3068247
1713151



Н. Р. Гусева

ИНДУИЗМ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ
ИМЕНИ Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Н. Р. Гусева

ИНДУИЗМ

ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ. КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1977

3068247

29
Г 96

Ответственный редактор
Л. Б. АЛАЕВ



1713157
ВСЕСОЮЗНАЯ
ГОС. БИБЛИОТЕКА
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
23.03.07
26.04.85



Гусева Н. Р.

Г 96 Индуизм. История формирования. Культовая практика. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977.

327 с. с ил.

В монографии освещаются некоторые этапы развития индуизма, прослеживаются этногенетические корни его основных культов и описываются наиболее широко практикуемые формы обрядовой и ритуальной практики индусов как в древности, так и в современной Индии.

Г $\frac{10509\text{-}008}{013(02)\text{-}77}$ 18-76 29

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977

ПРЕДИСЛОВИЕ

Одной из отличительных черт общественно-политической жизни в современной Индии является сохранение заметного влияния религии и традиционных религиозных институтов. Это влияние само по себе выступает как традиционный фактор и уходит своими корнями в древние формы общественных отношений. На многие социальные и социально-политические движения в Индии вплоть до нашего времени в той или иной мере накладывала отпечаток религиозная идеология.

Передовые представители буржуазной интеллигенции наряду с другими формами антиколониальной борьбы и агитации прибегали также к пропаганде религиозных традиций и обычаев, противопоставляя их как самобытное общенациональное духовное наследие индийцев всей системе колониального угнетения, ассоциировавшейся в сознании народных масс с насильственным насаждением в Индии инонациональных обычаев и законов.

Такая апелляция к умам и чувствам индийцев нередко объяснялась в эпоху развития национально-освободительного движения стремлением поднять на борьбу и объединить самые широкие массы населения страны, и важным фактором, способствовавшим такому объединению, была общая для подавляющего большинства населения Индии религия индуизма.

Наибольшим успехом пользовались политические лидеры, которые, даже не отличаясь сами высокой религиозностью, умели трезво и правильно отобрать из всего огромного арсенала традиций индуизма то, что можно было использовать в качестве каналов сильного и эффективного воздействия на представителей самых разных слоев населения, самых разных каст и сект. В своих устных выступлениях, в газетных и журнальных статьях, в книгах и пьесах национальные лидеры и прогрессивные представители молодой буржуазной интеллигенции обращались к народу, призывая его к борьбе часто не в прямой форме (что, естественно, было запрещено английскими властями), а в форме иносказаний, восхваляя героизм, стойкость, любовь к свободе и справедливость, присущие персонажам мифов и преданий индуизма, тех мифов и

преданий, которые с детства знает каждый индус. Герои мифов и преданий воспринимались как образцы истинных патриотов, как носители высоких идеалов и нравственной стойкости, необходимых каждому борцу за независимость.

Хотя такая ориентация на религиозно-мифологические сюжеты как на часть общего фонда культурного наследия Индии и была связана с их идеализацией, в тех условиях это помогало руководителям освободительного движения внушить порабощенному народу уверенность в его правоте и такой же необоримости, какой отличались боги и мифологические герои.

В дальнейшем, особенно после завоевания независимости, некоторые стороны индуизма, прежде всего его религиозно-идеалистические концепции, были взяты на вооружение совсем другими силами — силами реакции, использующими их во вред национальному и культурному строительству Республики Индии и оборачивающими их против прогрессивных партий и против правительства страны.

Такие маневренные возможности заложены в самом индуизме, в его многообразии и многосторонности.

В индийской и западной индологической литературе, в трудах философов, историков, религиеведов, социологов и этнографов термином «индуизм» обычно определяется не только система религиозного мировоззрения, существующая в Индии на протяжении многих столетий, но и освященные ею общественные институты, которые являются отражением объективно развивавшейся в специфических исторических условиях Индии производственной практики человека. К таким институтам следует прежде всего отнести кастовый строй, корни которого в Индии уходят в древнейшую форму разделения общества на четыре сословия-варны. Позиции высшей варны жрецов-брахманов подвергались сравнительно небольшим изменениям, и она, разрастаясь численно, в целом сохраняла свою профессиональную направленность. Но структура остальных трех варн и особенно тех, которые охватывали собой подавляющую массу населения страны, занятого в сфере экономики, заметно изменялась в процессе развития общества. Историческая дифференциация труда приводила к тому, что в пределах этих варн формировались все новые и новые профессиональные группы, которые и известны в европейской индологической литературе под названием каст.

Процессы кастообразования, как и нормы жизни членов разных каст, были связаны с целым рядом правовых ограничений, которые постепенно кодифицировались индуизмом и приняли форму религиозных запретов и предписаний. В систему индуизма

вошли и не имевшие ранее никакой прямой связи с религиозными учениями самые разные обычаи и семейно-брачные отношения, и традиционные правовые институты, исторически сложившиеся в среде разных народов древней и раннесредневековой Индии.

Советская научная общественность уделяет большое внимание всестороннему изучению индуизма. Многое уже сделано нашими учеными — опубликованы труды об отдельных социальных проблемах, связанных с индуизмом (таких, например, как касты), о древней, средневековой и новой философии, различных религиозных течениях, сложившихся в пределах системы индуизма, и эволюции индусской идеологии; есть и работы, посвященные роли, которую эта идеология играла в национально-освободительной борьбе народов Индии и играет в современной политической жизни и культурном строительстве страны.

Необходимо также выявить историческую взаимосвязь всех явлений этой сложной системы и теоретически обосновать причины чрезвычайной устойчивости и живучести тех обычаев индуизма, которые в наши дни имеют широкое распространение в среде индусов.

В данной книге рассматриваются проблемы, которые еще слабо исследованы:

1) этнические корни индуизма, что важно для решения ряда вопросов этногенеза индийских народов;

2) объекты почитания в индуизме — тема, увязанная автором с первой проблемой;

3) процессы культовой практики и нормы поведения, предписываемые индуизмом.

Последний вопрос рассматривается в глубоком историческом разрезе — начиная от доведической и ведической эпохи и кончая современностью. Такой подход вполне закономерен и своевремен. Нам необходимо знать, как и когда складывались все те ритуалы и обычаи, которых до сих пор придерживаются в своей жизни индусы — члены самой крупной в Индии религиозный общины. В этих ритуалах зафиксированы исторически сложившиеся и практиковавшиеся в течение определенного времени формы бытия. К. Маркс обобщил подобные процессы, сказав, что, «если форма просуществовала в течение известного времени, она упрочивается как обычай и традиция...» [1].

Специфической чертой жизни индусской общины является то, что основная масса этих обычаев и религиозных ритуалов высту-

---

[1] К. Маркс, Капитал, т. III, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 25, ч. II, стр. 357.

пает не в роли пережитков, влияющих на умы лишь незначительной части членов общины, а в роли чрезвычайно живучих, активно действующих факторов, оказывающих сильнейшее влияние на образ мышления и на поведение огромного большинства населения страны. Именно этот факт дает некоторым теоретикам религии основание утверждать, что индуизм — это самая аккомодативная из всех религий и что это не столько путь мысли, сколько путь жизни.

Именно эти ритуалы и обычаи, эти нормы поведения, объединяя всех индусов между собой и отделяя их от членов других конфессиональных общин, служат поводом, спекулятивно используемым разными реакционными партиями и организациями для разжигания противоречий между религиозными общинами и провоцирования столкновений между ними. Реакционные силы сознательно проводят такую политику с целью, как говорил В. И. Ленин, «разжечь религиозную вражду, чтобы отвлечь в эту сторону внимание масс от действительно важных и коренных экономических и политических вопросов» [2].

Еще во времена британского господства колонизаторы умело прибегали к политике взаимного стравливания членов индусской и мусульманской общин, стремясь разбить нараставшее единство индийского народа в антиимпериалистической борьбе. При прямой поддержке колониальных властей возникли в Индии такие, например, организации, как Мусульманская лига, лидеры которой занимались пропагандой панисламизма и идей исключительности мусульман, и «Хинду махасабха», противопоставлявшая этому проповедь исключительности индусов и провозглашавшая лозунг «Индия для индусов». Взаимному стравливанию обеих конфессиональных общин способствовал тот фактор, что нарастала жестокая конкурентная борьба между группами формирующейся национальной буржуазии Индии, принадлежавшими к разным общинам.

Политика разжигания религиозно-общинных противоречий продолжает служить и в настоящее время в руках определенных сил эффективным оружием, направленным против борьбы трудящихся за свои социально-экономические права (в первую очередь борьбы рабочего класса и беднейших слоев крестьянства).

В качестве одной из партий, пользовавшихся этим оружием, может быть названа возникшая в 1959 г. «Сватантра», объединившая в своих рядах (и главным образом в своих руководящих кругах) наиболее типичных представителей реакции — князей и

---

[2] В. И. Ленин, Социализм и религия, — Полное собрание сочинений, т. 12, стр. 146

феодалов, которых правительство лишило огромных привилегий, ростовщиков, недовольных тем, что были приняты особые законы, резко сокращавшие размер ростовщического процента, представителей монополистической буржуазии, представителей высшего офицерства и некоторых бывших функционеров правящей партии Национальный конгресс.

Стремясь к расширению социальной базы «Сватантры» и к упрочению ее влияния, ее руководители старались привлечь к ней как можно больше индусов из имущих классов, противопоставляя религиозно-идеалистическую философию индуизма марксистскому материалистическому мировоззрению, которое они называют «безбожным материализмом». «Сватантра» всегда вела активную борьбу против идей коммунизма, называя «коммунистическим» даже Национальный конгресс и подвергая жестоким нападкам ориентацию правительства на развитие государственного сектора в экономике, на политику дружбы с СССР и неприсоединения к агрессивным блокам и все другие прогрессивные внешнеполитические и внутриполитические мероприятия правительства.

Существенными целями руководителей «Сватантры» были поддержание идеи воспитания детей и молодежи в духе поведенческих предписаний индуизма и соблюдение правил религиозного ритуала, необходимых, по их утверждениям, для сохранения чистоты и единства индусской общины. Такими религиозными лозунгами на деле прикрывается пропаганда поддержки частнокапиталистического предпринимательства и помещичьего землевладения.

Антисоциалистическая сущность программы «Сватантры» проявлялась в том, что за время 15-летнего существования партии ее руководство систематически возглавляло кампании саботажа правительственных реформ, направленных на ограничение помещичьего землевладения, на проведение жесткой налоговой политики, на национализацию банков и промышленных предприятий и т. п.

Реакционный характер носит и созданная в 1951 г. партия «Джан сангх», открыто разжигающая религиозный фанатизм индусов и углубляющая религиозно-общинные противоречия в стране. Эта партия индусского религиозно-общинного шовинизма неоднократно спекулятивно использовала на политической арене разногласия между конфессиональными группами, стремясь дискредитировать руководителей правительства и лидеров прогрессивных партий и стараясь доказать, что только возрождение всех обычаев индуизма и приверженность к его идеалам и ритуалам может привести страну к процветанию и что древние законы, кодифицированные в индуизме, должны стать основой всего государственного

правопорядка. Такие утверждения противопоставляются, например, статьям Конституции Республики, декларирующим равенство всех каст в праве на трудоустройство, на получение образования и т. д., т. е. эти утверждения призваны служить делу сохранения сословно-классовых привилегий членов высоких каст и подавления классовой борьбы широких масс трудящихся, в значительном своем числе относящихся к низким кастам.

Теоретики «Джан сангха», выступая с программой сохранения «извечной религиозности» и незыблемой приверженности индусов к древним традициям, сознательно игнорируют тот факт, что не менее «извечными» были и конфликты между сторонниками идеалистически-мистических течений в индуизме и сторонниками рационалистической и материалистической философских школ, издавна сложившихся под покровом того же индуизма. Абсолютизируя приверженность индусов к религии, деятели «Джан сангха» прикрывают этим реакционность политических требований прослойки крупной буржуазии и помещиков. Джавахарлал Неру очень емко определил любое нарочитое обращение к религиозным традициям, сказав, что в его основе лежат «сильные политические тенденции»[3]. Крайние религиозно-шовинистические устремления этой партии свидетельствуют не столько о приверженности ее членов к индуизму, сколько о близости их идеологических взглядов фашистской идеологии, взглядов, которые они стараются замаскировать под проповедь культурного и религиозного единства индусов.

В современной Индии на фоне обострения противоречий и между группами буржуазии, различающимися по своей этнической принадлежности, все более заметную роль начинает играть национал-шовинизм. Возникли такие партии, как, например, «Шив сена» в штате Махараштра, которые тоже находят в индуизме причины подтверждения своей национальной исключительности. Реальным поводом для этих поисков служит то, что национальная буржуазия, стараясь укрепить свое влияние на арене политической жизни штата и одновременно отвлечь внимание трудящихся от классовой борьбы, возглавляет через подобные партии выступления против групп населения из других штатов (т. е. из других этнических районов), приходящих в поисках заработка. В условиях безработицы и экономических затруднений этот прием оказывается результативным и приводил уже неоднократно к столкновениям между группами местного и пришлого трудящегося населения.

---

[3] Дж. Неру, Открытие Индии, М., 1955, стр. 366.

Религиозные догматы индуизма используют в своих интересах так называемые истинные националисты — сторонники теории национальной исключительности индусского населения Индии в целом. Поднимая на щит древние идеалистические учения индуизма, давшие миру «свет добра и правды» и принесшие широкую известность целому ряду философов и проповедников, теоретики национального превосходства Индии над всеми другими странами мира противопоставляют индуизм не только всем другим вероучениям и религиям, но и, главное, марксистско-ленинской идеологии. Они призывают индусов к борьбе против «чуждых Индии социальных идей» и утверждают, что необходимо возродить веру, принципы и идеалы древнего индуизма, имеющие «непреходящую ценность».

Такие формы национализма, основанного на коммунализме, характерны для многих стран Востока, освободившихся от колониальной зависимости. Призывая к востокоцентризму, теоретики такого национализма стремятся объяснить все трудности, переживаемые народом на путях строительства новой жизни, тем, что «забыта вера отцов», и призывают каждого, кто страдает от социальной несправедливости, безропотно нести свой крест и тратить все свои силы на возрождение былого величия религиозных традиций.

Такой национал-центризм очень опасен для народных масс, так как его проповедники и теоретики спекулируют на чувстве национальной гордости, стремясь раздуть его до чувства национальной исключительности.

Книга Н. Р. Гусевой, знакомя читателей с разными сторонами индуизма, включая и современный его «экспорт» в западные страны, помогает изучению структуры религиозного сознания индусов на разных его уровнях, помогает понять, какие именно жизненные институты приобрели религиозное значение в условиях исторического развития индийского общества. В наше время очень важно понимать, из каких элементов складывался индуизм как религиозно-правовая система и на чем основано его широкое влияние. Энгельс писал о религии, что для успешной борьбы с ней «необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства» [4].

Несмотря на все попытки разных реакционных партий и орга-

---

[4] Ф. Энгельс, Бруно Бауэр и первоначальное христианство, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 19, стр. 307.

низаций упрочить позиции индуизма, возродить его традиции и использовать их во вред нарастающим исторически прогрессивным тенденциям в развитии общества, все же протекает неизбежный процесс размывания религиозных верований, вызванный объективными изменениями социально-экономической структуры всего современного индийского общества в целом.

Акад. *Б. Г. Гафуров*

ОТ АВТОРА

Для написания предлагаемой читателю книги я пользовалась не только опубликованными исследованиями, русскими и иностранными, но и теми материалами, которые были собраны мною в Индии.

Что касается сути вероучений различных толков и течений индуизма, то ее можно узнать и из специальных работ, и из первоисточников — произведений авторов всего свода ведической литературы, книг и трактатов по разным течениям религиозно-философской мысли или, наконец, книг, отражающих те или иные ступени развития разных вероучений на более поздних исторических этапах. Но практическое исполнение религиозно-этических предписаний, культовая жизнь и обрядовая практика разных слоев индусской общины, практика взаимоотношений между представителями этих слоев — все это не может быть изучено и понято лишь по литературным описаниям.

За время своего трехлетнего пребывания в Индии я много раз наблюдала храмовые процессии, имела возможность присутствовать на праздничных и ритуальных церемониях, массовых и домашних, сопровождала паломников.

Это помогло мне увидеть и понять характерное для индуизма «множество в единстве», т. е. те различные оттенки, которые существуют в ритуальной практике представителей разных этнолингвистических областей Индии, а также разных социальных слоев населения страны.

Пользуюсь случаем принести глубокую благодарность всем индийским друзьям, безотказно и охотно помогавшим мне изучать практику индуизма и терпеливо разъяснявшим те противоречивые и не всегда ясные моменты этой практики, без понимания которых нельзя надеяться на правильное ее толкование.

ВВЕДЕНИЕ

В современной Индии распространен целый ряд религиозных верований. Подавляющее большинство населения (около 83%) исповедует индуизм; следующей по численности является мусульманская община (свыше 11%); затем идут приверженцы сикхизма (около 2%), вероучения, сформировавшегося в Панджабе в XV в. на основе индуизма; христианство исповедует свыше 2,5% населения; остальные являются буддистами, джайнами и приверженцами древнейших культов доарийских народов (эти культы обычно именуют культами племен).

Широкое распространение индуизма в современной Индии и его глубокое влияние на жизнь народных масс вызывают закономерный интерес к нему историков, социологов и религиеведов. Но различные аспекты индуизма изучены крайне неравномерно. В советской и зарубежной литературе наиболее основательно освещены философские и общественно-политические его аспекты [1], тогда как исторические корни этого вероучения и особенности его ритуальной практики в разной этнической среде и в разные эпохи остаются малоисследованными.

Глубоко укоренившиеся ритуалы и древние предписания в области этики и норм обычного права все еще неразрывно связаны в сознании индусов с религиозными догмами и традиционными стереотипами мышления. Поэтому ритуальная практика и мифы служат каналами распространения религиозной идеологии, широко используемыми жречеством, религиозными организациями и рядом политических партий для проведения своего влияния на народные массы.

Требуют изучения также сохранившиеся в догмах индуизма пережитки древнейших форм общественных от-

[1] За последнее время на русском языке по этим вопросам был опубликован ряд переводных и оригинальных работ [см. 354; 270; 263; 38; 186; 341; 153; 355; 267а].

ношений. Их изучение дает уникальную возможность выявить некоторые этногенетические процессы, протекавшие в далеком прошлом, вскрыть пути взаимодействия цивилизаций, складывавшихся во взаимно отдаленных культурных очагах, и тем самым дезавуировать антинаучные утверждения сторонников европоцентристских и востокоцентристских доктрин.

Некоторых пояснений заслуживает применение термина «индуизм» в индологической литературе вообще и в данной работе в частности. Слово «хинду» появилось в работах мусульманских авторов в эпоху средневековья, чтобы обозначить явления индийской культуры, отличные прежде всего от ислама, а также от буддийской и джайнской религиозных традиций. Этот расплывчатый термин был впоследствии воспринят в форме «индуизм» (хиндуизм) европейцами. Для них он стал уже означать и все нехристианское и немусульманское в Индии.

Информацию о культуре Индии первые европейские исследователи получали главным образом от представителей высших каст, в основном брахманов. Поэтому свое внимание они стали прежде всего уделять религиозной жизни индусов, их религиозной философии, мифотворчеству и иконографии. Начиная с XVIII в. термин «индуизм» стал использоваться в трудах европейских ученых как для обозначения храмовой и бытовой религиозной практики, так и для описания сложной и многообразной социальной структуры и духовной культуры членов индусской общины. Подобное употребление этого термина стало традиционным в европейской литературе.

В ходе развития индийского национально-освободительного движения и нарастания секуляристских идей и настроений названная трактовка термина «индуизм» встречала все более решительные возражения. Так, Джавахарлал Неру пытался расчленить понятие «хинду» (синду, синдху) как определение всего традиционно индийского и понятие «хиндуизм» (индуизм) как определение только религии [227, с. 74—77].

В советской индологии чаще всего термин «индуизм» употребляется для обозначения религии, религиозно-ритуальной практики членов индусской общины, их религиозно-философских концепций. Именно так в большей части случаев употребляется данный термин и в настоя-

щей работе. Но вместе с тем он по необходимости применяется и в расширительно традиционном смысле (особенно когда речь идет об отдаленных эпохах), что является неизбежной данью сложившейся терминологической традиции.

Вопросы генезиса и эволюции индуизма во многом продолжают оставаться нерешенными в современной индологической литературе. Многие исследователи выделяют древние этапы его развития в отдельные религиозные (или философски-религиозные) системы, именуя их в порядке исторической последовательности ведизмом и брахманизмом, и только III—IV века н. э. считают началом собственно индуизма. Нам представляется, что такой подход неправомерен и что ведизм и брахманизм — это этапы процесса развития единого явления — именно индуизма.

Наука пока не располагает точными сведениями о религии доведического населения Индии, так как до сих пор не прочтены письмена на печатях цивилизации долины Инда (или цивилизации Хараппы). Судя по изображениям на этих печатях и по найденным статуэткам, в IV—III тысячелетиях до н. э. на северо-западе и севере Южноазиатского субконтинента был распространен культ богинь-матерей, культ какого-то бога, изображавшегося в головном уборе с рогами, а также культы священных растений и животных (тотемистические культы).

Во II—I тысячелетиях до н. э. по Индии стали расселяться кочевые племена скотоводов-арьев, приходившие через перевалы северо-западных гор. Мнение большинства современных историков и лингвистов (о котором ниже будет сказано подробно) сводится к тому, что первоначальной родиной арьев была юго-восточная часть территории Восточной Европы и что древние арьи (или индоиранцы) в III тысячелетии до н. э. входили в индоевропейскую общность; часть их племен отделилась и покинула свою прародину в эпоху ранней бронзы.

Придя из первоначальных областей своего расселения в Индию, арьи принесли с собой свои религиозные представления (а также связанные с ними мифы), нормы обычного права и социально-этические установления. Все это, как правило, именуется в литературе ведизмом (от слова «веды» — четыре сборника священных песно-

пений и ритуальных правил той эпохи: «Ригведа», «Яджурведа», «Самаведа» и «Атхарваведа»). Арьи распространяли в Индии ведизм и воспринимали многие элементы культуры и религии местного населения.

В I тысячелетии до н. э. индуизм вступил во второй этап своего формирования, который в исследованиях обычно именуется брахманизмом. Жрецы-брахманы в эту эпоху были активными пропагандистами не только религиозно-философских систем, но и, главное, системы социально-этических регуляций, утверждавших их безусловное господство, ставивших их на самую высшую ступень социально-классовой иерархии. Именно в эту эпоху брахманы изменяли многие из религиозных и правовых основоположений индуизма, гибко применяясь к историческим условиям становления раннеклассовых государств, к росту контактов арьев с неарийскими народами и необходимости вести борьбу с такими философско-этическими учениями, как буддизм и джайнизм.

К III—IV вв. н. э. этот этап завершился. В социальной жизни подавляющего большинства населения Индии ведущее место заняли предписания брахманизма, к ведическому пантеону были причислены боги доарийских народов, и жрецы, служащие главным из этих богов, были включены в брахманское сословие. Равным образом главенствующее место в системе сложных ритуальных отправлений заняли ведические ритуалы, а санскрит — «язык брахманской учености», развившийся на основе языка вед, стал языком религиозной, философской и научной литературы Индии.

Следует подчеркнуть, что многие из сложившихся к середине I тысячелетия н. э. институтов индуизма и связанных с ним социальных, правовых и этических регуляций сохраняются в той или иной мере вплоть до нашего времени. Они подвергались в процессе своего становления многим влияниям, заметно изменявшим их сущность. Так, целый ряд этических норм индуизма модифицировался под влиянием буддизма, джайнизма и ислама.

В свою очередь, индуизм, будучи системой чрезвычайно гибкой и многогранной, оказывал воздействие не только на жизнь членов других религиозных общин в Индии, но и на духовную культуру народов стран, ле-

жащих близ Южноазиатского субконтинента. Индусские легенды, мифы и религиозные воззрения известны в Непале, в Шри Ланка, в странах Индокитайского полуострова и на островах Индонезии, в силу чего названные страны часто фигурируют в литературе под названием «стран круга индусской культуры». Несмотря на то что в значительной части этих стран подавляющее большинство населения исповедует буддизм, а в Индонезии ислам, можно все же до сих пор обнаружить здесь заметные следы индусской культуры: в фольклоре, народном театре, скульптуре и т. п.

Разные индусские религиозно-философские школы по-разному определяли главные отличительные черты индуизма, но в сознании народа укоренилось представление, что таких черт две — садхана и дхарма. Слово «садхана» в эпоху вед означало «приведение прямо к цели, хорошее руководство, следование вперед», а в период брахманизма и позже — «продуктивный (эффективный) путь, овладение, подчинение, выполнение» [634, с. 1201]. В представлении рядовых членов общины это слово как бы охватывает собой всю «теоретическую» сторону религии, все то, чем занимаются учителя индуизма (гуру), проповедники, жрецы и т. д. Садхана — это достояние теоретиков-брахманов, знатоков священного писания.

Дхарма же — это свод правил, обязательный для каждого индуса, регламентирующий его веру, поведение и отличающий его от приверженца любой другой религии, которая традиционно определяется в индуизме словом «адхарма», т. е. недхарма. О садхане широкие слои индусской общины имеют слабое представление: среди них есть люди, не признающие богопочитания и безусловного авторитета брахманов; есть и такие, которые не посещают храмов или мест паломничеств. Но индус не может игнорировать предписания дхармы своей касты, касающиеся важнейших обрядов, не может непочтительно относиться к духовным наставникам и жрецам, не знать хоть в какой-то мере религиозно-этических предписаний, содержащихся в двух великих эпических поэмах — «Рамаяне» и «Махабхарате» и называемых в Индии изложением «индуизма для народа». Именно эти признаки отличают индусов от членов других конфессиональных общин, несмотря на всю бессистемность ин-

дуизма, отсутствие в нем более или менее единообразной и разработанной теологии, отсутствие координации деятельности отдельных школ и сект и централизованной иерархической церковной организации.

Каналами распространения дхармы, ее передачи от поколения к поколению, из века в век служили для членов всех низких и подавляющего большинства средних каст фольклорные традиции, народный театр и произведения народного искусства. Самым разным сторонам этого наследственного широкого фонда народной культуры брахманы — теологи и проповедники индуизма — придавали религиозную окраску. Но в этой же традиции культуры нашли свое отражение и антибрахманские движения, и антикастовая борьба широких слоев трудящегося населения, и рационализм и свободомыслие народа [см. 355]. Не случайно из средних и низких каст на арену духовной жизни Индии выходили многие поборники идей равенства и справедливости, реформаторы индуизма [667, с. 57—65].

Следует вспомнить и о том, что труды многих древнеиндийских философов, создававших памятники ведической литературы, основаны на принципе отрицания бога [см. 355] и даже наполнены апелляциями к первобытной магии лишь без упоминаний бытия божия. К ведической литературе относятся шесть «веданг» (букв. «частей вед») и четыре «упаведы» (букв. «прилежащие к ведам»), которые лишь в одной своей части, а именно в разделе «кальпасутр» (правил поведения), могут быть в какой-то мере связаны с религией. Эти памятники содержат зерна научного знания и посвящены разработке (естественно, на уровне той эпохи) таких проблем, как фонетика, этимология, грамматика, поэтика, астрономия, медицина, механика, архитектура и др. Наконец, и в самих ведах, а вслед за ними и в философской литературе под покровом индуизма мы видим сначала ростки, а затем и оформление материалистического учения [38], которое довольно трудно согласовать с понятием «религия» — всегда и только идеалистическим, фантастическим отражением действительности в сознании людей.

Многообразные нормы и предписания индуизма были более или менее унифицированы в пуранах (преданиях) и в эпосе. Условно они воплощались в образы от-

ВСЕСОЮЗНАЯ ОРДЕНА ЛЕНИНА БИБЛИОТЕКА

дельных героев, которые выступают как персонифицированные идеи, как носители совершенно определенных форм поведения, как образцы для подражания (часто обожествленные) или объекты для осуждения.

«Махабхарата» считается в индусской традиции пятой ведой, или «ведой для шудр и женщин», а точнее — для широких слоев населения, потому что средние касты из сословия вайшьев, по традиционным предписаниям, имеют право проводить обряд посвящения мальчиков (что сообщает им право на обучение у брахманов и называется «вторым рождением») в возрасте до 24 лет [134, II, 38], и, таким образом, вайшьи тоже практически не получают в детстве «знания у ног учителя», а черпают их из эпоса. Абсолютное большинство индусов всегда было неграмотным и веками хранило в памяти запас социально-правовых норм, религиозно-этических предписаний и культурных традиций только благодаря высокоразвитым навыкам устной передачи знаний. Не случайно в Индии синонимом слова «знание» стало слово «услышанное» («шрути»).

Словом «шрути», по брахманской ортодоксальной традиции, обозначается только «услышанное от богов» древними мудрецами-риши, т. е. гимны вед и развивающие их пояснения — «брахманы»; по расширительному толкованию в литературу «шрути» иногда включают и более поздние памятники ведической литературы, тоже изустно передававшиеся от поколения к поколению, но чаще все памятники, созданные после вед и брахман, называют «смрити», т. е. «запомненное».

Поведенческие традиционные регуляции индуизма неотделимы от кастового строя. Одну из основных причин прочности установлений индуизма следует, несомненно, искать в его нерасторжимой связи с социальной структурой индийского феодального общества. Многие исследователи связь с кастами признают главной чертой, характеризующей индуизм. Но если это применимо к брахманизму, то не является верным по отношению к более позднему индуизму, ибо уже в средние века и джайны, и в известной мере мусульмане, и христиане восприняли касты. Нельзя не согласиться с тем, что начиная с эпохи брахманизма индуизм действительно освятил институт касты и на протяжении двух с лишним тысячелетий канонизировал все установления обычного

права, связанные с кастовым строем. Так, религия санкционировала запрет межкастовых браков, совместной еды и курения, совместных молений членов высоких и низких каст. В религиозные, или дхармические, правила превратились предписания наследования профессии внутри каждой касты и определение поведения членов каждой касты, начиная от их семейной жизни и кончая деловыми отношениями с членами других каст. Став религиозными канонами в форме канонов дхармы, эти правила приобрели огромную силу. Приверженность к ним столь велика, что и сегодня люди, получившие современное образование, обычно не берут на себя смелость полностью отвергать их.

Несмотря на отсутствие церковной организации, в индуизме тем не менее выработалась такая структура, которая дает возможность контролировать и ориентировать в определенном направлении каждодневную жизнь членов общины. Этот контроль осуществляется по двум направлениям — через храмовых и домашних жрецов и через кастовые организации.

