VI: 76 и сл.

частично компенсируется тем вниманием, которое уделяется их форме: вниманием не только к словам как формам фонической материи, но также и к *рупам*, которые анализ ритуалистов выделяет в словах и в сочетаниях слов. Насилие ритуала над текстами способствовало и, возможно, даже спровоцировало появление некоторых дисциплин, составивших славу древней Индии; в их число, полагаем мы, следует включить и поэтику.

## Приложение

Согласно Ольденбергу (1919: 47), формулы приветствия, адресованные последовательности чисел в ходе жертвоприношения коня (*ékasmai svāhā...* «приветствие единице...» и т.д., ВС XXII 34, воспроизведенные и развитые в ШБ XIII 2, 1–5), не должны наводить на мысль, что эти числа были «гипостазированы» или что как таковые они были объектом спекуляций. В этих восклицаниях, считает Ольденберг, «единица» или «двойка» рассматриваются не сами по себе, а как «все сущности, свойство которых состоит в том, что они наличествуют в числе один или в числе два» («alle die Wesenheiten, welche die Eigenschaft haben in der Einzahl oder Zweizahl da zusein»). Версия, предлагаемая ТС VII 2, 11–20, не согласуется с этим толкованием. В отличие от ВС и от ШБ, довольствующихся предписанием этой формулы для последовательности чисел от 1 до 101 (и ШБ настаивает на необходимости продвигаться каждый раз на одну единицу и остановиться на 101, «ибо 100 есть число лет жизни человека, а единица — его собственная самость»), ТС последовательно приводит множество списков: а) последовательность целых чисел до 19, затем десятками от 10 до 99 и заканчивая 100 и 200; б) серия нечетных до 19 и далее, как в предыдущем случае; в) последовательность четных до 20, затем 98 и 100; г) нечетных от 3 до 7; от 4 по 4 до 20, затем 98 и 100; д) десятки до 100; е) двадцатки до 100; ж) 50, 100, затем сотни до 1000; з) последовательность степеней десятичного числа до  $10^{12}$ . Трудно не увидеть в этом своеобразную замороженность числами как таковыми и процедурой их счисления. Говоря о *двадашахе*, «Айтарея-брахмана» дает пример отношения к числу как самостоятельному объекту рассмотрения и почитания, пример, обретающий свою полную силу, если сравнить подходы «Айтарея-брахманы» и «Панчавимша-брахманы»: для последней период из шести дней в ритуале выступает символом шести сезонов года. Для «Айтарея-брахманы» число не является символом чего-то другого, а напротив, число — это то, чему необходимо установить

символ, и то, стало быть, что восхваляется. В этом конкретном случае *двадашахи*, как его представляет «Айтарея», мы имеем дело с конструкцией, отличной от той, которую постоянно встречали в брахманах: она состоит в том, чтобы произвести *сампад* (*sampad*), «числовые конгруэнтности», согласно выражению Минара (1949–1956: I, § 201–203), где два объекта аналогичны и могут символизировать друг друга, заменять один другой, поскольку составлены из одинакового числа частей.

*Заметки об игре любви и памяти  
в поэзии древней Индии*

Эрота индуистской мифологии зовут, как известно, Кама. Но в литературных текстах его часто называют Смара. На санскрите эти два термина не равнозначны: нарицательное имя *кама* (kāma) обозначает все разновидности желания, тогда как *смара* (smara) употребляется лишь в отношении любовного желания. Знаменитая «Кама-сутра», «[Собрание] афоризмов о *каме*», излагает знание о любви, *кама-шастру*. Но именно потому, что сутра касается лишь любовного желания, она может с равным успехом называться *смара-шастрой*. Вот некоторые примеры сложных слов, первым термином которых является *смара*; они вполне могут создать представление о вычурном эротическом словаре ученой санскритской поэзии и об играх, которым предавались коллекционеры таких слов: *смара-купака* (smara-kūpaka), «маленький любовный кладезь», — так обозначались женские половые органы, так же как и *смара-гриха* (smara-gṛha), «дом любви», и *смара-мандира* (smara-mandira), «святилище любви»; *смара-чхатра* (smara-chattra), «зонтик любви», что значит клитор, *смара-дхваджа* (smara-dhvaja), «знамя любви», — в среднем роде название женских органов, в мужском роде — мужских; *смара-стамбха* (smara-sthambha), «столб любви», — поэтическое обозначение фаллоса; наконец, *смара-анкуша* (smara-aṅkuśa), «слоновий крюк любви», — ноготь: когда наслаждение от объятий достигает высшей степени, любовники начинают царапать друг друга.

Но оказывается, что нарицательное имя *смара* имеет на первый взгляд совершенно иное значение: память. Уточним: слово *смара* в значении и «любовь» и «память» засвидетельствовано в ведийских текстах, принадлежащих самому древнему слою санскритской литературы<sup>1</sup>. В классическом языке слово *смара* в смысле «память» усту-

<sup>1</sup> На ведийском языке *смара* в смысле «любовь» встречается в гимне AC VI 130. Уже в этом тексте можно видеть, как термин *смара* играет значениями корня SMAR. Это проклятия женщины, призывающей богов наказать пренебрегшего ею мужчину, насылая на него *смару*: «Нашлите на него *смару*, сделайте так, чтобы он страдал так же, как страдала я. Пусть он, мой возлюбленный, вспомнит обо мне. Нашлите на него *смару*, чтобы он вспоминал обо мне, а я никогда не вспоминала о нем».

пает место другим производным от корня SMAR — *смрити* (smṛti) и *смарана* (smaraṇa). Тем не менее на протяжении всей истории развития санскрита сохраняется живое ощущение, что *смара* как «любовь» и «желание» неотделима от *смары* как «памяти» — значения, постепенно устаревавшего (впрочем, не окончательно: оно сохранилось в сложном слове *джати-смара*, jāti-smara, «воспоминание о предшествующих существованиях»). Индийские лексикографы без колебаний толкуют *смару*, «любовь», как производное от глагольного корня SMAR, «вспоминать»; и у современных лингвистов нет никаких оснований опровергать такой анализ. В фоническом сходстве между *смарой* и словами, производными от глагола SMAR, поэты, как мы увидим, находят предмет для всякого рода игр словами<sup>2</sup>, наложений смыслов, аллитерации, ведь Любовь и Память считаются темами, которые отсылают друг к другу и сочетаются таким образом, что каждая из них выступает вариацией другой.

Однако здесь нам не удастся избежать «психологической» проблемы, связанной с вопросом об этимологии. Как следует понимать двойное значение *смары*? Если нельзя расположить два эти значения в диахроническом порядке (поскольку в ведийском языке *смара* значит и то и другое), не следует ли попытаться выстроить их иерархию?

Мы можем а priori пойти двумя путями. Попробуем прочертить их, отмечая сдвиги смыслов: 1) первоначальное значение — это «память». Любовь является особой формой или побочным следствием памяти. Я вспоминаю об X с любовью. Мой способ помнить об X — это любить X. Если я люблю X, то потому, что помню об X. Другими словами: чтобы я любил(а) X, необходимо, чтобы мысль, которую теперь порождает во мне присутствие или отсутствие X, сопровождалась воспоминанием о присутствии X передо мной в прошлом и чтобы я мог(ла) чувствовать, что X занимает место в моем прошлом. Если X не был(а) в первую очередь воспоминанием, если его (ее) близость ко мне всецело является эффектом настоящего, я не смог(ла) бы любить его (ее). Любовь есть следствие памяти, память является необходимым условием любви. Разумеется, речь не о привычке или необходимости учиться познавать друг друга. Не о том: «я знаю X давно, вот почему я его (ее) люблю», а о том: «я знал(а) X когда-то и в силу этого воспоминания его (ее) люблю»; 2) противоположный путь. Точкой отсчета является *смара-любовь* или, в более общем смысле, «привя-

<sup>2</sup> Некоторые из этих игр словами преследуют лишь грубый комический эффект: ослана, известного своей мужской силой, называют *смара-смарья* (smara-smarya), «памятным для любви»: он производит впечатление даже на самого Смару!

занность». Стало быть, формула такова: «Я люблю X, непрерывно о нем (ней) думаю, и теперь, когда X нет рядом со мной, я обращаюсь к прошлому, чтобы испытать чувства, которые я испытывал(а), когда X был(а) рядом. X находится в моей памяти. Моя память определяется любовью. Существо или объект может занимать место в моей памяти лишь в том случае, если я связан(а) с ним тесными узами.

В тех редких случаях, когда индийские лексикографы стремились объяснить способы согласования между собой разных значений SMAR, они тяготели к первому типу. Именно глагольный корень является носителем первичного смысла, который выступает и как самый общий смысл. Из SMAR, «вспоминать», выводится *смара*, «память», с нюансом «любви», и (как можно догадаться) нюанс в конце концов заслонит первоначальную тональность. *Смара* — это то, что пробуждает в нас воспоминание о вещах... желанных. Очевидно, что этот нюанс нельзя ввести без того, чтобы сам глагол обозначал не простое «вспоминать», а скорее «интенсивно фиксировать свой ум на объекте (который материально не присутствует в настоящее время)». Итак, нас исподволь подвели ко второй из предложенных гипотез. Пример такого типа толкования можно найти в драме «Мудраракшаса»<sup>3</sup>. Министр, который помог новому царю занять трон после кровавого дворцового переворота, хочет узнать, каковы настроения в обществе, и спрашивает горожанина: «Вспоминает ли еще народ о свергнутом царе?» Комментатор, отсылая, впрочем, к хорошо известному грамматическому трактату, объясняет, что глагол SMAR имеет здесь значение «привязать свой ум»; «воспоминание», о котором идет речь, является раздумьем, смешанным с ностальгическим ожиданием, и фраза означает следующее: «Думает ли народ с любовью о своем прежнем царе?» В общем смысле глагол SMAR часто переводится как «размышлять о предмете или о существе», особенно в музыкальных текстах или сочинениях в традиции *бхакти* (любвонной сопричастности избранному божеству), предписывающих верующему «вспоминать» о божестве, т.е. фактически сосредоточивать на нем свою мысль<sup>4</sup>.

