

# ЭВОЛЮЦИЯ ВЕДИЙСКОГО РИТУАЛА (К ВОПРОСУ О ГЕНЕЗИСЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ)

Веды представляют собой наиболее древние религиозные тексты, которые дошли до нас не в виде разрозненных отрывков, как это имеет место в случае других древних религиозных текстов, а в достаточно полном виде. На это указывал еще в конце прошлого века известный санскритолог и знаток ведийской религии А.Хиллебрандт, который по этому поводу писал: «Санскритская филология по сравнению с исследованиями в области классической древности (Altertumskunde) имеет то преимущество, что она не должна свои знания всех сакральных текстов черпать из отдельных случайных данных, но имеет в своем распоряжении учебники, которые составляют основу знания жертвоприношений жрецов»<sup>1</sup> Наличие столь древней и богатой комментаторской литературы делает этот памятник уникальным и незаменимым источником не только для изучения истории религиозной мысли, но и для решения таких важных теоретических проблем, как проблема возникновения религиозного знания, его структуры и сущности.

Считается общепризнанным, что эти тексты формировались в течение длительного периода. Они отличаются как по языку, так и по содержанию. Это и послужило многим исследователям поводом к тому, чтобы противопоставлять не только самхиты брахманам, но и Ригведу Яджурведе и Атхарваведе. Противопоставления

---

<sup>1</sup> Hillebrandt A. Ritual-literatur. Vedische Opfer und Zauber. – Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. Hrsg. von G.Bühler, 3.Bd.,2.Heft, Strassburg, 1897, s.1

такого рода привели в конечном счете к взгляду, согласно которому религиозные представления древних индийцев претерпели существенную эволюцию, суть которой сводится к тому, что первоначально наивные религиозные представления древних индийцев постепенно превратились в скучные магические заклинания, а народная религия – в магическую религию узкого круга жрецов. Подобного рода утверждения, доминировавшие в западной санскритологии в конце 19 и начале 20 века, бесспорно, имели под собой почву и в советской литературе стали настолько привычными, что не вызывают споров. Такая тенденция к резкому противопоставлению различных частей Вед, как нам представляется, не всегда оправдана и ведет к негативным последствиям. Главным из них является то, что наивные надежды первых исследователей этого религиозного памятника на его однозначную интерпретацию были поставлены под сильное сомнение. Ригведа, представленная как самостоятельный памятник народной религиозной поэзии и ставшая объектом исследования ученых, придерживающихся самых разных методологических подходов и теоретических взглядов, породила такое огромное число противоречащих друг другу точек зрения, что уже почти никто из исследователей не надеется на возможность ее непротиворечивой интерпретации.

Трудности, с которыми столкнулись исследователи ведийской религии, объясняются не только различием теоретических установок и методологических подходов их исследователей, но и особенностями представленных в ней религиозных взглядов. Так, в представлениях древних индийцев о богах можно выделить следующие характерные черты, непривычные для европейского человека. Во-первых, образ богов в Ригведе достаточно аморфен, боги лишены практически как антропоморфных, так и зооморфных черт. Во-вторых, многие из них репрезентируют самые разные явления природы. Так, Варуна представляет и воду и ночное небо, а Митра – огонь и дневную половину дня. С другой стороны, одно природное явление, например, солнце, моделируют ряд божеств: Сурья, Пушан, Савитар, Ушас, Агни, Митра и некоторые другие боги. В-третьих, один и тот же Бог может олицетворять как явления природы, так и этические, социальные и религиозные принципы. Особенно много споров возникло вокруг образов Митры и Варуны. Предметом спора

стала не только этимология имен этих богов, но и вопрос о том, что собственно они олицетворяют. Первоначальный взгляд А. Бергена, Г. Ольденберга, А. Хиллебрандта и других, которые рассматривали этих богов как олицетворения природных явлений, категорически отвергли Мейе, П. Тиме и В. Ленц, которые считали, что Митра является деификацией этической абстракции – договора.<sup>2</sup> Многие боги не олицетворяют никаких сил природы, а представляют собой деифицированные имена деятеля: Дхатар – «устроитель», Дхартар – «поддерживатель», Вишвакарман – «создающий все», тваштар – «создатель». Не связаны с природными явлениями и боги, в состав имен которых входит слово «pati» – господин. К ним относятся такие важные божества ведийского пантеона, как Брихаспати, или брахманаспати, – «господин молитвы», Праджapati – «господин потомства», а также ряд более мелких богов: Кшетрасьяпати – «господин поля», вастошпати – «господин жилья», ванаспати – «господин поля» и некоторые другие. Не олицетворяет никаких сил природы и такое важное божество ведийского и зороастрийского пантеона, как Арьяман – гостепреимство. Наличие этих и других божеств, которые явно не олицетворяют никаких сил природы (Шраддха – «Вера», Манью – «Гнев», Ниррити – «Гибель», Бхага – «доля», Вач – «речь» и др.), а также тот факт, что для многих богов в большей мере характерны социально-этические функции, ставят, на наш взгляд, под сомнение представление о том, что ведийская религия возникает вследствие олицетворения сил природы и представляет собой типичный образец наивной народной поэзии.

Важной особенностью ведийского пантеона является и отсутствие четкой иерархии божеств. В качестве главных богов в Ригведе выступают самые разные боги – явление, которое М. Мюллер назвал «генотеизмом». Парадоксальны и родственные отношения между богами. Так, Земля и Небо выступают то как родители богов, то как их дети. Они выступают то в качестве супругов, то в качестве брата и сестра. Аналогично Адити и Дакша рассматриваются то как супружеская пара, то Адити выступает в качестве матери Дакши, то Дакша – в качестве ее отца (РВ, Хб 72, 4: «От Адити родился Дакша,

---

<sup>2</sup> См. Thieme P. *Mitra and Aryaman*. – Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. Vol.41. New Haven, 1957; Lentz W. *The Social functions of the Old Iranian Mithra*. – W.B. Hennig Memorial Volume. 1970

От Дакши же – Адити»). Все это заставляет нас усомниться и в том, что отношения между богами являются экстраполяцией социальных или родственных отношений. Один бог может взять на себя функции другого и тем самым отождествиться с ним. Агни, например, может репрезентировать всех богов. В этой связи трудно понять, имеем ли мы дело с пантеистической, политеистической, монотеистической или генотеистической религией.