Жрецы (для высоких и средних каст — это брахманы, а для низких — часто выходцы из среды этих же низких каст) имеют строго определенный круг обязанностей. Храмовые жрецы заняты главным образом отправлением культа в храмах и в других местах массовых молений, а домашние жрецы наблюдают за религиозной жизнью в семьях. Каждый домашний брахман имеет определенный круг семей, для которых он отправляет все требы, связанные с рождениями, браками, похоронами, праздниками и т. п. Члены этих семей являются потомками тех лиц, для которых предки данного брахмана отправляли такие же церемонии, и эти наследственные связи, как правило, не могут быть самовольно нарушены ни той, ни другой стороной без разрешения кастового совета.

Отступления от религиозных предписаний, несоблюдение обетов становятся сразу известны домашнему брахману. Он мог предать всю семью общественному осуждению и подорвать ее репутацию, заставив всех членов данной сельской общины или данной касты отказаться от делового сотрудничества с отступником. Такой бойкот является очень старой и эффективной мерой общественного воздействия на человека, который

пренебрег религиозно-кастовыми предписаниями. Брахман мог также поставить вопрос об исключении отступника из касты, что в Индии равнялось по сути дела гражданской смерти.

Мощным рычагом осуществления контроля над членами общины служат в индуизме кастовые советы — панчаяты. Они считаются выборными органами, но обычно руководящую роль в них играют наиболее зажиточные и влиятельные члены касты. Именно они вершат ее дела и определяют меру наказания для провинившихся ее членов. Даже в современных индийских городах подавляющее большинство членов касты продолжает признавать авторитет кастового панчаята (хотя постепенно возрастает число межкастовых браков [564; 566], поощряемых нормами Конституции Республики Индии).

Чрезвычайно тесное переплетение в индуизме собственно религиозной системы с институтами правовыми и социально-политическими оправдывает присвоенное ему в литературе название социально-религиозной системы. Применительно к индуизму трудно, а порой и невозможно определить, где кончаются его функции, связанные с отправлением религиозных и культовых церемоний, и где начинаются функции социально-правовые, идеологические и политические [160; 177; 178; 179].

С развитием капиталистических отношений правила, регулирующие общественно-кастовые связи, стали заметно меняться (а соответственно стала меняться и дхарма многих каст), отходя от жестких предписаний и ограничений, выработанных в феодальном обществе, и отражая пути приспособления кастовых организмов к новым общественно-политическим условиям.

Кастовые панчаяты, например, вынуждены считаться с тем, что члены касты зачастую широко расселяются по стране в результате роста отходничества и нарушения общинных и семейных связей. Меняется структура самого панчаята. Из состава местных кастовых панчаятов избирается общекастовый совет, который вынужден в современном обществе обращаться к новым проблемам: заботиться о месте и положении касты в целом и ее отдельных групп, о распространении просвещения среди членов касты, об их трудоустройстве, о сборе средств для создания кастовых школ и колледжей, о построении храмов и т. д. Сейчас под руководством панчаятов соз-

даются кастовые страховые конторы, банки, снабженческие и сбытовые кооперативы и т. п.

В современной Индии особенно усилилась тенденция «политизации» индуизма. Этот процесс развивается в двух направлениях. С одной стороны, помимо кастовых панчаятов создаются кастовые организации, часто перерастающие в общественно-политические организации и партии [см. 177; 179; 106; 55а], с другой — к религиозным догмам индуизма все чаще апеллируют правые политические партии (подобно коммуналистской партии «Джан сангх»), отвлекающие массы от насущных социальных проблем проповедью общинной исключительности индусов, борьбы за «Индию для индусов», поддержки кастовой чистоты, необходимости бороться за жизнь священных коров и т. п.

На определенных этапах истории Индии общественные движения, разворачивавшиеся под знаменами индуизма, играли и прогрессивную роль. В средневековье получило массовое распространение движение «бхакти» — любви к богу — попытки превратить индуизм из религии равного почитания многих богов в религию любви к единому богу, в религию, независимую от кастового строя, в религию равенства всех перед богом.

В первой половине XIX в. в Бенгале возникло общество реформации индуизма — «Брахмо самадж». Члены этого общества пытались бороться с такими общественными институтами и тяжкими обычаями, освященными индуизмом, как кастовый строй, многоженство, самосожжение вдов и т. п. Общество «Брахмо самадж», возглавлявшееся просветителем Рам Мохан Раем, ставило перед собой задачу осуществления реформации индуизма во имя прогресса страны [см. 92а; 279а], по существу буржуазного.

Однако со временем подобные движения изменяли свою направленность. Так, организация «Арья самадж» первоначально выдвигала лозунг очищения индуизма от послеарийских наслоений, а в XX в. свела свою деятельность только к защите интересов ортодоксальных индусов, добиваясь для них всяких общественных и политических льгот и в то же время требуя, чтобы другие религиозные общины не имели никаких преимуществ.

Подобные организации действуют и в современной Индии. Каждая из таких партий и организаций имеет

свои печатные органы, школы, колледжи, приюты для вдов и детей и т. п. и использует эти учреждения для расширения своего влияния, для рекламы собственной деятельности.

Несколько предварительных замечаний следует сделать относительно особенностей культовой практики индуизма, что дает возможность в какой-то степени затронуть и вопрос о степени и характере религиозной активности верующих.

Основным социальным пластом, который наиболее строго придерживается религиозных правил, являются группы населения, известные под названием средних слоев города. Само собой разумеется, что ревностно относится к религии и вся масса людей, посвятивших свою жизнь отправлениям культа или пропаганде религиозной философии и практики, — жрецы (как храмовые, так и домашние), астрологи, отшельники, те, кто «нищенствует во имя бога», лица, обслуживающие нужды храмов, тиртх — мест священных омовений, монастырей, ашрамов — убежищ для паломников и т. п. Но в целом активными приверженцами индуизма, основанного на всем комплексе ведической и эпико-пуранической литературы, является, видимо, не больше 10% всех индусов. Основная же масса членов индусской общины знает лишь нескольких главных богов и широко поклоняется богиням-матерям, священным животным, духам леса, рек, горам и камням, т. е. придерживается так называемых агамических культов.

Поясним, что в древней индусской литературе неарийские народы обычно определялись словом «вратья», т. е. неправедные (народы), а их культы известны под названием культов-агама, или агамических культов [см. 636; 645; 651; 696].

Агамические культы были исконно индийскими и имели широкое распространение в местной этнической среде, поэтому их удельный вес оказался очень высок в той синкретической религии, которая в главных своих чертах окончательно сложилась в первых веках нашей эры и основные догматы и предписания которой были в эти века текстуально зафиксированы, т. е. той религии, которую и называют индуизмом. Агамическая и ведическая культовая и обрядно-церемониальная практика не может быть с точностью разграничена. Существует да-

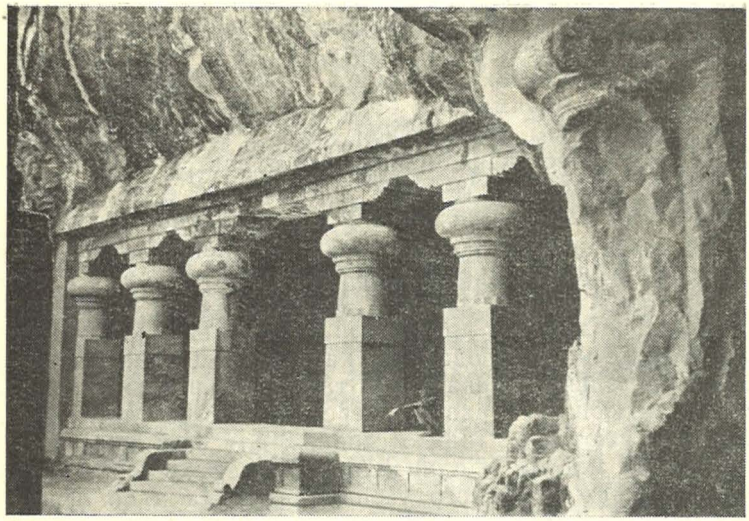
же точка зрения, что ритуалы-агама имеют своими истоками разные ведические толки [771а, с. 445]. Еще более трудно датировать, хотя бы приблизительно, этапы включения в брахманизм этих ритуалов [458]. Нам важны те формы религиозной жизни, которые приняли более или менее унифицированный характер в пределах основных школ, или течений, индуизма, т. е. те формы, с которыми мы сталкиваемся и в современной Индии.

Из этих культов только часть комплекса шиваизма, а именно шактизм (поклонение богиням-матерям) в его тантрической форме, заметно выделяется из культовой практики индуизма, принявшей общеиндийский более или менее унифицированный характер. Другие же индусы — остальные шиваиты, а также вишнуиты и смарты (почитающие в равной мере всех богов индуизма) придерживаются не только сходных для всех трех течений, но во многом и одинаковых представлений о сути религиозно-философского учения индуизма и об основных моментах отправления культовой и обрядовой практики [415].

В индуизме предписываются три пути (марга) почитания бога, а также приближения к богу и спасения: кармамарга, джнянамарга и бхактимарга. В кармамаргу включается ряд конкретных дел человека, выполнением которых он должен снискать себе спасение, должен достичь последней, конечной, цели — мокши, т. е. полного освобождения от уз и влияния плотской оболочки. На первое место здесь выдвигается правильное прохождение жизненного пути в соответствии с предписаниями литературы шрути и смрити, а также «Рамаяны», «Махабхараты» и пуран. Последние, как считается, в четкой общедоступной форме определяют все основные предписания. Это путь жертвоприношений, совершения пудж и паломничеств, путь правильного выполнения обрядов и всего ритуально-церемониального комплекса индуизма.

Джнянамарга — это путь познания при посредстве философствования и размышлений, а бхактимарга — путь к богу через беспредельную к нему любовь.

Практически ритуальная жизнь индусов объединяет в себе первый и третий пути, так как любимый, избранный бог — иштадевата (один или несколько) выступает как основной избранный объект почитания, к слиянию



Скальный храм бога Шивы на о-ве Элефанта (VIII в.)

с которым и должен привести путь — кармамарга. Вся обрядовая практика связана с ним и зависит от того, что и как предписывает традиция именно в связи с культом этого бога.

Ареалы преимущественного распространения основных культов индуизма очертить или выделить не представляется возможным. Их можно только наметить в самом схематичном и приблизительном виде — вишнуизм распространен больше на севере, чем на юге, культ Шивы и богинь-матерей охватывает в основном юг. Наиболее наглядное свое выражение это имеет в проведении массовых религиозных праздников.

В целом же в индуизм входит и множество других культов. Процесс «индуизации племен» продолжается вплоть до нашего времени. Наблюдая его, а также видя, что индусское население, окружающее эти племена, тоже посещает их храмы и часто поклоняется их богам, можно воочию представить себе, как протекал в древности процесс взаимопроникновения культов разных народов, и понять, как складывался политеистический пантеон индуизма [445].

Все объекты почитания в индуизме (от священных камней и растений до богов, которых народная традиция наделила сложнейшими космогоническими функциями или сделала носителями высоких норм этики и морали) имеют свои храмы, часовни или алтари в нишах и под деревьями. В каждом городе можно насчитать десятки и сотни, а иногда и тысячи храмов, построенных в разные эпохи и связанных с разными культами. Многие из них украшены скульптурными изображениями богов и резными каменными фризами, отражающими самые разные сюжеты из эпоса и мифов, создававшихся в значительной части не только в разнородной этнической среде, но и у разных по своему положению социальных слоев.

Несмотря на все многообразие, индуизм никогда не страдал от расколов. В нем с самого начала и на протяжении всей его истории формировались и продолжают формироваться бесчисленные секты, подсекты, группы и течения, религиозные учения которых иногда взаимно исключают друг друга, но это не мешало и не мешает им всем на равных правах пребывать в лоне индуизма, не имеющего, как уже говорилось, иерархической системы и единого руководства.

К тому же дхарма высоких и низких каст так во многом различна, что индуизм как система поведенческих и культовых регуляций может быть принята не за одно, а за два различных религиозных мировоззрения.

Невозможно в пределах одной работы дать единое и исчерпывающее описание индуизма и всех сторон жизни индусов. Автор данной книги ограничивает свою задачу попыткой вкратце ознакомить читателей с некоторыми чертами истории индуизма и описать практику индуизма в современной Индии.

Представляется необходимым сделать также следующее предварительное замечание. В зарубежной литературе существует целый ряд фундаментальных исследований по сравнительной мифологии разных групп индоевропейских народов. Однако практически публиковалось все же мало исследований, в которых разрабатывалась бы гипотеза о близости древнеарийских и древнеславянских мифологических представлений, близости, которая могла сложиться на общей прародине. Между тем эта проблематика, безусловно, заслуживает при-

стального внимания ученых, так как она непосредственно связана с этногенезом и арьев и славян.

В данной работе делается попытка проследить корни некоторых сходных представлений в религии и мифотворчестве древних арьев и древних славян. Это важно, ибо определенная часть явлений, роднящих религиозные и мифологические представления древних арьев и древних славян, может быть прослежена на протяжении всей истории становления и развития индуизма, а некоторые из подобных явлений могут быть обнаружены и в современном индуизме.

Глава I

ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКИЕ КОРНИ НЕКОТОРЫХ КУЛЬТОВ ИНДУИЗМА

Принятая в современной науке точка зрения может быть сведена к тому, что арьи в основной своей массе (так называемые ведические арьи) появились в Индии во II тысячелетии до н. э. и что их племена проникали сюда несколькими последовательными волнами через горные перевалы северо-западной части Южноазиатского субконтинента.

Они принесли с собой не только языки другой, индоевропейской семьи, не только социальный строй, отличавшийся от того, который был свойствен местным народам, но и иные религиозно-мифологические представления и культы. Этим культам предстояло постепенно сливаться с культами доарийских народов страны, изживать эти культы или, в свою очередь, подвергаться вытеснению с их стороны либо, наконец, сочетаясь с ними, обретать качественно новые черты.

Вопрос о складывании существеннейшего компонента индуизма — древнеарийских религиозно-мифологических представлений и культовой практики — связан с вопросом о прародине арьев, о месте их выделения из древнего индоевропейского единства, т. е. о том регионе, из которого они начали мигрировать в сторону Индии.

Общепризнано, что предки ираноязычных и индоязычных народов «жили в глубокой древности вместе, на одной общей территории, говорили на близкородственных друг другу арийских диалектах» [241, с. 43]. Территорию формирования индоиранского, или арийского, единства исследователи видят в степной и лесостепной зоне Восточной Европы. Точнее — это степь и лесостепь к северу от Черного и Каспийского морей, в междуречьях Днепра — Дона и Дона — Волги. Время суще-

ствования данного единства — середина III тысячелетия до н. э. [126, с. 126—127].

Б. В. Горнунг, говоря о зонах сложения всей древней индоевропейской языковой общности, считает, что «на протяжении III тысячелетия в междуречье Днепра и Дона (с последующим распространением на левый берег Дона...) сложилась особая и.-е.[1] диалектная группа с большим единообразием диалектов, как это бывает у степных кочевых племен...» [95, с. 38, 39], и дальше, выделяя Среднее Поволжье, он пишет, что эта часть «стала колыбелью индо-иранского языкового и культурно-исторического единства» [95, с. 39].

Путь арьев в сторону Индии пока еще точно не прослежен. Разбирая вопрос о вероятных путях миграций древних арьев в направлении Ирана и Индии, И. М. Дьяконов, например, предполагает, что индоиранские (по его определению, арийские) племена могли продвигаться из своей прародины к Ирану и Индостану небольшими группами вместе со своими стадами крупного рогатого скота только по тем путям, которые были пригодны для подобных передвижений. Такой путь, считает И. М. Дьяконов, пролегал вдоль плодородных предгорий Копет-Дага, так как тут «есть экологически единообразная полоса, связывающая Индостан и внутренние районы Ирана со Средней Азией и пригодная на всем своем протяжении как для выпаса скота (в том числе и крупного), так и для подсобного земледелия... Итак, не исключая возможности просачивания отдельных индоиранских (арийских) групп также прикаспийским путем, следует все же считать основным путем проникновения на юг — как индоиранских, так и (вероятно, позже) ираноязычных племен — долину р. Теджена-Герируда» [126, с. 126—127]. Уход индоиранцев в Индостан И. М. Дьяконов датирует временем «не позже второй четверти II тысячелетия до н. э.» [126, с. 130].

Другие исследователи усматривают иные возможности проникновения древних ираноязычных (или индоиранских, или индоарийских) племен в Иран из их прародины в Юго-Восточной Европе. Есть предположения, что пути этого проникновения пролегали из южно-

---

[1] Сокращением «и.-е.» принято обозначать термин «индоевропейский».

русских степей через северокавказские и закавказские области [100, с. 340 и др.; 36, с. 199].

Ряд исследователей полагает, что часть индоевропейских народов проникла (причем, по-видимому, тоже не единовременно, а последовательными волнами) из Причерноморья в Малую Азию: в страны, коренное население которых говорило на языках другой семьи[2]. «Присутствие хетто-лувийцев (т. е. племен — носителей языков хетто-лувийской группы) в Малой Азии в самом начале II тысячелетия до н. э. устанавливается документально. Следовательно, индоевропейские племена в Малой Азии появились не позднее конца III тысячелетия до н. э. Это положение согласуется с новейшими лингвистическими данными о выделении хетто-лувийского из общеиндоевропейского языка-основы» — такую датировку приводит советский исследователь Т. Гамкрелидзе в одной из своих работ [80].

Более того, Гамкрелидзе полагает, что ко II тысячелетию до н. э. уже заканчивается полная ассимиляция индоевропейских переселенцев с местными хеттскими племенами [80, с. 5, 7], а это позволяет думать, что весь процесс такой ассимиляции должен был занять по меньшей мере несколько веков. Отсюда следует предположительный вывод, что к концу III тысячелетия до н. э. можно отнести начало миграционных переселений индоевропейских племен с территории «севернее Черного моря и Кавказа», по определению Т. Гамкрелидзе, и не только, видимо, в Малую Азию[3], но и в том направлении, которое мы пытаемся проследить, — на восток.

Какими бы путями ни проникали арьи в Индостан, нас интересует главным образом тот факт, что они начинали свои миграции из южнорусских степей, где они жили в тесном соседстве (или входили в близкородственную общность) с протославянскими племенами.

Вопрос о датировке расселения древних народов — носителей отдельных ветвей некогда соседствовавших языков, выделявшихся из единой этноисторической общности, которая сложилась на интересующей нас территории, пока не разрешен.

---

[2] Из последних работ по этому вопросу см. [269, с. 4—8]; публикацию документов см. [114].

[3] Литературу по вопросу об арьях в Малой Азии см. [100].

Советский исследователь Э. Грантовский подробно рассматривает разные точки зрения на сложнейшую проблему хронологии распада индоевропейского единства. Многие из ученых склоняются к тому, что раньше всех выделились из этого единства именно арьи, или индоиранцы, ушедшие еще до прекращения контактов «предков большинства других „исторических" индоевропейских народов». Датируя распад и этого единства пределами III тысячелетия до н. э. (а иногда и ранее), они считают, что выделение арьев следует относить ко времени не позже середины III тысячелетия до н. э., а их появление в Средней Азии или соседних районах — ко второй половине III тысячелетия или даже ранее, «особенно если считать, что индоевропейская общность формировалась в Юго-Восточной Европе, к северу от Черного моря, Кавказа и Каспия» [100, с. 13] [4].

Анализируя эту проблему, Э. Грантовский присоединяется к тем, кто считает мнение о столь раннем выделении арьев несостоятельным, говоря (и, по нашему мнению, это заслуживает особого внимания), что любая датировка распада «не противоречит мнению о продвижении арьев вместе с предками иранцев... в Среднюю Азию и — после определенного периода развития на этих территориях — далее, в Индию и Иран» [100, с. 14]. Грантовский отвергает предположение, что предками индийских арьев были арьи переднеазийские, известные по архивам Богазкёя.

Ученые спорят также о датировке контактов индоиранских и иранских народов с европейскими, в частности со славянскими, относя те или иные общелексические элементы к эпохам первичных или вторичных контактов («скифских») [5].

Но среди большей части исследователей нет разных мнений по вопросу о том, что к середине II тысячелетия до н. э. арьи ушли из Южной России. В Индии они появились — в качестве того крупного этнического массива, который известен под названием ведических арьев, — в последней четверти II тысячелетия до н. э. Именно этим временем датируется «Ригведа» [64, с. 125; 269,

[4] Н. С. Трубецкой считает, что северной ее границей было Северное море [334].

[5] Детальный обзор литературы по этому вопросу см. [346, Введение].

с. 9—15]. Таким образом, путь ведических арьев от их прародины до Индии должен был занять около 500 лет.

Можно полагать, что в состав ведических арьев вошли не все племена или группы племен арьев, выделявшихся из индоевропейской общности в эпоху ее распада. Не выявлено исторических причин, которые могли бы вызвать обязательный всеобщий их уход из своей прародины. Судя по накопленным наукой фактам, процесс взаимной культурно-языковой субстратизации у предков славян и предков арьев протекал как в пределах индоевропейской общности, так и в более поздний период, после выделения их из этой общности. Нельзя исключать также мысль о возможности ухода групп арьев и в течение второй половины II тысячелетия до н. э. Возможно, также и с этими более поздними пришельцами вели битвы ведические арьи; те битвы, которые упоминаются в ведической литературе [см., например: 688. I. 102, 170, II, 12, 22, IV, 30, VI, 25, VIII, 2, X, 38, 83, 102 и др.].

Судя по огромному количеству схождений в древнем «языке арийской культуры» — санскрите и в славянских языках [344, т. IV] (особенно в языках восточных славян), решающую роль в образовании этих схождений должен был сыграть период формирования древнейших форм всех этих языков, а также период ближайших контактов эпохи соседствования после выделения из индоевропейской общности, а не период поздних скифо-славянских контактов. Упомянутые схождения прослеживаются не только в основном лексическом фонде санскрита и славянских языков, но и в их грамматическом строе, в той роли, которую играют в них словообразующие форманты, в сходстве этих формантов и в ряде других характеристик [6].

В том случае, когда о племени «нет никаких языковых или письменных свидетельств», считает Ф. П. Филин, все другие данные недостаточны для определения его этнической принадлежности [346, с. 23]. «Не исключено, — пишет он, — что в процессе выделения общеславянского языка из балтославянской лингвистической зоны (или иных зон) в общеславянском единстве оказались генетически разные диалекты. Не каждая

[6] Обзор материалов см. [136, с. 28—45].

диалектная особенность обязательно моложе языковой основы, к которой она относится» [346, с. 8].

Можно утверждать, что упомянутая близость славянских и арийских языков именно не «моложе», а значительно древнее той языковой основы, которую исследователи именуют уже общеславянской и датируют концом II тысячелетия до н. э. [96].

Выявляется много и более поздних схождений между славянскими языками и теми, которые происхождением своим связаны с древними индоиранскими, или арийскими языками [см. 136; 30; 329; 332; 327]. По словам В. И. Абаева, «по количеству и весу сепаратные скифославянские изоглоссы далеко превосходят сепаратные связи скифского с любым другим европейским языком или языковой группой» [30, с. 135]. Не служит ли этот факт одним из свидетельств общности генетических истоков упомянутых изоглосс?

Мысль о наличии арийского субстрата в формировании славян и скифов подтверждается также тем, что поляне, т. е. группа поднепровских славян, обнаруживают, судя по антропометрическим данным, значительное сходство со скифами лесостепной полосы, «антропологические особенности которых восходят к местному населению эпохи бронзы» [см. 35б; 164а; 35а]. Значит, можно считать в известной мере правильным предположение о том, что и часть оставшихся на своей прародине арийских племен стала этногенетическим субстратом славян, сформировавшихся в южной части европейской территории СССР.

Т. И. Алексеева, впервые глубоко и разносторонне исследовавшая проблему формирования славян по данным антропологии, пришла к выводу, что «формирование черт, присущих древним славянам, относится к глубокой древности, во всяком случае к III—II тысячелетиям до н. э.» [35а, с. 60]. Она сближает ряд славянских племен и с балтами, но в то же время, сопоставляя комплексы антропологических признаков славян и германцев, выявляет, что многие соотношения этих признаков разграничивают славян и германцев: «В ряду колебаний этих соотношений германцы и восточные славяне занимают диаметрально противоположное положение» [35а, с. 59]. Этот вывод делается еще более весомым, если принять во внимание и крайне существенный вы-

вод лингвистов о том, что германо-славянские лексические связи численно невелики и лишь немногие из них могут относиться к древним эпохам [7].

В. И. Абаев неоднократно высказывал мысль о том, что не следует искать прародину иранцев «где-то в Средней Азии», связывать «появление ираноязычного элемента на юге России» с рассказом Геродота о вторжении скифов из Азии и относить это событие к VIII в. до н. э. [30, с. 122]. Этот ученый, выявляя обособленное положение осетинского языка («скифского») в иранской группе индоевропейских языков, во многом противопоставляет его индоиранским языкам и подчеркивает его особую близость к языкам европейского ареала, в частности к славянским [30, с. 3]. В. И. Абаев объясняет подобную близость тем, что «скифская группа иранских языков, к которой принадлежит осетинский, была от глубокой древности далеко продвинута в Европу и много веков соседила с европейскими языками, в то время как остальные индоиранские языки уже давно переместились на восток и юг и утратили всякий контакт с Европой» [30, с. 4].

Этим еще раз подтверждается наша мысль о возможности перемещения вместе с народами «на восток и юг» древнейших мифологических представлений, сложившихся в эпоху контактов (или общности) праславян и праиндоиранцев.

Часть древнеарийской лексики стала субстратным слоем лексического запаса славянских языков и во многом вошла в скифский язык. Были обнаружены также интересные параллели и в социальном строе скифов и древних арьев. Выявлено наличие сохранившегося в скифских легендах трех- или четырехчленного деления общества. Аналогичное деление существовало в древнеарийском обществе Индии и Ирана — известно деление на три, а позже на четыре сословия — варны (Э. А. Грантовский не совсем точно именует их кастами) [481, с. 109—130; 717; 98, с. 3—8].

[7] В длительную дискуссию о членении индоевропейской общности внесен ряд новых данных. В частности, подвергнута сомнению гипотеза о существовавшем некогда германо-балто-славянском единстве и доказано, что между древними германцами и балтийцами существовали прямые связи, тогда как «контакт германцев со славянами был установлен очень поздно, может быть, не раньше начала нашего летосчисления» [301, с. 79].

Такие параллели дают нам право предполагать, что раннесословное общество формировалось у арьев уже в период их расселения на территории их прародины. В свете этого предположения новую ценность приобретает высказывавшаяся уже мысль о возможности сопоставления и сближения старорусского «вьсь-вьси» («грады и вьси») с санскритским «вис», или «виш», имеющим значения: народ, племя, поселение [см., например: 216, с. 50]. В «Ригведе» слово «виш» встречается именно в указанном смысле. Образованное от него слово vaishya [8] (вайшья) в данном памятнике, как и во всей древней санскритской литературе, служит названием третьей варны, в которую входили земледельцы, торговцы и ремесленники и которую расширительно можно толковать как «все», «народ вообще», «весь народ». В этом смысле оно сопоставляется и с санскритским местоимением «вишва» — «весь», что полностью этимологически совпадает со славянским «вьсь», русским «весь».

Понятно, что значительное языковое сходство могло сложиться только в условиях длительной этнической и культурно-хозяйственной близости предков славян и древних арьев. Какова же, хотя бы и весьма гипотетическая, датировка этой близости (или, возможно, общности) и на какой территории и когда могло произойти разделение этих этнических групп?

Лингвисты, как уже упоминалось, относят существование уже сложившегося общеславянского языкового единства к концу II тысячелетия до н. э. Но до этого должен был пройти весь период постепенного вычленения древних предков славян из индоевропейской общности, связанный с началом их перемещения из скотоводческих степных областей юга в более северные районы лесостепной зоны, где происходила дальнейшая дифференциация их производящего хозяйства с постепенным переходом к превалирующей роли земледелия [9].

[8] По техническим причинам в книге при транскрипции санскритских слов опущены диакритические знаки.

[9] Следует остановиться на том, что бывшая довольно популярной теория польских археологов о существенном участии в формировании славянства племен лужицкой культуры не нашла широкого признания в среде советских археологов [313; 210, с. 45—50], хотя роль неславянских племен венедов — носителей этой культуры — как частичного субстрата славян не отрицается. Венеды, жив-

Балто-славянская языковая общность разделилась на славянскую и летто-литовскую ветви уже во II тысячелетии до н. э.; считают, что летто-литовские племена были носителями культуры боевых топоров и шнуровой керамики [220]. Восточнославянские группы первоначально обитали к югу от летто-литовцев и продвинулись на север лишь в первой половине I тысячелетия до н. э. [256, с. 260], т. е. в эпоху железа.

Где же лежала область расселения предков славян в эпоху бронзы, т. е. в тот длительный исторический период, когда протекал процесс оформления и разделения выделившихся из индоевропейской общности больших этноязыковых групп? Археологи показали, что начиная со среднего бронзового века и по скифское время в украинской лесостепи между Днестром и Доном обитало одно и то же население, *этногенетически* воспринявшее от предшествующего населения и развивавшее культуру, основой которой были земледелие и скотоводство. Широко принято в науке мнение, что «исходная область распространения славян находилась в землях, прилежащих к Среднему Поднепровью (переходной зоне) с юга, в степной полосе, где раньше, чем на севере, сложились племенные союзы восточных славян» [256, с. 260; 275].

В культуре населения к западу от Днепра в I тысячелетии до н. э., т. е. в скифское время, как отмечает А. И. Тереножкин, выделяются три локальные группы: подольская и киево-черкасская, которую он идентифицирует со скифами-пахарями, и волынская, которую он связывает с неврами Геродота [315, с. 238]. Здесь, согласно концепции А. И. Тереножкина, «скифы-пахари были скифами только по названию, а не по действительной их этнической принадлежности» [315, с. 239]. Именно отсюда «скифообразная» славянская культура стала распространяться на север и северо-запад. Ряд

шие к западу от р. Вислы, были в процессе расселения славян ассимилированы ими, и «славяне распространились до Одера и Балтийского моря, при этом германцы и финны стали называть новых своих соседей славян венедами, по названию ассимилированных ими лужицких венедов» [58, с. 67]. Советские ученые критически оценивают прием случайного подбора гидронимов, которым отдельные исследователи пользовались для доказательства, что прародину славян следует искать на территории Европы западнее Вислы [331].

фактов языкознания, в частности скифо-сарматская топонимика Восточной Европы, свидетельствует о том, что «иранские названия не проникают с юга в Среднее Поднепровье», и археология тоже не подтверждает того, что ираноязычные собственно скифские племена обитали на лесостепном правобережье [315, с. 235].