Уже в Веде сказано, что бога нельзя увидеть, но его можно вспоминать: его мысленно вызывают в сознании, лицезрение бога носит внутренний характер. Но в то же время, чтобы такой образ мог появиться или позволить себя сконструировать, требуется, чтобы в го-

<sup>3</sup> «Мудраракшаса» Вишакхадатты, акт 1, отрывок в прозе, следующий за четверостишием 21. См. примечания Кане к этому месту.

<sup>4</sup> Ср.: Бюйтенен, ван 1956: 248, примеч. 429.

лове предсуществовал его образец, воспоминание о восприятии или, на худой конец, память о правилах, следуя которым можно осуществить такое конструирование; действительно, Веда учит, что прежние боги, когда они приходили на жертвоприношение, позволяли людям видеть себя<sup>5</sup>. Стало быть, в такой перспективе любовь является особой формой реализации памяти (*смара* «выведена» SMAR), но этот процесс возможен лишь потому, что сама память всегда предполагает некий род желания в отношении вспоминаемого.

Поэтам совсем необязательно отвечать на вопросы, упрощающие положение вещей, которые ставят перед собой историки слова, и благодаря этому они могут избежать попадания в ловушку рассуждений, образующих порочный круг. Но вместе с тем заметим, что они тяготеют к идее о том, что бог Любви черпает свою силу обольщения из того, что он одновременно является и воспоминанием о боге Любви. Smarasi Smara... «Ты помнишь, Смара...» Эта секвенция, заключающая в себе переключку двух смыслов, с которой начинается «Кумара-самбхава» Калидасы, является своеобразным символом поэтической рефлексии по поводу любви-воспоминания. Бога Любви приглашают вспомнить о том, каким он был, в формуле, дающей понять, что он есть теперь, лишь поскольку он был (в прошлом)\*. Под именем *смарана*, «воспоминание», теоретики поэзии обозначают одно из поэтических «украшений»<sup>6</sup>: *смарана* в техническом смысле имеет место тогда, когда в настоящем, с помощью восприятия смутно знакомого предмета, я вновь прихожу к воспоминанию о предмете, относящемся к моему прошлому опыту (таково общее мнение. Однако, согласно некоторым авторам, повторное воспоминание может составить «украшение» даже и в том случае, если оно не побуждается актуальным восприятием). И действительно, к этой поэтической фигуре чаще всего прибегают при ностальгическом воспоминании о прекрасной любви. Значит ли это, что любовь при первом своем выплеске, первом ударе молнии, первом восхищении открытия или же первой сладостности любовных радостей, когда это случается в настоящем, составляет тему, которой индийские поэты пренебрегают? Разумеется, нет, но эти моменты без прошлого обретают весь свой вкус лишь тогда, когда мысль возвращается к ним. Возьмем «Шакунталу», пьесу Калидасы, которую Барбара Столер Миллер блестяще проанализировала

<sup>5</sup> Ср. эссе 12 настоящей книги.

\* Переключка с известной пословицей: «Истинный рай — это потерянный рай». — *Примеч. пер.*

<sup>6</sup> Ср.: «Кавьяпракаша» (X 52) Мамматы (Mysore, 1977 (Oriental Research Institute Series 122), т. 2, с. 524).

в своем «Театре памяти»<sup>7</sup>: пьеса начинается с первой встречи царя Душьянты с героиней, давшей имя пьесе. Душьянта и Шакунтала сразу же влюбляются друг в друга и незамедлительно справляют свадьбу «на манер *гандхарвов*» (т.е. брачный союз, у которого нет никакого иного мотива и иного поручительства, кроме взаимной склонности). На этой стадии их любовь не является оживлением прошлого. Но это лишь своеобразный пролог. Истинным сюжетом пьесы является амнезия Душьянты. Он вынужден покинуть свою возлюбленную, оставив ей обручальное кольцо, которое она должна будет показать ему, чтобы он ее узнал, когда настанет момент их воссоединения в его дворце. Вследствие проклятия царь утрачивает память об их краткой встрече, а Шакунтала случайно теряет обручальное кольцо. В полном смятении, униженная и оскорбленная тем, что ее не узнали, она исчезает. В конце пьесы показано, как возвращается память: действие проклятия прекращается, рыбак находит кольцо, и царь одержим любовью — любовью, которая есть дар памяти. Галлюцинирующей памяти: прошлое переживается как настоящее, и вследствие своеобразного заражения этим смещением образ реальности постигается как сама реальность. Мысленно возвращаясь к моменту, когда он впервые увидел свою возлюбленную, Душьянта убаюкивает свою ностальгию, рисуя картину этой сцены: в ските, в который его привела охотничья вылазка, он видит испуганную Шакунталу, пытающуюся отогнать нападающую на нее пчелу; в момент, когда он представляет пчелу, его охватывает такая ненависть к этому насекомому, что, желая раздавить пчелу, он разрушает саму картину.

Идею о том, что любовь есть воспоминание о любви, поэты тоже извлекают из мифологии. Суть мифа о Каме-Смаре можно изложить в нескольких словах: бог Шива, которого стрелы Амура отвлекли от йогической медитации и побеспокоили во время его аскетических подвигов, направил на него ужасающее пламя своего взгляда и превратил в пепел. С тех пор у Амура больше нет тела, он *ан-анга* (*an-anṅa*). К этому мифу традиция пуран добавляет продолжение, являющееся приемлемым счастливым концом (*happy end*): Шива простит Смару и наделит его нематериальным телом — тем более действенным, что оно неуловимо; Амур всегда будет Амуром и продолжит поражать сердца богов и смертных своими стрелами. Однако высокая ученая поэзия (*кавья*) с тем же рвением, с каким она пытается извлечь эффекты из полисемии Смары, неустанно исследует парадоксы, которые таит в себе основной миф. Она извлекает из него некую эротиче-

<sup>7</sup> Столер Миллер 1984: 38 и сл.



скую диалектику, выдвигающую следующий довод: все, что присутствует в Амуре, это воспоминания и последствия его разрушения, т.е. его отсутствия. Лишенный тела, он есть лишь само поглотившее его пламя. Стрелец, становясь пламенем пожара, охватывает тела влюбленных и увлекает их в пылающую пустоту, составляющую теперь его субстанцию.

Эта тема с виртуозностью, сочетающей педантизм с энтузиастическими вибрациями, развивается в пространной поэме Харши, озаглавленной «Найшадхарачарита»: многословная вариация на тему знаменитой трогательной истории любви Налы и Дамаянти, включенной в «Махабхарату». Чтобы углубиться в тонкие рассуждения об Амуре как воспоминании об отсутствии Амура, Харша особо выделил в этом рассказе два момента. Прежде всего это грусть Дамаянти, разлученной со своим возлюбленным. Она томится и обвиняет не судьбу или события, из-за которых Нала находится теперь далеко, но самого Амура, устройство Амура, отрицание, заключенное в нем. Горести разлуки придают ей силы, и она обвиняет Смару, ставшего частью ее собственного сердца: «Увы, — говорит она ему, — в моем сердце ты покоишься, ты, не имеющий собственного тела! Тогда почему ты воспламеняешь его? Когда сгорел ты сам, то было минутное дело — топливо, которое есть ты, которое есть я, где пребудешь ты, несчастный отчаявшийся, ведущий себя как тот, кто поглощает подношения?»<sup>8</sup>. Не имея возможности предложить точный и одновременно удобочитаемый перевод этих и других стихов, процитированных далее, — перевод, который бы учитывал все аллюзии и двойные смыслы, я довольствуюсь истолкованием отдельных выражений. «В моем сердце ты покоишься» — значит не то, что ты положен на мое сердце как один объект на другой, а то, что мое сердце есть твое пространство. Если тебе дано занимать пространство, хотя ты и не имеешь тела, то ты обязан этим именно моему сердцу. Эта мысль возобновляется и далее: когда ты поглотил мое сердце, являющееся твоим обиталищем, я не спрошу тебя: куда ты пойдешь?, а спрошу: где будет твое место? (Риторический вопрос: можно подумать, Дамаянти была единственной женщиной, способной сгореть от любви! Но это оправдано в отношении Смары, равно как и других богов: они вездесущи, однако смертные взывают к ним, будто они предстают

<sup>8</sup> «Найшадхарачарита» (IV 75):  
 hṛdayam āśrayase yadi māmakaṃ  
 jvalayasītham anaṅga tad eva kim  
 svayam api kṣaṇadagdhaniṅjendhanaḥ  
 kva bhavitāsi hatāśa hutāśavat.

перед ними всей своей персоной.) Кроме того, в этом отрывке содержится игра слов *hatāśa* и *hutāśa*, переведенных соответственно как «несчастный отчавшийся» и «тот, кто поглощает подношения»: *hatāśa* состоит из *hata*, «убитый», и *āśā*, «надежда», и означает: «тот, чья надежда была убита», но может быть также понято как «тот, кто убил надежду». Стало быть: отчаявшийся—приводящий в отчаяние; *hutāśa* состоит из *huta*, «подношение», и *āśa*, «поглотитель», и представляет собой эпитет Огня, Агни. Жертвенный огонь необходимо постоянно «кормить» древесным топливом, а также подношениями (очищенное масло и т.п.). Ведь именно пламенем своего взгляда Шива разрушил тело Смары. Амур ведет себя так же, как бог (Шива), который был инструментом его разрушения.