Не менее странной кажется нам и мифология Ригведы. Прежде всего бросается в глаза бедность мифологических сюжетов. Почти все они носят космогонический характер. Большая часть их дублирует миф об убийстве Индрой злого демона, змея Вритры. Не менее странным представляется нам и сам процесс космогенеза. Акт творения рассматривается как непрерывный, многократно повторяющийся процесс. В качестве космогонического начала выступают самые разные боги: Индра, Варуна, Тваштар, Вишвакарман, Вач, Агни, Апас, Хиранья Гарбха и другие. Практически каждый бог наделен такой силой. Причем в качестве первоначал выступают и такие абстрактные начала, как Сат (бытие), тапас (вселенский жар) и Экат (Единое). Творение мира из ничего практически неизвестно древним поэтам. Лишь в одном гимне мы встречаем утверждение, что «из небытия бытие родилось». Однако анализ контекста показывает, что речь здесь идет о рождении богов в виде произносимых гимнов. Фактически, здесь говорится о порождающей космогонической силе священной речи: благодаря гимнам то, что было для нас небытием (боги), становится бытием. Таким образом, небытие понимается здесь не в абсолютном смысле, а в относительном, реальным же началом выступает Брихаспати как персонификация священной речи («Брихаспати вылавил их [богов] как кузнец, В первом поколении богов, из небытия родилось бытие»). Сам акт творения понимается не как творческий акт обладающей абсолютной волей божественной личности, а как придание миру новой формы – действие, которое, как и всякое ритуальное действие, подчинено универсальному космическому закону Рита. Действия творца уподобляются действиям ремесленника и описываются, как правило, с помощью метафор «лепка», «ткачество», «построение», «резьба», «плавка» и т.п. Сам создатель выступает как ткач, кузнец, ваятель, строитель, т.е. как ремесленник, представитель хотя и почетной, но не самой престижной профес-

сии. Примечательно в этой связи то, что в ведийском пантеоне почетное место занимают замечательные мастера Рибху, которые были обожествлены и наделены практически всеми божественными функциями, включая и функцию мирозидания. Наличие в ведийском пантеоне Рибху, а также божественных певцов Ангирасов лишний раз подчеркивает еще одну важную черту религиозных представлений древних индийцев, а именно: в Ригведе отсутствует та огромная пропасть между людьми и богами, которая характерна для более поздних религий. Боги тоже не всегда были бессмертными богами. Они стали ими благодаря акту жертвоприношения. В большинстве гимнов Ригведы боги, даже неистовый Индра, выступают скорее как защитники, товарищи людей, иногда даже как наемные работники, а не как грозные самодержцы. Р. Н. Дандекар указывает на еще одну особенность ведийской космогонии - она не знает телеологии. В Ригведе создатель не руководствуется никаким задуманным планом, а действует как ремесленник. «Возможно, именно поэтому, - отмечает он, - создатель сам по себе не играет сколько-нибудь заметной роли в индуистской религиозной мысли, которая редко задается вопросом о том, каким образом, ради кого и зачем был сотворен мир».<sup>3</sup> Однако этот взгляд Р. Н. Дандекара нуждается в уточнении. Целесообразность в религиозном мировоззрении древних индийцев присутствует, но не в виде замысла Бога-творца, а виде универсального космического закона Рита, которому подчинялась деятельность как людей, так и богов. Не являлись исключением и такие виды творческой деятельности, как сочинение гимнов и творение мира. Как и всякая деятельность, творение мира должно было быть направлено на поддержание этого целесообразного порядка, воплощавшего в себе идею истинного бытия. В этой связи представляются не совсем оправданными попытки Г. Людерса<sup>4</sup> доказать, что Рита – это истина и ничто, кроме истины, т.е. что это не космический порядок. Г. Людерс при этом ссылается на часто встречающееся словосочетание *satyāṅṛta*, в котором *Ṛta* как «истина», «справедливость» противопоставляется *aṅṛta* – неистинному, несправедливому.

---

<sup>3</sup> Дандекар Р. Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. М.: Восточная литература, 2002, с.137

<sup>4</sup> Lueders H. Varuṇa. Bd.2. Varuṇa und das Ṛta. Göttingen, 1952

Однако Ṛta как бытие (sat) противопоставляется небытию (asat), а также всему вредоносному и враждебному (druh) и бездне, хаосу (paraaka). При этом sat понималась как область, в которой обитали боги и люди, тогда как asat – это область, где обитали злые демоны. Прилагательное druh означает «вредоносный», «враждебный», но будучи субстантивированным он обозначает, согласно Г. Грассманну, «вредоносного демона» (beschädigender Dämon)<sup>5</sup>. Таким образом, asat и druh в некотором смысле можно рассматривать как синонимы мира, враждебного миру людей и богов, и как антонимы слову Ṛta. Человек, соблюдающий универсальный закон Рита, называется ṛtavan «добродетельный», «праведный», а нарушающий его - druhvān «вредный», «неправедный». Любопытно, что латинское слово ritual происходит от прилагательного ritus, которое, как и ведийское ṛtavan означает «правильный», но в ведийском языке его смысл более прозрачен: «правильный» означает «соответствующий универсальному закону Рита». Ведийская религия не знает рая и ада. Термин paraaka, означавший первоначально «бездна», «хаос», впоследствии используется для обозначения ада. Любая попытка выйти за границы Риты рассматривалась как нарушение этого священного порядка, как путь, ведущий в бездну. В Ригведе функции единственного бога-карателя выполняет Варуна, который своими таинственными путями утаскивает провинившегося именно в бездну. Таким образом, Рита понимается не только как универсальный закон бытия, не только как область, объединяющая людей и богов, но и в более узком смысле, как совершенный, божественный порядок, как цель, к которой должен стремиться человек, находящийся между миром богов и бездной. Согласно Г. Грассманну, слово Ṛta – это пассивное причастие прошедшего времени от глагола ar, которое означает не только «двигать», «приводить в движение», но «путем движения приводить к определенной цели» («durch Bewegung an ein festiges Ziel bringen»).<sup>6</sup> Если также учесть, что Рита понимается в гимнах Ригведы не как статический закон, а преимущественно как космическая сила, созидаящая и поддерживающая порядок, гарантирующий нам жизнь, здоровье, процветание и прочие блага, то вполне оправдано будет предположить, что понятие «Рита»