Б. В. Горнунг, давая схему периодизации развития славянского языкового единства, отмечает, что тесное общеславянское единство существовало с конца II тысячелетия до н. э. и вплоть до первых веков нашей эры [96, с. 60—61].

Таким образом, можно прийти к выводу, что сложение этого тесного единства происходило на правобережье нижнего и среднего Днепра в эпоху ранней и средней бронзы, и процесс этого сложения должен был начаться еще в недрах индоевропейской языковой общности.

Древние индоевропейцы на территории Восточной Европы связываются археологами с древнеямной культурно-исторической общностью, существовавшей от времен позднего неолита до ранней бронзы на территории от Южного Приуралья до Днестра [214, с. 156 и др.] (с конца IV и почти до середины II тысячелетия до н. э.).

В эпоху, которая непосредственно предшествовала ранней бронзе, т. е. в конце III — начале II тысячелетия до н. э., древние арьи были не только ближайшими соседями, но, видимо, и близкородственными древним славянам этноязыковыми группами. Трудно на данном уровне изучения связать их с какой-либо из археологических культур той эпохи, тем более что и ареалы распространения этих культур не поддаются определению в силу интенсивного развития кочевого скотоводства в обширной зоне степей, превратившихся в это время из «фактора разделяющего» в «фактор связывающий» [212, с. 6]. Миграционные движения даже этнически родственных групп племен должны были носить в указанный период характер последовательных во времени, волнообразных переселений, так как нельзя предположить, что у всех этих групп наступали синхронные изменения в характере хозяйства и назревала одновременная необходимость в перемещениях на новые территории.

Есть предположение, например, что предки племен, создавших абашевскую культуру на Среднем Дону и частично на Среднем Поволжье, продвинулись к востоку из

Поднепровья в конце III — начале II тысячелетия до н. э. и, смешавшись на южной кромке степной и лесостепной полосы Центральной России с охотничье-рыболовецкими племенами поздненеолитического типа, создали культуру оседлых скотоводов и мотыжных земледельцев [283, с. 4]. Абашевцы небезынтересны нам потому, что многие исследователи считают их носителями индоиранской речи [350, с. 20; 259, с. 200—201], а восточная ориентация их миграций является типичной для индоиранских племен [10].

Итак, если принять предков абашевцев за носителей индоиранской, т. е. арийской, речи, то следует внести поправку в локализацию Б. В. Горнунгом «колыбели индо-иранского языкового и культурно-исторического единства» на Среднем Поволжье [95, с. 39], отодвинув ее к западу. Говоря об абашевцах, Б. В. Горнунг признает их носителями прототохарской речи [94, с. 88—92], т. е. тоже связывает их с индоиранскими языками.

Выяснение вопросов этнической или, точнее, этнолингвистической принадлежности народов, входивших в огромные общности степной зоны (а позже лесостепной) и находившихся в тесном, как временном, так и пространственном, соприкосновении, пока не представляется возможным. Но археологи выявили главную исторически важную черту их развития — этногенетическую преемственность в области культуры между хронологически последовательно прослеживаемыми группами населения в области от Нижнего и Среднего Поднепровья до Поволжья.

Крупные коллективы племен этих земель сложились уже в эпоху древнеямной культурно-исторической общности: они проходили стадию развития патриархальных отношений и знали имущественную дифференциацию [211, с. 154—155; 212, с. 7, 52—57]. Это следует отнести и к населению территории, определившейся затем как территория славянского единства, и к территории, где в

---

[10] Абашевцы и в дальнейшем продвигались к востоку, за Урал, где произошло постепенное умирание их культуры под влиянием двух главных факторов — влияния андроновских племен, заселявших в эпоху бронзы Южную Сибирь и Казахстан, и ассимиляции со стороны очередной, пришедшей с запада волны носителей новой, срубной культуры [283, с. 4; 351].

ту эпоху рядом с предками славян существовало арийское единство.

Нам крайне важно обратить внимание на то, что тогда уже происходило заметное сближение племен, приведшее «к установлению определенного единообразия и, более того, ритуального единства» [212, с. 50, 57, 59].

Невозможно определить даже приблизительно, каковы были верования народов на всей этой обширной территории в ту эпоху. Но следует обязательно предполагать взаимную инфильтрацию ряда элементов духовной культуры, в числе которых ритуально-культовые представления играли главную роль.

Сложившиеся в жизни древнеямных племен два основных направления развития их производящего хозяйства, а именно производящее освоение степи и производящее освоение речных долин [212, с. 43], в сочетании с наличием тягловых животных и повозок, интенсифицировали миграционные процессы. В исторических судьбах больших групп племен стали намечаться все более заметные различия. Но трудно предположить, чтобы резко менялась их ритуальная практика, являющаяся одной из самых консервативных сторон духовной культуры, хотя, безусловно, «ритуальное единство» не могло полностью сохраняться в условиях разрушения старых контактов и установления новых. «...Первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой данной группе народов, — писал Ф. Энгельс, — после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям» [8, с. 313].

В процессе вычленения двух основных общностей восточного индоевропейского ареала — протославянской и древнеарийской — у племен обеих групп, несмотря на наступавшие изменения, несомненно, сохранялся культурно-субстратный слой древних верований. Эти верования приобрели много общих черт в древнеямную эпоху, чему способствовали активные контакты, осуществляемые через подвижные племена степных скотоводов. Скотоводческие племена не только передвигались между Южным Приуральем и Поднепровьем, но и оседали на землю, создавая новые этнические общности. Так, ряд культурных элементов во второй половине III — начале II тысячелетия до н. э. сближает племена Нижнего По-

волжья через Нижнее Подонье с населением Нижнего Поднепровья. В некоторых группах поднепровского населения этой эпохи прослеживается преобладание культурных элементов восточных степных племен, тогда как в других преобладают местные явления культуры [212, с. 24—34, 58]. В свою очередь, «и сами специфические нижнеднепровские древнеямные группы» распространяются в указанное время как на восток, так и на запад. На границе степи и лесостепи по среднему течению Днепра тоже прослеживается восточная ориентация ритуальных элементов, хотя в целом культура населения этой территории относится к более позднему варианту древнеямной культурно-исторической области [212, с. 36—38].

Для нас крайне интересен вывод Н. Я. Мерперта относительно того, что нижнеднепровские группы распространяются «и на запад» и что преобладание восточных влияний «в период первоначальной интеграции сменяется весьма активной ролью нижнеднепровского варианта в последующие периоды» [212, с. 39, 62].

По-видимому, складывание среднеднепровской культуры, этногенетически сохранявшей древний культурный пласт и одновременно вобравшей в себя новые западные влияния при продолжающемся процессе воздействия со стороны восточных соседствующих племен, и было показателем вычленения древней славянской общности, которую описал применительно к данной территории А. И. Тереножкин, соотнося ее, как уже сложившуюся общность, с началом I тысячелетия до н. э. [315, с. 223—244].

В степях, где сформировалась древнеямная культура, на рубеже III и II тысячелетий и в начале II тысячелетия до н. э. стали распространяться пришлые племена катакомбной культуры [11]. Именно в эту эпоху «древнеямная культурно-историческая область лишилась своих объединяющих черт», и, как уже говорилось, большая волна арийских племен стала в середине II тысячелетия мигрировать в сторону Индии, сохраняя в своей среде пласт сложившихся в данной области ритуальных представлений и социальных установлений. Но арийские

[11] Теория автохтонного происхождения катакомбных племен не поддерживается большинством советских археологов. Обзор литературы по этому вопросу см. [162, с. 138—150].

племена, подвергшись длительному и существенному влиянию катакомбных племен, были уже качественно отличны от своих предков — носителей общих черт, объединявших все племена древнеямной области. В первой половине II тысячелетия до н. э. на территории, включавшей в себя древнеямную область, начала формироваться генетически родственная древнеямной срубная культура [283, с. 5; 212, с. 64—66].

Племена—носители арийской (индоиранской) речи, заселявшие причерноморско-прикаспийские степи в древнеямную эпоху и непосредственно соседившие с поднепровскими племенами — носителями древних форм славянской речи, взаимодействовали с катакомбными племенами, ассимилируя их (и подвергаясь частичной ассимиляции с их стороны). Срубная культурно-историческая область формировалась как результат сложных, многосторонних процессов исторической интеграции и ассимиляции, приводивших к изменениям ряда факторов духовной и материальной культуры. Эти процессы охватили и Поднепровье и Поволжье. Видимо, именно из Нижнего Поволжья и Южного Приуралья раннесрубные группы арийских племен, которые хронологически можно соотнести с полтавкинским этапом срубной культуры, двинулись в сторону Индии, составив, очевидно, главную массу ведических арьев.

Чрезвычайно интересным для нас наблюдением археологов является то, что влияние катакомбников было преодолено в Заволжье раннесрубными племенами, как бы возвратившимися здесь к исконным древнеямным традициям [212, с. 67].

Можно предполагать, что широкое распространение в Восточной Европе срубной культуры во II тысячелетии до н. э. способствовало сохранению и распространению элементов религиозно-культовой практики предшествующей эпохи в среде всех индоевропейских племен этой обширной территории, включая и древнеславянские племена. Территориальная близость и тесные контакты крайневосточной ветви индоевропейских (арийская ветвь) и древнеславянских племен служили возможной причиной максимально длительного сохранения в срубную эпоху в среде обеих групп древних религиозных представлений, генетически воспринятых ими от древнеямных племен, ставших их субстратно-этнической основой.

В орбиту культурных связей срубных племен входили и земли Восточной Европы, и территории андроновских племен. Северные границы распространения памятников этой культуры доходили до рек Камы и Воронежа. В культурном слое стоянки Таврово средневековое славянское погребение обнаружено наряду со срубным, а также наряду с инвентарем абашевской культуры [317, с. 77—78]; в Шиловском поселении материал «относился к периодам абашевской культуры поздней бронзы и древнерусского времени» [70, с. 79]; по р. Песчанке в поселке Масловское I обнаружили две прослойки поселения: нижнюю — абашевскую и верхнюю — времени срубной культуры (в нижнем течении р. Песчанки); в других поселках — главным образом материал срубной культуры [261, с. 81]; в бассейне р. Токай в Воронежской области тоже обнаружено много материалов срубной культуры, дающих археологам основание говорить о плотной заселенности данного района в срубное время и о «длительном существовании большинства обследованных поселений» [166, с. 78—79]. Найдены срубные поселения и вдоль течения р. Воргол в Липецкой области [260, с. 182—'88].

В северных районах Среднего Поднепровья тоже были обнаружены памятники срубной культуры, датируемые второй половиной II тысячелетия до н. э. [46, с. 232]. И наконец, самым северным пределом обнаруженных за последние годы памятников срубной культуры является бассейн Камы [12].

В срубную эпоху не прекращались миграционные движения в восточном направлении. В восточных районах срубные племена поддерживали близкие контакты с абашевским населением и ассимилировали его. Важно обратить внимание на ираноязычность срубных пле-

[12] «В эпоху расцвета, на покровском этапе, срубная культура распространилась на севере до берегов Камы, представляя единый культурный массив с некоторыми локальными особенностями. Главнейшей из последних было осложнение самобытного развития значительными включениями на юге андроновских групп. К концу хвалынского этапа в Поволжье, Южном Приуралье и на юге Башкирии на этой почве, очевидно, складывается новое этно-культурное образование срубно-андроновского происхождения, которое явилось основой сложения ираноязычных кочевых сарматских племен» [283, с. 6]; покровский этап в этой работе датируется XVI—XIII вв. до н. э., а хвалынский следует за ним.

мен [13]. «На наш взгляд, — пишет А. Д. Пряхин, — свидетельством ираноязычности населения абашевской культуры является и факт хорошо прослеживаемого контакта ираноязычного населения срубной культуры с населением абашевской культуры» [259, с. 200—201]. В этом же исследовании А. Д. Пряхин правомерно вспоминает об общности ряда элементов культуры абашевцев и срубников. «На заключительном этапе эпохи бронзы, — утверждает он, — населению срубной культуры удалось даже поглотить значительные группы абашевского населения. Эти факты не вызовут удивления, так как речь идет о группах населения, имеющих общие корни происхождения, сравнительную языковую общность, некоторую общность духовной и материальной культуры» [259, с. 200] [14].

Постепенное поглощение абашевцев срубниками, происходившее во второй половине II тысячелетия до н. э., было связано, как уже указывалось выше, с продвижением срубных племен в восточном направлении, по тем же путям, по которым ранее продвигались и абашевцы [15].

Признаваемая большинством исследователей ираноязычность (т. е. индоираноязычность) племен, составлявших основной массив создателей срубной культуры, заставляет нас вспомнить о том, что еще 20 лет назад ряд советских археологов пришел к выводу, что результаты раскопок, проводимых в области распространения степной скифской культуры, также устанавливают генетическую связь этой культуры с позднесрубной [74, с. 21].

О приходе скифов, равно как и о том, что они сложились на основе местных субстратных этнических слоев, написано много работ. Вспомним здесь только Б. Н. Гракова, который отверг мысль Геродота о

---

[13] Об ираноязычности срубных племен см. [286, с. 347].

[14] Для описываемой исследователями эпохи языки указываемых ими здесь племен следует более точно именовать арийскими (индоиранскими).

[15] Следует упомянуть о том, что среди советских исследователей пока еще не выработана единая точка зрения на вопрос о языковой принадлежности населения, которое считают создателями памятников абашевской культуры; некоторые ученые полагают, что абашевцев следует относить к финно-угорским народам [285, с. 49; 185, с. 45].

единовременном нашествии скифов на киммерийцев и предположил, что они проникали в черноморские степи в течение длительного периода из-за Волги во II тысячелетии до н. э., частично смешиваясь с киммерийцами и формируясь на основе этого смешения [97, с. 21, 27].

Исследователи связывали со скифами и захоронения катакомбного типа, обнаруженные в Нижнем Поднепровье, считая, что скифы заимствовали эту традицию у катакомбников, которых они застали на этой территории [45]. Но на последнем этапе своего развития и древнеямные племена этой области, сосуществуя с появившимися здесь катакомбниками, т. е. с группами племен, «и по первоначальным традициям материальной культуры, и по ритуальным особенностям, и по антропологической характеристике отличных от всех вариантов древнеямной культурно-исторической области» [212, с. 64], заимствовали у них частично и погребальный обряд. Поэтому не следует исключать мысль, что скифы, генетически связанные со срубными-древнеямными племенами (в их исторически последовательной смене), воспринимали не только традиционно свойственные этой среде, но также и заимствованные и усвоенные ею ритуальные элементы. Огромная масса древнеямных, а позже срубных племен не исчезла с рассматриваемой территории, несмотря на распространявшиеся здесь иноплеменные влияния. Скифское и славянское население степной и лесостепной зоны Восточной Европы было связано со срубными племенами культурной преемственностью.

В. И. Абаев называет срубную культуру протоскифской и подчеркивает, что «протославянская» комаровская культура непосредственно соприкасалась с ней (что датируется второй половиной II тысячелетия до н. э. [30, с. 134, 135]). Мир индоираноязычных племен срубной культурно-исторической области не только был крайне близок древним славянам, но и имел контакты с балтийской частью балто-славянского единства [327].

Таким образом, в свете задач данной работы крайне важно отметить еще одно подтверждение того, что именно к срубной эпохе следует возводить сохранившиеся не только у славян, но и у балтов свойственные и протоарьям религиозно-культовые представления, восходящие к «ритуальному единству» древнеямной эпохи.

Исследователи отмечают близость и генетическое родство скифской, сарматской и славянской культур [16]. Из последних работ следует упомянуть исследования В. В. Седова, писавшего о процессе славянизации скифо-сарматского населения Среднего Поднепровья и о генетической культурной преемственности между скифо-сарматами и славянами [289; 290]. Этот исследователь решительно отвергает утверждение П. Н. Третьякова о приходе среднеднепровских славян с верховьев Днепра [328а].

Постепенно культура погребений в срубах и по заимствованному обряду в катакомбах сменяется культурой «полей погребальных урн», культурой среднеднепровских славян первых веков нашей эры, как ее датирует Б. А. Рыбаков [273, с. 40—41].

На территории формирования основного ядра древнеславянской народности складывались своеобразные культуры, в развитие которых вносили свой вклад и народы, соседившие с этой территорией, и народы, мигрировавшие по ней. Такой сложный комплексный характер носила и поднепровская зарубинецкая культура, и черняховская культура, одной из основных областей которой была территория полян, и славянская пшеворская культура, которая тоже, наряду с зарубинецкой, оказала влияние на формирование черняховской культуры [55, с. 3—4].

Важны также указания Т. И. Алексеевой на возможность проследить антропологическую преемственность между племенами, населявшими южнорусскую лесостепь в скифское время, и населением, создавшим черняховскую культуру, а также поднепровскими полянами [35].

Несмотря на всю сложность проблем, связанных со взаимоотношениями различных культурно-этнических общностей степной и лесостепной зон Восточной Европы на протяжении II и особенно I тысячелетия до н. э., все же прослеживаются с достаточной ясностью связи оставшегося на своей прародине значительного массива индоираноязычных племен, создавших основную часть памят-

[16] Л. А. Мацулевич, например, пишет, что местом формирования сарматов — следующего этногенетического пласта, с которым тоже связывали происхождение славян, — были донские и кубанские степи и каспийское побережье [206].

ников срубной культурно-исторической области, с генетически родственными им скифо-сарматскими и древнеславянскими племенами.

Благодаря этим связям и этой преемственности устойчиво сохранялись религиозно-мифологические представления и культово-ритуальная практика, дожившие до эпохи славянского язычества, позже уже нашедшего отражение в письменности.

Многие культурные элементы срубной эпохи сохранялись и в крайних восточноевропейских землях той частью срубных племен, которые остались здесь после ухода предков ведических арьев. Они селились по правобережью Волги и в бассейнах рек Медведицы и Хопра в позднесрубный период, известный под названием хвалынского и датируемый концом II — началом I тысячелетия до н. э. [120, с. 218—221]. Позднесрубники тоже сохраняли и передавали последующему населению духовную и социальную культуру своей среды.

Расселению раннесрубных племен с территории Южной и Юго-Восточной России и их интенсивному продвижению на восток способствовало, как уже неоднократно писали, развитие у них коневодства и использование ими колесниц.

Некоторые исследователи полагают, что зауральское население было тоже генетически связано с предшествующими пластами, близкими в какой-то мере и предкам раннесрубных племен, и считают, что этим можно объяснить некоторую близость и культурных элементов зауральской андроновской культуры со срубной: «Распространение лошади на территории Восточной Европы и Западной Сибири в срубно-андроновское время, быть может, и происходило столь быстро и интенсивно, что обе культуры были взаимосвязаны в своем генезисе» [164].

Невозможно указать все области, в которых побывали арьи в своем продвижении по Азии. Обнаружены, например, сходные изображения повозок или колесниц на скалах в южных районах Гоби (в Хобдо-Сомоне) и на скальной поверхности в одной из областей Северной Индии (в Мирзапуре [240; 164]). В первом случае изображена не то четырехколесная повозка, запряженная четырьмя конями, не то две двухколесные колесницы, а во втором — пароконная колесница. В обоих рисунках

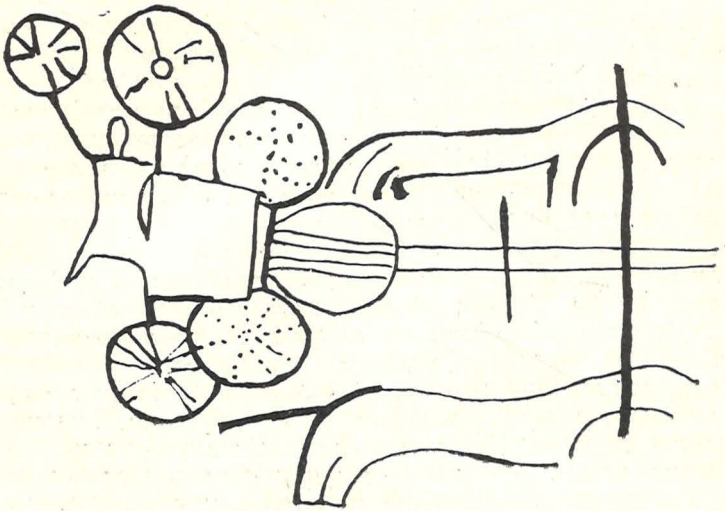


Рисунок в одной из пещер Мирзапура (около 800 г до н. э.)

видны дышлово-яремная система запряжки и колеса со спицами, характерные для конных повозок. Рисунок из Северной Индии датируется началом I тысячелетия до н. э., и исследователи связывают его с продвижением арьев из Северо-Западной Индии на юго-восток [168, с. 123].

Индийский историк и археолог С. К. Дикшит, говоря о продвижениях арьев из причерноморских степей к востоку, связывает этот процесс не только с развитием коневодства, но и с началом развития в их среде железной металлургии [122, с. 476—477]. Другой индийский археолог, Д. Д. Косамби, тоже считает, что благодаря нашествию арьев Индия узнала железо [168, с. 86]. Он пишет, что «две главные волны миграции арьев, отправным пунктом которых была Средняя Азия, имели место одна в начале, другая в конце II тысячелетия до н. э.» и что обе эти волны затронули Индию [168, с. 84—85]. Он не уточняет, какие именно области Средней Азии он имеет в виду, но связывает все же свои предположения о прародине индоиранцев с берегами Каспия [17].

[17] «Согласно митаннийским письменным источникам, относящимся приблизительно к 1400 г. до н. э., в Иране... жили люди,

Советские ученые, соотнося срубную культуру с эпохой бронзы, выявили связи срубников, шедших к востоку, с племенами, создавшими алакульскую культуру Южного Приуралья. Некоторые ученые полагали, что алакульский этап генетически близок раннему, федоровскому, этапу андроновской культуры [284]; другие считают, что генетическая связь между этими этапами не прослеживается и что это две одновременные культурные группы.

В алакульской керамике, равно как и в погребальном обряде, а также в антропологическом материале, выявлено сходство с тазабагъябской культурой Хорезма эпохи бронзы Средней Азии [90, с. 196, 298], а также с бишкентской культурой Южного Таджикистана. К. В. Сальников пришел к выводу, что такая близость ираноязычных создателей тазабагъябской культуры к создателям алакульской культуры позволяет считать и этих последних носителями иранской речи: «Лишь племена алакульского времени и типа вместе с племенами срубной и тазабагъябской культур составили ираноязычный массив на границе Европы и Азии» [286, с. 347]. Время сложения алакульского этапа К. В. Сальников относит к середине II тысячелетия до н. э., «а может быть, и к концу XVI в. до н. э.» [282, с. 30]. М. А. Итина относит появление срубных племен в Южном Приуралье к середине II тысячелетия до н. э. [158, с. 62].

С. П. Толстов, выделивший еще в конце 30-х годов в особую группу памятники тазабагъябской культуры, средоточием которых является Акчадарьинская дельта Амударьи, писал, что керамический материал этой культуры «чрезвычайно близко напоминает керамику бронзового века Поволжья, Казахстана и Минусинского края, относящуюся к так называемой срубной (Поволжье) и андроновской (Сибирь, Казахстан) культурам» [321, с. 174].

М. А. Итина, подробно исследовавшая памятники тазабагъябской культуры, считает, что, несомненно, выявляется «сходство ее материальной культуры (керамики, орудий, украшений) с андроновской культурой (в ее за-

---

почитавшие индо-арийских богов и говорившие на одном из арийских языков... Некоторые индоиранские герои явились на нынешнюю территорию Гиляна и Мазандерана с берегов Каспия» [168, с. 86].

падноказахстанском варианте) и срубной культурой, причем с последней даже в большей степени» [158, с. 62]. М. А. Итина подчеркивает недопустимость игнорирования этого сходства, так как оно явно прослеживается и в форме тазабагъябских сосудов, и в типе жилища (полуземлянки прямоугольной формы), и в украшениях, таких, например, как височные подвески, и в других элементах. Как и С. П. Толстов, она приходит к выводу, что создатели тазабагъябской культуры пришли в Среднюю Азию с северо-запада, из Южного Приуралья, и датирует эту культуру началом XIII — концом XI в. до н. э. [158, с. 67, 72, 78] [18]. Таким образом, последовательно прослеживается все та же линия продвижения племен срубной культуры к юго-востоку, через Южное Приуралье, до низовьев Амударьи.

Далее, при сопоставлении материалов эпохи бронзы юга Средней Азии с североиндостанскими тоже выявляется ряд аналогий. Археологические раскопки в Свате — северной области современного Пакистана, проводившиеся итальянской экспедицией в 60-х годах, выявили ряд могильников, которые по инвентарю и способу захоронения могут быть объединены вместе с другими находками в Пакистане в особую археологическую культуру. Эти могильники методом радиоуглеродного анализа датируются второй половиной II — первой половиной I тысячелетия до н. э. Обнаружены некоторые соответствия с материалами из Ирана, но больше всего — из Средней Азии. Особенно близка керамика Свата инвентарю могильников юга Средней Азии, как и сам способ захоронения [174].

Бишкентская культура, принадлежавшая, по предположению А. М. Мандельштама, скотоводам-арьям, была создана ими по пути их продвижения к северу Индостана через южные области Таджикистана. Сопоставляя весь комплекс материалов из раскопок этих могильников Бишкентской долины с материалами соседних областей, А. М. Мандельштам приходит к выводу, что «носители бишкентской культуры, вероятнее всего, являются пришельцами с какой-то иной территории». Он выявляет связи бишкентцев, говоря, что они ведут «на север или,

[18] Нам важен и вывод, что тазабагъябская культура была недолговременна [157, с. 78—80].

точнее, северо-запад», и утверждает, что «более ранние, но, вероятно, не первоначальные места обитания носителей бишкентской культуры нужно искать где-то севернее Бактрии» [192, с. 135—136]. Исследователи не могут дать ответ на вопрос, откуда пришли бишкентцы — «из степных областей, простирающихся за Сыр-Дарьей, или же из лежащей южнее ее части Среднеазиатского междуречья», но А. М. Мандельштам рекомендует в связи с этим вопросом углубленно исследовать именно материалы, относимые к тазабагъябской культуре и родственным комплексам Средней Азии [192, с. 131, 136].

Бишкентцы занимались скотоводством, и, хотя в долине обнаружен долго «функционировавший» могильник этой этнической группы, связей ее с предшествовавшей ей по времени местной группой населения не установлено [192, с. 133]. Археологические материалы позволяют наметить «связь бишкентской культуры с большими миграциями, происходившими во второй половине II тысячелетия до н. э.», и предположить, что часть носителей этой культуры «на определенном этапе обособилась и обосновалась около Аму-Дарьи» [192, с. 137].

Основная масса бишкентского населения была, по предположению А. М. Мандельштама, вытеснена в начале I тысячелетия до н. э. какой-то другой группой скотоводческого населения, оставившего после себя катакомбные могильники [192, с. 138]. Принадлежали ли эти пришельцы к народам — создателям катакомбной культуры или к ветви народов, заимствовавших этот погребальный обряд, сказать на данном уровне исследований трудно.

По своему антропологическому облику, по археологическим материалам, обнаруженным в могильниках, и по самому обряду погребения бишкентцы «не имеют черт сходства с андроновской культурой» Сибири и Казахстана [192, с. 135, 141]. «Этнографические особенности позволяют предполагать, что бишкентская культура в известной мере родственна культуре каких-то племен, принадлежащих к числу тех, которые в конце II тысячелетия до н. э. появляются на территории Северной Индии, знаменуя начало нового периода в истории этой страны... племен, обычно именуемых ариями» [192, с. 137].

Выявляя следы смен трех волн населения рассматриваемой территории и видя в этнографических их характеристиках некоторую разницу, А. М. Мандельштам приходит к выводу, что наряду с этим заметно и известное сходство их характеристик [192, с. 140]. Возможно, в этих сменявших одна другую группах следует усматривать волны арийских племен, двигавшихся в Индию.

Тип захоронений и инвентарь могильников позволяет сделать ряд выводов о духовной и социальной культуре этих племен. Значительное место в их верованиях занимал культ огня, о чем свидетельствуют находимые в могилах очаги разной формы, по специфическим особенностям которых можно полагать, что они были разного назначения — «домашними» и «жертвенными». Очаги соотносились по своему типу с полом погребенных. Умершим клали в могилу пищу, питье и разные предметы быта. В погребальном ритуале большое место занимала киноварь. Парные одновременные и разновременные захоронения говорят о наличии или о выделении малой семьи, но отдельные захоронения детей свидетельствуют о сохранении сильных пережитков большой патриархальной семьи или родовых групп, в которых дети считаются принадлежащими всей группе. Парные одновременные захоронения можно рассматривать как отражение представлений о необходимости следования жены за мужем в его загробную жизнь [192, с. 133—134]. Эти представления нашли свое отражение и в ведах [269, X, 18; 269, с. 358].

Описание культовой стороны памятников бишкентской культуры А. М. Мандельштам завершает выводом, что «все перечисленные особенности... и различия в характере захоронений взрослых и детей находят себе достаточно полное объяснение в древнеиндийском погребальном ритуале... Поскольку в обоих случаях имеется комплекс взаимосвязанных явлений, возможность видеть здесь случайные совпадения исключается» [192, с. 137].

Арьи, продвигавшиеся волна за волной в сторону Индии (и Ирана), ответвлявшиеся отдельными группами от основных массивов своих племен, оседавшие на разные периоды времени в областях, расположенных по ходу их миграций или близко к их путям, подвергавшиеся по мере своего исторического развития во время

миграционных движений влияниям и воздействиям со стороны народов, с которыми они вступали в контакты, достигали Индии не в качестве однородных этнических групп, стоявших на одном и том же уровне экономического и социального развития, а, совершенно очевидно, в качестве групп, отличавшихся и диалектами, и некоторыми особенностями в форме семьи, и спецификой религиозно-ритуальной практики. Абсолютного единства в формах хозяйства тоже быть не могло, поэтому проследить, например, сходство керамики на всем огромном протяжении территории распространения и продвижения индоираноязычных народов в эпоху бронзы не представляется возможным.

Некоторые исследователи связывают культуру арьев уже на территории Индии с производством серых (или черных) керамических изделий, обнаруживаемых в культурных слоях, залегающих над слоями цивилизации долины Инда [122, с. 340, 344; 64, с. 126—130].

В силу того что невозможно прямо сопоставить скудные археологические материалы, приписываемые индоарьям, с памятниками срубной культуры Евразии, следует всегда помнить о чрезвычайной важности языковых соответствий и параллелей в культовых представлениях [19].