В другом отрывке речь идет об их воссоединении. Когда Нала находился далеко, Дамаянти постоянно думала о своем возлюбленном: т.е. ее сердце было занято Амуром. Она создала мысленный образ всепоглощающего гостя. Разумеется, этот образ был наделен всеми чертами Налы, но она будто не отдавала себе в этом отчета. А когда Нала вернулся собственной персоной из плоти и крови, ее охватил испуг: она не знала, кто перед ней — Бог Любви или ее возлюбленный. Поэт, обращаясь к Нале, объясняет ему состояние духа Дамаянти и ободряет его: «Твоя подруга спрашивает себя: который Смара, а который ты? Только тебя она хочет, только тебя избрало ее сердце, или же тогда она выбирает вас обоих»<sup>9</sup>. Объяснение комментатора: Дамаянти хранит вас обоих в своем сердце, но вы (для нее) неразличимы. Если бы она знала, как выбирать, она бы выбрала тебя. Но это подобно тому, как сделать выбор между жемчужиной и бусинкой из стекла, которые выглядят совершенно одинаково: чтобы не рисковать потерей жемчужины, просто воздерживаются от выбора, сохраняя обе. Именно ради тебя, ради того, чтобы обладать тобою, она сохраняет и Бога Любви; не думай, что она сохраняет тебя ради Бога Любви. Вот, говорит поэт, опять обращаясь к Нале, что произошло: в сознании твоей подруги Бог Любви — лишь отражение той реальности, которая есть ты. Как иначе возможно сходство между ним и тобой, ведь у него нет тела? Комментатор: образ Бога Любви, пребывающий в уме Дамаянти, есть видение отражения (*praticchāyā*, *pratibimba*). Это не образ (*bimba*) самого объекта. Будучи бестелесным, Бог Любви не может произвести образ; если образ существует (как в данном случае),

<sup>9</sup> «Найшадхарачарита» (XX 43):

kaḥ smaraḥ kas tvam atreti samdehe śobhayobhayoḥ  
tvayy evārthitayā seyaṁ dhatte citte 'thavā yuvām.

он может быть лишь образом существа, обладающего телом. И если существует сходство между этим образом и тобою, не следует делать из этого вывод, что речь идет о сходстве между двумя разными оригиналами, ведь оригиналом этого образа Бога Любви являешься ты сам.

Чтобы рассеять сомнения Дамаянти и сказать ей: я не Бог Любви, я твой возлюбленный, — чтобы она узнала его, Нала напоминает об их общем прошлом, о нежных тайнах их страсти, их привычках, изобретениях в любовных играх, словечках, которыми они обменивались и которые возбуждали любовные чувства, и Дамаянти, понимая это, краснеет от смущения... Нала выражает свои чувства с помощью строф, содержащих следующие слова: «помнишь...», «ты все же не забыла...». Разумеется, всякий раз это форма корня SMAR, вступающая в игру с существительным *smara*, которое также появляется либо в той же, либо в соседней строфе<sup>10</sup>.

Между тем есть строфа, составляющая интересное исключение, поскольку в ней нет ни *smary*, ни какой-либо формы глагола SMAR, но содержится выражение *jāgarti saṃskāraḥ*, «оно пробуждается, это

<sup>10</sup> Вот своего рода минимальный перевод или, скорее, резюме некоторых из этих строф.

1. «Вспомни, какое было счастье, когда ночью, не просыпаясь, мы поменялись местами, не разомкнув наших уст, даже когда переменяли стороны»:

svadigvinimayenaiva niśi pārśvavivartinoh  
svarpeṣv apu astavaimukhye sakhye saukhyaṃ smarāvayoḥ (XX 84).

2. «Я начинал с уст и поцелуй за поцелуем доходил до пупка. Мне хотелось двигаться дальше, туда, куда ты мне не позволила приложить свои губы, но пусть это место поцелует память, которая удачливее меня!»:

mukhād ārabhya nābhyantaṃ cumbaṃ cumbam atṛptavān  
na grāpaṃ cumbitum yat te dhanyā tac cumbatu smṛtiḥ (XX 92).

Строфа и в самом деле удивительна, в ней можно видеть, как автономная память, отделенная от личности, принимает эстафету желаний и проецируется на будущее.

3. «Вспомни, как ты зарделась, когда в наших любовных играх изображала мужчину, [который лег на меня], а я называл тебя „Дорогой господин...“:

kaṃ api smarakeliṃ taṃ smara yatra bhavann iti  
mayā vihitasambuddhir vrīḍitā smitavaty asi (XX 93).

4. «Вспомни, как ты зарделась, когда я сказал тебе, показывая на лист *ашваттхи*, упавший на землю: „Дай его мне...“:

vanakelau smarāśvatthadalaṃ bhūpatitaṃ prati  
dehi mahyam udasyeti madgirā vrīḍitāsi yat (XX 96).

(В классификациях, содержащихся в эротических трактатах, женские половые органы, имеющие большие размеры, сравниваются с листом дерева *ашваттха*.)

скрытое впечатление». Термин *санскара*<sup>11</sup> обозначает след, оставленный в уме полученным впечатлением, нестираемый след, который способствует структурированию личности и проявляется лишь в последствиях, оказываемых им на психику и судьбу индивида. Воспоминание состоит в восхождении от следствий к причинам, в выявлении этих следов сознанием. Но теоретики поэзии, если говорить о них, проводят различие между доступным воспоминанием, всегда готовым предстать перед сознанием (такова ситуация, когда что-то, что я вижу сейчас, напоминает мне о похожей вещи, увиденной прежде), и *санскаррой*, которую необходимо разбудить усилием сосредоточения и возвращения к себе<sup>12</sup>. Это усилие не является чисто познавательным, а его последствия не представляют собой чистое осознание: реактуализируя первое впечатление, можно не только видеть прошлое, но и пережить прошлое как настоящее. Когда Нала спрашивает у Дамаянти, пробудили ли его взывания к прошлому *санскару*, запускающую в действие память, он приглашает ее заново пережить те впечатления, о которых рассказывает. Примечательно здесь то, что это возвращение недавнего и легко облекаемого в слова прошлого (красноречие Налы о том свидетельствует), похоже, нуждается в том же исследовании и требует того же словаря, как и в случае, когда речь идет о достижении самых глубинных слоев психики. Что приводит нас к выводу, что прошлое, вызываемое в памяти таким образом, находится вне времени.

Индийские размышления о памяти не проникнуты стремлением выявить последовательность воспоминаний и их структуру (расположить по этажам) в силу той важной причины, что каждое воспоминание является для индийских мыслителей автономным целым. Иначе говоря, имеется способность припоминания (*смрити*) и существуют индивидуальные воспоминания (*смарана*), но напрасно искать здесь идею о том, что воспоминания сцепляются в цепочку, распределяются в хронологическом порядке и образуют конstellляции — разумеется, подвижные, — но при этом связанные и составляющие единое целое, — короче, что существует какой-то особый мир памяти. Из отрезков времени, необходимых для созревания многочисленных впечатлений, невозможно сложить единое целое. Воспоминания, не рисуя контуры

---

<sup>11</sup> Понятие *санскара*, чьи многообразные значения являются тем не менее удивительным образом согласованными, играло огромную роль во все эпохи и во всех проявлениях индийской поэзии. См. глубокое исследование на эту тему Лакшми Капани (1993); см. также: Капани 1985 и Шене, Капани 1986 [рец. на:] Какар 1985).

<sup>12</sup> Комментарий Мадхумати к «Кавьяпракаше» (X 52).

некой биографии, делают из границ личности нечто расплывчатое, незамкнутый круг. Разумеется, как говорит народная мудрость<sup>13</sup>, я не могу вспомнить то, что пережил кто-то другой. В этом смысле мои воспоминания принадлежат лишь мне. Но кто я таков? Если я овладею определенными техниками и особенно если я обрету необходимые заслуги, то могу, как известно, вспомнить свои прежние существования. Лишь исключительные существа имеют доступ к этой *джати-смаре*, памяти прошлых рождений, но каждый человек имеет право встать на тот или иной из многочисленных путей, которые приведут его к ней, и столь немистические тексты, как «Законы Ману» и «Яджнявалкья-смрити», говорят об этом достаточно детально. Будучи прошлыми, эти жизни принадлежат мне, лишь когда я о них вспоминаю. Они являются мною без того, чтобы я ими владел (а скорее они мною владеют), без того, чтобы они находились вне поля моего сознания<sup>14</sup>. Как в этих условиях определить границы моей жизни и рассказать о ней?

Протицируем еще слова Барбары Столер Миллер о роли памяти в драматургии Калидасы: «Память обладает способностью разбивать логику обычной жизни. Она делает невидимое видимым, уничтожает расстояния, *переворачивает временную последовательность*... Абхинавагупта объясняет: то, что Калидаса понимает под памятью, это не дискурсивное припоминание элементов прошлого, а скорее интуиция прошлого, выходящая за пределы личного опыта и вводящая нас в мир воображения, вызываемый в сознании красотой». Память, понятая таким образом, является, стало быть, не нашей способностью ухватить прошлое в качестве прошлого, но тем, что накладывает на восприятие настоящего видение прошлого: воспоминание есть забвение настоящего. Эстетика памяти основана на смутных интерференциях воспоминания и желания: человек, вспоминающий о любви и проживающий любовь как некое вечное прошлое, в котором растворяются временные рамки его бытия, представляет собой прекрасное зрелище; у наблюдающих за ним, он создает эмоцию, связанную с тем, что каждому (в общности со всеми) доступно испытать в самых глубинах своего

<sup>13</sup> «Сарвадаршана-санграха», гл. 7, с. 181 (BORI. Poona, 1951), коммент. к «Ньяя-сутре» (II 1, 12).

<sup>14</sup> Здесь речь идет о ведийской и индуистской Индии. Древний буддизм, если судить о нем по проведенному Л. Сильберн исследованию понятия *самы* (палийский эквивалент санскритского *смрити*), понимал память как своего рода бдительность: память может обнаружить воспоминания и признать их в качестве таковых, не поддаваясь при этом их влиянию, а также проявить через них суетность потока времени. В общем: «не забыть забыть». Ср.: Сильберн 1955: 339 и сл., 376 и сл.

«я», с бегством за пределы времени, которое есть также бегство за пределы самого себя.