---

<sup>5</sup> Grassmann, H. Wörterbuch der Rigveda. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1873, s.648

<sup>6</sup> *ibid.*, s.98

включает уже в себя момент целесообразности. И поскольку акт творения должен осуществляться в соответствии с законом Рита, то он с необходимостью носит целесообразный характер. И хотя это понятие не стало впоследствии синонимом рая, а, напротив, потеряло свое прежнее значение, в Ригведе оно обозначало нечто очень сильно напоминающее наш рай. И тот факт, что впоследствии оно фактически было заменено понятием Брахмана, бессмертного начала, источника и цели всякого развития, на наш взгляд, также подтверждает правомерность такого предположения. Одной из важнейших особенностей ведийской религии является то, что универсальный закон Рита выступает как космическая сила, стоящая как над богами, так и над людьми. Ни один бог и ни один человек не могли его нарушить безнаказанно. Этот закон регулировал естественный ход природных процессов (космический аспект), отношения между людьми (социально-этический аспект) и отношение между людьми и богами (религиозный аспект). Именно поэтому на него нельзя смотреть как на чисто религиозный закон, а ритуал, понимаемый как действие в соответствии с законом Рита, нельзя рассматривать как чисто религиозное действие.

Из этой особенности вытекает другая важная особенность ведийской религии, которая, как нам кажется, может послужить ключом к пониманию религиозных воззрений древних индийцев, а именно: то, что основу как ведийской религии, так и брахманизма составляет ритуал жертвоприношения. В этом ритуале не следует видеть лишь попытку как-то умиловить богов, его функции многообразны. А. Хиллебрандт<sup>7</sup> указывает на то, что в Ригведе для обозначения жертвоприношения использовались разные термины. Это прежде всего термин *yajña*, который Г. Грассманн трактует как «почитание богов»,<sup>8</sup> *adhvara* – «религиозный праздник, жертвоприношение, понимаемое как «совокупность всех богослужебных действий, которые совершаются в определенное время (*ṛtu*) с целью почитания одного или многих богов»;<sup>9</sup> *diviṣṭi* – первоначальное дословное значение «желание неба», наряду с «жертвоприношением»

---

<sup>7</sup> Hillebrandt, A. Ritual-literatur. Vedische Opfer und Zauber. – Grundriss der Indo-aris-chen Philologie und Altertumskunde. 3.Bd., 2.Heft, Strassburg, 1897, s.11

<sup>8</sup> Grassmann, H. Wörterbuch der Rigveda. Leipzig, 1873, s.1076

<sup>9</sup> *ibid*, s.49

означає також «благоговення». «молитва»;<sup>10</sup> термін «vidatha» служить для означення зібрання взагалі і святкового релігійного зібрання для здійснення богослужіння в частині,<sup>11</sup> а термін «vṛjāpa» означає, власне, місце для здійснення жертвоприношення.<sup>12</sup> Кожен ритуал був спрямований на досягнення певного практичного результату. В Ригведі, як правило, мова йде про набуття якихось матеріальних благ – багатства, перемоги в війні, довгої життя, великого врожаю, приплоду худоби і т.п. Не менш часто в гімнах Ригведи зустрічаються прохання захистити від ворогів або покарати їх. Лише деякі ритуали мають своєю метою досягнення інших світів або бессмертя, т.е. несуть чисте релігійне значення. Жертвоприношення розуміється тут як дія, яку виконується за певною схемою: «ми даємо тобі, а ти – нам». В деяких гімнах жертвоприношення навіть порівнюється з торговою угодою. Жертвенна дія наділяється примусовою силою: вона змушує того, до кого приносять жертву, виконати відповідну дію. В цьому полягає, на наш погляд, основна магічна функція жертвоприношення, яку вигідно виділяють жертвоприношенням з інших видів магічних дій і перетворюють його в найбільш ефективний засіб для досягнення бажаних матеріальних благ.

В брахманах ми зустрічаємося з більш глибокою трактовкою жертвоприношення. Ритуалу жертвоприношення тут приписується велика созидальна сила, яку можна впливати не тільки на долю людей, але і на космічні процеси. В Майтраїні самхиті<sup>13</sup> ця думка виражена предельно чітко: «Життєва сила виникає завдяки жертві, дихання – завдяки жертві, мова – завдяки жертві, око – завдяки жертві, слух – завдяки жертві, дух – завдяки жертві, жрець – завдяки жертві, небо – завдяки жертві, жертва виникає завдяки жертві» (Майтр. Самх.1,11,3). Подібні висловлювання ми часто зустрічаємо і в інших брахманах. В Шатапатха брахмані,<sup>14</sup> наприклад, говориться: «Душа всіх істот,

---

<sup>10</sup> *ibid.*, s. 605

<sup>11</sup> *ibid.*, s. 1278

<sup>12</sup> *ibid.*, s. 1329

<sup>13</sup> Die Maitrayani Samhita, hrdg. von Dr. Leopold von Schröder. Leipzig, 1881-1886