[19] Одним из широко известных лексических индоирано-славянских схождений, неоднократно привлекавшим внимание исследователей, является, например, корневой компонент многих гидронимов «дн-», «дън-». В древних областях расселения предков арьев в Восточной Европе он входит в состав гидронимов на обширной территории — Дон, Дунай, Днепр, Днестр и др. В осетинском языке словом «дон» определяется вода вообще [271а, с. 70]. В «Ригведе» слово «дану» обозначает реку вообще, но в таком значении оно не встречается в более поздней санскритской литературе, развившейся уже на территории Индии, — значит, уже у племен ведических арьев это слово носило реликтовый характер.

Советский лингвист О. Н. Трубачев, подводя в своих работах последних лет известный итог всем проделанным исследованиям, выражает мнение, что компонент «дн-», «дън-» является иранским и попал в славянские языки, будучи преобразованным на дакско-фракийской почве [332, с. 252]. Если соглашаться с этой точкой зрения, то следует полагать, что время такого «попадания» не должно быть древнее середины второй половины I тысячелетия до н. э., но чем объяснить тогда такое множество указанных славянских гидронимов и какова была причина столь быстрого их распространения по славянским землям? Нам кажется, что указанный компонент надо соотносить с эпохой древнейших контактов предков славян и предков арьев на территории Восточной Европы.

В глубокой древности складывались не только общие или крайне близкие языковые явления, но и те общие или сходные религиозные представления, которые можно проследить и в среде славянских народов и в среде индоарьев [20]. На территории Восточной Европы эти черты выступали, несомненно, одной из характеристик племен срубной культурно-исторической области на протяжении длительного периода ее исторического развития, и многие из сложившихся здесь явлений духовной культуры были донесены до Индии ушедшими группами арьев.

Именно в силу того что все подлежащие даже самому приблизительному выявлению черты сходства духовной и социальной культуры арьев и славян чрезвычайно важны для уточнения сложнейших проблем этногенеза индоарьев, в данной работе этому сходству уделяется посильное внимание.

Разумеется, ритуальная практика ведического периода и древнейшие мифологические представления арьев претерпели огромные изменения, вызванные прежде всего контактами арьев с новой этнической средой и изменившимися условиями их хозяйственного и социального развития. Но именно поэтому огромную ценность имеют каждая черта сохранившихся в индуизме древних культовых отправлений и круг связанного с ними мифотворчества.

Большой интерес в свете возможных исторических сопоставлений культово-религиозной практики древних славян и древних арьев представляет сакральная лексика. Нельзя не согласиться с Э. А. Макаевым в том, что «элементы общеиндоевропейской сакральной и поэтической лексики... представляют, как правило, весьма архаические образования, которые по разным причинам оказались законсервированными в том или ином индоевропейском языке» [188, с. 20].

Анализируя языковые отношения, А. А. Зализняк приходит к выводу, что славяно-иранская близость «религиозной модели и религиозной терминологии» может

---

[20] Советские ученые, за исключением Л. А. Зарубина, уделяют еще недостаточно внимания изучению и сопоставлению этих представлений, как и языковых соответствий. Большой интерес представляют опубликованные Л. А. Зарубиным работы [137; 138; 139].

быть объяснена «сохранением и.-е. наследия»; полагая вместе с тем, что она может явиться и результатом одинакового развития, он указывает, что вообще на последующих этапах своего развития «и.-е. языки в религиозном словаре расходятся» (в этом мнении А. А. Зализняк, по его словам, следует Р. Якобсону) [136, с. 42].

Если те схождения индо-славянской сакральной лексики и ритуальной практики, которые представляется возможным выявить на данном уровне наших знаний, соотнести с утверждением о расхождениях, упоминаемых этими двумя исследователями, то вывод может быть только один: не в результате «одинакового развития» сложились эти схождения (так как мы не видим одинаковости в историческом развитии славян и индоарьев). Они могут быть единственно результатом древних и длительных контактов между предками той и другой группы народов.

Многие ученые, по справедливому замечанию В. Н. Топорова, испытывают «ощущение тупика» в силу затруднений, которые стоят на пути каждого исследователя древнеславянского язычества. Эти трудности заключаются в невозможности прибегать к чисто филологическим средствам исследования, в том, что преодоление христианством языческих традиций происходило в разных областях на разных исторических этапах и др. [326, с. 15]. К сказанному можно добавить, что не меньше сложных проблем стоит на пути исследователя ведизма в выявлении тех его черт, которые сохранились в индуизме. Но все эти трудности не могут воспрепятствовать поискам подтверждений гипотез, касающихся столь важных для исторической науки вопросов, как этногенез арьев, отраженный в древнейших пластах их верований, и контакты их предков с предками славянских народов. Общие или сходные черты выявляются в культово-мифологических представлениях, в именах богов, в ритуальной практике и в иконографии, что и прослеживается в пределах доступного материала на страницах данной работы.

Естественно, значительные трудности встречаются на пути исследователя в силу того, что на территории Южноазиатского субконтинента арьи стали утрачивать многие из свойственных им ранее культово-религиозных представлений. Это было результатом контактов с мест-

ным населением, и уже в ранних формах индуизма, в ведизме, прослеживаются черты влияний культуры доарийских народов.

Как уже упоминалось, впредь до расшифровки эпиграфических источников, дошедших до нас от времен цивилизации Хараппы, мы не можем сказать ничего определенного ни о языке, ни о богах, ни о ритуальной практике народов, населявших Индию до прихода арьев. Исследователи могут оперировать лишь данными, содержащимися в таких литературных памятниках, как веды и произведения ведической литературы.

Само слово «арья» часто встречается в древнейшей из вед — «Ригведе», причем и в поздних и в ранних ее частях. Оно применяется и для определения этноязыковой принадлежности всех племен арьев, и в качестве прилагательного «арийский», как, например, «арьявиша» (арийский народ) или «арьядхаман» (арийский дом, поселение) [609, I, с. 65; 688; I, 77, 3, I, 96, 3, X, 11, 4, X, 43, 4, X, 20, 4].

Применяется оно и для отграничения арьев от неарьев по антропологическому признаку — по цвету (варна) кожи [609, II, с. 247]. Начиная с «Ригведы» этим словом обозначаются члены трех высоких варн — сословий арийского общества. В более поздних памятниках ведической литературы, в частности в брахманах, перечисляются в строгом порядке «четыре варны» (catvaro varnah): брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры [727, V, 5, 4, 9; VI, 4, 4, 13; 378, I, 2, 6, 7]. Шудры именуются и «даса» (раб) или объединяются в одну группу с даса, противопоставляемую трем высоким варнам. В ведах часты упоминания как о битвах между разными племенами арьев, так и о битвах арьев с неарьями, именуемыми даса, дасью, асура и вратья [см. 441]. Часты этнонимы неарьев: киката, шива, матсья, пани, муджаван, алина, пакхта, бальхика, гандхари, махавриша, кирата. В более поздних памятниках литературы приводятся десятки новых этнонимов, в числе которых встречаются названия народов Восточной Индии — анга, ванга и др. и Южной — андха, шабара, пундра и др.

Постоянно фигурируют на страницах ведической и эпической литературы нага и нишада, которые упоминаются как жители северных, центральных и восточных областей страны [645].

К этим народам относятся такие описания и определения, как безносые, косматые, короткорукие и темные. В «Ригведе» их называют говорящими грубо, демонами, не знающими правильного труда (акарма), беззаконными (аврата), безбожными (адевайя), не приносящими жертв (аяджван) и не имеющими богопочитания (абрахма) и т. п. [688, I, 35, X, 22, I, 51, VII, 84, IV, 16].

К этим же народам, считавшимся пригодными для рабства, применяется и определение «млеччха» (варвары), и рекомендуется опасаться их как врагов [604], а после соприкосновения с ними проходить обряд очищения, так как они находятся в «среднем состоянии, обусловленном темнотой», подобно слонам, тиграм, кабанам или львам [47, 65, 13; 47, 116, 10; 134, XII, 43].

В науке принято (особенно после появления работы Хиллебрандта [543]) видеть в большинстве этих неарийских народов насельников ареала цивилизации долины Инда.

Синкретизм культов стал особенно активно складываться именно здесь в процессе взаимной борьбы, а также мирной интеграции арьев и неарьев. Уже в ведах нашел свое отражение процесс слияния и взаимопроникновения верований разных этнических общностей.

Возможно, такие этнонимы, как махавриша, что буквально означает «великий бык», или матсья, т. е. «рыба», имеют тотемическое происхождение в отличие от таких, как бальхика, т. е. «жители Балха», или кирата — «горцы». Не исключено, что махавриши поклонялись богу Шиве в образе быка, так как бык позже неотделим от Шивы ни в религиозно-философской символике индуизма, ни в иконографических изображениях [21]. Видимо, именно Шиву назвали арьи именем Экавратья «Единый (для всех) вратьев», т. е. высший бог вратьев.

Позволительно полагать также, что рыба как одно из воплощений Вишну вошла в индуизм из религиозно-тотемистических представлений местного народа матсья, игравшего большую роль в древнеиндийской истории. С другим воплощением Вишну — Кришной — свя-

---

[21] Джон Маршалл пришел к выводу, что шиваизм восходит в области цивилизации долины Инда к эпохе хальколита и является древнейшей из религий мира, сохранившейся до нашего времени [617, I, vii].

зан народ, известный под названием вришни, который тоже относили к числу вратьев [610, VIII], несмотря на то что принадлежавший к этому народу герой Кришна стал в индуизме одним из самых почитаемых богов-героев, которому поклонялись арьи.

Не случайно северо-западные области, а именно Кашмир, были родиной известной и одной из лидирующих индусских школ шиваизма, называемого кашмирским шиваизмом или системой трика-шасана (или просто трика). По преданию, эта система включала в себя три из 92 агамических учений [22]. Точного объяснения того, что именно входит в эти три единицы, нет. Чаще всего их объясняют как триаду Шива — Шакти — Ану [23] или как систему абхеда — бхедабхеда — бхеда, т. е. недуализм — дуализм + недуализм — дуализм [407, с. 79; 656, I]. Идея дуализма неразрывно связана с образом Шивы и в более поздних системах индусской религиозной философии [24].

Здесь начиная с глубокой древности была известна и идея шактизма, тоже неотделимая от шиваизма. Мы можем полагать, что культ богинь-матерей сохранялся здесь вплоть до прихода арьев и идеи единства бога-богини, как и представления об обязательности браков богов, были усвоены арьями и вошли в ранний индуизм уже в областях их первоначального расселения в Индии [см. 490].

В этих же областях они столкнулись и с йогой, свидетельством чего может служить не только печать из Хараппы с изображением человека в позе йоги, но и то, что идеи йоги лежат в основе кашмирского шиваизма. Йога стала в индуизме одной из основных философско-религиозных школ. Она была широко известна местному населению северо-западных областей страны, продолжала развиваться здесь и в I тысячелетии н. э. и отсюда распространилась по всей Индии.

Вера арьев в самодовлеющую силу слова и звука гимна [788] нашла в Кашмире аналогию в верованиях

---

[22] На эту цифру тоже следует обратить внимание, так как она, хотя, возможно, и не слишком точно, свидетельствует о высоком развитии культовых представлений у народов вратья.

[23] Ану — мельчайшая частица вещества, атом.

[24] О связи идей шиваизма с религией дравидов см. [383; 458; 491; 548; 708].

местного населения. Кашмирский шиваизм (и шактизм) исходит из утверждения самостийной энергии, заключенной в звуках речи. Из слияния этих близких представлений в индуизме позже сложилось учение о магии слова и звука, могущих оказывать влияние не только на судьбы людей, но и на богов.

В области ритуальной и обрядовой практики многие общие черты вырабатывались тоже в первые века пребывания арьев в северо-западных областях [443]. В таких памятниках, как веды, мы находим ряд описаний чисто бытовых моментов, вошедших затем в качестве составных частей в дхармический образ жизни всей индусской общины.



Богиня плодородия (Бенгал, II в. до н. э.)

Из северо-западных районов растеклось по стране учение о варна-ашрамах, т. е. определенных стадиях жизни, которые должны быть пройдены членом каждой варны. Для трех высоких варн — брахманов, кшатриев и вайшьев — были выработаны предписания богоугодной жизни, в течение которой следовало годы отрочества и юности проводить в учении и вести целомудренную жизнь (брахмачарья); затем предписывалось вступить в брак и вести полезную для общества семейную жизнь (грихастха); после того как будут выращены дети, для них будут найдены жены и мужья и появятся внуки, наступала стадия ванапрастха — ухода в лес (обычно вместе с женой) для очищения души от греховных помыслов и полного обуздания чувств. Четвертая же часть этой системы — санньяси — предписывалась главным образом

брахманам и состояла в отказе от всех мирских дел, в ведении образа жизни странствующего нищего и в полном изнурении плоти для обретения спасения души.

Эти предписания были связаны с процессом сословно-классового деления индоарийского общества, с процессом, в который постепенно в дальнейшем втягивались все народы, составлявшие население раннегосударственных образований древней Индии. Не случайно названные предписания нашли отражение в «Манавадхармашастре» («Законах Ману») [134, II, 230, III, 50, 77 и др.] — одном из ранних памятников правовой литературы арьев, в котором упоминаются лишь три веды, нет отражения четких представлений о народах, живущих на юге и востоке и даже в центральных областях страны, а также о географии всех этих областей, нет и имен неарийских богов и в котором все реалии привязаны только к образу жизни арьев[25] [см. также 341, с. 229].

В процесс слияния или механического соединения в пределах единой (но не унифицированной) системы разноэтнических культов, обычаев, моментов ритуальной практики и т. п. втягивались в I тысячелетии до н. э. все новые и новые области древней Индии [см. 737]. В начале нашей эры на крайнем юге страны в раннетамильской литературе фиксируется разветвленный культ Шивы наряду с проникшими сюда представлениями о варна-ашрамах, правилах дхармической жизни, ритуально-обрядовой практике и ряде религиозно-этических представлений брахманизма, уже получивших к этому времени широкое распространение на севере страны. У всех народов юга были развиты культы богинь-матерей, и к середине I тысячелетия н. э., в эпоху Гуптов, эти культы снова мощной струей влились в индуизм, сообщив индоарийскому ведически-брахманскому в своей основе вероучению характер гораздо более широкой и многосторонней системы.

Процесс складывания индуизма — это путь сложнейших модификаций, которые претерпевали на земле Ин-

---

[25] Небезынтересен тот факт, что арьи, придя в Индию, использовали бересту, очевидно, сначала как материал для изображения магических знаков или, возможно, изображений богов, а в более поздние века береста в Кашмире была использована для записи «веды ведовства», т. е. «Атхарваведы» [567, с. 26].

дии культы и правовые институты арьев; путь усвоения арьями огромного числа новых культовых представлений и обрядов; путь разветвленного мифотворчества, отражавшего и соединявшего в себе мифологические образы, возникшие и возникавшие в среде самых разных этносов страны; путь складывания дхармической практики в ее этническом разнообразии. И во всем множестве этих течений и направлений сохранялись на протяжении тысячелетий пережитки древнейших исторических процессов и социальных институтов, которые были характерны для всех народов, участвовавших в сложении индуизма.

Для религиозной практики индуизма стало типичным сохранение заметных различий в верованиях и культовых действиях членов высоких и низких каст. Если жрецы, знать и воины из среды доарийских народов входили в процессе распространения брахманизма в состав высоких каст, а земледельцы, торговцы и скотоводы — обычно в состав средних, то беднейшие слои трудящегося населения наряду с мелкими племенами обретали, как правило, статус низких и неприкасаемых каст. Высокие и средние касты под непосредственным руководством брахманов усваивали брахманско-ведическую культовую практику, а низкие и неприкасаемые сохранили до нашего времени многие верования и обряды, восходящие к доарийской эпохе. Это наложило заметный отпечаток на религиозную жизнь членов низких каст в среде как сельского, так и городского населения.

Показательным примером могут служить чамары (кожевники) — одна из крупных этно-кастовых групп (традиционно причислявшаяся к числу неприкасаемых), давно привлекающая внимание исследователей. Чамары поклоняются духам лесов, гор, камней, колодцев, духам-покровителям дома, очага, скота, почитают богинь, отвращающих болезни, практикуют магические действия, имеют кастовых колдунов, а также отмечают свои, кастовые, праздники и проводят особые свадебные, погребальные и другие церемонии, заметно отличающиеся от праздников и церемоний более высоких каст [см. 455, II; 690; 426; 780а; 442]. Таким же образом ведут себя в ритуально-правовой жизни и другие низкие касты: дхоби — стиральщики, наи — цирюльники, меда — плетельщики, беста — рыбаки и т. д.

Но как только какой-либо из числа низких каст удается повысить свое социальное положение — обычно это происходит в результате роста материального благосостояния (и, как правило, этого добиваются немногочисленные по своему составу подкасты), — она становится на путь так называемой санскритизации, усваивая религиозные воззрения и дхарму более высоких каст, начиная прибегать к услугам брахманов вместо кастовых жрецов и колдунов и отказываясь от традиционных обрядов и церемоний, знаменовавших принадлежность к прослойке низких каст. Поэтому можно признать, что индуизм находится в процессе непрерывных внутренних модификаций, которые и в наши дни продолжаются примерно по тем же стереотипам, что и на предшествующих этапах его длительного исторического развития.

Глава II

ОБЪЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО ПОЧИТАНИЯ

Для религиозно-мифологических представлений индуизма характерны синкретизм и практически неизмеримое многообразие объектов культового почитания [105; 572; 551]. Процессы взаимной ассимиляции арьев и доарийских народов Индии привели к тому, что в лоне индуизма соединились самые разные, часто резко отличающиеся одна от другой, а иногда и близкие черты культовой практики многих этносов. На определенном этапе эта религиозная система приобрела известное единство, которое способствует приятию индуизма всеми членами индусской общины, хотя каждый может быть приверженцем какого-либо одного культа и сторонником какой-либо одной религиозно-философской школы.

Невозможно вычислить и определить удельный вес отдельных культовых представлений (того или иного народа или группы народов) в масштабах всей системы индуизма. Исследователи вычленили из общего пантеона индуизма тех богов, которых явно можно соотнести с религиозно-мифологическими представлениями арьев и таким образом отделить их от других богов, предположительно соотносимых со всеми доарийскими народами страны [см. 405; 404; 448; 790].

Лишь небольшая часть из второй группы богов более или менее четко связывается с народами — носителями их культов. Методика выявления связи культов с отдельными народами еще не разработана [73; 387].

В современном индуизме все объекты мифотворчества и культового почитания могут быть объединены в восемь групп: боги и богини, а также обожествленные герои эпоса; мудрецы-риши; души предков — питри; полубоги и духи; животные; источники вод; растения; камни.

Боги и богини и причисляемые к их сонму эпические герои выступают в индуизме как персонификации кос-

мических сил и как воплощение этико-моральных и абстрактно-теоретических представлений. Боги и богини являются главными объектами религиозно-культового поклонения. Все они (за редким исключением) имеют в Индии свои особые храмы, но их изображения есть и в других храмах, в домах, часовнях, на открытом воздухе — в полях, под деревьями, на улицах. Для прославления и умилостивления богов и богинь проводятся пуджи — храмовые или домашние богослужения с принесением бескровных или кровавых жертв.

Риши восхваляются в мифах и преданиях как проводники и разъяснители волеизъявлений богов. Это своеобразное связующее звено между миром богов и людьми. О многих из риши говорится, что силой своих аскетических подвигов они могли даже подчинять себе богов. Обожествленным мудрецам храмы не посвящались. Риши лишь присутствуют в виде изваяний в храмовых скульптурных комплексах. Пуджи для риши тоже не совершаются.

Питри связаны с культом предков, занимающим в индуизме одно из ведущих мест. Для почитания питри все индусы совершают шраддхи — поминальные обряды и проводят пинда-питри-яджны, т. е. принесение душам предков жертвенной еды — пинды. Изображений питри нет, и во время поминок люди обращаются к умозрительному образу.

Группа *полубогов и духов* включает в себя много мифических и мифологизированных персонажей. Народная фантазия наделила их силой совершать чудеса и подвиги, помогать то богам, то демонам в вечной битве добра и зла, служить для людей позитивными или негативными моделями поведения. Некоторые из них выступают в роли гениев — покровителей искусств и составляют свиту богов. В их число входят гандхарвы — небесные воины, киннары — небесные певцы (полулюди-полукони), апсары — небесные красавицы и танцовщицы, якши — духи — покровители лесов, садхьи — души людей, приблизившиеся к совершенству и допущенные на небеса. Изображения полубогов и духов встречаются и в виде отдельных изваяний и в скульптурном убранстве храмов [450; 452]. Пуджи для них не проводят. В эту же группу включают и отрицательных героев индуизма: ракшасов — демонов, которые делятся на три вида —

одни живут в лесах и людям большого вреда не причиняют, другие всегда борются с богами, третьи непрестанно вредят людям на их пути к совершенству.

К отрицательным персонажам относятся пишачи — демоны, еще более злые и непримиримые, чем ракшасы; шакини — демоницы, составляющие свиты гневливых богинь и осуществляющие налагаемые ими кары; дакини — демоницы, пьющие кровь и поедающие человеческую плоть, и много других подобных персонажей.

На межэтнические отношения в древней Индии проливает свет то, что в индусских преданиях под именем ракшасов совершенно явно выступают представители той этнической среды, с которой арьи столкнулись, придя в Индию. В описаниях борьбы с ракшасами и заключения с ними союзов отражены столкновения или союзы арьев с местными народами. Под именем пишачей также упоминаются доарийские народы Индии — их языки вошли в литературу арьев под названием языков-пайшачи. Существующие и доныне некоторые названия и самоназвания малых народов Индии близки к таким определениям, как дакини, шакини и др. [665].

Культ священных животных связан в основном с тотемистическими представлениями [см. 140; 142; 454; 637; 653]. На протяжении всей истории индуизма зоолатрия занимала в нем заметное место, но в наше время из многих животных, считавшихся священными, существенное значение имеют только четыре. Это корова, которую называют матерью и культ которой сводится главным образом к непричинению ей вреда. Сотни тысяч священных коров живут на улицах индийских городов, и, несмотря на нехватку продуктов питания в стране, индусы не убивают коров и не употребляют в пищу говядину. Обезьяны почитаются священными как войско Ханумана — обезьяньего полководца, оказавшего Раме, герою эпоса «Рамаяна», помощь в его битве с ракшасами. Широкое распространение, особенно на юге Индии, имеет культ кобр: их каменные изображения можно видеть и в храмах, и вблизи деревень, и в домах, и в качестве атрибутируемых богу животных. Почитается также птица, именуемая Гаруда, — разновидность птиц, поедающих змей. Гаруда не только атрибутируется богу Вишну, но и почитается иногда как



Мифическое животное, составленное из частей тела разных живых существ

его воплощение. Помимо этих многие другие животные вошли в индуизм в качестве условных воплощений богов и в качестве так называемых «вахана» богов — их своеобразных средств передвижения [406, с. 102—106]. Таковы баран, бык, лев, слон, тигр, мышь, черепаха, рыба и другие, чьи изображения изредка встречаются и отдельно, но обычно сопутствуют изображениям богов. Часто можно столкнуться с описаниями или изображениями мифических существ, соединяющих в своем облике части тела разных животных или состоящих всего из одной или двух частей тела [73; 780].

Почитание рек является одним из древнейших и по сию пору существенных культов, вошедших в индуизм. Вода считается и веществом, которое надо приносить в жертву богам и питри, и одной из стихий, входящих в состав всего живого, и элементом, обладающим силой ритуального очищения. Тысячи рек и других водных источников носят название «тиртха» и служат местами паломничества и священных омовений. На берегах водоемов сжигают покойников, а останки опускают в воду рек. Великие реки (Ганг, Джамна, Кавери и др.) часто изображаются в виде женщины с кувшином в руках. Такие изображения можно видеть в храмах самых разных богов и даже в буддийских и джайнских святилищах.

Культ растений вошел в индуизм главным образом из религиозных и тотемистических представлений доарийских народов Индии [655]. У народов — носителей дравидийских языков, как и у народов мунда, до наших дней практикуются религиозные отправления, связан-

ные с тотемистическими верованиями. Хотя в ведах нет прямых указаний на то, что в среде арьев сохранялись обряды или ритуальные действия, связанные с почитанием тотемов, обожествление деревьев известно в ведизме [779]. У некоторых народов, говорящих на новых индоарийских языках, есть группы, связывающие свое происхождение с тотемами (в основном с растениями) или сохраняющие обычаи почитания или табуирования тотемов [492; 401]. Как правило, однако, это этнографические группы, генетически связанные с доарийскими народами (например, некоторые группы маратхов).

Поклонение камням широко известно у всех народов Индии. Культ камней особенно распространен в среде сельского населения. Но и в городах можно видеть на улицах (а чаще — на перекрестках) под деревьями камни, окрашенные красным и желтым порошком, к которым приносят цветы и другие подношения. Чаще всего поклоняются камням, имеющим от природы антропоморфную или зооморфную форму. Вместе с тем объектами почитания могут служить и валуны, и ссыпанный горкой крупный речной галечник, и аммониты. На домашних алтарях можно видеть камни, заменяющие изображения богов. Почитание камней шире всего распространено в среде так называемых малых народностей, или племен, обладающих автохтонным происхождением.

Ни один из перечисленных выше культов не существует в отрыве от других. Богов и богинь изображают вместе с атрибутируемыми им животными; приносят им в жертву священные растения и воду; в молитвах, адресованных богам, упоминаются и риши, и полубоги, а сами моления считаются наиболее результативными, если производятся у тиртх. Таким образом, разветвленная обрядность индуизма включает в себя почитание всех объектов культового поклонения.

БОГИ И БОГИНИ

На санскрите бог как персонификация божественной надмирной силы обозначается словом «дева» [1], а богиня — «деви». Эти слова образуются от ведического div — «светить» [269, с. 54], к которому восходят и санскритские div, diva, divo — «небеса, сиянье, день» [634, с. 478—479] [2]. Санскритское и ведическое bhaga (милостивый бог, покровитель, добрая судьба) [634, с. 743] сопоставляется, как это уже неоднократно отмечалось, со славянским «бог». На индийской почве оно стало употребляться с суффиксом обладания vat, van и приобрело форму bhagavan (vat), что тоже обозначает бога вообще, но применяется к милостивым богам, главным образом к богу Вишну.

Место обитания богов — покров, простирающийся над землей и оплодотворяющий ее дождями, пространство, порождающее и несущее на себе солнце и облака, — определяется в санскрите словом nabha (nabho-, nabhas, nabhasa). Это определение тоже неоднократно сопоставлялось исследователями с целым рядом аналогов в индоевропейских языках: латинским nebula, германским nëbel, Nebel (туман), англосаксонским nifol (темный) и славянским «небо — небеса» [634, с. 527], наиболее близким к санскритской форме этого слова.

В ведах содержатся обращения к 33 божествам мужского рода. Индийская традиция часто подразделяет их условно на три класса: васу (vasu), адитья (aditya) и рудра (rudra).

Васу трактуются обычно как персонификация стихий и природных явлений: Апа — вода, Дхрува — полярная звезда, Сома — луна, Дхара — земля, Анила — ветер, Анала — огонь, Прабхаса — рассвет и Пратьуша — свет. Есть и другое перечисление, по которому Анила и Анала носят имена Ваю и Агни и по которому к числу васу относят и Ашвинов — утреннее созвездие, и Марутов — богов ветра.

---

[1] Это слово принято транскрибировать как «дева», но фонетически это не точно, а поэтому слог «de» следует произносить как средний между русским «де» и «дэ». О богах индуизма см. также [64, с. 608—625].

[2] Это сопоставимо со слав. див-о, див-ный и общеиндоевропейским dyav-, dyab-, deo-, deu-.

. К адитьям, божествам небесного света, небесной сферы, относятся: Арьяман, Пушан, Тваштри, Савитар, или Сурья, Бхага, Дакша, Митра, Анша, Варуна, Индра, Вишну, Парджанья, Брихаспати.

Под названием рудр упоминаются десять видов «жизненно важных дыханий» (или пульсаций) и ум (или дух). Их имена мало кому известны в точном произношении и написании, так как во всех комментариях и памятниках ведической литературы они разные. С рудрами связываются представления о разрушительных силах, а их имена часто выступают эпитетами бога Шивы-Рудры, который созидал и разрушал мир. Рудр называют также одиннадцатью марутами, т. е. ветрами, бурями.

Ко всем этим божествам причисляют и Брахму — извечное начало, и Праджапати — всесозидателя, и Вишвакармана — «бога ремесел». Бог царства мертвых Яма тоже занял прочное место в более позднее время в культовых представлениях индусов.

В индийский период жизни арьев большинство ведических божеств уже не играло заметной роли в их культовой практике. Наряду с теми божествами, которых почитали доарийские народы Индии и которые заняли в пантеоне индуизма ведущие позиции, выделилась и определенная группа ведических богов, возглавившая пантеон и нашедшая широкое освещение во всех памятниках ведической и более поздней индусской литературы. Из пантеона ведических арьев в пантеон раннего индуизма (брахманизма) вошли главным образом божества мужского пола: Брахма, Рудра (позже слившийся с образом Шивы), Вишну, Агни, Маруты, Сурья, Вишвакарман, Яма, Индра, Дакша; из культов местных народов Индии — в основном богини — самые разные воплощения Шакти, женской энергии, различные ипостаси великой богини-матери. Из неарийских богов главенствующее положение заняли Шива, Сканда, Ганеша, Кришна, Хануман, а из богинь — десять ипостасей богини Махадеви, или Шакти, ставшие известными под следующими именами: Ума, Гаури, Парвати, Хаймавати, Джаганмата, Бхавани, Дурга, Кали, Чанди, Бхайрави, а также жена бога Вишну — Лакшми в разных своих воплощениях.

Древнеарийская богиня Адити, занимавшая ведущее

место в ведическом пантеоне, утратила вскоре свою популярность.

Синкретический пантеон индуизма, сложившийся в середине I тысячелетия до н. э., т. е. в так называемую эпоху брахманизма, во многом сохранился до нашего времени. Наиболее полное свое отражение он нашел в «пятой веде» — «Махабхарате» и в пуранах. Но ряд вошедших в него в ту эпоху ведических божеств сохранился только в реминисцентной форме (как, например, Брахма, Рудра, Индра, Дакша).

Ввиду невозможности перечисления на страницах данной работы всех божеств индусского пантеона (число которых, по традиции, превышает 3 млн.) остановимся на кратких характеристиках лишь тех из них, которые играли наиболее выдающуюся роль в эпоху сложения индуизма или занимают ведущие позиции в индусском пантеоне, известном вплоть до нашего времени (именно в такой последовательности они здесь и описываются).