Аналогичные процессы деконструкции времени задействованы в форме памяти, которая кажется противоположной этой памяти-любви, а именно в запоминании текстов так, как оно практикуется в Индии. Для индийцев знать текст — значит знать его наузуть, или, как говорят на санскрите, «иметь его в горле» (а знание является знанием, только если оно сконденсировано в корпусе текстов). Это прекрасно выражено в известной пословице: «Знание, [которым, как считают, обладают], содержащееся в книге, деньги, [которые, как считают, имеют], находящиеся в руках другого, когда приходит момент ими воспользоваться, это не знание и это не деньги»<sup>15</sup>. Хотя запрет на запись нигде не упоминается, обращение к книге является всегда вспомогательным или крайним средством. В Индии обучают сложным техникам усвоения священных текстов (Веды), которые следует знать в совершенстве со всеми тонкостями ударений, чрезвычайно отличающихся от ударений, используемых в классическом санскрите. Изучающие Веды упражняются в разрушении порядка текстов, рецитируя их задом наперед, разбивая последовательность стрóf или элементов стрóфы, чтобы разными способами сплести их, будто косы; тем самым они пытаются не позволить смыслу увлечь себя и избежать соблазна заменить какое-нибудь слово его синонимом. Текст, заучиваемый таким способом, действительно инкорпорируется в личность, тем более что для «вбивания» текста в голову ученика, учитель заставляет эту самую голову резко двигаться взад, вперед и вбок, следуя ритму рецитации. В этом отношении иметь текст «в горле» противоположно тому, что по-немецки называют «знать внешним образом» *auswendig*, хотя оба эти выражения значат «наузуть». Но заметим, что текст, когда его выучивают наузуть, становится вневременным. В него нельзя заглядывать, его невозможно листать, откладывать, снова брать, как книгу. Он навязывает свое постоянное присутствие и созревает в принимающем его уме, притом что для самого ума этапы этого созревания остаются незаметными. Кроме того, в знании, инкорпорированном таким путем, стирается восприятие того, что объединяет этот текст с миром внетекстуальных фактов, в котором он появился. Такова ситуация, по крайней мере в Индии, где само содержание текстов в целом лишено какого бы то ни было упоминания о реальных событиях, связанных с их созданием. Так же как воспоминание-желание и при-

<sup>15</sup> *pustakasthā ca yā vidyā parahaste ca yad dhanam  
kāryakāle samutpanne na sāvīdyā na tad dhanam* (Бётлинг 1870–1873: № 4156).

поминание-узнавание являются полной противоположностью биографической памяти, так и преобладание изустной передачи препятствовало превращению традиции в историю.

Индийский способ мыслить отношение между памятью и священными текстами невозможно не противопоставить иудейскому. И в том и в другом случае нам говорят: следует изучать, следует запоминать, нельзя позволить, чтобы воцарилось забвение или ошибочное толкование; благое и истинное заключены в слове. Но Тора требует, чтобы помнили также и о событии ее получения в качестве Откровения: рассказ об этом событии, способ, которым оно соединяется с тем, что ему предшествовало, и с тем, что за ним последовало, составляет часть самого текста Откровения. Само собой разумеется, что следует помнить закон и выучить текст, который его формулирует. Но что Тора подчеркивает и что является не просто метаправилом любого правила, а предметом, о необходимости помнить который она заявляет, — это «историческая» форма, которую приняло отношение между Богом, текстом и народом в момент, когда это отношение было открыто: не забудь, как это произошло, не забудь, о чем и о ком идет речь.

А что же с ведийским Откровением? Об обстоятельствах, в которых тот или иной «провидец» имел видение той или иной части или той или иной версии текста, сама Веда, так сказать, умалчивает. Чаще всего, когда требуется объяснить происхождение какого-нибудь ритуала или молитвенной формулы, о которых наставляет Веда, ведийские тексты второго периода (брахманы) отсылают к мифической вечной битве, некогда разведшей по разные стороны богов и демонов: исход битвы был неопределенным и боги находились даже на грани поражения, когда они открыли определенную форму жертвоприношения или некую последовательность *мантр*, благодаря которой смогли одержать победу. Эта война имела определенное начало — само творение мира (на этой стадии индийской мысли космос со всеми населяющими его существами представлялся продуктом генезиса, даже если сама Веда считалась несотворенной), но у нее нет ни продолжения, ни конца. Каждый раз, когда ощущается необходимость в объяснении, прибегают к одной и той же схеме, но в событиях, в ней представленных, нет ни хронологии, ни кумулятивного эффекта. То же самое касается способа, которым люди получили знание Вед. С точки зрения брахманистской традиции Веда была Откровением, полученным *риши*, которые были людьми: они «увидели» ее и передали ее в словах. Но является ли это Откровение событием в собственном смысле слова? Оно состоит из соположения частичных «видений». Их сцепление не

образует темпоральной последовательности и не содержит подлинно начального момента. Люди живут во времени, *риши* были смертными, но данное им Откровение Веды не вставлено в рамки человеческого времени. Нет материала для повествования. И если человечество должно было открыть Веду, это вовсе не означает, что до Веды существовало человечество, память о котором необходимо сохранить.



## Список сокращений

---

АйтА	— «Айтарея-араньяка» (Aitareya-Āraṇyaka)
АйтБ	— «Айтарея-брахмана» (Aitareya-Brāhmaṇa)
АйтУ	— «Айтарея-упанишада» (Aitareya-Upaniṣad)
АпДхС	— «Апастамба-дхарма-сутра» (Āpastamba-Dharma-Sūtra)
АпШС	— «Апастамба-шраута-сутра» (Āpastamba-Śrauta-Sūtra)
АС	— «Атхарва-самхита» или «Атхарваведа» (Atharva-Saṃhitā, Atharva-Veda)
АШ	— «Артхашастра» (Arthaśāstra)
АшвГС	— «Ашвалаяна-грихья-сутра» (Asvalāyana-Gṛhya-Sūtra)
БАУ	— «Брихад-араньяка-упанишада» (Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad)
БаудхДхС	— «Баудхаяна-дхарма-сутра» (Baudhāyana-Dharma-Sūtra)
Бхг	— «Бхагавадгита» (Bhagavadgītā)
БхПайтрС	— «Бхарадваджа-пайтримедхика-сутра» (Bhāradvāja-Paitṛmedhika-Sūtra)
ВайГС	— «Вайкханаса-грихья-сутра» (Vaikhānasa-Gṛhya-Sūtra)
ВасДхС	— «Васиштха-дхарма-сутра» (Vāsiṣṭha-Dharma-Sūtra)
ВишнуП	— «Вишну-пурана» (Viṣṇu-Purāṇa)
ВишнуС	— «Вишну-смрити» (Viṣṇu-Smṛti)
ВС	— «Ваджасанеи-самхита» (Vājasaneyi-Saṃhitā)
ГаудхС	— «Гаутама-дхарма-сутра» (Gautama-Dharma-Sūtra)
ГобхГС	— «Гобхила-грихья-сутра» (Gobhila-Gṛhya-Sūtra)
ГопБ	— «Гопатха-брахмана» (Gopatha-Brāhmaṇa)
ДжБ	— «Джайминия-брахмана» (Jaiminīya-Brāhmaṇa)
ДжУБ	— «Джайминия-упанишада-брахмана» (Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa)
ЙогаС	— «Йога-сутра» (Yoga-Sūtra)
КС	— «Катхака-самхита» (Kāṭhaka-Saṃhitā)
КатШС	— «Катьяяна-шраута-сутра» (Kātyāyana-Śrauta-Sūtra)
Кауш	— «Каушика-сутра» «Атхарваведь» (Kauśika-Sūtra de l' Atharva-Veda)
КаушБ	— «Каушитаки-брахмана» (Kauṣītaki-Brāhmaṇa)
КхадираГС	— «Кхадира-грихья-сутра» (Khādira-Gṛhya-Sūtra)
Ману	— «Ману-смрити», «Манава-дхарма-шастра» (Manu-Smṛti, Mānava-Dharma-Śāstra)
Мбх	— «Махабхарата» (Mahābhārata)
«Митакшара» (Mitākṣarā)	— коммент. Виджнянешвары к «Яджнявалкья-смрити»

- МНУ — «Маха-нараяна-упанишада» (Mahā-Nārāyaṇa-Upaniṣad)  
 МС — «Майтраяни-самхита» (Maitrāyaṇi-Saṃhitā)  
 МунУ — «Мундака-упанишада» (Muṇḍaka-Upaniṣad)  
 ПарГС — «Параскара-грихья-сутра» (Pāraskara-Gṛhya-Sūtra)  
 ПБ — «Панчавимша-брахмана» (Pañcaviṃśa-Brahmaṇa)  
 РС, РВ — «Рик-самхита» или «Ригведа» (Ṛk-Saṃhitā, Ṛg-Veda)  
 ТА — «Тайттирия-араньяка» (Taittirīya-Āraṇyaka)  
 ТБ — «Тайттирия-брахмана» (Taittirīya-Brahmaṇa)  
 ТС — «Тайттирия-самхита» (Taittirīya-Saṃhitā)  
 ТУ — «Тайттирия-упанишада» (Taittirīya-Upaniṣad)  
 ХГС — «Хираньякеши-грихья-сутра» (Hiraṇyakeśi-Gṛhya-Sūtra)  
 ЧхУ — «Чхандогья-упанишада» (Chāndogya-Upaniṣad)  
 ШБ — «Шатапатха-брахмана» (Śatapatha-Brahmaṇa, версия Madhyandina)  
 ЯВ — «Яджурведа» (Yajur-Veda)  
 Ядж — «Яджнявалкья-смрити» (Yājñavalkya-Smṛti)
- ЕРНЕ — École pratique des hautes études  
 ЕРР — Renou L. Études védiques et pāṇinéennes  
 SBE — Sacred Books of the East

## Библиография

---

- Агравала 1963 — *Agrawala V.S.* India as known to Pāṇini (A Study of the Cultural Material in the *Ashtādhyāyī*). Varanasi.
- Андлер 1920 — *Andler Ch.* Nietzsche, sa vie et sa pensée. 3 vol. P.: Éd. de Boccard. (Réimpr. 1958.)
- Анри 1904 — *Henry V.* La Magie dans l'Inde antique. P.: Dujarric.
- Арендт 1961 — *Arendt H.* Condition de l'homme moderne (préface de P. Ricœur). P.: Calmann-Lévy (trad. de "The Human Condition". Chicago: University of Chicago Press, 1961).
- Ачарья 1946 — *Acharya P.K.* An Encyclopaedia of Indian Architecture. Oxf.
- Банерджи 1969 — *Banerji B.B.* La Complainte du sentier. Trad. fr. par F. Bhattacharya. P.: Gallimard.
- Бартоломе 1904 — *Bartholomae C.* Altiranisches Wörterbuch. Strasbourg. (Nachdr. B.: Walter de Gruyter, 1961.)
- Бенвенист 1969 — *Benveniste E.* Le Vocabulaire des institutions indoeuropéennes. 2 vol. P.: Éd. de Minuit.
- Бенвенист, Рену 1934 — *Benveniste E., Renou L.* *Vṛtra* et *Vṛθragna*. Étude de mythologie indo-iranienne (Cahiers de la Société asiatique III). P.: Imprimerie nationale.
- Бергэнь 1878–1883 — *Bergaigne A.* La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda. P.: Vieweg. Tome I: 1878; tome II: 1883; tome III: 1883; tome IV (index par M. Bloomfield): 1897.
- Бётлингк 1870–1873 (1970) — *Böhtlingk O.* Indische Sprüche. Bd. I–III. St. Petersburg. (Nachdr. Osnabrück: Otto Zeller / Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966, 1970.)
- Бётлингк, Рот 1855–1875 — Sanskrit-Wörterbuch herausgegeben von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolph Roth. Bd. I–VII. St. Petersburg. (Nachdr. Osnabrück: Otto Zeller / Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966.)
- Биардо 1964 — *Biardeau M.* Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. Paris–La Haye: Mouton (Le Monde d'outre-mer passé et présent. XXIII).
- Биардо 1981 (1972) — *Biardeau M.* L'Hindouisme, Anthropologie d'une civilisation. P.: Flammarion. «Champs» (version remaniée et augmentée de «Clefs pour la pensée hindoue». P.: Seuil, 1972).
- Биардо 1981a — *Biardeau M.* Études de mythologie hindoue. Tome I: Cosmogonies purāṇiques. P. (Publications de l'École française d'Extrême-Orient. CXXVIII).