<sup>14</sup> The Shatapatha Brahmana. Ed. by A. Weber. B. – L., 1855



всех богов – вот что такое жертва»(Shatapatha Br. XIУ, 3,2,1). Как душа всех существ, жертва отождествляется с Праджапати. Все, что имеет отношение к жертве, приобретает священный характер. Это не только участники жертвоприношения, не только исполняемые гимны, песни, молитвы, но и разного рода приспособления и предметы, которые используются в процессе жертвоприношения. Все, что причастно акту жертвоприношения, наделялось этой чудодейственной силой. Ему приписывалась все созидаящая и все преодолевающая сила. Поэтому, согласно Шатапатха брахмане, тот, кто посвящает себя жертве, тот посвящает себя всему, тот созидает из себя все, то есть отождествляется с Брахманом, творцом вселенной. В брахманах неоднократно утверждается, что благодаря жертве боги достигли бессмертия и смогли одолеть демонов. Принеся в жертву Пурушу, боги породили вселенную. Большая часть мифов, которые мы встречаем в Яджурведе и брахманах, также космогонического характера. И каждый космогонический акт рассматривается здесь как жертвоприношение. Мир возникает и существует благодаря жертве. Закон жертвы становится основным в мировоззрении брахманизма, а жертвоприношение – основным средством для достижения практически любой цели. В этой связи вполне естественно возникает вопрос, каким образом локализованный в пространстве и времени акт жертвоприношения мог выполнять такую космогоническую функцию, каким образом он мог повлиять на процессы, протекающие в космосе. Некоторые исследователи склонны видеть в этом какой-то скрытый интерес, который якобы преследовали жрецы, приписывая своим действиям такую чудодейственную силу. Для других возможность такого воздействия кажется плодом голого воображения. И если в Ригведе подобные претензии, действительно, можно было объяснить поэтической фантазией поэтов, то в Яджурведе и брахманах мы встречаемся с попыткой решить этот вопрос в практической плоскости.

Прежде всего следует отметить, что универсальный характер жертвоприношения в этих текстах не постулируется. Сам способ организации жертвоприношения должен гарантировать возможность такого воздействия на космические процессы. Достигается это путем многочисленных отождествлений элементов ритуала с элементами космоса. Так, жертва отождествляется не только с Пра-

джапати, но и с Вишну. Алтарь, на котором осуществлялось жертвоприношение, должен моделировать вселенную: его нижняя часть отождествляется с Землей, верхняя – с Небом, а средняя – с атмосферой. С другой стороны, Земля и Небо отождествляются с социально-этическими категориями: «Закон – это Земля, Истина – это Небо» (Maitr. S., 3,1,6). Но закон здесь же отождествляется с днем, а истина – с ночью. Можно было бы предположить, что в основе этого соответствия лежит иная связь, а именно: Варуны – с законом, Митры – с истиной. И действительно, в другом месте подчеркивается связь Митры с истиной (Maitr.S., 4,3,9). Однако Земля также отождествляется в одном случае с Праджапати, а в другом – с Агни Вайшванарой. В свою очередь Праджапати отождествляется также с жертвой и солнцем, а Агни Вайшванара – с годом, Индрой и снова с солнцем. Особенно богатой оказывается система соответствий между стихотворными размерами и элементами космоса. Так, Земля отождествляется с размером гаятри (Maitr.S., 3,1,1), но также с размером Ма (Maitr.S., 3,2,9) и саманом Rathantaram (Maitr.S., 3,1,1). Небо отождествляется с размером Jagati (Maitr.S., 3,1,2), Pratima (Maitr.S., 3,2,9) и саманом Brihat. Воздушное пространство – с размером Trishtubh (Maitr.S., 3,1,2) и Prama (Maitr.S., 3,2,8). В целом стихотворные размеры отождествляются с богиней Вач (Maitr.S., 2,2,3), с петлями Варуны (Maitr.S., 2,3,3) и одеянием Агни (Maitr.S., 3,1,5). Часто утверждается: «Размеры – это Брахман». При этом под брахманом имеется в виду не только молитва, но и жертва, жрецы и все элементы священнодействия. Наконец, в другом месте говорится: «Брихаспати – это Брахман, стихотворные размеры – это Брихаспати» (Maitr.S., 2,2,3). В Ригведе также часто указывается на связь стихотворных размеров с тем или иным божеством. В десятой мандале мы читаем: «Гаятри установила связь с Агни, Савитар соединился с Ушнихой, Сома, возвеличиваемый гимнами, – с Ануштубхом, Брихати поддержала речь Брихаспати. Вираджд – преимущество Митры-Варуны, Триштубх – здесь доля дня Индры, Джагати пришла ко всем богам. Затем установили связь земные риши» (Rgveda, X, 130, 4-5). Аналогичные соответствия в Ригведе мы встречаем довольно часто. Правда, если в гимнах их легко принять за плод поэтической фантазии, то по отношению к яджусам, которые лишены каких-либо поэтических украшений и служат практическими предписаниями для жрецов,

этого не скажешь. Это дает нам основание сделать вывод, что такого рода соответствия выполняют определенную практическую функцию в ведийском ритуале и являются скорее прескрипциями, чем простыми метафорами или сравнениями. Так, например, в одном месте мы читаем: «Триштубх – это сила и мощь, таким образом достигают силы и мощи» (Maitr. S.,2,4,4). Из приведенного выше гимна Ригведы и других мест Яджурведы мы узнаем, что триштубх соответствует Индре, который воплощает в себе силу и мощь. Благодаря такой системе соответствий устанавливалась связь между стихотворным размером и определенным практическим результатом, которого жрец стремился достигнуть посредством чтения метрических стихов. Функция таких соответствий-отождествлений состояла в том, чтобы обнаружить некоторую скрытую в данном размере потенциальную способность или силу, которую можно было бы затем использовать в практических целях. Считалось, что чем больше такого рода соответствий мы установим, тем больше скрытых сторон некоторого объекта или явления мы затронем, и чем длиннее цепь соответствий, тем глубже мы проникаем в суть данного предмета или явления. Эти «тайные» стороны предмета, очевидно, представлялись древним индийцам как скрытые в них магические силы. Таким образом, установление подобных соответствий было направлено в конечном счете на овладение скрытыми в явлениях магическими силами. Это был процесс не теоретического познания, а практического овладения магическими силами. Отсюда вытекает и тот необычный характер данной системы соответствий, который так поражал исследователей. Леопольд фон Шредер, который впервые исследовал и полностью издал Майтраяни самхиту, например, признавался, что для него все эти соответствия носят «странный и бессмысленный характер и создают впечатление произвольных построений, основанных на игре фантазии».<sup>15</sup> Наш выдающийся исследователь ведийских текстов Т.Я.Елизаренкова также отмечала, что «соответствия мифологических персонажей и размеров... в РВ представлены отдельными противоречивыми высказываниями», что «в РВ нет единой системы соответствий