Адити (букв. «свободная, несвязанная, безграничная, земля, земля и небо») [634, с. 18] предстает перед нами в ведизме как персонификация женского начала, разлитого во вселенной; как мать богов, наивысшее воплощение идеи материнства — «матритама», что является формой превосходной степени и может быть переведено как «самая материнственная», как некое воплощение соединения всех богов в себе — «вишвадевьявати» — «всебожественная»; как бесконечность, идея вселенского простора, неба, изначальной сути.

Многие исследователи считали Адити неким абстрактным началом, не имеющим конкретных функций. Но в ведах часты обращения к ней, содержащие совершенно конкретные просьбы, как к любому другому божеству, имеющему определенные характеристики.

В индуизме считается, что только с ее помощью и участием возникли все боги и все сущее. К ней часто обращаются в ведах как к тому или иному богу, потому что она — это все боги, как вместе взятые, так и каждое божество в отдельности. Один из мудрецов, которому приписывается авторство некоторых гимнов «Ригведы», Готама, определяет ее суть в следующих словах: «Адити — это небо, Адити — пространство

(воздушное), Адити — мать, и отец, и сын, Адити — это все боги, это пять народов [3], Адити — все, что рождено, и все, что будет рождено» [688, I, 89, 10].

В «Атхарваведе» ее просят о защите и поддержке, называя счастливым приютом, супругой Риты — Закона Истины, многосильной и вечно юной [393, VII, 6, 2. VII, 6, 4; 606]. Наиболее высокого уважения индусов заслуживает она именно в форме Супруги Закона Истины, так как «рита» — всесильный нравственный закон, управляющий всеми проявлениями человеческой воли и регулирующий извечный баланс доброго и злого начала.

По канонам индуизма, боги только потому и являются богами, что они «изрекатели Истины», так их называют в гимнах «Ригведы» [см. 269; 394; 688]. У этого нравственного закона множество выражений, и поэтому Адити должна обладать самыми разными качествами и выявлять свою энергию (и силу) в самых разных направлениях. Она — Великая Мать — должна уметь приспособить эту силу к уровню жизни и развития тех существ, на которые она ее эманирует, вне координат пространства и времени, потому что она вечна и разлита во вселенной.

Ее называют «сухава» — «хорошо (легко) призываемая», т. е. всегда готовая ответить на призыв человека, и «анарва» — «не имеющая ограничений», т. е. не нуждающаяся в том, чтобы поспешать на призыв человека с помощью какого-либо способа передвижения, — она всесуща, ей не нужна какая-либо «вахана» — «то, что возит на себе», которая обязательно атрибутируется всем богам.

Такие ее эпитеты, как «джьотишмати» — «обладающая сиянием» и «сварвати» — «обладающая светом», говорят о том, что она воспринималась и как воплощение световой энергии вселенной. Гимны «Ригведы», в которых упоминается Мать Адити, определяют ее как мать Марутов, дочь Васу, мать адитьев, пупок бессмертия, корову из лучей: Адити призывается вместе со своими могучими сыновьями — Савитаром, Варуной и др. [см. 269; 688; 687].

[3] Очевидно, здесь речь идет о пяти главных племенах (или группах племен) ведических арьев. Подробнее о них см. [386; 599; 585; 435; 623; 449; 441].

Здесь отражены те странные родственные отношения, приписываемые Адити в ведах, которые не поддаются классификационным определениям. Ее же определяют как мать богов вообще и мать бога Дакши в частности, но одновременно и как его дочь. Ее сыновья — Маруты — являются богами ветров и пространства, а она сама, когда описывается в качестве их матери, именуется Пришни и воспевается как пестрая корова, обильно дающая молоко [647, с. 27—28].

Она называется матерью двенадцати адитьев, но говорится также, что у нее было восемь сыновей, но перед богами она предстала только в обществе семерых, а солнце (сына по имени Марттанда) она не привела с собой. Очевидно, это следует сопоставлять с семью днями недели, с двенадцатью месяцами и с солярными циклами [477, с. 3—4].

Все эти нечеткие характеристики и многообразные определения свидетельствуют о древности всех представлений, связанных с Адити. Она предстает как образ вселенского начала, порождающего свет и жизнь и дающего все, что необходимо для поддержания жизни, т. е. как древнейший образ богини-матери, породившей все материальное (и имматериальное: идеи обожествления сил и явлений природы) на земле и на небе.

Это арийское божество, и все боги, которые связаны с Адити в гимнах вед, носят санскритские имена, и их этногенетические корни могут быть прослежены только в связи с историей арьев, начиная от ее доиндийского периода. Не исключено, что именно этот круг божеств можно гипотетически соотнести с эпохой срубной культуры, а возможно, и более ранними эпохами. На более поздних этапах своего развития, после прихода в Индию, арьи, как отмечалось, поклонялись в основном уже богам, а не богиням [410]. Образ Адити приобрел отвлеченный характер полузабытого божества.

Варуна выступает в «Ригведе» в качестве одного из адитьев наряду с Митрой и даже как двуединая комбинация Митра—Варуна [269, V, 62, 69, VII, 61; 688, VI, 67, VII, 64 и другие гимны], в которой отдельные исследователи усматривают дуалистическое слияние милостивого и карающего начал [479]. Но Митру в ведах редко воспевают отдельно как самостоятельный объект поклонения, тогда как Варуне посвящено много гимнов.

Это один из древнейших богов арьев, носитель очень широких функций и обладатель великого могущества. Его называют царем богов и людей, царем вселенной. Ему приписывают сотворение земли и небес, называют царем и опорой земли и неба [754; 688, V, 85, VII, 86, VIII, 41], всеохватным небом. Он восславляется в качестве владыки ночи, обладателя силы порождать волшебные иллюзии — «майя». Его считают владыкой атмосферных вод [688, V, 85 и др.], а иногда и повелителем океанов и рек [662; 688, VII, 82, 87]. В последнем качестве он именуется Синдху — «речной». Он считается и братом бога Агни и самим Агни [688, IV, 1, V, 3].

В более позднюю эпоху его функции были сведены к тому, что ему отвели главным образом место повелителя вод океана, и под этим определением понимается также океан космоса, в который погружена земля[4]. Но в ведах одной из существенных его функций является наблюдение за сохранением мирового порядка — риты, за праведностью смертных. Эту его функцию соотносят с доиндийским периодом жизни арьев [575, с. 35]. Он описывается и изображается с петлей в руке, предназначенной для уловления грешников. Самым страшным из прегрешений против Варуны считалось клятвопреступление, ложь [269, V, 69, 85]. За них Варуна карал без пощады, насылая на грешников тяжкие болезни [393, I, 10; 269, VII, 89], но он же и излечивал раскаявшихся.

Бог неба и у других народов ассоциировался с идеей поддержания морального порядка [554], однако образ Варуны подчеркнуто связывается с этой функцией [489]. Концепция риты, содержащаяся в ведах, легла в основу оформившихся в более поздний период брахманизма идей кармы (причинно-следственной связи по модели «поступок — воздаяние — поступок») и дхармы, тем не менее сам Варуна постепенно был отодвинут на задний план. Функции блюстителей дхармического поведения были перенесены на других богов. Первое место в их ряду занял бог Яма, награждаемый эпитетом Дхармараджа (царь дхармы).

Богу Варуне приписывается еще одна функция — охрана западных областей земли. Это наводит на мысль, что в сознании ведических арьев он ассоциировался

[4] Подробнее об этом см. [269; 591; 606].

с представлениями о тех областях, которые расположены к западу от Индии, т. е. областях, откуда они пришли в эту страну. Слово «варуни» на санскрите означает «запад», если же в первом слоге «а» долгое, то — «сын Варуны» — патронимическое имя таких ведических мудрецов-риши, как, например, Васиштха и Агастья, которые, судя по всем данным о культуре и истории древней Индии, были не только арьями, но и активными пропагандистами арийско-ведической культуры.

Возможно, не следует полностью игнорировать и совпадение теонима-эпитета Варуны — Синдху с гидронимом Синд-Инд и с этнонимом синды, т. е. названием народа, который говорил на одном из индоиранских языков и жил на богато обводненном Таманском полуострове [222], изрезанном в ту эпоху рукавами дельты р. Кубань [97, с. 117], так как это тоже можно гипотетически принять за одно из указаний на западную ориентацию представлений, связанных с культом Варуны.

В пределах верований индоевропейских народов Варуну, может быть, следует функционально сопоставлять не только с Ураносом (Ураном), как это принято [480], но и со славянским Перуном. Имя Перуна широко этимологизировали в рамках индоевропейской семьи[5]. Однако в границах индоарийской языковой общности ему находили параллель часто в имени Парджаньи — ведического бога дождя, выступающего также под именем Парджанья-Вата, что обозначает бога дождя и ветра, против чего не может быть возражений. Но нам кажется все же, что не следует полностью отвергать мысль и о некоторой его близости с Варуной. О том, что хоть в какой-то мере можно проследить функциональное соответствие обоих богов, напоминают, возможно, некоторые языковые факты санскрита, например то, что в этом языке р и v выступают иногда как начальные корневые согласные в синонимических или близких по значению словах. Так, корень vri- [cl. 5, 9, I, P. A.] (от него — Varuna) означает: покрывать, охватывать, сдерживать, охранять, запрещать.; корень pṛi- (с. 3, 9, P.) озна-

[5] См. [144]; о сравнении Перуна с древнегерманским богом Fyorgynn, латышским Perkuons, литовским Perkunas, хеттским Peruna, с именем бога войны памирских кафиров — Perun, с названием Плеяд в Авесте — Perune и др., см. [372, с. 610—614; 326, с. 24; 344, т. III, с. 246—247; 78, т. II, с. 295—296; 149].

чает: охранять, обеспечивать, освобождать, превосходить; корень pṛi- (cl. 9, 6, P.) имеет значения: наполнять воздухом, питать, одаривать, охватывать, наполнять ветром и шумом.

Значение теонима «Варуна» объясняется как «всеохватывающее небо, царь богов и людей, океан, солнце, брат огня». Вариант этого слова — varaṇa (но и varuṇa) — «особое магическое заклятие, произносимое над оружием» [634, с. 1007, 645, 648, 921]. Все эти характеристики в известной мере сопоставляются с функциями Перуна — верховного бога языческого русского пантеона, бога гроз (т. е. неба, атмосферной воды и огня); бога, именем которого воины клялись над оружием и верили, что за нарушение этой клятвы Перун их покарает (Варуна тоже карает за ложь). Множественность функций характерна для наиболее древних богов.

Предположение, что проклятие, призываемое русским князем Святославом на голову предателя, — «пусть станет желтым, как золото» — может быть связано с неким славянским эквивалентом Варуны, было высказано и Р. Фишером [493, с. 155]. (При сопоставлении теонимов «Варуна—Перун» правомерно вспомнить и о сопоставимости славянских слов «вар» и «пар» и о том, что в «Ригведе» слово «вар» значит «вода» [634, с. 943].)

Брахма и *Праджапати.* Брахма в позднем индусском пантеоне занимает ведущее место лишь номинально. Это древнее арийское божество, почитавшееся в качестве антропоморфного выражения абстрактного созидательного начала, «свободно передвигающегося между небесными и земными сферами и не привязанного ни к одной» [801, с. 48]. Его происхождение объясняется традицией в разных вариантах. Он считается: 1) породившим самого себя. 2) сыном изначального отца человечества, носившего имя Питамая, 3) богом, появившимся из лотоса, который вырос из пупа Вишну, плававшего на водах изначального океана, 4) родившимся из золотого яйца, которое развивалось из зародыша, помещенного в океан Великой Первопричиной [688, X, 121], не имеющей ни облика, ни имени.

В ведах (самхитах) бог, называемый Брахма, не упоминается — он встречается в этих памятниках под другими именами: Хираньягарбха — «Золотой зародыш», Праджапати — «Отец (Господин) существ», На-

раяна — «Водный (Плавающий на воде)». В «Шатапатха-брахмане», «Рамаяне», «Вишну-пуране» и «Лингапуране» Брахме приписывается форма вепря, выходящего из воды в процессе сотворения мира, а также формы рыбы и черепахи [6]. Связь образа Брахмы с вепрем, помещаемым в водную среду, заставляет относить его к эпохе индоевропейской древности. Следы аналогичных представлений сохранились в верованиях прибалтийских славян [7].

В мифах говорится, что Брахма сотворил человечество, сблизившись с собственной дочерью, именуемой Вач — речь, Сарасвати — речная богиня, Сандхья — тень (сумерки), Шатарупа — имеющая сто обликов и др. Его эпитет Праджапати связывается с его созидательной акцией — он сотворил десять (по другой традиции — семь или три) прародителей человечества, которым тоже присваивается имя праджапати (их имена часто выступают как синонимы имени Брахмы [610, XII]). Это имя в «Ригведе» применяется к таким богам — носителям плодотворной энергии, как Савитар, Агни, Индра и Сома.

В «Махабхарате» говорится, что самозарожденный дух (манас) создал небесный лотос, наполненный энергией, и из этого именно лотоса возник Брахма, «этот океан знаний», и горы стали его костями, земля — его плотью, океан — кровью, космос — его желудком, ветер — его дыханием [610, XII].

В «Законах Ману» имя Брахмы часто встречается вместе с именем Праджапати, но не всегда эти имена осмысляются как относящиеся к одному богу. Так, в одном разделе говорится: «В поверхности [ладони], у основания большого пальца видят место, посвященное Брахме, у основания мизинца — посвященное Праджапати...» и «Учитель (асагуа) — воплощение Брахмы, отец — воплощение Праджапати...» [134, II, 59, 225]. Однако многие правила, касающиеся ритуалов, связанных с Праджапати, совпадают с теми, которые обязательны при почитании Брахмы: «Принеся жертву Праджапати, за которую отдается [жрецам] все имущество...

[6] Имя Нараяны позже было присвоено богу Вишну, как и формы рыбы, черепахи и вепря.

[7] Ал. С. Фаминцын приводит свидетельство Титмара о вере славян в появление вепря из моря у Ретры [343, с. 173].

брахман может идти из дому странничать» [134, VI, 38]; такую жертву по традиции индуизма-брахманизма следует приносить и Брахме, и именно брахман-отшельник, предающийся аскезе, «прославляется в мире Брахмы» [134, VI, 32].

В этом и других памятниках древнеиндийской литературы имя Праджапати присваивается и самому Ману, как одному из прародителей человечества, и десяти (по другим источникам — семи или двадцати одному) мудрецам-риши, сыновьям Брахмы, «порожденным его мыслью».

С Брахмой связан по традиции процесс нравственного усовершенствования человека на всем протяжении его жизненного пути. В дхарма-сутрах перечисляются поступки и качества человека, которые необходимы для достижения конечной цели жизни — слияния с Брахмой, достижения его обители, т. е. освобождения души от плотских пут. В это перечисление входят 40 ритуальных церемоний и обрядовых действий, включая такие, как свадебный обряд, первое кормление и пострижение ребенка, наречение имени, совершение пяти ежедневных жертвоприношений (богам, предкам, людям, духам и Брахме), семи жертвоприношений приготовленной пищи и т. д., а также качества — всепрощение, доброта, правдивость и т. п. [501 а, с. 235].

В процессе исторической эволюции индуизма Брахма занял место одного из членов ведущей триады богов наряду с Шивой и Вишну [см. 419]. Иконографически он изображается между двумя этими божествами как некое надмирное изначальное всесозидательное начало. Тем не менее в культовой практике ему отводится очень мало места. В Индии нет даже его храмов. Его имя встречается лишь в молитвах и мантрах, восходящих к эпохе вед. Сарасвати же широко почитается и сейчас как богиня — покровительница наук и искусств.

В священном слоге «ом» (аум), которому приписывается самодовлеющая творческая сила, звук «а» считается воплощением Вишну, «у» — Шивы и «м» — Брахмы. Этот слог является «молитвой в себе», именуемой удгитха.

В мифологической литературе Брахма описывается (и изображается также на иконах и в скульптурах) как фигура красного цвета с четырьмя руками и четырьмя



Пятиглавый бог Брахма (Южная Индия, XIX в.)

головами (говорится, что раньше он имел пять голов, но одна была сожжена огнем из глаза Шивы — в этом следует видеть отражение борьбы между культами). Он носит имя-эпитет Чатурмукха (Четвероликий) и сидит на гусе, атрибутируемом ему в качестве его ваханы.

Мир и все живое, сотворенное Брахмой, существует циклично, и каждый цикл равен во времени одному дню жизни Брахмы, что измеряется 2 160 000 000 лет. После этого срока все гибнет в огне, а затем Брахма вновь создает мир. Этот процесс должен длиться, по индусской космогонической традиции, 100 лет жизни Брахмы, после чего вся вселенная возвратится в исходное состояние изначальной материи [477; 608; 758; 794].

Агни — бог огня, может считаться богом уникальной судьбы: на протяжении всего исторического периода, в течение которого индийцы его почитали, т. е. начиная с конца II тысячелетия до н. э. и вплоть до наших дней, всегда имело место религиозное преклонение перед ним

и всегда ему приписывались одни и те же чудодейственные свойства и его ставили в один ряд с самыми влиятельными и могущественными богами. Функциональные нагрузки большинства богов исторически менялись и частично утрачивались, тогда как верующие индусы в современной Индии продолжают приписывать Агни те же качества и функции, которые ему приписывались ведическими и, совершенно очевидно, доведическими арьями [143]: гимном Агни начинается «Ригведа». В образе Агни сконцентрировались все представления людей об огне как о природном явлении, как об огненной стихии, манифестирующей себя на небе, в атмосфере и на земле[8].

Воспевая Агни в качестве небесного огня, т. е. воспринимая его как проявление энергии солнца, света и тепла, ведические поэты именовали его «осветителем тьмы» [269, I, 1] и, обращаясь к нему, говорили: «Ты, Агни (рождаешься) с сиянием дня...»; «Ты — бог Савитар...» (т. е. Солнце) [269, II, 1]; «...Вселенная была проглочена, сокрыта мраком. Солнце явилось взорам, когда родился Агни... Ночью Агни бывает главой земли. Из него рано утром рождается восходящий Сурья...» [269, X, 88] (т. е. Солнце) и т. д. Агни в качестве солнца и бога Солнца имеет много имен-эпитетов: Шучи, или Шукра (сияющий), Рохиташва (имеющий красных лошадей), Вайшванара (сын Вишванары) (Солнца), что воспринимается и как имя самого Солнца, и др.

Об Агни в его разных других манифестациях говорится так: «Тебя в океане, в водах, в вымени неба зажег, о Агни, тот, чья мысль мужественна, тот, чей взор мужествен. Тебя, находящегося в третьем пространстве, в лоне вод вырастили буйволы... едва лишь родившись, воспламененный... (своим) светом сияет он между двух миров... рождаясь, он заполняет оба мира. Даже твердую скалу расколол он, уходя вдаль... Агни стал бессмертным благодаря жизненным силам, когда его породило небо, имея прекрасное семя» [269, X, 45].

К Агни часто взывали, прося его отвратить зло и одолеть врагов [393, I, 7, 8, II, 19, IV, 33, 29, VII, 34 и др.].

[8] Во многих ведических памятниках Агни идентичен Варуне и многим другим богам вед, например: [688, II, 1, V, 3]; часто Агни уподобляют и Яме — богу царства мертвых [727, III, 1, 1; VI, 2, 1]. См. также [793].

Неисчислимое множество гимнов вед посвящено Агни в его ипостаси, которая играла в жизни людей самую существенную роль,— в его форме огня, горящего на земле, т. е. огня очага, огня, выжигающего леса, огня жертвенного и погребального костров.

В качестве огня очага и жертвенного костра он носит множество имен: Гархапатья (огонь господина дома), Ахавания (жертвенный), Дакшина (дарственный, или правый, или южный), Кравьяд (поедающий кровь — кровавую плоть жертвы), Абхимани (требующий все для себя) и т. п.

Все жертвенные ритуалы, начиная с ведических времен, проводятся перед огнем, в который кладут, льют или сыпят жертвенные вещества — в древности сжигали скот, в послеведическую эпоху, когда кровавые жертвоприношения были заменены «вегетарианскими», огонь стали «питать» маслом, рисом, водой, ароматическими веществами, считая его непосредственным агентом, доставляющим жертву богам.

Считается, что огонь домашнего алтаря несет разные функции: при родах он придает силу, при обряде кормления ребенка в первый раз густой пищей он очищает, при проведении обряда посвящения способствует подготовке ума посвящаемого к восприятию знаний, при свадьбе он соединяет мужа с женой. «Ведический свадебный обряд» — тот, при котором почитают огонь. Свадебный обряд у всех индусов, за исключением некоторых народов, живущих главным образом на Юге, завершается тем, что жених и невеста обходят вокруг священного огня. Огонь поддерживается в домашнем очаге как охранитель семьи; бога Агни молят о даровании богатства, потомства и т. п.

Каждое ритуальное действие сопровождается возжиганием огня, хотя бы в масляном светильнике. К Агни обращаются мысленно с просьбой о помощи при начале любого дела; его просят очистить от нечистоты духа и тела; его молят благословить и зародыш в теле женщины и новорожденного ребенка; его призывают помочь больным; к нему обращаются как к первому среди жрецов, непосредственно связывающему мир людей с миром богов.

Арьи поклонялись Агни и в доиндийский период своей истории. Слово это с некоторыми отличиями сохрани-

лось в славянских языках (огнь, огонь, огни), в литовском (ugnis), в латышском (ignis) [634, с. 5; 269, с. 269]. У этих же народов не только в языческий период, но и доныне существуют сильные пережитки культа огня. Эти пережитки отличаются чрезвычайной живучестью. Почти без изменений остается, например, в Югославии тот метод добывания «живого огня», о котором рассказывается в «Ригведе» и который предписывается при проведении ряда ведических ритуалов и в современной Индии. Так, в «Ригведе» говорится, что Агни «породила счастливая древесина для трения», «знаток (всех) существ вложен между двух кусков дерева для трения», «добывайте трением, о мужи, провидца недвуличного», «если они добывают (его) трением руками, он ярко зажигается среди кусков дерева, алый, как скаковой конь» [269, III, 1, 13, III, 29, 2, 5, 6].

В Югославии же в мае проводят праздник «живого огня», называемый «прогоница». По древнему обычаю в этот день скот для защиты от болезней прогоняют между двумя кострами, зажженными от «живого огня». Огонь этот добывают в каждом квартале деревни ночью. В обряде добывания огня имеют право участвовать только мужчины, которые вручную трут один брусок дерева о другой до появления искры, от которой зажигают солому, а от нее обрядовые костры [66, с. 139—140]. В Югославии же весной по вечерам пускают по талым ручьям и рекам маленькие плотики или куски дерева с зажженными на них огнями. Точно таким же образом это делают и в Индии, но только в дни осеннего праздника огней — дивали.

В русском язычестве были широко распространены «моления огневи» под овином, возжигание купальских костров и другие обрядовые действия, связанные с культом огня. Запреты осквернять огонь разными «нечистыми» предметами традиционно соблюдаются многими старыми людьми и в наши дни.

Индра по количеству гимнов вед, адресованных ему, а также по обилию мифов, связанных с ним, являлся в ведический период одним из наиболее прославляемых богов. Одному лишь Агни посвящается примерно равное количество гимнов. В облике Индры принято видеть отражение облика воина-арьи. Воспевается огромный рост и непомерная сила Индры, его умение пить сому и ста-

новиться от этого только сильней и безудержней, его умение в совершенстве владеть оружием — тяжелой булавой (трактуемой как символ грома), его неутомимость в битвах с врагами и неизменная готовность прийти на помощь сражающимся воинам. Его эпитеты Шатакрату (стосильный), Махгаван (щедрый), Сварадж (своевластный), Сушипра (красиволикий) и другие хранят в себе следы того преклонения и любования, с которым к нему относились арьи эпохи ведической и эпической литературы [см. 640; 608; 546; 393, II, 5, IV, 24 и др.].

Особо подчеркивается его роль как победителя дасов, или дасу, или дасья, с которыми арьи сражались на земле Индии (и, очевидно, по пути в Индию), а также то, что именно он помог сделать дасов «низшей варной» [269, II, 12, 4, IV, 30, 14, 15, 21, V, 29, 10 и др.].

С Индрой в ведах связываются и представления о грозах и дождях — он повелевает громами и ветрами (одно из его имен — Марутван — владыка ветров), ему подчиняются тучи, он поддерживает небо. Кроме того, он выступает и как хранитель и повелитель рек, открывающий их воды и освобождающий реки от дракона, запиравшего их в земле и горах. В этой роли он носит имя-эпитет Вритрахан, т. е. убийца Вритры (дракон именуется то Вритрой, то змеем Ахи, то демоном Намучи): «Ты выпустил реки, о Индра, чтобы они мчались весело к морю»; «Кто, убив дракона, пустил струиться семь рек» [269, I, 130, 5, II, 12, 3].

В роли змееборца, дарующего людям реки и порождаемое ими изобилие, Индра выступает как культурный герой, а не как бог, не как персонифицированное явление природы. Он известен в иранской мифологии под именем «сокрушитель отпора, победитель сопротивления»[9].

В древнеславянских мифологических представлениях некий персонаж, возможно, тоже играл близкую Индре роль владыки рек, освобождавшего их воды. Об этом можно предположительно судить по некоторым рефлексам, сохранившимся в духовных стихах, в народных песнях и сказках. В. Даль указывает, что Индрик — это «сказочный зверь, поминаемый в стихах и песнях

[9] Из последних работ см. [372, с. 616]. В аккадской клинописи во II тысячелетии до н. э. встречалось арийское имя Индра в форме Indar наряду с In-da-ra [100, с. 71].

в народе» [112, с. 101]. В таком памятнике, как «Голубиная книга», говорится о том, что Индрик — зверь, всем зверям отец и что он живет под землей и «прочищает все ключи источные» [91, с. 11—39]. В этом памятнике Индрик упоминается под разными именами, включая такие, как Индра, Индрок и Вындрик. (Видимо, древнейшие представления о боге, или культурном герое, Индре, снабжавшем людей водою рек и источников, смешались в народной памяти, как нам представляется, со слухами о находимых в земле мамонтах, которых обнаруживали чаще всего в обвалах крутых берегов рек. Результатом явилось наслоение полусказочных сведений о подземно-речном звере на забытые мифологические сказания об Индре, чье имя, видимо, и было присвоено этому зверю.)



Бог Индра едет на слоне (современная глиняная фигурка из орисской деревни)

У славян до нашего времени сохраняется и мужское имя Индра (например, у чехов), восходящее, возможно, к древнейшему языческому периоду их истории.

Трансформируясь на индийской почве, Индра постепенно стал терять свои черты воителя и главного союзника людей в поисках источников вод. В послеэпический период ему уже не служат пудж, не приносят жертв, которые во множестве приносили ему ведические арьи. Ему приписываются некоторые черты бога Вишну, а именно: ведение войн с демонами, правдоборчество. С течением времени он остается в памяти лишь как персонаж древних мифов и преданий и как бог, имя которого упоминается жрецами при чтении ведических гимнов во время проведения некоторых древних обрядов.

Ваю, или *Вата* (*Ватри*), — бог ветра. В ведах его часто сближают с Индрой и указывают, что они носятся

по небу в одной колеснице (иногда они выступают и как единое божество). Комментаторы вед поясняют, что три бога особенно близки друг другу: Агни, Ваю, или Индра, и Сурья [477, с. 344]. В «Ригведе» говорится, что Ваю произошел из дыхания жертвенного первочеловека Пуруши [269, X, 90]. Ваю — это древнее божество, связанное, совершенно очевидно, с доиндийскими областями расселения арьев: в ведах он считается богом-охранителем северо-западных областей земли; к тому же в Индии ветер не бывает таким сильным, чтобы влиять на жизнь и хозяйственную деятельность человека (видимо, поэтому в мифологии местных народов бога ветра не существует). Само имя Ваю означает «веющий, дующий».

В Индии, в процессе взаимной диффузии фольклорно-мифологических мотивов, бытующих у разных групп народов, образ Ваю стал постепенно сливаться с образом доарийского бога Шивы. Сначала — еще в среде арьев — Ваю стал вытесняться Рудрой, «ревущим» богом неба. В дальнейшем сам Рудра слился в новых культовых представлениях с Шивой (об этом более подробно будет сказано ниже). В древнеиндийский литературе видное место занимает «Ваю-пурана», во многом посвященная прославлению Шивы, а не Ваю.

В эпосе Ваю предстает как воплощение Шивы и как символ силы. В «Махабхарате» он — отец Бхимы, сильнейшего из пяти братьев Пандавов (в результате заклятья мать Пандавов, Кунти, не должна была сближаться со своим супругом, царем Панду, и все ее сыновья были зачаты от богов). Ваю признается также отцом обезьяньего полководца Ханумана, воплощения силы.

Сурья — бог солнца — одно из величайших божеств в ведах, где он именуется еще Савитаром (Породителем), Вивасватом (Сияющим) и носит ряд других имен. В «Ригведе» ему посвящено 10 гимнов [см.: 269, с. 346], и он считается сыном Дьяуса. В ведической литературе его женой выступает Ушас — богиня зари. Другая его жена, Санджна, считается дочерью Вишвакармана, бога-покровителя всех работ и ремесел. От нее Сурья имел детей: братьев-близнецов Ашвинов — утреннее созвездие, еще близнецов — сына Яму, повелителя царства мертвых, и дочь Ями, которая является рекой Ямуной,

или Джамной (эта дочь была, совершенно очевидно, приписана Сурье уже на земле Индии, где Джамна долго служила рубежом, разделяющим земли арьев и неарьев), а также сына Вайвасвата, одного из Ману — прародителей человечества, предка великих царей прославленной Солнечной династии [см.: 457; 511].

Бог Сурья воспевается не только в памятниках ведической литературы, но и в эпосе. Так, в «Рамаяне» его именуют сыном самого бога Брахмы, а в «Махабхарате» он, вызванный особой магической формулой, предстал перед царевной Кунти и стал отцом ее добрачного сына, непобедимого воина Карны, который родился с приросшими к его телу золотыми доспехами.

В преданиях говорится, что Вишвакарман взял часть раскаленного вещества Сурьи и изготовил оружие для богов: для Вишну — диск-чакру с острыми краями, для Шивы — трезубец, для его сына, Карттикея, или Сканды, бога войны,— копье и т. п. Все эти предметы атрибутируются богам и сопутствуют их изображениям.

Дакша — ведический бог. Его имя переводится как «сильный, умелый, исполненный энергии, огонь, возлюбленный» [634, с. 465]. Это имя традиционно связывается с глаголом daksh (cl. I, P. A.) — «удовлетворять, быть сильным, возрастать, быть быстрым, двигаться». Но и сам этот глагольный корень лексикографы считают производным от более древнего корня dah- (cl. I, P. A.), что означает «сжигать» или «истреблять огнем». Вариантом этого корня с наращением s является форма daksh- (в «Ригведе» встречается нерегулярная форма dakshat наряду с dhakshat [634, с. 465, 473]).