- Биардо, Маламуд 1976 — *Biardeau M., Malamoud Ch.* Le Sacrifice dans l'Inde ancienne. P.: PUF (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, LXXIX).
- Бируни см. Сашау.
- Блумфилд 1897 — *Bloomfield M.* Hymns of the Atharva Veda together with Extracts from the Ritual Books and the Commentaries. Oxf.: Oxford University Press (SBE, XLII). (Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1964.)
- Блэйр 1961 — *Blair C.J.* Heat in the Rig Veda and Atharva Veda. New Haven American Oriental Society (American Oriental Series 45).
- Бодевитц 1976 — *Bodewitz H.W.* The Daily Evening and Morning Offering (agni-hotra) according to the Brāhmaṇas. Leyden: E.J. Brill (Orientalia Rheno-Trajectina. XXI).
- Браун 1973 — *Brown N.* Le devoir, force de vérité. — Annales ESG. Juillet-août 1973, p. 895–920. (Перевод статьи из: Proceedings of the American Philosophical Society. 116, no. 3, June 1972.)
- Браф 1951 — *Brough J.* Selections from Sanskrit Literature with English Translation and Notes. L.: Luzac.
- Бюйтенен, ван 1956 — *Buitenen J.A.B., van.* Rāmānuja's Vedārtha-saṃgraha. Poona (Deccan College Monograph Series 16).
- Бюйтенен, ван 1968 — *Buitenen J.A.B., van.* The Pravargya. An Ancient Indian Iconic Ritual Described and Annotated. Poona.
- Бюйтенен, ван 1973 — The Mahābhārata. Translated and Edited by J.A.B. van Buitenen. I. The Book of the Beginning. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Вакернагель 1896 — Wackernagel J. см.: Дебрюннер.
- Вайан 1948 — *Vaillant A.* Manuel du vieux slave. 2 vol. P.: Institut d'études slaves.
- Варэнн 1967 — *Varenne J.* Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa. Traduits du Sanscrit et annotés. P.: Gallimard (Connaissance de l'Orient. Collection UNESCO d'œuvres représentatives).
- Вассон 1969 — *Wasson R.G.* Soma, Divine Mushroom of Immortality. N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich.
- Вебер А. 1882 — *Weber A.* The History of Indian Literature. Translated from the second German Edition by John Mann and Theodore Zachariae. L.: Trübner.
- Вебер М. 1920 — *Weber Max.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. II. Hinduismus und Buddhismus. Tübingen: J.C.B. Mohr. (Nachdr. Tübingen, 1972.)
- Вернан 1987 — *Vernant Y.-P.* Mythe et pensée chez les Grecs. P.: Maspero.
- Верпортен 1977 — *Verpoorten J.M.* Unité et distinction dans les spéculations rituelles védiques. — Archiv für Begriffsgeschichte. XXI, I, p. 59–85.
- Винтерниц 1905 — *Winternitz M.* Geschichte der indischen Literatur. I (trad. angl. par S. Ketkar, revue par l'auteur. Calcutta: University Press, 1926).
- Винтерниц 1920 — *Winternitz M.* Die Frau in den indischen Religionen. I. Die Frau im Brahmanismus. Lpz.: Curt Kabitzsch. (Extrait de: Archiv für Frauenkunde und Eugenetik, II–III.)
- Винтерниц 1924–1925 — *Winternitz M.* Die Vṛātyas. — Zeitschrift für Buddhismus. VI, с. 48.

- Вьенно 1954 — *Viennot O.* Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. Textes et monuments brahmaniques et bouddhiques. P.: PUF (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études 59).
- Гапре 1952 — *Garge D.V.* Citations in Śābara-Bhāṣya. Poona (Deccan College Dissertation Series 8).
- Гегель 1939–1941 — *Hegel G.W.F.* La phénoménologie de l'esprit. Traduction de J. Hyppolite. 2 vol. P.: Aubier-Montaigne.
- Гельднер 1951 — *Geldner K.F.* Der RigVeda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt. Bd. I–III. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Harvard Oriental Series 33, 34, 35).
- Гольдман 1977 — *Goldman R.P.* Gods, Priests, and Warriors. The Bhṛgus of the Mahābhārata. N. Y.: Columbia University Press (Studies in Oriental Culture. 12).
- Гонда 1954 — *Gonda J.* Aspects of Early Viṣṇuism. Utrecht. (Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1969.)
- Гонда 1957 — *Gonda J.* Some Observations on the Relation Between “Gods” and “Powers” à propos of the Phrase *sūnuḥ sahasaḥ*. The Hague: Mouton (Disputationes Rheno-Trajectinae. I).
- Гонда 1959 — *Gonda J.* Four Studies in the Language of the Veda. The Hague: Mouton (Disputationes Rheno-Trajectinae. III).
- Гонда 1962 — *Gonda J.* Les religions de l'Inde. I. Védisme et hindouisme ancien. P.: Payot (Les religions de l'humanité) (trad. de «Die Religionen Indiens I: Veda und älterer Hinduismus». Stuttgart: Kohlhammer, 1960 [Die Religionen der Menschheit. 11]).
- Гонда 1965 — *Gonda J.* Change and Continuity in Indian Religion. La Haye: Mouton (Disputationes Rheno-Trajectinae. IX).
- Гонда 1966 — *Gonda J.* Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leyden: E.J. Brill.
- Гонда 1967 — *Gonda J.* The Meaning of the Sanskrit Term *dhāman*. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij (Verh. Kon. Ned. Wet. Letterkunde LXXIII, n° 2).
- Гонда 1968 — *Gonda J.* Atharvaveda 11, 7. — Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. P.: Éd. de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 28).
- Гонда 1969 — *Gonda J.* Eye and Gaze in the Veda. Amsterdam–London: North Holland Publishing Company (Verh. Kon. Ned. Wet. Letterkunde LXXV, n° 1).
- Гонда 1970 — *Gonda J.* Viṣṇuism and Śivaism. L.: University of London, the Athlone Press (Jordan Lectures, 1969).
- Гонда 1976 — *Gonda J.* Triads in the Veda. Amsterdam–London: North Holland Publishing Company (Verh. Kon. Ned. Wet. Letterkunde, 91).
- Гудриан 1965 — *Goudriaan T.* Kaśyapa's Book of Wisdom (Kaśyapa-jñānakāṇḍaḥ). A Ritual Handbook of the Vaikhānasas. La Haye: Mouton (Disputationes Rheno-Trajectinae. X).
- Гутвирт 1970 — *Gutwirth J.* Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique. P.: Éd. de Minuit.

- Гюнтерт 1924 — *Güntert*. Der arische Weltkönig und Heiland. Halle.
- Даженс 1970 — *Dagens B.* Mayamata, traité sanskrit d'architecture. Première partie. Pondichéry: Institut français d'indologie (Publications de l'Institut français d'indologie. 40–41).
- Дамбуян 1971 — *Dambuyant M.* Kauṭilya. L'Arthaśāstra. Le traité politique de l'Inde ancienne, extraits choisis et publiés avec une introduction. P.: Marcel Rivière.
- Дандекар 1958, 1962 — *Dandekar R.N.* et al. Śrautakośa Encyclopaedia of Vedic Ritual. Poona: Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala. Vol. I, English section, pt 1: 1958; pt 2: 1962.
- Дебрюннер 1954 — *Debrunner A.* Bd. II, 2 (Die Nominalsuffixe) de Jacob Wackernagel. Altindische Grammatik. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1896.
- Декомб 1977 — *Descombes V.* L'inconscient malgré lui. P.: Éd. de Minuit.
- Дельбрюк 1888 — *Delbrück B.* Altindische Syntax. Halle an der Saale (Syntaktische Forschungen. V). (Nachdr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.)
- Джероу 1971 — *Gerow E.* A Glossary of Indian Figures of Speech. Paris—La Haye: Mouton.
- Джолли 1880 — *Jolly J.* The Institutes of Vishnu. Translated. L.: Clarendon Press (SBE, VII). (Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1965.)
- Джолли 1928 — *Jolly J.* Hindu Law and Custom. Calcutta (trad. de «Recht und Sitte. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde»). Strasbourg: Trübner, 1896).
- Джха 1933 — *Śābara-Bhāṣya*. Translated into English by G. Jha. 3 vol. Baroda (Gaekwad Oriental Series 66, 70, 73). (Repr. Baroda: Oriental Institute. Vol. I: 1973; vol. II: 1973; vol. III: 1974.)
- Джха 1964 — *Jha G.* Pūrva-Mīmāṃsā in its Sources. 2nd ed. Varanasi: Banaras Hindu University.
- Диррет 1968 — *Derrett J.M.D.* Religion, Law and the State in India. L.: Faber and Faber.
- Диррет 1976–1978 — *Derrett J.M.D.* Essays in Classical and Modern Hindu Law. 4 vols. Leyden: Brill.
- Дойссен 1894 — *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. I, 1. Lpz.
- Дойссен 1906 — *Deussen P.* The Philosophy of the Upanishads. N. Y.: T. and T. Clarke (trad. par A.S. Geden de P. Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie. I, 2. Die Philosophie der Upanischads. Lpz., 1899). (Repr. New York—Dover, 1966.)
- Дойссен 1922 — *Deussen P.* Das System des Vedānta. 3. Ausg. Lpz.
- Дюбуа 1825 — *Dubois J.A., abbé.* Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. 2 vol. P.: Imprimerie royale.
- Дюбуинсон 1985 — *Dubuisson D.* Matériaux pour une typologie des structures trifonctionnelles. — L'Homme 93. Janvier—mars 1985, p. 101–121.
- Дюмезиль 1948 — *Dumézil G.* Jupiter Mars Quirinus. IV. Explication de textes indiens et latins. P.: PUF (Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses, XLII).