---

<sup>15</sup> Schröder, L. von. Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung. Leipzig, 1887, s. 129

мифологических персонажей и размеров» и что «эти мифологические представления не соответствуют реальной ситуации гимнов». <sup>16</sup> Создается впечатление, что мышление жрецов и древних поэтов совершенно алогично. Однако это не совсем так. Среди принципов, в соответствии с которыми устанавливается эта система соответствий, встречаются и законы логики. Так, в одном месте утверждается, что бессмертие – небесный мир (Maitr.S.,1,10,17), а небесный мир – год. И так как год состоит из двенадцати месяцев, то делается вывод, что посредством двенадцати жертвоприношений можно достичь бессмертия. Умозаключение здесь строится на основе закона транзитивности, который, кстати, довольно часто используется в Яджурведе и брахманах. Мы встречаем там постоянно рассуждения, которые строятся не только в форме простого категорического силлогизма или полисиллогизма, но и в форме энтимемы и эпихейремы. Поэтому неправомерно, как нам кажется, говорить об алогичности мышления брахманов. Оно скорее «сверхлогично», поскольку наряду с обычной логикой присутствует еще какая-то другая логика. Так, в основе утверждения «бессмертие – это небесный мир» лежит предпосылка, что на небе живут бессмертные боги, и через сопричастность бессмертным богам небесный мир отождествляется с бессмертием. Год символизирует полноту, завершенность (годового цикла), а следовательно, совершенство. А совершенными являются боги, которые живут на небе, поэтому небесный мир отождествляется с годом. Логика брахман и яджусов, как и всякая логика, опирается на предпосылки, без осознания которых мы не сможем понять ни Ригведу, ни Яджурведу. Необходимо признать, что мы имеем дело с принципиально иным видом сознания, с так называемым магическим сознанием, которое обладает своей спецификой.

Прежде всего следует отметить, что в период создания самхит и брахман магическое знание было единственным и универсальным видом знания. Магические представления самых разных народов, на каком бы удалении они ни жили, существенно не отличались друг от друга. Согласно этим представлениям, мир полон скрытых сил. Каждому предмету или явлению присуща своя специфическая сила, которая определяет особенности его свойств. Эта сила, как

---

<sup>16</sup> Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль вдийских риши. М.:Наука, 1998б с. 115

правило, была невидима, но могла и проявляться. Граница между видимым и невидимым практически отсутствовала. С невидимой силой маг обращался так же, как и с видимыми предметами. Так, например, злую силу можно было вытрусить или выбить, как пыль, ее можно было смыть, как грязь, сжечь, выкурить дымом или прогнать криком. Не случайно, все магические силы, несмотря на свое многообразие, в древнеиндийских текстах обозначались термином *Tāpi* «тело». Эта сила и определяла сущность предмета или явления. Правда, через соприкосновения она могла перейти от одного предмета к другому, а от другого к третьему и т.д. Следует подчеркнуть что эти представления, не были порождением большой фантазии или голыми спекуляциями. В их основе лежит многолетний опыт народной медицины. Следовательно, они опираются на определенный опыт, который впоследствии был экстраполирован на все явления и послужил основой магического мировоззрения. Действительно, в мире существует много видов растений и каждое обладает специфическими свойствами, которые скрыты в его соке. В этом соке, согласно древним представлениям, и заключается его сущность. Не случайно в Атарваведе и даже в упанишадах для обозначения сущности предмета используется термин *rasa* «сок». Именно в соке скрыта присущая этому растению магическая сила. Мы можем ее получить, выпив данный сок. Как видно, это знание мы используем и сейчас. Но если мы его используем только в узкой сфере нашей деятельности, то для древних людей оно имело парадигмальный характер, а его законы считались универсальными. Так, передача магической силы могла осуществляться как непосредственно, так и опосредовано. В последнем случае в силу вступали магические законы.

Фундаментальным законом магического сознания является закон сопричастности. Согласно этому закону, магическая сила может переходить от одного явления или предмета к другому, если между ними установлена какая-либо связь. Такие явления или предметы считаются сопричастными, они могут репрезентировать друг друга и отождествляться, поскольку обладают одной и той же магической силой, а значит, и сущностью. Сопричастными могут быть часть и целое. Например, тигр обладал специфической тигриной силой. Но эта же сила была присуща шкуре тигра, его зубу и глазу.

В принципе, любая часть тигра обладала ею, однако репрезентативными считались, как правило, наиболее характерные его части. В религиозно-магическом сознании такого рода части рассматривались как символы, которым приписывалась та же магическая сила, что и предмету в целом. Так, во время обряда раджасуя, посвящения в цари, будущий царь ступал ногой на тигриную шкуру, которая здесь выступала как символ царской власти. Считалось, что через соприкосновение со шкурой этого животного он приобретал ту магическую силу царской власти, которой обладал царь зверей. След животного тоже считался его частью и способен был наделить того, кто его касался, соответствующей силой.

Сопричастными считались предмет и его образ. Для этого достаточно было, чтобы образ обладал хоть небольшим сходством с оригиналом. Однако чем больше было сходство между оригиналом и его образом, тем большей была вероятность успешного магического воздействия на предмет путем манипулирования с его образом. По этому принципу и был построен ведийский ритуал. Каждая его часть репрезентировала ту или иную часть космоса, ту или иную космическую силу, а ритуал в целом был организован так, что моделировал весь космос или тот объект, на который нужно было воздействовать. Показателен в этом отношении ритуал ашвамедха, ритуал жертвоприношения коня. Разные части жертвенного коня символизировали разные части космоса. По одну сторону жертвенного костра ставили золотой сосуд, по другую – серебряный. Они символизировали солнце и луну, но также две части Золотого Зародыша. В целом акт жертвоприношения символизировал космогенез. Здесь каждый предмет, каждое действие, каждая деталь имели символическое значение, но для участников ритуала это был реальный производственный процесс, который должен был привести к реальному результату. Достигался он прежде всего благодаря соблюдению магических законов. Усложнение ритуала и придание каждой мелочи принципиального значения было направлено прежде всего на то, чтобы максимально приблизить образ к оригиналу и тем самым повысить его эффективность. Система соответствий призвана была не столько объяснить символический характер ритуала, сколько установить сопричастность между элементами ритуала и элементами кос-