Еще в XIX в. русские исследователи делали попытки сблизить с корнем dah- и имя славянского Дажьбога [10], что дает возможность сопоставить с Дажьбогом и ведического Дакшу. К предположению М. Соколова о том, что первый компонент «дажь» является церковнославянским императивом «даждь», присоединились позже многие исследователи, считающие, что и в имени Стрибога

---

[10] См. упоминание у М. Соколова [295, с. 12—13] о том, что, хотя Г. Афанасьев сближал с dah слова «дажь» и «даг», а Н. Кареев считал возможным сблизить имя Дажьбога с ведическим наименованием зари — dahana, сам Соколов присоединялся к тем, кто предлагал производить «дажь» от «дажь — дай».

первый компонент — тоже императив «стри»[11]. Но мы позволяем себе выразить сомнение в том, что имена Дажьбог, а также Стрибог включают в себя такой компонент. По нашему предположению, первые компоненты обоих этих сложных слов являются видоизмененными на славянской языковой почве формами индоевропейских корней, сохранившихся в санскрите: dah- и stri- — со значениями «жечь» и «простирать». Форма Даждь-бог нам кажется поздним переосмыслением имени бога, который был в индоевропейской древности одним из богов неба, небесного света, солнца [в Ипатьевской летописи он — «сын Сварогов», т. е. «сын Неба» (небесного огня)][12].

Очевидно, возведение к корню dah- и германо-скандинавского Tag-Dag — «день (свет)» более правомерно, хотя трудно согласиться с Ал. Фаминцыным, который, утверждая это, все же приводит Дажьбога на Киевскую Русь при посредстве балтийских славян [343, с. 216—218]. Мы полагаем, что он был генетически воспринят славянским населением от протославян.

В. В. Иванов и В. Н. Топоров проводят аналогию между сложными именами Дажьбога и Стрибога и именами Бел(о)бога и Чернобога у балтийских славян, считая, что эти соотношения напоминают одно другое «в смысле грамматического параллелизма» [151, с. 23—24][13]. Это утверждение заставляет снова думать о том, что императивной формы в первых компонентах «дажь» и «стри» искать не следует, а следует усматривать в них определения, относящиеся ко второму компоненту. Тогда Дажьбог — Dah-бог, т. е. сияющий бог, семантически полностью совпадает с летописным «Солнце-царь, сын

[11] Из новых работ см.: [372, с. 617; 151, с. 23].

[12] Многие этимологи связывают славянский корень svar- с индоевропейским sver- (говорить), усматривая в svar- лишь значение свары, распри, но не уделяя при этом внимания прямой семантико-этимологической связи этого корня со значением, нашедшим свое развитие в свер-кать, свер-канье и др. В санскрите же сохраняются наиболее древние индоевропейские формы: корень svri- (svar) cl.I.P. имеет значения: сиять, прославлять, возвышать голос. От него образуются и svara, «громкий звук, голос» (что и сопоставимо со славянским «свара — ссора») и svarga (svar-ga) «идущий (пребывающий) в свете, сиянье, небо, небесный свет» [634, с. 1281].

[13] Имя Дажьбога связывают и с галльским «дагус» — «добрый» [29, с. 13].

Сварогов еже есть Дажьбог». Что же касается Стрибога, то первый компонент его имени можно, очевидно, сопоставить с корнем stri- (cl. 5, 9, Р. А.) в значении «распространять, охватывать, покрывать» (с приставкой pra-, prastri- «простирать», откуда образуется и prastara «простор, простирание» [634, с. 1260, 699]). В таком лексико-семантическом соотнесении имя Стрибога должно трактоваться как «бог просторов» (простирающего бога), т. е. одного из древнеславянских атмосферных богов, с которым логически связывается древнерусская формула «ветры, Стрибожи внуци» [14].

Так, в древнеславянском имени и функциях Дажьбога (упоминаемого рядом со Стрибогом) раскрывается в известной мере связь ведического Дакши с представлениями протоарьев о небесном владыке, обладающем созидательной и разрушительной энергией огня. Нельзя, видимо, игнорировать миф о том, что именно Дакша во время драки с Рудрой-Шивой вбил ему в лоб третий глаз [417, с. 111], огненным лучом которого можно было испепелять материю, — т. е. миф, снова напоминающий о связи Дакши с небесным огнем.

Об этой же непосредственной связи свидетельствует и миф о том, что Дакша, «от которого произошли все твари», родился от сыновей Прачетаса после того, как они сожгли все вредные растения на земле «при помощи огня, исходившего из туч» [196, с. 213].

В процессе эволюции на индийской почве образ Дакши стал терять ясные очертания. В «Ригведе» утверждается, что Дакша произошел от Адити, а Адити от Дакши; в одном из гимнов говорится, что Дакша зародился в извечных водах [269, X, 121]. Он упоминается в мифах как один из адитьев. В других памятниках сказано, что, превращая себя же в женщину, он сам от себя порождал дочерей. В «Рамаяне» сказано, что он является одним из праджапати и что у него 50 дочерей; восемь из них он отдал в жены риши Кашьяпе (который тоже был одним из праджапати), и от них родились 33 бога. Этот миф имеет много вариантов.

---

[14] Р. Якобсон в уже упоминавшейся работе, соглашаясь с тем, что в имени Стрибога первый компонент связан со значением простирания, расширения, трактует имя этого бога как «ширителя, рассевателя богатств». Нам неясна в таком этимологическом толковании связь Стрибога с ветрами.

По «Махабхарате», у него было разное число дочерей — то 13, то 50, причем породил он их от супруги, происшедшей из пальца левой ноги Брахмы, тогда как сам он родился из пальца его правой ноги [196, с. 174—175].

По другим вариантам мифов о нем, он отдал 10 дочерей в жены Дхарме, а 13 — Кашьяпе [134, IX, 129], и эти 23 дочери породили все живое на земле. В таких мифах на первый план продолжает выводиться созидательная энергия Дакши, энергия дневного, солнечного, небесного света. Но есть и иной ряд мифов, связывающий Дакшу с небом, но через другой культ — культ луны, тоже культ плодородия. По этим мифам, Дакша отдал в жены Луне (царю Соме) 27 своих дочерей [134, IX, 129], и они обратились в 27 созвездий [371, с. 15]. Помимо того что Дакша отдал дочерей в жены Соме, он упоминается в мифах и как порождение Сомы [477, с. 77].

Таким образом, всюду и неизменно Дакша характеризуется как бог плодородия — видимо, один из древнейших богов этого культа, восходящего к почитанию энергии небесного света как энергии, зарождающей жизнь [15].

Наиболее часто в эпической и пуранической литературе пересказывается почти без изменений самый стойкий сюжет о Дакше, связанный с историей его великого жертвоприношения. Одна из дочерей Дакши (Ума, или Сати) была женой Рудры-Шивы. Решив принести великую жертву, Дакша, поссорившийся с Шивой, не пригласил его участвовать в этом обряде (по другому варианту — не оделил его жертвенной пищей). Есть и такое объяснение: ведические боги не считали Шиву достойным приглашения и не хотели вместе с ним участвовать в жертвоприношении, так как он был ритуально не чист (т. е., по представлениям ведических арьев, весь культ Шивы был им чужд и для них неприемлем в период их появления в Индии). Шива в гневе явился незваным, разметал алтарь и жертву и избил богов—участников обряда, заставив их, в том числе и Дакшу, признать не только свои права на участие в ведических обрядах, но

[15] Об этом же говорит и указание в «Харивамше» о том, что Вишну и Дакша — это одно и то же божество.

и свое превосходство над Дакшей и другими богами вед. Этот миф является одной из наиболее наглядных иллюстраций исторических процессов взаимных столкновений, а затем — ассимиляции арьев и неарьев в Индии.

Рудра в ведах имел много функций. Он был богом бурь, устрашающим и «ревущим», отцом ветров — Марутов — и вместе с тем богом — покровителем людей и скота, иногда — богом огня [688, I, 43, II, 33, VII, 46 и др.]. Он мог исцелять от болезней и насылать их в виде кары. Так в ведах рисуется его облик как бога властного и гневливого, милостивого и карающего. Он тоже был одним из верховных божеств ведического пантеона и, вероятно, самым верховным божеством у какого-нибудь одного или нескольких арийских племен. В более поздней ведической литературе Рудра предстает как бог, соперничавший с богом Дакшей за главенство над богами и людьми.

Исследователи ведической литературы описывают его как милостивого бога [608, с. 77], как соединяющего в себе богов огня и бурь, как бога-демона лесов и гор [640, с. 218—223], как солярное божество, которому и у других народов атрибутируются бык и орел [776, с. 30—31; 460].

По нашему мнению, с этим древнеарийским божеством может быть сопоставлен бог Род из пантеона славянского язычества. Образы обоих этих богов сохранили много черт, говорящих об их возможной идентичности в эпоху, предшествовавшую уходу арьев в Индию.

Некоторые исследователи полагают, что культ Рода возник в эпоху появления земледелия [78, с. 24, 87], сменив собою первобытный анимизм.

«В представлении земледельца это был грозный и капризный бог Неба, владевший тучами, дождем, молнией, бог, от которого зависела вся жизнь на земле» [274, с. 7]. Б. А. Рыбаков, исследовав Поучения, составленные в XI—XII вв. для борьбы с язычеством, пришел к выводу, что «русские язычники считали Рода божеством неба, распоряжающимся дождями, и творцом мира, вдувающим жизнь во все живое...» и что в XII—XIII вв. «возникает культ Света, по своей сущности близкого к Роду, как божеству Вселенной („всего света“)» [274, с. 8].

Эта характеристика полностью совпадает с той, которую дают веды и книги-брахманы богу Рудре [575, с. 144]. Значение имени Рудры (Rudra) по санскритским словарям буквально воспроизводит вышеприведенные слова Б. А. Рыбакова: грозный, могучий, рычащий, бог гроз, благостный, достойный прославления. Имя Рода и Рудры разъясняется и как красный, сияющий, сверкающий [16]. Значение «красный» возводится в санскрите к древнему корню rudh-, который означал «быть красным, бурым». С этим древнейшим значением можно сопоставить слова «родрый», «рудый», «рдяный», обозначающие красный цвет, и древнерусское слово «руда», употребляющееся в значении крови [17]. Сопоставляется, очевидно, и происходящий от того же корня руд- (род) семантический круг древней лексики, охватывающий большое количество самых разных понятий, связанных с представлениями о кровнородственных отношениях (в силу чего и культ рожениц, или роданиц, стал со временем считаться неотделимым от культа Рода) [18]. Делалась попытка сопоставить имя Рудры с латинским radix- «корень», что тоже сближает его с Родом [765, с. 251].

Значения «сияющий», «сверкающий», приводимые санскритским словарем, заставляют вспомнить о том, что и Род и Рудра считались богами гроз, молний, огня, чем еще раз подтверждается вероятная их идентичность в эпоху протославяно-протоарийской близости. Но образ Рудры не может быть сведен только к образу бога небесных стихий, штормов и дождей, как его принято было трактовать [см., например: 543; 794].

Дуалистичность характера Рудры и приписывание ему функций бога-оплодотворителя [19] наряду с функциями карающего бога, насылающего смертельные болезни

---

[16] Об этом есть и у А. Фаминцына: [343, с. 883].

[17] На санскрите слово rudhira означает «кроваво-красный».

[18] В этом значении В. И. Абаев семантически сопоставляет славянского Рода с осетинским божеством Naf, которое имело власть над плодородием, и поэтому от него зависело процветание рода [30, с. 111].

[19] «О Рудра, мы хотим возрождаться вновь в детях... Меня вдохновил бык, сопровождаемый Марутами, (своей) сильной жизненной энергией... Смилуйся же надо мной, о бык! Я вздымаю высокую молитву к высокому, бурому, светлому быку... Мы воспеваем буйное имя Рудры...» [269, 11, 33, 1, 6—8].

и истребляющего жизнь[20], подготовили почву к тому, чтобы этот бог арьев слился в пантеоне брахманизма с богом Шивой, носителем тех же функций и крайне сходных характеристик. И Рудре в «Ригведе», и Шиве во многих древних памятниках присваивается эпитет «капардин» (kapardin) — «обладающий закрученными в жгуты волосами»; обоих богов называют красными и бурыми. Шиву и в «Яджурведе» тоже определяют как Rohita, Tamra и Aruna, т. е. красноватый, красно-бурый [417, с. 109].

Новый бог, возникший путем слияния древнего арийского Рудры (которому в «Ригведе» посвящено всего пять гимнов) с доарийским Шивой, стал носителем двух имен-синонимов. Во всех памятниках эпико-пураническеской литературы он уже выступает под именами и Шивы и Рудры. Ко времени сложения названных памятников в описательных характеристиках этого бога возобладал темный или синий цвет.

Проявившиеся в мифах конфликты между богами доарийского и арийского пантеонов (описывающие реальные конфликты между этими этническими группами) относятся в основном к неарийскому Шиве и ведическому Дакше (иногда Индре). Те мифы, где Рудра (т. е. Шива под именем Рудры) воюет с арийскими богами, отражают коллизию, которая может показаться исторически неоправданной. Например, трудно объяснить, почему ведический Дакша яростно дерется с ведическим же Рудрой из-за того, что последний явился незваным на жертвоприношение, совершаемое Дакшей. Но все становится на свои места, когда имя Рудра заменяется именем Шива. Оба этих бога, синкретически соединившись, стали единым богом — покровителем скота; богом-оплодотворителем, созидателем и одновременно разрушителем жизни; богом, объединившим в себе восемь манифестаций собственной энергии: землю, воду, огонь, воздух, небо, месяц, солнце и идею жертвоприношения. Постепенно сложилось представление и о ста манифе-

[20] «По праву носишь ты стрелы и лук... По праву распространяешь над миром этот ужас... Другого, а не нас, пусть повергнут ниц твои рати... Да минует нас выстрел Рудры, да обойдет нас великая немилость сильного... (Да будет) так, о бурый бык удивительного вида, что ты, о бог, не разгневаешься (и) не убьешь...» [269, II, 33, 10—15].

стациях Рудры (Шивы), известных в мифологической литературе под названием «шатарудрийя» и предполагающих проявление Рудры во всем, что существует на свете (так называется и часть текста «Яджурведы»), а в «Джабала-упанишаде», относящейся к «Атхарваведе», говорится, что повторение шатарудрийи избавляет от всех грехов и приводит к бессмертию [712].

В число шатарудрийи входит и имя Шива, встречающееся уже и в числе тех восьми имен, которые приписываются Рудре более ранними памятниками (эти восемь имен варьируют в разных памятниках, но всюду говорится, что он просил Брахму, или Праджапати, о новых и новых именах, пока не получил восемь — число, считающееся в Индии магическим) [568, с. 49—60].

Он описывается в ведах как двурукий воин с заплетенными волосами, с красной (или бурой) кожей, обладающий красивым лицом и совершенным телом, убранный золотыми украшениями, сияющий, вооруженный луком и стрелами [688, I, 43, I, 114, II, 33, VI, 74, VII, 46, 393, VI, 90]. Его называют и тысячеоким богом, проявляющим себя во всем, что существует, и, главное, покровительствующим скоту (в этом качестве Рудре присваивается эпитет Пашупа, или Пашупати,— один из главных эпитетов Шивы [413; 393, XI, 2]). В «Шатапатхабрахмане» ему приписывается 100 голов. В других памятниках его описания постепенно начинают совпадать с описаниями Шивы. Известно лишь одно достоверное изображение Рудры в индусской скульптуре: это фигура в одном из храмов Эллоры (VIII в. н. э.), где он предстает в виде десятирукого бога, в гневе сотрясающего вселенную.

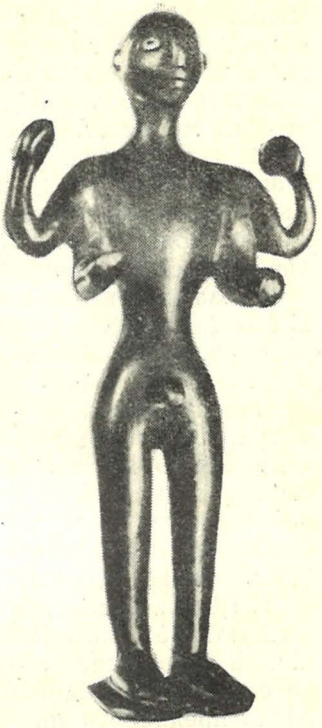
В позднем индуизме имя Рудра выступает лишь как одно из имен Шивы.

Как уже указывалось, в индуизме определились два главенствующих течения — шиваизм и вишнуизм. Поэтому для более четкой классификации объектов богопочитания мы сгруппируем их ниже в соответствии с этими двумя течениями: 1) божества шиваитского пантеона и 2) божества вишнуитского пантеона.

Шива. Наиболее древним свидетельством о боге Шиве принято считать рельефное изображение на печати эпохи Хараппы — человек, сидящий в позе йоги и окруженный животными. Все исследователи сходятся во

мнений, что Шива почитался в Индии до прихода арьев [383]. В числе имен-эпитетов Шивы есть такие, которые определяют его как бога-покровителя «низких племен», разбойников и леших [610, XIV], как бога лесов, рек, гор, скал, диких животных и всяких явлений природы, опасных для человека.

На санскрите имя Шива означает темно-серый, сивый, цвета ртути. Некоторые исследователи полагают, что оно происходит от дравидийского слова sivan — «красный» [568, с. 53]. В первом случае это имя обозначает темного бога, ассоциировавшегося в сознании арьев с темнокожим населением Индии; во втором оно, видимо, должно обладать более поздним происхождением и относиться уже к Шиве-Рудре.



Бронзовая фигурка бога Шивы (Панджаб, XVIII в.)

В индусский пантеон он вошел, совместившись с Рудрой и привнеся целый ряд характеристик, новых для культовых представлений арьев и повлекших за собой ряд видоизменений и в облике богов и в тех чертах и функциях, которые этим богам приписывались. Так, если в ведах нашли проявление древние формы братско-сестринских браков[21] и другие кровосмесительные формы семьи, то это явно не столько отражает сохраняющиеся пережитки, сколько является рефлексами давно изжитых и забытых форм семейно-брачных отношений, практиковавшихся при первобытнообщинном строе. В отличие от арьев, в среде местных народов

[21] В гимне 10, X мандалы «Ригведы» описывается, как Ями уговаривает своего брата Яму стать ее мужем, а он отвечает ей: «Никогда не стану я соединять (свое) тело с твоим телом! Плохим называют (того), кто входит к сестре...» [269, X, 10, 12].

Индии были еще широко известны такие институты матриархального общества, как братская полиандрия, матрилинейное наследование имени и имущества рода, матрилокальные браки и т. п. [522]. Роль женщины в обществе и, соответственно, роль богини-матери в пантеоне была очень высокой. Трактовка женского начала как существующей во вселенной реальности, без которой немыслимо проявление созидательной энергии мужского начала, вошла в индуизм из религиозно-философских представлений доарийских народов [22].

Шива упоминается в ранних памятниках в числе таких мифических персонажей, имевших два пола или перемежающийся пол, как Шикханда-Шикханди, Ила-Ила́ и др. В таком своем аспекте Шива известен под именами Нара-Нари, т. е. муж-жена, Джагатпитри-Джаганматри, т. е. «отец [всего] живого-мать [всего] живого» и др. Изображается он в этом аспекте в виде человеческой фигуры, правая половина которой мужская, а левая женская. С почитанием двуполого Шивы связано особое религиозное отношение к гермафродитам, сохраняющееся в Индии вплоть до наших дней.

С Шивой ассоциируются и представления о йоге. Его именуют Махайоги. Во многих мифах повествуется о том, как он погружался в йогическую медитацию и ее никто не смел нарушать, ибо это было состояние, в котором Шива предавался процессу созидания. В качестве Махайоги он изображается в виде отшельника с полуприкрытыми глазами, одиноко сидящего в горах на оленьей шкуре, осыпанного пеплом, украшенного браслетами и поясом из кобр, с чреслами, обернутыми шкурой слона, с волосами, свитыми в жгуты, собранными в пучок наверху головы и украшенными полумесяцем [651].

Он является также воплощением разрушения и именуется Махакала (Великий черный). Ему приписывается сила периодически разрушать весь мир, превращая его в прах, из частиц которого он же затем воссоздает все, что существует во вселенной. С этим его аспектом связаны представления о том, что мужская энергия не может созидать, не проявляя себя одновременно как разрушительное начало. В качестве Махакалы Шива

[22] О расселении этих народов и контактов с ними ранних арьев см.: [104, с. 14—48; там же см. литературу по этому вопросу].

изображается в форме черного человека устрашающей внешности, украшенного ожерельем из черепов и танцующего бхайрав, или тандав,— танец ярости, танец разрушения.

В этих основных аспектах он вошел в индуизм в период брахманизма, когда многие боги доарийских народов Индии стали постепенно занимать главенствующие позиции в пантеоне.

Существуют представления и о связи Шивы со смертью и с богом Ямой, которого в пуранах тоже называют Кала и Махакала. В мифах говорится, что Шива ночами посещает шмашаны — места, где сжигают покойных, украшает себя черепами, танцует там и пьет из чаши, сделанной из черепа. В этом образе он носит имя Капалин (от слова «капала» — «череп»[23]). В «Махабхарате» говорится, что именно Шива сделал Яму царем мертвых [610, XII] (хотя некоторые комментаторы утверждают, что упоминаемый в этой части эпоса бог с огромным трезубцем не Шива, а Вишну).

Все аспекты Шивы трудно перечислить —очевидно, во время длительного периода включения этого бога в брахманский пантеон происходило синкретическое слияние его образа с рядом других, более или менее близких ему по своим функциям, богов разных местных народов Индии. В «Махабхарате» это нашло свое отражение в форме влившихся в этот памятник самых разнообразных и иногда взаимно исключающих сюжетов преданий и мифов о Шиве: он огромен и всесилен; он же маленький и подобен змее; он человек с одним лицом, и он же с четырьмя лицами; он бык с золотыми рогами, и он же антропоморфный покровитель стад, сопровождаемый быком; он философ, созидающий мыслью, и он же истребитель жизни; он попирает ногами незнание, порождающее необузданность чувств, и он же предается безудержной ярости разрушения; его именуют Всемилостивым, и о нем же говорится, что по просьбе Брахмы он создал наказание; он давал богам и людям разрушительное и неодолимое оружие и сам же бился с богами; он, спасая все живое от яда, спрятал его в своем горле, но он же не

---

[23] Существует секта шиваитов — «капалика», члены которой собирают подаяние в чашу, сделанную из человеческого черепа, и едят только из таких чаш.

щадит ничьей жизни в порыве гнева — испепелил бога любви Каму, отрубил голову своему сыну и т. п.

В особенности широким стал диапазон его функциональных нагрузок после интеграции его с богом Рудрой. Он целитель людей и скота, отец растительности, прародитель змей, повелитель рек. С его именем связано множество тиртх — мест паломничеств на реках. Его воплощение видят в деревьях, его проявление — во всем, что есть на земле; причем эти проявления в своей множественности именуются тысячами рудр. В «Махабхарате», которая прославляет главным образом Вишну, многократно говорится, что Шива-Рудра сильнее всех богов, и приводятся даже не 100, а 150 его имен, в число которых входят и такие имена, как Кришна и Вамана, т. е. аватары Вишну [610, XIV]. Шива-Рудра не только повелевает армией злых духов, но и связан с колдовством. Описания 425 жертвоприношений ему, содержащиеся в ведической литературе, пронизаны чувством страха и полной беспомощности человека перед его многосторонней и всепроникающей силой. Он и его воинство, говорится в «Шатапатха-брахмане», возникло из слез Праджапати, проливаемых после жертвенного расчленения первочеловека Пуруши. Из целого ряда упоминаний в этих памятниках явствует, что доктрина преклонения перед всесильным богом, высшим среди богов, была известна доарийскому населению Индии и что этим богом был Шива-Экавратья (т. е. «единый для вратьев»).

Культ Шивы можно географически связывать с районами цивилизации долины Инда [см. 376, с. 53]. Об этом свидетельствует, в частности, постоянно встречаемое в обеих эпических поэмах название леса Бхарундавана — «лес Бхарунды», связанное с одним из имен Шивы — Бхарунда (Бхеранда). Этот лес расположен к югу от р. Сатледж и к северу от р. Сарасвати [568, с. 8], так как один из принцев «Рамаяны», Бхарата, направляясь в Айодхью из Кашмира, переправляется через Сатледж, а затем пересекает густой лес Бхарунды [771, II]. Этот брат Рамы, чувствуя, что несчастье случилось во дворце в его отсутствие, «свершает возлиянья Шиве ревностно... с той поры, Махеше молится и просит с сердцем чистым и душой, чтобы счастье дал родным и братьям, матери, отцу, благой» [335, с. 496], т. е. молится богу, которого почитают выше других в этой местности.

Согласно «Ригведе», в число народов, встреченных арьями в Индии, входит и народ шива, что снова привязывает культ Шивы к северо-западным областям страны. Позже, в процессе расселения арьев по Индии, они встречались с фактом почитания Шивы и народами других областей. Видимо, отступавшее под натиском арьев население северо-запада уносило с собой и свои культовые представления в новые районы своего расселения.

Ведические арьи называли местные народы шишнадева (sisnadevah), т. е. поклоняющиеся богу-фаллосу [413, с. 115] [24], что прямо указывает на одну из главных характеристик Шивы — его оплодотворительную мощь [579], а также на то, что фаллос уже в ту эпоху являлся самостоятельным объектом поклонения как символ этой мощи и в процессе богопочитания заменял собой изображение Шивы.

Поскольку фаллические культовые представления не были чужды и древним индоевропейским народам (а фаллическая обрядность сохранялась, например, в славянском язычестве вплоть до позднего средневековья), можно думать, что Шива в образе фаллоса был воспринят арьями в короткий срок [25], хотя в ведической литературе и встречаются протесты против поклонения этому символу [688, VII, 21; X, 99].

В поздневедической и всей последующей индусской литературе и иконографии Шива предстает главным образом в форме фаллоса — «шивалингама», и его постоянно именуют «хираньярета» (hiranyaretas) — «обладатель золотого семени». Члены шиваитской секты лингаятов носят на теле (на шее или у пояса) маленький шивалингам [26].

Ряд мифов трактует шивалингам как символическое изображение огненного столпа, порожденного энергией Шивы; как ствол (столб), возникший из земли на том месте, где упало семя Шивы (по другому варианту — его детородный член) [617], и т. п. Иначе говоря, брахма-

[24] Некоторые исследователи полагают, что это определение относится к некоему демону приапического характера, защиты от влияния которого арьи искали у бога Индры [708, с. 65—66].

[25] О воспевании арьями брачного акта см., например: [269, X, 85].

[26] Существует и такая точка зрения, что поклонение шивалингаму было примитивной формой самой грубой идолатрии [53, с. 236; 439].

ны делали много попыток эвфемистически пояснить принятие брахманизмом этого символа в качестве основного изображения бога Шивы. Вплоть до сегодняшнего дня по всей Индии Шиве поклоняются главным образом именно в форме шивалингама [27].

Еще одной популярной ипостасью Шивы является его образ Натараджи, т. е. царя танца. В этом образе Шива считается богом, созидающим мир путем вовлечения всей непрерывно движущейся материи в ритм своего танца, а также попирающим ногами человеческие заблуждения (их изображает карлик, на спине которого пляшет Шива), чтобы указать людям путь к спасению [636, с. 121]. В этой ипостаси Шива широко известен на юге Индии, где в его храмах традиционно исполнялись танцы, которые считались воплощением молитвы и жертвоприношения богу.

Деви, или Шакти. Словом «деви» определяется богиня вообще, воплощение женского начала, персонифицированного в индусском пантеоне в бесчисленных образах богинь, несущих самые разные функции.

Если же определение Деви, или Махадеви (т. е. Великая богиня), встречается в качестве имени собственного, то оно относится, как правило, к жене бога Шивы, которая выступает под десятью главными именами, связанными с ее разными ипостасями: шесть из них представляют милостивое начало, а четыре — жестокое. Наиболее часто из числа первых упоминаются имена Ума, Парвати и Гаури, а из числа вторых — Кали и Дурга. Ее называют и Виндхья-васини, т. е. обитательница (гор) Виндхья — гор, служивших в течение долгого времени естественным географическим рубежом между арийским (и арьянизированным) населением Северной Индии и доарийскими народами, как жившими на юге, так и оттесненными на юг [636, с. 183; 727]. Есть мифы, в которых говорится, что богиня гор Виндхья требует кровавых жертв и кровь перед ее изображением никогда не должна высыхать.

---

[27] Разные агамы, пураны и другие литературные памятники приводят практически бесчисленное множество описаний этих изображений, предписаний, касающихся места и времени их установления и материала для их изготовления, а также легенд, связанных с активным проявлением их силы.

С кровавыми жертвоприношениями связано поклонение ей в форме ее гневных ипостасей [477, с. 87], но это не исключает принесения козлят и ягнят и в жертву милостивой Парвати (свидетелем чего автор был, например, в штате Махараштра), так что граница между милосердными и жестокими ипостасями Деви весьма условна.

Различными воплощениями Деви, или Шакти, т. е. женской энергии (силы), является и множество богинь-матерей, именуемых «амма», «амба», «амбика». Это слово, означающее «мать», обычно прибавляется к их именам, как, например, Кали-амма, Ситала-амба и другие, поклонение которым было, совершенно очевидно, широко распространено в среде доарийского населения Индии и из этих культов перешло в индуизм [400; 380; 801, с. 99].

И Деви во всех своих проявлениях, и супруги всех других богов выступают в роли их Шакти, стимулируя их деятельность, как благостную, так и разрушительную (в зависимости от того, супругой какого именно воплощения данного бога является данная Деви, или Шакти).

С почитанием разных форм Шакти у неарийского населения было связано также и исполнение ритуальных танцев [50; 180; 83; 474, с. 290—294], что сохраняется и в современном индуизме, особенно в культе богини Дурги. В дни осеннего праздника дасеры во время дурга-пуджи [см. 504], т. е. молений Дурге, перед ее изображениями танцуют мужчины, держа в руках чаши с наркотическими курениями и доводя себя в этих танцах до экстатического состояния, а порой и до потери чувств. Эти танцы отражают в пережиточной форме древние обряды принесения в жертву богине мужчин как оплодотворителей ее чрева.