- Дюмезиль 1954 — *Dumézil G.* Iuno S.M.R. — Eranos. Vol. 52.
- Дюмезиль 1956 — *Dumézil G.* Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens. P.: PUF (Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences religieuses, LXVIII).
- Дюмезиль 1968 — *Dumézil G.* Mythe et Épopée. I. P.: Gallimard.
- Дюмезиль 1971 — *Dumézil G.* Mythe et Épopée. II. P.: Gallimard.
- Дюмезиль 1975 — *Dumézil G.* Fêtes romaines d'été et d'automne. P.: Gallimard.
- Дюмезиль 1979 — *Dumézil G.* Mariages indo-européens. P.: Payot.
- Дюмон 1966 — *Dumont L.* Homo hierarchicus, essai sur le système des castes. P.: Gallimard.
- Дюмон 1977 — *Dumont L.* Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique. P.: Gallimard.
- Дюмон П. 1927 — *Dumont P.E.* L'Āśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc. P.: Geuthner / Louvain: Istas.
- Дюмон П. 1951 — *Dumont P.E.* The Special Kinds of Agnicayana (or Special Methods of Building the Fire-Altar) according to the Kaṭhas Taittirīya Brāhmaṇa (The Tenth, Eleventh and Twelfth Prapāthakas). — Proceedings of the American Philosophical Society. XCV, no. 6, p. 628–675.
- Дюмон П. 1962 — *Dumont P.E.* The Animal Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa. — Proceedings of the American Philosophical Society. 106, no. 3, p. 246–263.
- Дюмон П. 1963 — *Dumont P.E.* The Human Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa. — Proceedings of the American Philosophical Society. 107, no. 2, p. 177–182.
- Дюшен-Гийёмэн 1936 — *Duchesne-Guillemain J.* Les composés de l'Avesta. P. (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège. LXXIV).
- Дюшен-Гийёмэн 1962 — *Duchesne-Guillemain J.* La religion de l'Iran ancien. P.: PUF (Mana. 1, III).
- Жерне 1968 — *Gernet L.* Anthropologie de la Grèce antique. P.: La Découverte.
- Инголлс 1965 — An Anthology of Sanskrit Court Poetry. Vidhyākara's "Subhāṣitaratnakoṣa". Transl. by D.S. Ingalls. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Harvard Oriental Series 44).
- Какар 1982 (1985) — *Kakar S.* The Inner World, a Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India. Oxford, University Press (trad. fr. «Moksha. Le monde intérieur, enfance et société en Inde»). P.: Les Belles Lettres, 1985).
- Каланд 1893 — *Caland W.* Altindischer Ahnencult. Leyden: E.J. Brill.
- Каланд 1896 — *Caland W.* Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche. Amsterdam (Verh. Kon. Akad. Wet. I, n° 16).
- Каланд 1900 — *Caland W.* Altindischer Zauberritual. Probe einer Übersetzung der wichtigsten Theile der Kauśika Sūtra. Amsterdam (Verh. Kon. Akad. Wet. III, n° 2).
- Каланд 1919 — *Caland W.* Das Jaiminiya-Brāhmaṇa in Auswahl. Amsterdam (Verh. Kon. Akad. Wet. XIX, n° 4). (Nachdr. Wiesbaden: Martin Sändig, 1970.)

- Каланд 1953 — *Caland W.* Sankhayana-Srautasutra. Ed. by Lokesh Chandra. Nagpur—London: International Academy of Indian Culture (Sarasvati-Vihara Series XXXII).
- Каланд, Анри 1906–1907 — *Caland W., Henry V.* L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique. P.: Ernest Leroux. Tome I: 1906; tome II: 1907.
- Кангле 1960–1965 — *Kangle R.P.* The Kauṭīliya Arthaśāstra. Part I: A Critical Edition with Glossary. 1960; part II: An English Translation with Critical and Explanatory Notes. 1963; part III: A Study. 1965. Bombay: University of Bombay (University of Bombay Studies, Sanskrit, Prakrit and Pali).
- Кане 1930–1962 — *Kane P.V.* History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law). Vol. I–V. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (Government Oriental Series). 2nd revised ed. 1968–1975.
- Капани 1985 — *Kapani L.* Remarques sur la notion de vāsanā. — Bulletin d'études indiennes. 1985, n° 3, p. 79–102.
- Капани 1987 — *Kapani L.* Aspects philosophiques, psychologiques et rituels de la notion de saṃskāra, thèse Paris-IV, ex. dactylographiés.
- Капани 1993 — *Kapani L.* La notion de saṃskāra. P. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, fasc. 59, vol. 1–2.)
- Кёйпер 1983 — *Kuiper F.B.J.* Ancient Indian Cosmogony. Essays Selected and Introduced by John Irwin. Delhi: Vikas.
- Кит 1909 — The Aitareya Āraṇyaka... with Introduction, Translation, Notes, Indexes by A.B. Keith. Oxf.: Clarendon Press. (Repr. Oxf.: University Press, 1969.)
- Кит 1914 — The Veda of the Black Yajus School entitled Taittiriya Samhita... Transl. by A.B. Keith. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Harvard Oriental Series 18, 19). (Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967.)
- Кит 1920 — Rigveda Brahmanas: the Aitareya and Kausitaki Brahmanas. Transl. by A.B. Keith. Cambridge, Mass. (Harvard Oriental Series 25).
- Кит 1925 — *Keith A.B.* The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (Harvard Oriental Series 31, 32).
- Кожев 1947 — *Kojève A.* Introduction à la lecture de Hegel. P.: Gallimard.
- Косамби 1956 — *Kosambi J.J.* An Introduction to the Study of Indian History. Bombay: Popular Books Depot.
- Крамриш 1928 — *Kramrisch Stella.* A Treatise on Indian Painting and Image Making. Calcutta.
- Крамриш 1946 — *Kramrisch Stella.* The Hindu Temple. 2 vols. Calcutta: University of Calcutta. (Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1976.)
- Крик 1975 — *Krick H.* Der Vanīṣṭhusava und Indras Offenbarung. — Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. XIX, p. 62.
- Крик 1982 — *Krick H.* Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya). Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Кхер 1973 — *Kher N.N.* Agrarian and Fiscal Economy by the Mauryan and Post-Mauryan Age (circ. 324 B.C.–320 A.D.). Delhi: Motilal Banarsidass.



- Леви 1966 — *Lévi S.* La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas. 2<sup>e</sup> éd., avec préface de L. Renou. P.: PUF (Bibliothèque de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses, LXXIII); 1<sup>er</sup> éd. P., 1898.
- Либерт 1962 — *Liebert G.* Indo-iranica 1.: Ap. *vazraka-*; aw. *vazra-*; ai. *vájra-*. — *Orientalia Suecana*. XI, p. 126–154.
- Ломмель 1978 — *Lommel H.* Kleine Schriften. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Льюис 1965 — *Lewis O.* Village Life in Northern India. N. Y.: Vintage.
- Лэнга 1967 — *Lingat R.* Les Sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde. Paris–La Haye: Mouton (Le monde d'outre-mer passé présent, XXXII).
- ЛЭНМЭН 1888 — *Lanman C.R.* A Sanskrit Reader with Vocabulary and Notes. Boston: Ginn.
- Людерс 1951–1959 — *Lüders H.* Varuṇa. I: Varuṇa und die Wasser. 1951; II: Varuṇa und das Ṛta. 1959. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Маджумдар 1965 — *Majumdar M.R.* Cultural History of Gujarat. Bombay.
- Майрхофер 1956–1976 — *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. I–III. Heidelberg: Carl Winter–Universitätsverlag.
- Макдонелл 1897 — *Macdonell A.A.* The Vedic Mythology. Strasbourg: Trübner (Encyclopaedia of Indo-Aryan Research. III, 1 A). (Repr. Varanasi: Indological Book House, 1963.)
- Макдонелл, Кит 1912 — *Macdonell A.A., Keith A.B.* Vedic Index of Names and Subjects. 2 vols. L.: Murray. (Repr. Varanasi: Motilal Banarsidass, 1958.)
- Маламуд 1977 — *Malamoud Ch.* Le svādhyāya. Récitation personnelle du Veda. Taittirīya-Āraṇyaka. Livre II. Texte traduit et commenté. P.: Éd. de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 42).
- Маламуд 1977а — *Malamoud Ch.* Convergence d'un raisonnement mīmāṃsaka et d'un motif poétique de l'Atharvasaṃhitā. — *Indologica Taurinensia*. III–IV, p. 307–312.
- Маламуд 1980 — *Malamoud Ch.* Les Indo-Européens, les femmes et les chemins de la liberté. — *Le Temps de la réflexion*. N° 1. Octobre 1980. P.: Gallimard, p. 443–450.
- Маламуд 1983–1984, 1984–1985 — *Malamoud Ch.* La Femme du sacrifiant. — *Annuaire hautes études*, V Section.
- Маламуд 1987 — *Malamoud Ch.* Le Malencontre de La Boétie et les théories de l'Inde ancienne sur la nature de la société. — *L'Esprit des lois sauvages*. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique. Sous la direction de Miguel Abensour. P.: Éd. du Seuil, p. 173–182.
- Массон-Урсель 1923 — *Masson-Oursel P.* Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. P.: Genethaes.
- Мейер 1952 — *Meyer J.J.* Sexual Life in Ancient India. 2nd ed. L.: Routledge and Kegan Paul (trad. de «Das Weib im altindischen Epos». Lpz., 1915). (Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.)
- Мильюс 1965 — *Mylius K.* Die Begriffsentwicklung von ai. *kusīda* und *kusīdin* in ihrer wirtschaftsgeschichtlichen Bedeutung. — *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl Marx Universität*. Lpz., 14, S. 41–43.