моса и тем самым повысить силу его магического воздействия на космос. Безусловно, знание символического смысла ритуального процесса было необходимым условием получения соответствующего плода уже в ведийский период. Принцип *ya evam veda* «кто знает так» мы часто встречаем и в Ригведе. Однако первоначально определяющее значение имел физический аспект ритуала (уровень тела), реальное магическое воздействие на силы космоса, и лишь постепенно на первый план выдвигается ментальный аспект (уровень ума). Прав был В.С.Семенцов, когда подчеркивал, что как система соответствий, так и мифологемы в рамках религиозного ритуала носили прескриптивный характер.<sup>17</sup> Но его утверждение, что они выступали как предписания для визуализаций, которые должен был осуществлять брахман, нам представляется сильной модернизацией. Очевидно, речь идет о позднем периоде развития брахманизма или даже о периоде, когда создавались так называемые йогические упанишады. В Ригведе нет указаний на то, что жрец-брахман осуществлял йогический процесс. Но там ясно указывается, что его функция состояла в чтении космогонических гимнов. Так, в РВ X, 71, 11 функции хотара, удгатара, брахмана и адхварью описываются следующим образом: «Кто-то сидит, приводя к процветанию гимны,

Кто-то поет мелодию к (стихам) шаквари.

Кто-то – брахман – провозглашает знание происхождения начал, а кто-то измеряет меру жертвоприношения» (пер. Т.Я. Елизаренковой).

Космогонические мифы были, таким образом, частью ведийского ритуала и выполняли свои магические функции. Они призваны были усилить магическое действия ритуала, который уже в ранневедийский период претендовал, очевидно, на то, чтобы управлять процессом космогенеза или, по меньшей мере, корректировать его и благодаря этому способствовать достижению желаемой цели. В данном случае использовались магические свойства речи и визуализация поэтому была необязательна. Лишь гораздо позже она стала применяться опять же все с той же целью усиления магической силы ритуала.

---

<sup>17</sup> Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы (ритуальный символизм). М.:Наука, 1981

Сопричастными считались так же предмет и его имя. Имени в древности приписывали магическую силу. Предполагалось, что тот, кто знает тайное имя человека или предмета, знает его сущность, а значит, может подчинить его своей воле. Поэтому в архаических племенах ребенку давали два имени – собственное имя, которое считалось подлинным, и нарицательное. Первое хранилось в тайне, последнее использовалось для общения, его могли знать все. Наделение именем рассматривалось как акт священнодействия и ему был посвящен особый ритуал, поскольку считалось, что имя способно предопределить судьбу человека. Очевидно, именно эти магические свойства имени послужили тому, что первоначально безличные магические силы, с которыми оперировал маг, постепенно приобрели личные имена и персонифицировались. Подтверждением этому служит тот факт, что в Атхарваведе, например, одна и та же сила может выступать и как личная, и как безличная. Преимущество персонифицированных сил, которые стали рассматривать как богов, состояло в том, что по отношению к ним можно было использовать одну из наиболее мощных магических сил – речь. Поэтому в ведийской религии персонифицировалось все, что обладало такой скрытой магической силой. Это не только явления природы, но и душевные качества, социально-этические категории и предметы, которые использовались в ритуале жертвоприношения. Даже Гибель была персонифицирована в виде богини Ниррити, поскольку считалось, что злую силу нельзя уничтожить, а можно только перенести с одного предмета на другой, с другого - на третий и т.д. И только принеся ее в жертву богине Ниррити, можно было от нее избавиться окончательно. Подавляющая же часть богов представляла собой персонификацию жизненных сил. Так, наиболее древние и почитаемые боги ведийского пантеона – Варуна, Митра и Агни - часто назывались асурами не в негативном смысле, который это слово получило позже, а в позитивном. Слово *asura* происходит от именной основы *asu* (дыхание, жизнь) и суффикса обладания *ra*. Поэтому *Asura* – это тот, кто наделен жизненной силой, или, как утверждает Р. Н. Дандекар, магической потенцией. Он даже предложил эти воззрения древних ариев назвать не пантеизмом, а панасуизмом.<sup>18</sup> В Яджурведе прямо утверждается, что боги – это прана (Maitr. S.,2,3,5).

---

<sup>18</sup> Дандекар Р.Н. От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. Москва: Восточная литература, 2002 г., с. 141



В брахманах и упанишадах это считается само собой разумеющимся. Магические силы, как жизнесозидающие силы, отождествляются с дыханием космоса. Их способность переходить друг в друга, объединяться и интегрироваться переносится затем на мир богов. И как магические силы восходят в конечном счете в какой-то первоначальной, породившей их силе, так и олицетворяющие их боги могут претерпевать подобные изменения и в конечном счете растворяться в одном из них. Имена богов уже древними риши считались нарицательными. Поиск тайного имени, а это касалось не только богов, но практически любого явления или предмета, равносильно был познанию его подлинной сущности, узнав которую мы в состоянии будем подчинить данную личность или данный объект нашей воле. Отсюда столь огромный интерес к этимологии, с которым мы сталкиваемся уже в Яджурведе. Путем исследования этимологии слова брахманы пытались постичь суть обозначаемого им явления. И это был один из наиболее распространенных способов не только познания, но и овладения действительностью. Подобные исследования, как правило, излагались в форме мифов, но это не обязательно влияло на правильность полученных результатов. Так, например, утверждается, что Праджапати создал асуров с помощью определенного дыхания (*asu*) (Maitr.S.,4,2,1) Основываясь на такой этимологии, многие ученые, в том числе Р.Н. Дандекар, тоже возводят этимология слова *asura* к *asu* «жизнь, жизненное дыхание». Этимология слова *deva* «бог» возводится к корню *div* «день»: «Когда был день, Праджапати создал богов, в этом – сущность богов» (Maitr. S.,4,2,1). Аналогичным образом сущность человека сводится к мышлению: «Когда Праджапати создал богов, он задумался (*amanasyata*); благодаря этому он создал людей; в этом – сущность людей» (Maitr.S.,4,2,1). Язык, таким образом, выступал не только как важнейший аспект ритуала, призванный усилить его эффективность, но и важнейшее средство проникновения в сущность действительности. Этимологические исследования в конечном счете сводились к поиску первоначального слога, из которого возникли все слова и который потенциально заключал в себе всю силу речи. Предполагалось, что этот слог обладал наибольшей магической силой. И кто овладеет им, тот сможет овладеть всеми силами космоса, тот станет равным брахману. Таким образом, познавательная функция такого рода исследований расс-