В шиваитско-шактистских мифах сохраняется много следов древней вражды и примирения сторонников арийских и неарийских культов. В одном из наиболее выразительных говорится, что арийский бог Дакша, сын Брахмы, имел дочь по имени Сати, которая стала шиваиткой. Ее отец не позвал Шиву на соревнование женихов, и тот был вынужден явиться незваным. Сати не стала надевать брачную гирлянду на шею кого-либо из женихов, а бросила ее вверх, и гирлянда сама легла на плечи Шивы. Когда же в дальнейшем Дакша не пригласил Шиву на свое знаменитое жертвоприношение, Сати

от стыда и гнева бросилась в жертвенный костер, чтобы спасти поруганную честь мужа. Разгневанный Шива, как уже описывалось выше, избил и разогнал всех богов, а сам взял на плечи тело Сати и, рыдая, в танце семь раз обошел землю, чтоб оживить свою жену. Бог Вишну, видя тщетность его усилий, рассек мертвое тело Сати на много частей, и Шива прекратил свои попытки вернуть ее к жизни. На тех местах, где упали на землю части ее тела, выстроены храмы в ее честь.

Эта легенда содержит указания на те этнические территории, где культ Шакти был наиболее широко распространен. Самыми известными из таких храмов являются: Джваламукхи — в Панджабе, Виндхья-васини — вблизи г. Мирзапура, Калигхат — в Калькутте, Камакхья — в Ассаме, Вираджа — в Ориссе, Минакши — в Тамилнаде и др. Всего насчитывается 51 такое место, и сюда широко стекаются паломники.

В своем втором перерождении Сати появилась на свет в форме Парвати, дочери Химавата (Гималаев), и снова стала женой Шивы, и вновь повторилась вся история с жертвоприношением, и так было до тех пор, пока боги не признали главенство Шивы-Рудры [551, с. 46]. Существует множество вариантов этого основного сюжета. В них важно усматривать то, что примирению и слиянию культов способствовала богиня — Шакти [400], занявшая в мифах (явно в результате брахманской редакции) место дочери одного из арийских богов. Бесчисленны мифы и о том, как сами эти боги женились на богинях, почитаемых доарийскими народами Индии. В «Махабхарату» и пураны вошли уже сотни таких сказаний.

Махадеви — верховная богиня и главный объект почитания в шактизме, или тантризме,— имеет разные иконографические обличья в зависимости от своих качеств и функций [417, с. 80—90]. Три типа ее изображений известны наиболее широко: 1) Парвати и Ума — женщина со светлым улыбающимся лицом и с двумя руками; она изображается и в виде отдельно стоящей фигуры и вместе с Шивой и с сыновьями. 2) Дурга — это светлолицая красивая женщина, со многими руками, держащими разные виды оружия; чаще всего ее изображают в момент, когда она убивает демона Махишасуру, обратившегося в буйвола; ей помогает лев —



Богиня Дурга, убивающая демона (современная литография)

атрибутируемое ей животное (иногда это бывает и тигр). 3) Кали, или Махакали,— черная женщина с красными глазами и высунутым красным или золотым языком; у нее обычно тоже десять рук (хотя бывает и четыре, и две), несущих оружие; тело ее обвито кобрами, волосы растрепаны, на шее ожерелье из черепов или человеческих голов.

Махадеви в каждой из своих многочисленных форм награждается еще десятками различных имен-эпитетов, определяющих ее внешность, действия, влияние на дела богов и людей и т. п.

Это многообразие канонизировалось индуизмом постепенно. В «Ригведе» в 19 гимнах воспевается лишь богиня зари Ушас, в одном Адити и в одном Вач (Речь). В ранневедической литературе появилась Амбика — жена (по другому варианту, сестра) бога Рудры. В «Кена-упанишаде» Индра встречает в пространстве «женщину великой красоты, Уму, дочь Химавата», а в «Мундака-упанишаде» упоминается о том, что в число семи языков Агни входит «богиня во всех образах» [341, с. 73, 178].

В переводе Макса Мюллера, где приведены на санскрите имена этих языков огня, есть два, совпадающих с именами Махадеви,—Кали (Черная) и Карали (Ужасная), а также имя Вишварупи (Имеющая все формы) [767, II, с. 31), имя, которое мифы тоже относят к Деви. Позже, в эпосе и пуранах, встречаются уже самые разные имена жен богов, и мифы об этих богинях становятся с тех пор достоянием широкой устной традиции.

В «Махабхарате» Дурга принимает новую форму, при посредстве которой ее культ связывается с вишнуизмом. Она именуется здесь сестрой Кришны, дочерью Яшоды и пастуха Нанды (приемных родителей Кришны) и, наконец, подобием Кришны. Старший из братьев Пандавов, Юдхиштхира, прославляя ее, говорит, что ее величие заключается и в обете целомудрия [198; 610, IV]. В Индии ее и сейчас почитают как девственницу — Каньякумари. Ей посвящен как святилище мыс Коморин, или Кумарин, — крайне южная точка Индии. Паломничество туда называется словом «каньякумарика». Таким образом, культ Дурги был широко развит в доарийской Индии. Юдхиштхира называет ее и Кали и Махакали и вспоминает, что она любит пьянящие напитки,

мясо и кровавые жертвоприношения, т. е. перечисляет элементы ритуальных отправлений шактизма-тантризма.

В «Махабхарате» же упоминается и еще одно ее обличье — она как богиня гибельной кары живет, подобно богу Шиве (в образе Махакала), возле шмашанов, и именно в такой ипостаси ее изображают в уборе из черепов, именуют Кали и почитают как супругу Шивы-разрушителя.

Главная часть литературных описаний, посвященных этой богине, содержится в памятниках тантризма [487], где можно найти разные ее имена-эпитеты. В их числе — «Кали, почитаемая на шмашане», «Кали-разрушительница» и вместе с тем «Кали милосердная» и «Кали-охранительница».

Широкие слои населения поклоняются Шакти как охранительнице детей и в таком качестве именуют ее Шаштхи (букв. «шестерица»), матерью шестиглавого бога Сканды. В этом качестве женщины семьи посвящают ей много раз в год пуджи. Изображения этой ипостаси богини нет, и при пуджах обращаются к воображаемому образу [399, с. 66—70].

Существует особая молитва богине-матери, которую верующие должны повторять, во имя снискания ее милости, на 8, 9 и 14-й день каждой половины лунного месяца [418, с. 175], и она осмысляется как молитва, обращенная ко всем воплощениям Деви.

Муруган, или Сканда, или Карттикея, или Субрахманья. Поклонение богу Муругану, или Сканде, отражено в памятниках тамильской литературы I тысячелетия н. э. Он же упоминается и под именем Сейона (Красного бога). Он описывается как бог охотников, живущих в горах и именуемых велан (velan) по названию боевого копья — вель (vel), имеющего наконечник в форме трезубца. Ему приписываются такие качества, как воинская отвага, страстность, склонность к гневу и любовь к крови [709, с. 21—22].

Это древнетамильский бог [490], культ которого на юге отправляли и жрецы и жрицы, а в процесс богопочитания входили кровавые жертвоприношения и исполнение ритуальных танцев. Его воспевали как бога, имеющего павлина на своем знамени и павлина или слона в качестве ваханы [707].

В процессе слияния культов (в гуптскую и послегуптскую эпоху) в тамильских поэмах появляется уже образ Сканды-Карттикея, сына бога Шивы. Так, поэт Наккирар, создавший поэму «Тирумуругаррупадаи», воспевает его в том же облике, в котором этот бог известен в эпосе и пуранах: он зародился из семени бога Шивы, которое принес на землю бог Агни и поместил его в воды р. Ганга; новорожденный бог был вскормлен шестью богинями, носящими имя Криттика — так в традиционной астрономии Индии зовется созвездие Плеяд, а поэтому у Карттикеи шесть голов и двенадцать рук [775, с. 309—310]. Поскольку женой Шивы является богиня Парвати, то ее тоже считают матерью Карттикеи.

В индуизме он считается богом войны и в качестве такового награждается эпитетами Сенапати — господин войск, Махасена — вождь великого войска, Риджукая — обладатель могучего тела и т. п. Ему приписывается также сила одоления демонов, о чем сложено много мифов [389]. В современном индуизме он почитается главным образом под двумя именами — Сканда и Карттикея.

Ганеша, или Ганапати, вошел в индуизм из доарийских культов. Его имя означает «Господин ган», т. е. божеств, занимающих в пантеоне не самое высокое положение, подчиняющихся богу Шиве и считающихся его народом, его армией. В мифологии упоминается девять классов ган: адитьи, вишвадевы, васу, тушиты, абхасвары, анилы, махараджики, садхьи и рудры [477, с. 104].

Ганешу описывают и изображают в виде толстого человека с четырьмя руками и слоновьей головой. Его ваханой является крыса (или мышь). Не вызывает сомнения факт, что он был божеством-тотемом местного народа (или группы народов) доарийской Индии. Он считается сыном Шивы, и мифы говорят, что отец, разгневавшись, отрубил ему голову, когда он был маленьким мальчиком, но, видя горе Парвати, утешил ее тем, что отрубил голову слоненку и приставил ее к телу сына [28].

Ганеша считается богом — покровителем предпринимательской деятельности, искусств и наук. Его культ

[28] По другому варианту, Парвати сама создала его в такой форме; по третьему — бог Шани (планета Сатурн) взглядом сжег его голову, и Парвати приставила сыну голову слона.

особенно широко распространен в Западной Индии — главным образом в штате Махараштра, где есть много посвященных ему храмов и где его изображение можно видеть в домах, над воротами фабрик, над входами в колледжи и школы [377].

Вишну. В ведах Вишну не занимает такого высокого положения, которое ему отвела более поздняя традиция [508]. В «Ригведе» его чаще всего упоминают вместе с другими богами [269, I, 155, VI, 69; 688, I, 22, VIII, 100]. (Например, говорится, что он помогал Индре убивать демона Вритру, или вспоминается о том, что он выжимал сому для Индры или вместе с Индрой пил сому.) Даже в ряду адитьев он еще не занимает ведущего места. Хотя его имя встречается в этом памятнике около 100 раз [269, с. 332], ему одному адресовано только пять гимнов [269, I, 154, 155, 156, VII, 99, VII, 100].

Исследователи неоднократно отмечали, что в ведах Вишну приписываются в основном космологические действия [269, с. 333] [29] — отделение неба от земли, укрепление земной тверди и функционирование в этом мире в качестве солнца.

Возникший уже в ведах мотив трех великих шагов Вишну повторяется впоследствии во всех памятниках индусской религиозной и светской литературы. Эти шаги чаще всего трактуются как три главные точки стояния солнца: восход — зенит — заход.

К Вишну обращаются и в гимнах «Атхарваведы», моля его о ниспослании потомства и богатства, о защите и т. п. Как известно, эта веда, насыщенная ведовством, не всегда причисляется индийской традицией к веда-самхитам, к которым в этом случае относят только три веды. Но все содержание этого памятника явно указывает на его связь с арийской культово-магической практикой, и многие гимны «Атхарваведы», видимо, древнее самых древних гимнов «Ригведы»: седьмая часть атхарваведических гимнов носит общий характер с ригведическими [567, с. XI, 6], в силу чего исследователи особенно подчеркивают важность ее изучения для ознакомления с древнейшими верованиями арьев [575]. И именно в «Атхарваведе» к Вишну обращаются

[29] Литературу по этому вопросу см. [269, с. 333—334].

наряду с древнейшими арийскими богами — Варуной, Агни, Савитаром и др. Иногда его сближают с одним из адитьев, тоже очень древним божеством Дхатри, или Дхатаром, называемым сыном Брахмы [477, с. 90] и считавшимся дарителем потомства [393, VII, 17].

«Первый гимн (призыв) направлен к тем, чьей силой были утверждены сферы, кто самый великий герой из героев, самый могучий, чьей силе нельзя противостоять, — к Вишну, к Варуне.

Первый гимн (призыв) направлен к тем, кто повелевает всем, что дарит свет, чье дыхание мощно, а взгляд широк, (к тем) издавна наделенным властью по изволению бога, — к Вишну, к Варуне» [393, VII, 25].

Гимн, посвященный Вишну в «Атхарваведе», во многом совпадает с гимном «Ригведы» [269, I, 154], и здесь тоже упоминается о его классических трех шагах, но в отличие от «Ригведы» здесь он именуется «подходящим (соответствующим) товарищем (соратником) Индры» [393, VII, 26].

В гимне, посвященном Агни и Вишну, говорится: «О Агни и Вишну, велико ваше величие; вы испиваете топленое масло (гхи), именуемое тайным, получая из каждого дома семь сокровищ; пусть высунутся ваши языки навстречу маслу.

О Агни и Вишну, полно величия ваше обиталище; вы делитесь маслом, наслаждаясь тайной, возрастая от хороших прославлений (раздающихся) в каждом доме; пусть высунутся ваши языки навстречу маслу» [393, VII, 29].

Полное уподобление образов Вишну и Индры можно увидеть в другом гимне этой же книги: «Вы оба победили, вы непобедимы, ни один из вас не был побежден; О Вишну, (который) также Индра, с чем вы сражаетесь, с тысячей, — это вы трижды рассеяли» [393, VII, 44].

В целом Вишну в ведах выступает как персонификация небесной, солнечной энергии. Атрибутируемые ему диск (чакра) и птица Гаруда тоже подтверждают это. Термин, применяемый к высшему из трех шагов Вишну, а именно «парамапада», стал в более поздней литературе употребляться как определение прибежища душ предков, как «небо Вишну», а термин «Вишну-пада» — «шаг Вишну» — как определение духовных устре-

млений верующих ввысь, к богу (в индуизме даже вершины гор часто называются «Вишну-пада»). В «Шатапатха-брахмане» три шага Вишну толкуются как земля, воздух и небесная сфера. Когда бхагаватизм стал превращаться в самостоятельное религиозное течение в русле брахманизма-индуизма, предопределяя этим развитие средневекового вишнуитского движения бхакти — беспредельной любви к богу, эти три шага стали объяснять как проявления категорий духа: самоконтроль, самоотречение и мобилизация душевных сил как путь на небо.



Бог Вишну в образе вепря карает грешника (бенгальский лубок, XIX в.)

Воспринимаемый издревле наравне с Индрой как небесный воитель, Вишну позже был наделен не только великой и неодолимой силой побеждать зло, но борьба со злом была сделана его первейшей обязанностью, а диск-чакра в одной из его рук стал поясняться уже только как оружие.

Наивысшего расцвета вишнуизм-бхагаватизм достиг через включение в культ Вишну ряда культов доарийских народов [743, I, 3, II, 7, V, 8, XI, 4; 736, с. 132—136]. Главным из них был культ Кришны — черного бога-пастуха. Это включение происходило постепенно и выражалось в том, что в индуизме стало складываться учение об аватарах Вишну, т. е. о его возрождениях на земле, о его появлении среди людей в форме какого-либо животного или человека. В вишнуизме аватарами стали животные (очевидно, тотемы местных народов) — рыба, черепаха, вепрь и лев (принявший в вишнуизме образ человеко-льва) — и люди: карлик Вамана, пастух-принц-воин Кришна, царевич-воин Рама, брахман-воин

Парашурама, мудрец-вероучитель Будда и Калки — всадник на белом коне.

Но этот список выработался лишь в эпоху раннего средневековья, а в более древних памятниках, как, впрочем, и в некоторых более поздних, фигурирует и большее и меньшее число аватар, а также еще и аватары этих аватар [514, с. 63]. В некоторых памятниках, как, например, в «Шатапатха-брахмане», говорится, что Праджапати принял форму черепахи, чтобы произвести потомство, а в форме вепря поднял сушу со дна океана [727, XIV].

В более поздней средневековой литературе произошло разделение аватар на три группы: пурна-аватара — полные аватары, амша-аватара — аватары значительной части божественной силы Вишну и авеша — частичные аватары. К первым относится, как правило, Кришна, но вишнуиты-рамаиты считают такой аватарой и Раму, героя «Рамаяны» [см. 335].

Вишну присвоена тысяча имен-эпитетов, именуемых «сахасранамах». Их повторение служит, по убеждению вишнуитов, молитвой, приводящей душу к освобождению от всех грехов и от уз плоти, к слиянию с богом.

Одно из этих имен, очень часто встречающееся, — Нараяна, т. е. лежащий на водах, — относится к образу Вишну в период его сна, наступающего, когда мир гибнет и все заливает первичный океан. По прошествии определенного периода, когда снова возникают земля и все сущее на ней, Вишну опять начинает бороться со злом. В форме Нараяны он изображается лежащим на огромном змее по имени Шеша, олицетворяющем собою бесконечность. В вишнуитской иконографии показано, что из пупка спящего Вишну вырастает лотос, в цветке которого сидит четырехликий Брахма, творец мира. В основном же своем образе он предстает иконографически в виде человека очень красивой внешности, с кожей синего (или темного) цвета, с четырьмя руками, в которых он держит раковину, лотос, булаву и чакру. Выражение его лица на всех изображениях всегда должно быть благостное и милосердное, что подчеркивает его основную функцию — быть богом добра и справедливости.

Кришна буквально означает «черный, темный, темно-синий». Таково имя одной из аватар Вишну. Как уже

указывалось, названная аватара считается полным его воплощением. Кришнаизм превратился в самостоятельный культ вишнуизма, что, очевидно, отразило исторический процесс включения в пантеон индуизма культа, развившегося на основе обожествления правителя одного из темнокожих народов, с которыми арьи столкнулись к западу от среднего течения р. Джамны, т. е. в области Матхуры — города, до сих пор почитающегося как главный центр кришнаизма. Этот народ известен под названием сатватов, или вришни. «Вришни» употребляется и как синоним названия ядава, т. е. «племя (род) Яду» (Yadu) — героя, встречавшегося уже в ведах. Народ (или род) вришни (ядавов) постоянно упоминается в источниках вместе с народом андхака, который считается тоже происшедшим от Яду. Имя Андхака носит в мифах и один из могучих демонов, враг ведических богов. Эти народы связаны этнолингвистически с коренными насельниками близлежащих гор Виндхья (название «андхака» однозначно «андхра») [601, с. 86—108; 719, с. 8; 104, с. 22—25]. Таким образом, можно сделать совершенно определенный вывод, что они не принадлежали к числу арьев.

Исследователи индуизма опубликовали много трудов по поводу происхождения культа Кришны. Его связывали и с солярными культами, и с культом земного плодородия, с тантрическими культами и христианством; Кришну признавали и не признавали историческим лицом. Судя по тому, что ряд основных фактов, касающихся жизни Кришны (и далеких от мифологических представлений), описывается одинаково во всех источниках, а все, что касается теогонических аспектов его деятельности, зачастую резко расходится, можно согласиться с мнением Райчаудхури, Пусалькера и других ученых, считавших Кришну лицом историческим [30].

Легенды о рождении Кришны и легенды о связанных с этим конфликтах позволяют восстановить со значительной степенью достоверности картину межэтнических контактов населения Северной Индии. В Матхуре правил царь по имени Канса. Он был женат на двух

[30] См., например, работы, в которых содержатся разные концепции: [53, с. 193—195; 787; 547; 575а, с. 951—990; 490; 440; 676, с. 32—36; 664, с. 55]. Кришну ассоциировали и с южноиндийским богом по имени Майон (Черный бог).

дочерях Джарасандхи, правителя Магадхи. Оба этих правителя причисляются брахманскими преданиями к асурам [593]. В таком же облике описываются они и в «Махабхарате», где им инкриминируется ряд тягчайших преступлений против предписаний дхармы и всех ведических установлений. Сам Джарасандха предстает как творение демоницы (ракшаси) по имени Джара, склеившей его из двух половинок детского тела [203; 610, II]. Кансу же именуют и Каланкура, т. е. журавль — очевидно, это след тотемических представлений, распространенных в среде вришни. В дальнейшем, когда складывались мифы о подвигах Кришны-ребенка, журавль предстает в форме демона-оборотня, явившегося, чтобы убить Кришну. Этот мотив постоянно встречается в произведениях изобразительного и декоративно-прикладного искусства Индии.

У Кансы была двоюродная сестра по имени Деваки. Она вышла замуж за одного из его придворных, Васудеву. Сестрой Васудевы, в свою очередь, была Кунти — мать пяти Пандавов, главных положительных героев «Махабхараты». Судя по тому, что братьев Пандавов в эпосе именуют Каунтея (т. е. сыновья Кунти), а племянника Кришны, сына его сестры Субхадры, тоже именуют Саубхадрой (т. е. сыном Субхадры), можно полагать, что у вришни-ядавов был принят матрилинейный счет родства (уже забытый арьями ко времени их появления в Индии).

Имущество тоже, по-видимому, могло наследоваться по материнской линии (не исключено, что такая форма наследования была ведущей). Вплоть до нашего времени матрилинейное наследование известно ряду каст в составе южноиндийских народов. Исторически достоверной выглядит легенда о том, что Кансе была предсказана гибель от руки сына его сестры (т. е. Кришны) и захват этим племянником его трона. Именно это предсказание, отразившее в себе реально существовавшие общественные институты, стало ядром исходного сюжета о жизни Кришны. Узнав о грозящей беде, Канса заключил в тюрьму обоих супругов и убил их шестерых детей. Седьмым был Баларама, а восьмым Кришна, и отцу удалось спасти их обоих, унеся из тюрьмы за реку, в Гокуль, где жили пастухи. Есть миф, повествующий о том, что Баларама был перемещен в форме

зародыша из утробы Деваки в утробу Рохини, другой жены Васудевы.

Есть и еще миф, говорящий, что Вишну вырвал у себя два волоска, белый и черный, и поместил их в утробу Рохини и Деваки, которые соответственно и родили белого мальчика (Балараму) и черного (Кришну).

«Махабхарата», «Вишну-пурана» и «Бхагавата-пурана»[31] подробно описывают, как росли оба мальчика среди пастухов, какие подвиги совершал Кришна начиная с младенческих лет и как он стал прекрасным юношей, возлюбленным пастушек и всех женщин земли. Сюжеты о его любовных похождениях и играх с пастушками, а также о бессмертной любви Кришны и самой прекрасной из пастушек, Радхи (которую, как и жену Кришны, царевну Рукмини, называют воплощением богини Лакшми), легли в основу обширной ветви литературы индийского средневековья, известной под названием религиозно-эротической лирики.

В «Махабхарате» Кришна играет весьма существенную роль. Он выступает в этом эпосе как принц, воин и дипломат, союзник Пандавов, приведший их к победе в их борьбе с другой ветвью царского рода — с Кауравами [467; 610].

Философская часть кришнаизма изложена в «Махабхарате» в особом разделе — «Бхагавадгите». Кришна разъясняет суть вишнуизма-кришнаизма одному из Пандавов, Арджуне, который перед началом битвы отказался убивать членов своего рода. Приводя в доказательство его неправоты гибкие религиозно-философские доктрины, порожденные сложными условиями исторической действительности той эпохи, Кришна убеждает Арджуну вести бой во имя установления в стране единовластия. «Бхагавадгита» (или «Гита») многократно публиковалась в Индии, а в XIX—XX вв. — и в странах Запада как отдельный памятник, имеющий самостоятельное художественное и научно-познавательное значение [197].

---

[31] Этот прославленный памятник вишнуитско-кришнаитской литературы был создан около 900 г. н. э. и лег в основу развития пяти главных, более поздних школ движения бхакти: нимбарка, мадхва, вишнусвамин, валлабха и чайтанья, названных так по именам проповедников — основателей этих школ [705, с. 40].

Сюжеты «Махабхараты», касающиеся жизни и деяний Кришны, нашли самое широкое отражение во всех формах индийского искусства — в танцах и пантомиме, в театре кукол и теней, в песнях и поэзии, в скульптуре и живописи и т. д. С его именем связан весенний праздник красок холи, во время которого все поливают друг друга подцвеченной водой и осыпают цветными порошками[32]. В дни этого праздника можно наблюдать и проявления ритуального эротизма [612, с. 200—206], восходящего к культу плодородия.

Кришне посвящено в Индии много храмов, на алтарях и в скульптурном убранстве которых (как и на домашних алтарях, и в живописи) он предстает в виде темнокожего (синекожего) прекрасного юноши, стоящего с флейтой у губ. Часто его изображают ребенком-ползунком, мальчиком или юношей-пастухом, побеждающим демонов и водящим хороводы с пастушками. Эти хороводы являются, видимо, своеобразным отражением слияния доарийских и арийских весенних танцевально-эротических игр. Они посвящаются у тамилов Майону, а у всех кришнаитов — Кришне. В языках индоарийской группы подобные действа носят название «лила», что значит «игра; девичье игровое изображение любимых». Слово «лила», как и слова «лелья», «лела», означающие «прижимание, возбужденный(ая), движущийся(аяся) туда-сюда», образуется от глагола «ли» со значением «плотно прижиматься, ложиться, растворяться, погружаться» [634, с. 903, 905, 906]. Они могут быть сопоставлены и этимологически и семантически со славянским Лелем и с посвященными ему хороводными любовными играми.

Лакшми, или Шри. Под именем Лакшми, или Шри, в пантеоне индуизма выступает супруга бога Вишну, его шакти. Оба ее имени означают «сияющая, прекрасная, благостная, дарящая счастье». В «Ригведе» встречается слово «лакшми» лишь в значении счастья, везе-

[32] Судя по тому, что холи празднуется главным образом в Северной Индии, можно полагать, что его корни уходят в глубокую арийскую древность и связаны с празднованием дня весеннего солнцестояния. Этот праздник носил, очевидно, и в и.-е. древности форму «праздника красок». Пережитком его у славянских народов выступает обычай красить яйца, обычай, который позже, в эпоху христианства, был включен в пасхальную обрядность [См. также: 592].

ния. В «Атхарваведе» оно обозначает женское имя и относится к персонажам и счастливым и несчастливым [477, с. 176]. Постепенно это имя присваивается жене бога Вишну. В эпосе и пуранах уже содержится много мифов о происхождении Лакшми, или Шри, и о ее функциях именно в такой роли [771, III; 610, XII]. Подобно Вишну, она изображается стоящей или сидящей на цветке красного лотоса и с бутоном лотоса в одной из четырех рук. О ней говорится, что она произошла из первичного мирового океана, когда боги и демоны пахтали его, чтобы добыть амриту, и плавала по его водам на лотосе. Она же именуется в эпосе дочерью Брахмы и ее воплощением на земле является Драупади — жена пяти Пандавов (в их братском полиандрическом браке) [196, с. 80, 181, 497—499].



Кришна, играющий на флейте (деревянная фигурка из Южной Индии)

Обычно в изображениях Вишну-Нараяны она показана сидящей у его ног и ласково касающейся руками его стоп. В этом каноническом композиционном соотношении фигур отражено то почтительное отношение жены к мужу, которое индуизм возвел в нормы дхармического поведения женщины.

В «Вишну-пуране» и «Бхагавата-пуране» повествуется о том, что Лакшми возрождается одновременно с появлением некоторых антропоморфных аватар Вишну и становится его супругой под разными именами: Дхарани — жена Парашурамы, Сита — жена Рамы, Рукмини — жена Кришны. Все эти имена, как и имена благостных ипостасей Махадеви, индусы охотно дают девоч-

кам; такие имена, как Индира и Лола, тоже являются эпитетами Лакшми.

В работах некоторых исследователей индуизма высказывалось мнение, что имя Шри должно переводиться как «процветание» и что оно было присвоено арьями одной из богинь плодородия, которым поклонялось доарийское население Индии [514, с. 212—213, 220—222]. В таком памятнике вишнуизма, как «Вишну-дхармоттара-махапурана», с гимном Шри связывается понятие «пуштивардхака», т. е. «приведение к возрастанию пищи (продуктов)». В этом гимне ее называют «всегда питающей» и «дарующей обильное потомство». Мифы и иконографические изображения часто показывают ее вместе со слонами, в чем исследователи тоже видят свидетельство ее связи с доарийскими культами [552, с. 89—92].

Этой богине источники приписывают и близость к шиваитским культам. Так, в «Махабхарате» говорится, что имя Лакшми носит, наряду со своими другими именами (и в том числе Шаштхи), жена шестиглавого бога Сканды, что он добыл ее из лотоса (или в форме лотоса) и что она сама воплотилась в его жену [201; 610, III].

Ритуальный день, известный под названием Шрипанчами и отмечаемый особыми церемониями в Индии и в наши дни, описывается в пуранах как праздник соединения Шри со Скандой на 5-й день лунного месяца. Ритуалы, связанные с этим днем, предписаны в грихьясутрах, правилах домашней жизни [519, с. 466—467].

Но все же общим признанием пользуются главным образом мифы о ней как о жене Вишну и матери Камы — бога любовной страсти, нашедшие наиболее полное выражение в «Вишну-пуране» [781, I, 8; X, 2 и др.].

РИШИ И МАХАРИШИ

Большую роль в индуизме играет почитание легендарных мудрецов — риши. Первое место по давно установившейся традиции занимают в их ряду семь риши, которые, по преданию, входят в число главных авторов ведических гимнов, т. е. про них говорится, что им были «открыты», «подарены» гимны, и уже через них эти

гимны дошли до людей. (Предания не однозначны в этих указаниях — иногда говорится, что все риши «услышали» гимны вед.). Этих семерых риши называют махариши, т. е. «великие риши». Им приписывают способность оказывать влияние на планеты. Их имена часто совпадают с древними названиями звезд и планет. Некоторых из риши числят в ряду десяти прародителей, или созидателей, — праджапати. Каждый из этих махариши и риши упоминается в памятниках ведической и эпической литературы под несколькими именами, но одно из них выступает как основное, а другие носят характер эпитетов или определяют принадлежность к роду (обычно патрилинейному, но иногда и матрилинейному).

Риши и махариши выступают как персонажи многих мифов и наряду с этим преданий, носящих черты историзма. Возможно, присвоение им названия прародителей человечества говорит о том, что в коллективной памяти народа сохранились имена глав семейно-родовых групп или вождей племен, сыгравших в свое время заметную историческую роль, а возможно, эти имена следует связывать и с древними этнонимами.

В дальнейшем с именами риши стали связывать и названия или эпитеты, даваемые лесам, источникам, географическим местам, горам и т. п., а также обозначение разных действий, жертвоприношений, молитвенных формул и даже тех или иных качеств и проявлений человеческого характера.

Можно полагать, что риши приобрели свою социальную значимость и стали играть заметную историческую роль в жизни арийского общества Индии не в древневедический период, а позднее — в эпоху продвижения арьев к юго-востоку от областей своего первоначального расселения. Эти области именуются «страной, созданной богами», и носят название Брахмаварты, тогда как название Брахмариши присваивается территории Курукшетры (где проходила война, описанная в «Махабхарате») и землям к востоку от нее [134, II, 17, 19] [33].

В памятниках ведической литературы нет единообразия в перечислении имен махариши. Так, «Шатапа-

---

[33] «У брахмана, рожденного в этой стране, пусть все люди на земле изучают свой образ жизни» [134, II, 20].