- Минар 1949–1956 — *Minard A.* Trois Énigmes sur les Cent Chemins. Tome I. P.: Les Belles Lettres (Annales de l'université de Lyon); tome II. P.: Éd. de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 3).
- Минар 1964 — *Minard A.* Bulletin de la Société linguistique de Paris. LIX, 2.
- Монтескье 1949 — *Montesquieu.* Mes pensées. — Œuvres complètes. I. P.: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade).
- Моньер-Вильямс 1899 — *Monier-Williams, sir M.* A Sanskrit-English Dictionary. Oxf.: Oxford University Press. (Repr. Oxf., 1956.)
- Мосс 1968–1969 — *Mauss M.* Œuvres. 3 vol. P.: Éd. de Minuit. I: Les fonctions sociales du sacré. 1968; II: Représentations collectives et diversité des civilisations. 1969; III: Cohésion sociale et divisions de la sociologie. 1969. (Présentation de Victor Karady.)
- Мьюир 1872–1874 — *Muir J.* Original Sanskrit Texts. 5 vols. 2nd ed. L. (Repr. Amsterdam: Oriental Press, 1967.)
- Мюс 1947 — *Mus P.* La stance de la plénitude BĀU V 1.1. cf. III 2.1–9. — Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. 1947–1950, fasc. 1, p. 591–618.
- Мюс 1968 — *Mus P.* Où finit Puruṣa? — Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. P.: Éd. de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 28).
- Найссер 1924 — *Neisser W.* Zum Wörterbuch des Ṛgveda. Lpz. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVI, n° 4). (Nachdr. Nendeln: Kraus, 1966.)
- Ницше 1899–1913 — *Nietzsche F.* Gesammelte Werke. Bd. IV. Lpz. (trad. fr. par J. Hervier. «Aurore, pensées sur les préjugés moraux». P.: Gallimard, 1970).
- Ньоли 1968 — *Gnoli R.* The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta. 2nd ed. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office (The Chowkhamba Sanskrit Studies. LXVII).
- Ольденберг 1909–1912 — *Oldenberg H.* Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten. B.: Weidmannsche Buchhandlung. I: 1909 (Abhandlungen des kön. Ges. Wiss. Göttingen, Philol.-Hist. Kl. XI, 5); II: 1912 (XIII, 3). (Nachdr. Nendeln: Kraus / Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1970.)
- Ольденберг 1915 — *Oldenberg H.* Zur Mythologie und Religion des Veda. Zweite Folge, Nachrichte van der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. 1915, p. 167–190. (Пепринт: Ольденберг 1967, с. 339–362.)
- Ольденберг 1918 — *Oldenberg H.* Die vedische Worte für «schon» und «Schönheit» und das vedische Schönheitsgefühl. Nachrichten Göttingen. 1918, S. 35–71. (Пепринт: Ольденберг 1967, с. 830–866.)
- Ольденберг 1919 — *Oldenberg H.* Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Ольденберг 1923 (1977) — *Oldenberg H.* Die Religion des Veda. 2. Ausg. Stuttgart-Berlin. (Nachdr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.)
- Ольденберг 1967 — *Oldenberg H.* Kleine Schriften. Herausgegeben von Klaus C. Janert. Bd. I–II. Wiesbaden: Franz Steiner.

- Оман 1905 — *Oman J.C.* The Mystics, Ascetics, and Saints of India. L. (Repr. Delhi: Oriental Publishers, 1973.)
- Отто 1948 — *Otto R.* Varuna-Hymnen des Rig-Veda. Bonn: Röhrscheid.
- Порше 1978 — *Porcher M.C.* Figures de style en sanskrit. P. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, fasc. 45).
- Рагхаван 1975 — *Raghavan V.* The Number of Rasa-s. Foreword by M. Hiriyanna. 3rd ed. Adyar: The Adyar Library Research Center.
- Рагхаван 1978 — *Raghavan V.* Bhoja's Śṛṅgāra Prakāśa. 3rd ed. Madras.
- Рамачандрани 1980 — *Ramachandran T.P.* The Vyavahārika in Advaita Vedānta. Madras.
- Рао 1916 — *Rao T.A.* Gopinatha. Elements of Hindu Iconography. 2 vols. Madras. (Repr. Varanasi-Delhi: Indological Book House, 1971.)
- Рай 1957 — *Rau N.* Staat und Gesellschaft im Alten Indien nach den Brāhmaṇa-Texten dargestellt. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Рену 1939 — *Renou L.* L'ambiguïté du vocabulaire du Ṛgveda. — Journal asiatique. N° 231, 2, p. 161–235.
- Рену 1939а — *Renou L.* Les éléments védiques dans le vocabulaire du Sanskrit classique. — Journal asiatique. N° 231, 3, p. 321–404.
- Рену 1941–1942 — *Renou L.* Les connexions entre le rituel et la grammaire en Sanskrit. — Journal asiatique. N° 233, 1, p. 105–165.
- Рену 1947 — *Renou L.* Les Écoles védiques et la formation du Veda. P.: Imprimerie nationale (Cahiers de la Société Asiatique. IX).
- Рену 1952 — *Renou L.* Grammaire de la langue védique. Lyon: IAC (Les langues du monde).
- Рену 1953 — *Renou L.* Religions of Ancient India. L.: The Athlone Press, University of London (Jordan Lectures, 1951). (Repr. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1972.)
- Рену 1954 — *Renou L.* Vocabulaire du rituel védique. P.: Klincksieck.
- Рену 1955 — *Renou L.* Études védiques 5: Atharva-veda et rituel. — Journal asiatique. N° 251, 4, p. 405–438.
- Рену 1956 — *Renou L.* Hymnes spéculatifs du Veda traduits du sanskrit et annotés. P.: Gallimard (Connaissance de l'Orient. Collection UNESCO d'œuvres représentatives).
- Рену 1961 — *Renou L.* Grammaire sanscrite. Tomes I et II réunis. 2<sup>e</sup> éd. P.: Adrien-Maisonneuve.
- Рену 1978 — *Renou L.* L'Inde fondamentale. Études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud. P.: Hermann (collection «Savoir»).
- Рену EVP — *Renou L.* Études védiques et pāṇinéennes. P.: Ed. de Boccard. I: 1955; II: 1956; III: 1957; IV: 1958; V: 1959; VI: 1960; VII: 1960; VIII: 1961; IX: 1961; X: 1962; XI: 1963; XII: 1964; XIII: 1964; XIV: 1965; XV: 1966; XVI: 1967; XVII: 1969. (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, resp. fasc. 10, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 26, 27, 30.)
- Рену, Фильоза 1947 — *Renou L., Filliozat J. et al.* L'Inde classique. Manuel des études indiennes. 1947: tome I. P.: Payot (Bibliothèque scientifique);

- 1953: tome II. P.: Imprimerie nationale / Hanoï, École française d'Extrême-Orient.
- Рис Дэвидс, Стеде 1921–1925: *Rhys Davids T.N., Stede W.* The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. L.: Luzac.
- Рубен 1928 — *Ruben W.* Die Nyāyasūtra's. Text, Übersetzung, Erläuterung und Glossar. Lpz.: Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVIII, 2). (Nachdr. Nendeln: Kraus, 1966.)
- Рюегг 1959 — *Ruegg D.S.* Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne. P.: Éd. de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 7).
- Рюегг 1969 — *Ruegg D.S.* La théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra. Études sur la sotériologie et la gnoséologie du bouddhisme. P.: Publications de l'École française d'Extrême-Orient.
- Садник, Айтцетмюллер 1955 — *Sadnik L., Aitzetmüller R.* Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. La Haye: Mouton / Heidelberg: Carl Winter.
- Сашау 1910 — Al Biruni's India. Ed. par Edward C. Sachau. L.: Routledge and Kegan Paul. (Repr. Delhi: S. Chand, 1964.)
- Свенбро 1984 — *Svenbro J.* Il taglio della poesia. Note sulle origini sacrificali della poetica greca. — Studi storici. 25, 4, p. 925–944.
- Сенар 1930 — Chāndogya-Upaniṣad. Traduite et annotée par E. Senart. P.: Les Belles Lettres (collection «Émile Senart»).
- Сильберн 1955 — *Silburn L.* Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde. P.: Vrin.
- Соваже 1948 — *Sauvaget J.* 'Ahbār aṣ-Ṣīn wa l-Hind. Relation de la Chine et de l'Inde. Texte établi, traduit et commenté. P.: Les Belles Lettres («Collection arabe»).
- Сталь 1983 — *Staal F. et al.* Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar. 2 vols. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Стивенсон 1920 — *Stevenson S.* The Rites of the Twice-Born. L.: Oxford University Press. (Repr. Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, Munshiram Manoharlal, 1971.)
- Столер Миллер 1984 — *Stoler Miller B. et al.* Theater of Memory. The Plays of Kālidāsa. N. Y.: Columbia University Press.
- Сыркин 1967 — *Сыркин А.Я.* К семантизации некоторых понятий в санскрите. — Семиотика и восточные языки. М.: Наука, с. 146–164.
- Сыркин, Топоров 1968 — *Syrkin A.Ia., Toporov V.N.* La Triade et la Tétrade. — Tel Quel. 35, p. 27–32.
- Тернер 1962–1969 — *Turner R.L.* A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. 11 fasc. Index (1 vol.). L.: Oxford University Press.
- Тибо 1904, 1 — The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śāṅkarācārya translated by G. Thibaut. 2 vols. L.: Clarendon Press (SBE XXXIV, XXXVIII). (Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.)
- Тибо 1904, 2 — The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Rāmānuja translated by G. Thibaut. L.: Clarendon Press (SBE XLVIII). (Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.)