матривалась як второстепенная. Главной же оставалась, бесспорно, магическая функция.

Уже в Ригведе священная речь рассматривалась как жертвоприношение. Как и всякое жертвоприношение она обладала мощной творческой силой. Она призвана была творить сакральный мир. Для этого она должна была быть очищенной. Это необходимое условие вступления в контакт с богами, ибо люди - нечисты, а боги - чисты. Эта чистота связана прежде всего с речью. Люди говорят неправду, боги говорят всегда правду. Люди преследуют практические цели и потому лгут, каждое же действие богов выступает как акт жертвоприношения, лишенный практического интереса, и потому им нет необходимости говорить неправду. Благодаря жертвоприношению боги стали бессмертными. Тот, кто совершает жертвоприношение, становится причастным миру богов и тем самым достигает бессмертия. Поэтому акту жертвоприношения всегда предшествовали очистительные обряды. Считалось, что тот, кто совершает жертвоприношение неочищенным, оскверняет богов, а это могло вызвать гнев богов и повлечь за собой негативные последствия для жертвователя вплоть до летального исхода. Жертвоприношение, которое первоначально было, очевидно, простым магическим актом, постепенно выделилось как наиболее эффективное магическое действие. Как указывалось выше, магическая сила жертвоприношения состояла в том, что оно способно было вызывать соответствующее обратное действие. Поэтому тот, кто читал молитву, пел священные песни или читал священные гимны не только создавал сакральный мир, но и сам очищался. Во время обряда жертвоприношения он переходил из мира профанного в мир сакральный. В «Атхарваведе» указывается: «Жертва, очищенная священной молитвой, несет тебя вверх» (Atharv.XIII,1,43). В Ригведе Речь отождествляется с тайным знанием, истинной и праведностью. Она возвещает «пути благоденствия» и поэтому поступающий неправедно теряет право на Речь (РВ X 71, 6). И хотя утверждается, что «мудрые мыслью создали Речь», «очищая ее, как муку через сито» (РВ X 72, 2), в этом же гимне признается первенство речи, а сам процесс создания трактуется как обнаружение уже ранее существующего:

«С помощью жертвы пошли они по следу Речи.

Они обнаружили, что она вошла в слагателей гимнов» (РВ X 72,3).

Речь это не только могучее средство для призывания богов (РВ VI 73, 2) и уничтожения недругов (РВ VI 73, 3), но и порождающее богов начало. В упомянутом выше гимне говорится о «рождении богов в виде произносимых гимнов» (РВ X 72). Важнейшим свойством сакральной речи признается ее способность приносить плоды. Уже в древнейших гимнах Ригведы речь рассматривается как наиболее важная часть жертвоприношения, все более отселяясь на второй план все другие виды жертвоприношения. Именно это свойство речи активнее всего используется в ведийском ритуале и, очевидно, именно поэтому среди различных видов речи на первый план выдвигается, восхваление, почитание (*namas*). В одном из гимнов Ригведы говорится: «Могуче почитание. Я делаю себя склонным к почитанию. Почитание держит на себе Землю и Небо. Почитание богам! Почитание господствует над всеми. Даже проступок свой я делаю хорошим благодаря почитанию» (РВ VI 51, 8). Почитанию приписывалась способность не только подчинять себе волю богов, но и непосредственно влиять на космические силы. Даже в заклинаниях при изгнании злых духов или диких зверей рекомендовалось сначала выразить им почтение, а потом лишь осуществлять соответствующие действия. Предполагалось, что магическая сила такого рода действий во много раз усиливалась благодаря почитанию. Такую силу почитание приобрело благодаря тому, что оно выступало как такой вид речи, в котором жертвенный характер сакральной речи проявлялся с наибольшей силой. Благодаря этому восхваление приобретало все те магические свойства, которые были присущи жертвоприношению. Как и жертва, восхваление могло насытить богов и придать им силы. Эти свойства священной речи позволяют нам глубже уяснить характер ведийской религии.

Гимны Ригведы, как правило, состоят из двух частей: в первой восхваляется то или иное божество, а во второй высказывается просьба. Роль восхвалений в этих гимнах, на наш взгляд, вполне очевидна: они призваны были принудить богов выполнить соответствующую просьбу. Сама речь строилась в соответствии с законами магии. То, что мы воспринимаем как метафоры, гиперболы, сравнения, для древних поэтов было способом усиления магической силы речи. Этой же цели служат и приворотные слова и магические истины, которые в изобилии встречаются в гимнах Ригведы. Все эти