- Тиме 1938 — *Thieme P.* Der Fremdling im Ṛgveda. Eine Studie über die Bedeutung der Worte *ari, arya, aryaman* und *ārya*. Lpz.: Deutsche morgenländische Gesellschaft (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XXIII, 2). (Nachdr. Nendeln: Kraus, 1966.)
- Тиме 1957 — *Thieme P.* Mitra and Aryaman. New Haven: Yale University Press (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, 41, november 1957).
- Тиме 1970 — *Thieme P.* Kleine Schriften. Bd. I–II. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Тома 1975 — *Thomas C.* Le village dans la forêt: sacrifice et renoncement dans le Godān de Premchand. — *Puruṣārtha*. 2, p. 205–252.
- Трико 1977 — *Tricaud F.* L'accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique. P.: Daloz (Philosophie du droit. 17).
- Уитни 1885 — *Whitney W.D.* The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language. Lpz.: Breitkopf und Härtel.
- Уитни 1905 — *Atharva-Veda Saṃhitā*. Translated with a Critical and Exegetical Commentary by W.D. Whitney. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University (Harvard Oriental Series VII, VIII).
- Фальк 1986 — *Falk M.* Il Mito psicologico nell'India antica. Milan: Adelfi.
- Фольвазен 1968 — *Volwahsen A.* Architecture universelle, Inde bouddhique, hindoue et jaïne. Textes et photos. Fribourg: Office du Livre.
- Хауэр 1927 — *Hauer J.W.* Der Vṛātya. Untersuchungen über die nicht-brahmanische Religion Altindiens. Stuttgart.
- Хестерман 1957 — *Heesterman J.C.* The Ancient Indian Royal Consecration. The *rājasūya*, Described According to the *yajus* Texts and Annotated. La Haye: Mouton (Disputationes Rheno-Trajectinae. II).
- Хестерман 1964 — *Heesterman J.C.* Brahmin, Ritual, Renouncer. Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens VIII. (Репринт: Хестерман 1985, с. 26–44.)
- Хестерман 1985 — *Heesterman J.C.* The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship and Society. Chicago–London: The University of Chicago Press.
- Хиллебрандт 1891–1902 (1927, 1929) — *Hillebrandt A.* Vedische Mythologie. Bd. I–II. Bd. I: 2. Ausg. Breslau, 1927; Bd. II: 2. Ausg. Breslau, 1929. (Nachdr. Hildesheim: Georg Olms, 1965.)
- Хиллебрандт 1897 — *Hillebrandt A.* Ritual-Literatur, vedische Opfer und Zauber. Strasbourg: Trübner (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. III, 2).
- Хиллебрандт 1913 — *Hillebrandt A.* Lieder des Ṛgveda übersetzt von... Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Quellen der Religionsgeschichte. V, 7).
- Хопкинс 1879 — *Hopkins E.W.* Hindu Mythology. A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion. L.: Trübner (Trübner's Oriental Series VI).
- Хопкинс 1915 — *Hopkins E.W.* Epic Mythology. Strasbourg: Trübner (Encyclopaedia of Indo-Aryan Research. III, 1B).
- Циммерманн 1982 — *Zimmermann F.* La Jungle et le fumet des viandes, un thème écologique dans la médecine hindoue. P.: Gallimard/Seuil.

- Чаттерджи 1971 — *Chatterjee H.* The Law of Debt in Ancient India. Calcutta: Sanskrit College (Calcutta Sanskrit College Series LXXV).
- Шантрэн 1968 — *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. P.: Klincksieck, 1968–1980.
- Шарма 1959–1960 — *Sharma A.* Beiträge zur vedischen Lexicographie. Neue Wörter in M. Bloomfields Vedic Concordance. Munich (= PHMA 5/6).
- Шарма 1958 — *Sharma R.S.* Śūdras in Ancient India (A Survey of the Position of the Lower Orders down to circa A.D. 500). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Шарма 1966 — *Sharma R.S.* Light on Early Indian Society and Economy. Bombay: Manaktalas.
- Шарфе 1968 — *Scharfe H.* Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭalya. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Шваб 1886 — *Schwab J.* Das altindische Thieropfer. Erlangen.
- Шеллер 1959 — *Scheller M.* Vedisch *priyā-* and die Wortsippe frei, freien, Freund. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Шельд 1926 — *Sköld H.* The Nirukta. Its Place in Old Indian Literature. Its Etymologies. Lund: Gleerup.
- Шене, Капани 1986 — *Chenet F., Kapani L.* L'Inde au risque de la psychanalyse. — Diogenes. N° 135, p. 65–80.
- Шлангер 1971 — *Schlanger J.* Les Métaphores de l'organisme. P.: Vrin.
- Шлерат 1960 — *Schlerath B.* Das Königtum im Ṛg- und Atharvaveda. Ein Beitrag zur indogermanische Kulturgeschichte. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXXIII, 2).
- Шмидт 1968 — *Schmidt H.P.* The Origin of *ahimsā*. — Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. P.: Éd. de Boccard (Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°, 28), p. 625–655.
- Шпрокхофф 1976 — *Sprockhoff J.F.* Saṃnyāsa. Quellenstudien zur Askese im Hinduismus. I. Untersuchungen über die Saṃnyāsa-Upaniṣads. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Abhandlungen für die Kunde Morgenlandes XLII, 1).
- Штернбах 1963 — *Sternbach L.* Cāṇakya-Rāja-Nīti. Maxims on Rāja-nīti, compiled from various collections of maxims attributed to Cāṇakya. Adyar: Adyar Library and Research Centre.
- Эггелинг 1882–1900 — The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina School. Transl. by J. Eggeling. Oxford University Press. Part I (= SBE XII): 1882; part II (= SBE XXVI): 1885; part III (= SBE XLI): 1894; part IV (= SBE XLIII): 1897; part V (= SBE XLIV): 1900. (Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1963.)
- Эггерс 1929 — *Eggers W.* Das Dharmasūtra der Vaikhānasas übersetzt... Nebst einer Einleitung über den brahmanischen Waldeinsiedler-Order und die Vaikhānasa-Sekte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Эджертон 1965 — *Edgerton F.* The Beginnings of Indian Philosophy. L.: Allen und Unwin.
- Элиаде 1954 — *Eliade M.* Le Yoga, immortalité et liberté. P.: Payot.

- Юм 1931 — *Hume R.E.* The Thirteen Principal Upanishads. L.: Humphrey Milford.
- Ялман 1963 — *Yalman N.* On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar. — *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.* 93, p. 25–58.
- Янкелевич 1960 — *Jankélévitch V.* Le Pur et l'Impur. P.: Flammarion (Bibliothèque de philosophie scientifique).

## Содержание

---

От редколлегии .....	5
<i>Лысенко В.Г.</i> Шарль Маламуд и его антропология (от переводчика) .....	7
Список трудов Шарля Маламуда .....	19
Предисловие .....	30
К русскому переводу .....	35
1. Наблюдения над понятием «остаток» в брахманизме .....	36
2. Испечь мир .....	58
3. Продырявленный кирпич. <i>Об игре пустого и полного в брахманистской Индии</i> .....	97
4. Деревня и лес в идеологии брахманистской Индии .....	119
5. Теология долга в брахманизме .....	141
6. Семантика и риторика в иерархии индуистских Целей человека .....	164
7. Индийский подход к обольщению .....	189
8. Ведийский бог: Ярость .....	204
9. Возвращение действия и механизм жертвоприношения в брахманистской Индии .....	221
10. Пути ножа. <i>Заметки о разделке жертвы в ведийском жертвоприношении</i> .....	237
11. Договорное тело богов. <i>Заметки о ведийском ритуале танунаптра</i> .....	252
12. Боги не отбрасывают тени. <i>Заметки о тайном языке богов в древней Индии</i> .....	268
13. Кирпичи и слова. <i>Заметки о теле богов в ведийской Индии</i> .....	280
14. Экзегеза ритуалов. Экзегеза текстов .....	301
15. Наизусть. <i>Заметки об игре любви и памяти в поэзии древней Индии</i> .....	322
Список сокращений .....	335
Библиография .....	337



Научное издание

*Маламуд Шарль*

**ИСПЕЧЬ МИР**

**Ритуал и мысль в древней Индии**

Редактор *О.В.Мажидова*

Художник *Э.Л.Эрман*

Технический редактор *О.В.Волкова*

Корректор *В.И.Мартынюк*

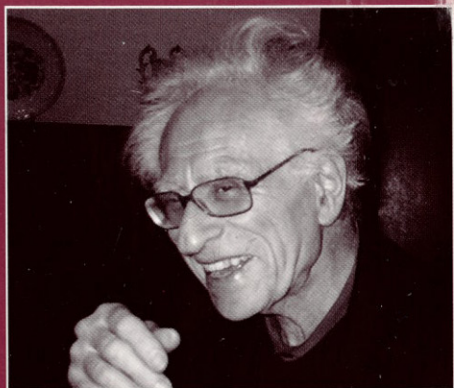
Компьютерная верстка *Е.В.Катышева*

Подписано к печати 07.11.05  
Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная  
Усл. п. л. 22,0. Усл. кр.-отг. 22,3. Уч.-изд. л. 23,2  
Тираж 1500 экз. Изд. № 8202. Зак. № 2060

Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН  
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21  
[www.vostlit.ru](http://www.vostlit.ru)

ППП "Типография "Наука"  
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6





Шарль Маламуд (род. 1929) — один из крупнейших современных французских санскритологов, специалист по древнеиндийской культуре, автор многих исследований (эссе, статей, книг), переведенных на разные языки. Лингвист по образованию, ученик Эмиля Бенвениста и Луи Рену, он с 1977 по 2000 г. был профессором Практической школы высших исследований (Париж).

Эссе, собранные в этой книге, объединяет общая тема: древнеиндийский ритуал и способы его описания, понимания и толкования, с которыми нас знакомят санскритские тексты: ведийские гимны и связанные с ними трактаты по жертвоприношению — брахманы. Заголовок «Испечь мир» является переводом санскритского словосочетания *локапакти* и отражает определенную идею отношения человека и окружающего его мира: человек «испекает» мир и, совершая ритуалы, «испекается сам». Как говорится в брахманах, «из всех животных, предназначенных быть жертвами, человек — единственное животное, которое может совершать жертвоприношение». Такова суть ритуалистической антропологии, которую пытается раскрыть в своих эссе Шарль Маламуд.

ISBN 5-02-018501-9



9 785020 185012 >