приемы были направлены на то, чтобы сделать неизбежным результат магических действий. Этому же служили и ритуальные действия. Ведийский ритуал строился на основании магических законов: каждый предмет ритуала рассматривался как часть космоса (закон сопричастности части и целого), а сам ритуал имел структуру, которая отображала структуру космоса (закон сопричастности предмета и его образа). Благодаря такой организации ритуала, а также благодаря магической силе речи локализованный в пространстве и времени ритуал способен был воздействовать на космос в целом. И тот факт, что поэты Ригведы не так часто и не так откровенно говорили о принудительной силе гимнов, не является, на наш взгляд достаточным основанием для того, чтобы отрицать, как это делал Г. Ольденберг,<sup>19</sup> принудительную силу гимнов. Сами принципы построения ведийского ритуала и священной речи указывают на то, что они должны были по замыслу жрецов обладать такой силой. На основании этого можно сделать вывод, что ведийская религия являет собой типичные пример магической религии, причем она в большей мере является магией, чем религией. Подобное утверждение, безусловно, нуждается в разъяснении, поскольку магия обычно понимается слишком узко, а религия, наоборот, широко. Так, В. В. Карамбелкар следующим образом определяет отношение между религией и магией: «Под магией мы понимаем попытки достичь осуществления желаний, путем воздействия на ход событий без какой-либо помощи или вмешательства божественных сил путем заклинания или ритуала. В религии божественной благосклонности ищут с помощью гимнов и жертвоприношения. Цель религии в умилоствлении и убеждении, тогда как существенной чертой магии является принуждение».<sup>20</sup> Апелляция к божественным силам не может быть, на наш взгляд, основным критерием для разграничения магии и религии. Все зависит от того, как понимаются эти божественные силы и какой характер носит само обращение к ним. В Ригведе, как указывалось, боги больше напоминают безличные магические силы, чем привычных для нас антропоморфных богов, и, что важнее, их свойства и отношения между ними мало чем отличаются от тех свойств и отношений,

---

<sup>19</sup> Oldenberg H. Die Religion des Veda. Berlin, 1894, s. 313

<sup>20</sup> V. W. Karambelkar. The Atharvavedic civilization. Nagpur, 1959, p. 90

которые присущи магическим силам. В. Карамбелкар совершенно справедливо указал на одну важную особенность магии – на присущую ей силу принуждения. Мы старались показать, что в ведийском ритуале и в гимнах Ригведы стремление достичь наибольшей силы принуждения является чуть ли не главной целью. Даже просьбы и умиловительные – это только магический прием, направленный на то, чтобы принудить божество удовлетворить желание. Сам факт обожествления, а точнее, персонификации магических сил, который состоял главным образом в придании той или иной силе определенного имени, был связан со стремлением использовать магическую силу имени и речи. Религия начинает выделяться из магии тогда, когда речь признается самым мощным магическим орудием для достижения цели. В этом смысле мы можем говорить о ведийской религии, поскольку это значение речи там осознано в наибольшей степени. Но это – магическая религия, поскольку речь в Ригведе сама по себе обладает божественной силой и может непосредственно без апелляции к другим божествам влиять на ход событий. В этом отношении она является в большей степени магией, чем религией. Но важнее другое: у ведийской религии преимущественно те же цели, что и у магии – достижение материальных благ. Наконец, центральное положение ритуала – это характернейшая черта магии и магических религий. И хотя хотары (жрецы, читавшие гимны) часто претендовали на должность нетара (руководителя ритуала), чтение гимнов было лишь частью ритуала жертвоприношения и имело значение только в его рамках. Само понимание ритуального действия, которое мы встречаем в Ригведе, указывает на то, что мы имеем дело скорее с магией, чем с религией. И в магии, и в Ригведе ритуал понимается как внешнее действие направленное на то, чтобы путем воздействия на внешние силы достичь практического результата. Несколько иначе обстоят дела в брахманизме.

В брахманизме хотя и сохраняется прежнее понимание ритуального действия, но оно там отходит на второй план. На первый план выдвигаются субъективные последствия ритуального действия. Согласно брахманизму, совершая те или иные действия, мы сами изменяемся, изменяется наше сознание. И это изменение есть тот внутренний плод, который мы получаем, совершая ритуальные действия. только при таком понимании ритуала можно

говорить о религиозном сознании. Магическое сознание ориентировано на внешний плод, религиозное - на внутренний. В магии целью являются внешние блага, в религии – внутреннее совершенство, ведущее к бессмертию. Достижение бессмертия в брахманизме становится уже определяющей целью, тогда как в ведийской религии оно было одной из многих целей и достигалось не путем преобразования внутреннего сознания, а путем чисто внешних действий и благодаря магическим законам. Меняется в брахманизме и само понятие жертвоприношения. Закон жертвы становится одним из основных законов брахманизма. Но там он становится уже универсальным законом, оттесняя на второй план магические законы. Жертвенным уже считается не только специальный обряд, а практически любое действие, совершаемое не ради эгоистических целей, а как жертва, т.е. ради общего блага. Брахманизм в еще большей степени, чем ведийская религия, является космической религией. миф о принесении богами в жертву Пуруши становится в брахманизме одним из центральных мифов. Он указывает не только на единство человека и космоса, но и на универсальный характер самого акта жертвоприношения. Именно в брахманизме происходит полное отождествления процесса космогенеза с жертвоприношением. Закон жертвы гласит: мир возникает и поддерживает свое существование благодаря жертве. И хотя процесс жертвоприношения в брахманизме понимается еще в характерном для магического сознания натуралистическом духе, как круговорот пищи или как обмен дарами, все же закон жертвы выступает здесь уже не как магический закон, а как религиозный принцип, ведущий к достижению религиозной цели. Согласно брахманизму, боги стали бессмертными, совершив жертвоприношение. Каждый поступок бога – это жертвоприношение. Поэтому, если мы хотим достичь мира бессмертных богов - а в брахманизме мы впервые встречаем противопоставление мира богов и мира предков, противопоставление, которое непосредственно связано с главной религиозной целью – мы должны поступать как боги и тогда мы, правда, по магическому закону сопричастности достигнем бессмертия. Лишь на более позднем этапе развития брахманизма достижение бессмертия стало пониматься как слияние с бессмертным началом – Брахманом. И хотя здесь все еще присутствуют и маги-

ческие представления и характерный для магического сознания брахманизм, на что указывали в шраманский период противники брахманизма, все же так понимаемое ритуальное действие можно рассматривать как нравственное и религиозное действие, поскольку требует от адепта отказа от поступков ради мирских целей. Поэтому только в брахманизме ритуал приобретает действительно религиозные черты, а его эволюция указывает на то, что переход от ведийской религии к брахманизму был переходом не от народной религии к магии, а скорее наоборот – от магии к религии.