тха-брахмана» называет их следующими именами: Атри, Бхарадваджа, Васиштха, Вишвамитра, Готама, Джамадагни и Кашьяпа. В «Махабхарате» мы встречаем несколько иные имена: Ангирас, Атри, Васиштха, Крату, Маричи, Пулаха и Пуластья. В «Ваю-пуране» к этому списку добавлено еще имя Бхригу, а в «Вишну-пуране» — и Бхригу, и Дакша (в этом памятнике их всех называют брахмариши). В других источниках встречаются и такие имена махариши, как Вальмики и Вьяса (которым соответственно приписывается авторство «Рамаяны» и «Махабхараты»), Вибхандака, Агастья, Гаутама, Канва, Ману и Нарада. Некоторые из риши заняли прочное место в индуизме и чаще других упоминаются в литературе.

Ангирас. В своем астрономическом аспекте он почитается как персонификация влияния планеты Юпитер на землю и на судьбы людей, а также и как сама эта планета. Его считают автором многих гимнов «Ригведы». Кроме того, его включают в число праджапати, считают жрецом богов и владыкой жертвоприношений. Последнее, возможно, связано с его именем, которое производят от «агни». Часто его имя фигурирует и как эпитет бога Агни и как синонимическая его замена. Мифы приписывают этому махариши связь именно с гимнами, адресованными Агни, Индре или другим божествам, воплощающим в себе энергию света. В некоторых мифах бога Агни называют отцом Ангираса, в других — его дедом (и считают, что Ангирас родился от богини Агнейи — дочери Агни).

Высокое место Ангираса в ведических преданиях определяется тем, что, в соответствии с другим древним мифом, он был рожден из уст Брахмы. Равным образом мифы награждают его четырьмя женами высокого происхождения: три из них — Смрити (память, предание), Свадха (жертва, возлияние) и Сати (истина) — были дочерями бога Дакши — древнего ведического божества; четвертая, Шраддха (вера) — дочерью Кардамы, сына Дакши.

Его собственными дочерями стали гимны вед. В числе его сыновей были прародители двух высоких групп людей — ангирасас, которые принадлежали и к варне брахманов и к варне кшатриев. Последнее может послужить историческим указанием на то, что Ангирас

связан с арийской древностью, с той эпохой развития арьев, когда роль жрецов (позже — брахманов) играли еще главы патриархальных семей или семейно-родовых общин, которые были одновременно и главами хозяйств, и воинами (позже — членами варны кшатриев).

Помимо потомков с такими чисто земными характеристиками у Ангираса были и потомки небесные, тоже называвшиеся ангирасас [608, с. 142—143]. Упоминания о них сначала встречаются в гимнах, содержащих обращения к богам света, к богам светил, излучающих энергию, а затем они фигурируют в качестве воплощения разных видов этой энергии, как на небе и в природе, так и в делах людей (например, в качестве огня костра для совершения ашвамедхи или раджасуйи).

Атри. В индийской астрономии его имя носит одна из звезд Большой Медведицы. Словом «Атриджата», т. е. «рожденный от Атри», называют луну.

Этому махариши тоже приписывается авторство ряда ведических гимнов, посвященных главным образом Агни, Индре и Ашвинам. Он числится в ведах в ряду десяти праджапати, порожденных Ману для созидания мира и всего сущего. В более поздней (брахманской) литературе он считается порожденным Брахмой (вернее, умом Брахмы) для того, чтобы наблюдать за действиями нескольких Ману, созидающих человечество. Согласно пуранам и эпосу, его женой была Анасуя — дочь бога Дакши. От этого брака родился часто упоминаемый в индусской традиции гневливый и очень властный мудрец-отшельник Дурваса (сюжетной завязкой многих эпизодов эпоса служит проклятие, налагаемое Дурвасой, которое даже боги не могут снять).

В «Рамаяне» описывается приход Рамы, Лакшмана и Ситы в обитель Атри, расположенную к югу от Читракута (юго-западнее г. Аллахабада). Поэтому можно полагать, что Атри был одним из тех проповедников ведизма (или брахманизма), которые поселялись в среде неарийских народов с прозелитическими целями и по стопам которых продвигались затем в глубь страны арьи. Эта мысль подтверждается и тем, что в «Рамаяне» описываются местные лесные народы — колы и кираты (т. е. горцы), пришедшие почтить Раму на горе Читракут, принесшие ему дары и провозгласившие себя и свои семьи и весь свой народ его слугами [335,

с. 481—482]. В «Рамаяне» рассказывается также о ракшасах (очевидно, других этнических группах доарийской Индии), которые не желали преклониться перед Рамой и нападали на отшельников, живших на Читракуте. Из-за этих ракшасов и сам Рама вынужден был уйти и поселиться у Атри. Видимо, здесь были более многочисленны общины отшельников, и место, избранное Атри, было безопаснее, чем лесистая гора Читракут (тем более что в «Рамаяне» упоминается прочная ограда вокруг обители Атри).

Супруге Атри, Анасуе, мифы приписывают низведение с небес на землю р. Мандакини (Паясвини). В этом, вероятно, отражен факт открытия этой реки, невдалеке от которой и поселился Атри с Анасуей, а вместе с ними и другие отшельники.

Бхарадваджа. Его считают автором ряда гимнов «Ригведы». По всей видимости, он тоже был одним из арийских миссионеров, продвигавшихся по стране впереди крупных групп расселявшихся по Индии арьев. В обеих эпических поэмах говорится, что его обители были расположены сначала по верхнему, а затем по среднему течению Ганга: в Хардваре и Праяге (современный Аллахабад). В последней обители он принимал пришедших к нему в начальные дни изгнания Раму, Лакшмана и Ситу (именно отсюда они направились в сторону Читракута, вдоль по Джамне, а затем к Атри) [477, с. 45—46; 265, с. 91].

Согласно преданиям, Бхарадваджа пришел в обитель богов и узнал у Индры искусство аюрведы (медицины) [335, с. 155, сн. 2]. Тулси Дас говорит, что и «Рамаяну» первым узнал от небожителей и мудрецов именно Бхарадваджа [335, с. 34—35].

Он известен и под патронимическим именем Бархаспатья, связывающим его происхождение с богом Брихаспати [букв. «господином молитв (жертвоприношений)»] — персонификацией самой идеи веры в бога.

Многие предполагаемые авторы ведических гимнов считаются потомками или родственниками Бхарадваджи, как и брахман-воин Дрона, обучавший военному искусству принцев «Махабхараты» [634, с. 753].

Агастья (или Агасти) связывается со звездой Канопус, которая носит в Индии название Агастья. Его считают автором ряда гимнов «Ригведы».

. Исторически его можно связать с индийским периодом истории арьев, о чем говорит целый ряд указаний, содержащихся в памятниках санскритской литературы. Его не относят к числу праджапати, значит, ему приписывается более позднее происхождение. Равным образом он не входит и в число махариши. О нем говорится, что он направился на юг Индии и, будучи не в силах преодолеть труднопроходимые горы Виндхья, приказал им стать ниже (поэтому одно из имен Агастьи — Виндхьякута). Его считают также помощником богов в их боях с демонами (а эти бои в преданиях отражают, как правило, битвы арьев с неарьями на территории Индии). Желая помочь богам, Агастья выпил всю воду океана, укрывавшего демонов [201; 610, III]. Но вместе с тем в пуранах говорится, что он был сыном мудреца Пуластьи — отца ракшасов, т. е. демонов, в лице которых, как принято считать, описываются местные народы. В таких упоминаниях можно усматривать следы ассимиляционных процессов — вполне вероятно, что Агастья, действительно, был выходцем из неарийской этнической среды и, приняв брахманизм, стал столь активно заниматься прозелитической деятельностью, что был причислен брахманской традицией к лику риши.

В «Рамаяне» повествуется об отшельнической жизни Агастьи в ашраме, расположенном к югу от гор Виндхья; говорится, что он был верховным авторитетом для других отшельников южных областей. Он держал в страхе и повиновении всех ракшасов, которые жили на юге, и расправлялся с ними без пощады, когда они нападали на отшельников. Так, он съел одного из ракшасов, превратившегося в барана, и сжег огнем своего взора его брата[34]. Согласно «Рамаяне», Агастья дал прибежище Раме, когда тот вынужден был уйти в лес в изгнание, и оказывал ему всяческую поддержку, а когда истек срок изгнания, он вернулся с Рамой в

[34] В этой легенде говорится, что якобы первый брат, по имени Ватапи, имел обыкновение превращаться в барана, чтобы брахманы-отшельники, принеся его на огне в жертву богам, съедали бы его мясо, вслед за чем второй брат звал его к себе, произносил заклинания, и он, извергнувшись из желудков брахманов, вновь обретал свою форму. Здесь легко усмотреть следы того, что представителей местных народов арьи, очевидно, приносили в жертву своим богам, совершая самое богоугодное жертвоприношение — пурушамедху — принесение в жертву человека.



Фигура ведического риши (глина, Южная Индия, XX в.)

Айодхью. Свидетельством пребывания Агастьи на юге служат и неоднократные упоминания в памятниках тамильской литературы о том, как он насаждал там знания, а главное — распространял религию индуизма.

Некоторые мифы связывают его происхождение с ведическими богами Митрой и Варуной, которые стали его общим отцом, подарив свое семя апсаре Урваши — матери Агастьи. Поэтому ему присваиваются еще два имени: патрилинейное — Майтра-Варуна и матрилинейное — Аурвашея.

Васиштха, или Вашиштха, причисляется к 10 праджапати. Ему приписывается авторство гимнов 7-й мандалы «Ригведы». Он — избранный почитатель древнейшего бога — Варуны [417, с. 36]. Веды и мифы говорят о двух путях его появления на свет: он был образован из уст (или мысли) Брахмы, и он был порожден от тех же родителей, что и Агастья.

Он описывается как великий святой, слово которого было непререкаемым законом для всех живущих на земле: для демонов, полубогов, а часто и богов. По своему желанию он мог принимать любую форму и мог также своим проклятием обращать людей в другие существа.

По одному преданию, он стал домашним жрецом сильного и влиятельного царя древней Индии — Судаса (по иному варианту — сына Судаса). Некоторые предания («Вишну-пурана», например) связывают его имя с проведением жертвоприношений для других царей, тоже обладавших великой мощью, как, например, для Ними, сына Икшваку (основателя Солнечной династии царей, внука самого Солнца), и всех его потомков до

61-го поколения. Есть утверждения (в «Маркандея-пуране»), что Васиштха был семейным жрецом великого царя Харишчандры — 28-го по счету царя Солнечной династии, прижизненно вознесенного на небо (где он, по верованиям индусов, живет до сих пор в сияющем городе, который даже можно иногда увидеть с земли),— или Самвараны — 10-го царя династии Пауравов.

Множество преданий описывает его непримиримую борьбу с другим святым, Вишвамитрой. Для историка такое указание интересно тем, что в нем отражены следы реально существовавших, очевидно, длившихся не одно столетие, столкновений между двумя высшими варнами — брахманами и кшатриями — за господство в стране. Эта борьба началась в процессе разделения общества на варны, видимо, в доиндийский период жизни арьев [599; 641] и продолжалась на территории Индии в эпоху создания памятников ранневедической и эпической литературы, в которой четко отражена жизнь сложившихся варн.

Вишвамитру считают великим святым. Ему приписывают авторство гимнов 3-й мандалы «Ригведы». О нем во всех памятниках древнеиндийской литературы говорится одно и то же — он был рожден в варне кшатриев, но совершением великих подвигов аскезы достиг того, что стал брахманом.

Главным сюжетным стержнем всех преданий, связанных с его именем, являются рассказы о его борьбе с Васиштхой, с которым он соревновался за занятие поста семейного жреца царя Судаса, т. е. за овладение ключевыми позициями в политической и общественной жизни одного из самых крупных и влиятельных царств древней Индии.

В свою взаимную борьбу оба мудреца втягивали и местные народы (описываемые в легенде под видом ракшаса, который пожрал сто сыновей Васиштхи). Возможно, длительность и напряженность этой борьбы обусловливались умением Вишвамитры опереться на неарийские народы и местную знать, представителей которой арьи часто причисляли к варне кшатриев.

На такую мысль наталкивает одно из преданий. В нем говорится о потомстве пятидесяти сыновей Вишвамитры, превращенных в пограничные племена и в дасью (т. е. врагов, неправедных, стремящихся к злу).

В другом предании, вошедшем в «Рамаяну», повествуется о том, как Вишвамитра, будучи еще только царем и воином, посетил обитель Васиштхи и, увидав там его волшебную корову, пытался сначала добром, затем силой завладеть ею. Все его попытки оказались тщетны. Его армия, брошенная против Васиштхи, была побеждена войском духов, порожденных самою коровою, а его сыновья сожжены дотла дыханием святого мудреца. Тогда Вишвамитра понял всесилие брахманов и встал на путь самоусовершенствования для достижения брахманства.

О кровопролитных войнах, очевидно, рассказывается и в посвященном этой же теме эпизоде «Махабхараты»: Вишвамитра повелел р. Сарасвати принести к нему Васиштху, но, когда река увидала его стремление убить брахмана, она повернула вспять и унесла Васиштху, за что Вишвамитра превратил ее воды в кровь.

В обеих эпических поэмах описывается любовь Вишвамитры к апсаре Менаке, от которой у него родилась дочь — Шакунтала (героиня известной драмы Калидасы). Чтобы искупить свой грех, он предавался аскезе в течение тысячи лет и достиг брахманства. В «Рамаяне» сказано, что Васиштха наконец признал право Вишвамитры стать брахманом, и после этого оба мудреца оказывали друг другу все должные знаки взаимного уважения.

Множество аналогичных сюжетов, рассеянных в эпосе и пуранах, подтверждают исторический факт затяжной и острой борьбы, которую вело жречество с воинской знатью за упрочение своих политических и экономических позиций. В литературе имя Вишвамитры, и это весьма примечательно, выступает синонимом имени или, точнее, этнонима Бхараты. Потомков Бхараты — одного из сильнейших вождей древних арьев — именуют вишвамитрами, и, наоборот, сыновей Вишвамитры часто называют бхаратами (что понималось как синоним слова «арьи»). Это еще раз подтверждает, что в среде бхаратов-арьев не было в раннеиндийский (или даже доиндийский) период их жизни четко определившейся варны брахманов, и она завоевывала свои привилегии, преодолевая сильнейшее сопротивление кшатриев.

Вальмики — один из риши, чье имя известно каждо-

му ребенку в любой индусской семье. Его считают автором эпоса «Рамаяна»[35].

Вполне вероятен исторический факт создания «Рамаяны» именно одним автором, о чем пишут почти все специалисты по истории индийской литературы. Об этом говорят композиционная стройность поэмы, сюжетное единство и единообразие ее стиля. Сомневаются лишь в том, принадлежат ли первая и особенно седьмая книги эпоса древнему автору поэмы — эти книги носят на себе следы очень заметной брахманско-религиозной обработки. Возможно, имя Вальмики как одного из авторов эпических поэм сохранилось в народной памяти еще со времени сложения «Махабхараты», куда основной сюжет «Рамаяны» вошел в качестве эпизода [201; 610, III][36].

Вальмики выступает в «Рамаяне» (и в других преданиях) также как действующее лицо — воспитатель сыновей Рамы, близнецов Лавы и Куши. Именно Вальмики, сложив «Рамаяну», научил мальчиков исполнять ее и послал на праздник в столицу царства, чтобы они спели там поэму, сообщив таким образом Раме о судьбе изгнанной им Ситы.

Географически обитель Вальмики в Читракуте связывается традицией все с той же областью к югу и юго-западу от слияния Ганга с Джамной — современным Бундельхандом. Очевидно, этот район играл в течение длительного времени роль своеобразного «центра арьянизации» окружающих народов.

Вьяса, или Кришна Двайпаяна Вьяса, т. е. «Вьяса-Черный-с-Острова». Первое имя, означающее «составитель», применяется ко многим авторам гимнов вед, а под вторым сложным именем чаще всего упоминается риши, которому приписывается авторство «Махабхараты». В пуранах названо около 30 мудрецов и поэтов

---

[35] Легенда приписывает ему даже создание столь популярного в индийской поэзии размера двустишия-шлоки. Однако это не соответствует действительности. Шлока встречается и в памятниках ранней ведической литературы.

[36] Хотя следует обратить внимание на то, что этот эпизод в «Махабхарате» начинается с обширного жизнеописания Раваны, царя ракшасов, а о Раме рассказывается более сжато, тогда как поэма Вальмики посвящена Раме и Равана выступает лишь как его антипод и враг.

под именем Вьяса, или Веда-Вьяса, и им приписывается божественное или полубожественное происхождение.

Кришна Двайпаяна Вьяса, согласно «Махабхарате», приблизившись по велению матери к двум вдовам своего единоутробного брата Вичитравирьи (который умер, не оставив потомства), породил от них двух принцев — слепого Дхритараштру и «бледного» Панду. Оба стали затем отцами главных героев «Махабхараты» — Кауравов и Пандавов. Сам Вьяса неоднократно выступает в эпосе как одно из его действующих лиц — обычно в роли мудрого советника.

Постоянные упоминания о том, что он был таким черным, косматым и страшным на вид, что обе вдовы чуть не лишились сознания, когда встретились с ним, с несомненностью говорят о династических браках, заключаемых арьями с представителями знати местных народов. Возможно, арийских принцесс иногда принудительно выдавали замуж за аристократов из среды чуждых им этносов, что и отражено в эпосе в упомянутом описании.

Кашьяпа причисляется к семи махариши и именуется жрецом божественного брахмана Парашурамы (который истреблял кшатриев) и Рамы. Совершенно невозможно установить хотя бы приблизительно степень историчности этого персонажа многих индусских преданий и мифов. Если и существовал некогда вождь какого-либо из арийских племен под именем Кашьяпы, сохранившегося в устной традиции, или если это имя являлось этнонимом, то было это, видимо, в доиндийский период истории арьев. В ведической литературе, эпосе и пуранах о Кашьяпе приводятся в большинстве случаев противоречивые сведения: иногда говорится, что он идентичен черепахе, от которой произошли все существа, а она идентична Адитье, т. е. Варуне. В «Атхарваведе» не раз упоминается, что он самозародился во Времени, которое выражает себя через Вишну. Оба эпоса и памятники классической литературы связывают его происхождение с Маричи, сыном бога Брахмы и повелителем земли, и называют отцом Вивасвата, породившего Ману — прародителя человечества; Кашьяпу считают мужем Адити [159, с. 223—224] и еще одиннадцати жен. От первого указанного брака появился Вишну в форме своей пятой аватары — карлика (тут же

называют Вишну солнцем под именем Аруны [781, III; 610, VIII]), а от других браков родились различные существа и даже демоны, в силу чего Кашьяпу признают одним из праджапати, зятем бога Дакши.

Почти все риши и махариши, в том числе и Кашьяпа, сближаются брахманской традицией с вишнуизмом, а не с шиваизмом. Конкретным выражением этого сближения служит то, что в число порожденных Кашьяпой существ традиция включает и Гаруду — птицу бога Вишну, о чем упоминается и в средневековой литературе [298, с. 96].

Вплоть до настоящего времени в устной и письменной традиции индуизма хранится множество преданий о деяниях и поучениях риши. Эти легендарные персонажи выступают перед индусами как образцы святости и героизма, как известные эталоны дхармического поведения и великого подвижничества.

Глава III

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

ЧЕЛОВЕК КАК ОБЪЕКТ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Со всеми ведическими культовыми обрядами были неразрывно связаны кровавые жертвоприношения. Об огромной роли жертвоприношений говорят памятники ведической литературы, и прежде всего «Яджурведа», в которой отражена мысль о том, что веды были даны людям только в качестве указаний, касающихся распорядка, связанного с принесением жертв. Поскольку веды определяются словом «апаурушея», т. е. «не от человека (порожденные)», то и акт жертвоприношения считается тоже «апаурушея» и поэтому ему приписывается изначальность на уровне божественности.

В «Ригведе» сама идея жертвоприношения, сила воздействия этого процесса на богов персонифицируются в образе бога по имени Брихаспати, или Брахманаспати. В лице этого бога слились воедино функции и жертвователя и жреца, способствующего тому, чтобы жертва скорее была получена богами, и защитника людей от всякого зла. Его воспринимают как некий прототип жречества вообще и называют также пурохитой (жрецом-наставником) богов [417, с. 318—320]. Очевидно, это божество является одним из древнейших в ведическом пантеоне, так как оно олицетворяет собою старейшие представления арьев о силе воздействия жертвоприношения на богов и, главное, о неотвратимости этого воздействия [см. 658].

В некоторых памятниках Брихаспати именуется даже отцом всех богов, и ему приписывается обладание огромной созидательной энергией. Некогда он считался одной из ипостасей Варуны или Дьяуса — верховных богов неба и владык солнца и гроз, о чем свидетель-

ствуют присвоенные ему эпитеты: златоцветный, сияющий и обладающий голосом-громом [477, с. 63—64].

В жизни древних арьев коллективные жертвоприношения играли важную социальную роль, служа стимулом объединения членов каждой отдельной группы — семьи, семейно-родовой общины и родо-племенного коллектива (как носителя характеристик формирующегося или сформировавшегося племени). Место, которое отдельный индивид занимал в каждой данной общественной группе, определяло его роль и степень его участия в процессе жертвоприношения [113].

Описания жертвоприношений в ведической литературе носят нарративный, почти документальный характер. По своему содержанию эти описания являются отчасти свидетельствами очевидцев, восходящими к глубочайшей древности. Однако в эпоху вед многие из описываемых действий уже стерлись (или почти стерлись) в активной памяти людей. Подобные полузабытые описания содержатся иногда в тех ведических гимнах, в которых говорится, например, о принесении в жертву человека — пурушамедхе («Пурушасукта» — 90-й гимн X мандалы «Ригведы»). В этом гимне Пуруша описывается как нечто, воплощающее все человечество или большой человеческий коллектив. Названный гимн (полностью или частично, в точном воспроизведении или с изменениями) повторяется в ряде памятников ведической литературы. Приведем здесь перевод того варианта, который содержится в «Ригведе», поскольку более древним вариантом наука не располагает [1]:

(А—1) 1. Тысяча рук у Пуруши, тысяча ног, тысяча глаз; он целиком покрывает землю и (он) шире ее на десять пальцев.

(А—4) 2. Пуруша — это все, что есть и что будет; он — владыка бессмертия, которое возрастает от питания [2].

---

[1] Перевод гимна сделан по [688, X, 90; 679; 393, XIX, 6]. В «Атхарваведе» строфы гимна идут в другой последовательности, что показано в данном переводе цифрами с индексом А, взятыми в скобки рядом с порядковыми номерами гимнов «Ригведы». См. также перевод Т. Я. Елизаренковой [269, X, 90].

[2] В «Атхарваведе» конец строфы имеет значение: «...которое было с другим», и переводчик памятника пишет, что неясный смысл этих слов трактуется в источниках и комментаторами по-разному [393, XIX, 6; 393, с. 904].

3. (А—3) Так велико это величие, но Пуруша превосходит его; одну его четверть (составляют) все существа, три его четверти — это все, что бессмертно на небе.

4. (А—2) На три четверти он поднялся на небо, а одна четверть, кроме того, здесь; и так простерся (он) во все стороны, над всем, что поглощает пищу и не поглощает ее.

5. (А—9) От него родился Вирадж (мужская сила), а от Вираджа — Пуруша; родившись, он простерся по земле вперед и назад [3].

6. (А—10) Когда с Пурушей в качестве жертвы боги совершали жертвоприношения, весна была жертвенным маслом, лето — топливом, осень — жертвой [4].

7. (А—11) Они обрызгали жертвоприношение ранним дождем, (этого) Пурушу, изначально рожденного; это приносили в жертву боги, и Садхьи, и Васу [5].

8. (А—14) Из этой всежертвенной жертвы было собрано жертвенное масло; она сотворила животных, принадлежащих Ваю [6], — лесных и деревенских [7].

9. (А—13) Из этой всежертвенной жертвы родилась речь, напев, (метрический) размер из нее и жертвенная формула.

10. (А—12) Из нее родились лошади и животные, (имеющие) зубы в двух челюстях; коровы родились, и козы, и овцы.

11. (А—5) Когда расчленяли Пурушу, на сколько частей его разделили? Во что обратилось его лицо? во что его руки? что зовется его ляжками и стопами?

12. (А—6) Брахманом стало его лицо (рот); раджаньей (воином) — руки; вайшьей — середина (тела); из двух стоп родился шудра.

13. (А—7) Луна родилась из его ума (духа); из глаза — солнце; изо рта — Индра и Агни; из дыхания — Ваю.

14. (А—8) Из пупка — атмосфера; из головы образовалось небо; из стоп — земля; из ушей — страны света; так они сформировали мир.

---

[3] У Рену Вирадж объясняется как женская половина мужского начала, а вместо «вперед и назад» он переводит «на восток и на запад». Т. Я. Елизаренкова переводит: «родившись, он стал выступать над землей сзади и спереди».

[4] У Рену — «осень была священным даром».

[5] Садхья — особая группа богов. Васу — по одной трактовке — второстепенные боги, по другой — древние мудрецы. У Т. Я. Елизаренковой — риши.

[6] У Рену — «воздуху».

[7] У Рену — «диких и приученных».

15. Семь (они) сделали ограждающих столбов,
(А—15) трижды семь (взяли) поленьев боги, когда, совершая жертвоприношение, привязали Пурушу как жертву.
16. Боги, совершая жертвоприношение, принесли жертву; это было самое раннее священнодействие; могучие (они) достигли высоты небес; той, где были Садхьи [8].

Содержащиеся в этом гимне натуралистические описания говорят о принесении в жертву живых существ. Но символика гимна и упоминание в ведах лишь одного некогда жившего Пуруши, облик которого почти космогоничен, заставляет нас думать, что задолго до ведической эпохи арьи приносили в жертву людей [9].

Ко времени их прихода в Индию эта практика была в значительной части, очевидно, изжита. Тем не менее в памятниках ведической литературы часто в прямой или аллегорической форме описываются пурушамедхи или говорится, что таким-то и таким-то божествам приносили раньше (или следует приносить) в жертву человека. Так, при пурушамедхе богу Яме следует жертвовать бесплодную женщину, а его сестре-двойнику Ями — двойню или женщину, которая рожает двойняшек. Такие предписания содержатся в «Шатапатха-брахмане» и в «Тайттирийя-брахмане» [417, с. 98].

Равным образом в «Айтарея-брахмане», в обеих эпических поэмах, в «Бхагавата-пуране» и других памятниках в разных вариантах пересказывается история Харишчандры, который обещал богам за ниспослание ему детей принести в жертву своего первенца по имени Рохита, но не сделал этого, а купил сына отшельника Сунахшепу (по другой версии, сам Рохита купил этого юношу, чтобы заменить им себя). Когда все было готово и Сунахшепу привязали к жертвенному столбу, он прочитал мантры, обращенные к Вишну (по другим версиям, к Индре, Дхарме), и был спасен от верной смерти. Авторство семи гимнов «Ригведы» приписывается

[8] В «Атхарваведе» 16-я строфа звучит так: «Семью семьдесят лучей родились из головы великого бога, царя Сомы, когда (он) рождался от Пуруши». Уитни пишет, что такой строфы нет в других памятниках ведической или эпической литературы [393, с. 906].

[9] Явным пережитком человеческих жертвоприношений, практиковавшихся некогда индоевропейскими народами, признается, например, и славянский языческий обычай прыгать через огонь в праздник солнцестояния.



Отпечаток руки — символическая замена принесения человека в жертву

Сунахшепе, что все же позволяет связать человеческие жертвоприношения с ведическим временем.

Описываемый в «Ригведе» по сути дела непрекращающийся процесс принесений богу Агни и ряду других богов жертв из плоти и крови не позволяет нам полностью исключить мысль, что в их число могли входить и люди.

В эпоху брахман принесение в жертву человека, видимо, все еще не казалось одиозным действием, так как «Шатапатха - брахмана» предписывает адресовать такие жертвоприношения богу-творцу Вишвакарману, а в «Тайттирийя-брахмане» говорится, что Индра возник в процессе принесения в жертву человека [417, с. 322, 324].

Аналогичен и сюжет о Ваджрашравасе, который за неимением достойных жертв отдает богу Яме своего сына Начикету в качестве жертвы (потом, правда, этот юноша обретает бессмертие, получив этот дар от Ямы как награду за свои дхармические познания) [341, с. 20—21, 97—112].

Одно из великих ведических жертвоприношений — «раджасуя» («царское жертвоприношение») — включало и принесение в жертву человека. Оно производилось при возведении правителя на трон, и на нем присутствовали все вассальные и дружественные правители других царств. При его проведении обезглавливали пять живых существ, включая человека, и их головы закладывали в основание жертвенного алтаря [683, с. 96].

В более поздние времена при жертвоприношениях, не сопровождавшихся убийством человека, лишь исполняли гимн «саунахшепа» в память о Сунахшепе, что

тоже служит косвенным подтверждением факта человеческих жертвоприношений в ведическую эпоху.

Существуют данные о том, что из других индоевропейских народов человеческие жертвоприношения практиковали славянские язычники вплоть до XIII в. н. э. Говоря о Святовите в Арконе на о-ве Рюген, А. С. Фаминцын пишет: «Святовит же считался богом богов. В честь его ежегодно закалался христианин» [343, с. 22]. Ссылаясь на польского историка Длугоша, он упоминает, что и у поляков «в числе жертв приносились богам и люди, взятые в плен на войне», а Гельмольд писал о западных славянах (балтийских), что «очень многие приносят в жертву и людей, именно христиан»; об этом же писали и другие авторы XI—XII вв. (например, Титмар Мерзебургский и Адам Бременский) [343, с. 47, 48, 50; 85].

Русские язычники тоже приносили в жертву людей. Но утверждают, что балтийские славяне, западные и южные, резали жертву, будь то животное или человек, а жрецы русских язычников удушали жертву [10]. Однако, по словам Нестора, Владимир после победы над ятвягами творил «потребу кумирам с людьми своими. И реша старцы и бояре: мчем жребий на отрока и девицю, на кого же падет, того зарежем богом» — т. е. можно думать, что жертву не душили, а резали, как и у других славян [11].

В индийском эпосе человеческие жертвоприношения нередко упоминаются уже в тоне осуждения и приписываются злодеям. Так, в «Махабхарате» Кришна обвиняет царя Магадхи, Джарасандху, в жестоком обращении с пленными царями-кшатриями и в намерении принести их в жертву Рудре-Шанкаре (т. е. Шиве), а «никогда не бывает так, чтобы людей убивали для жертвоприношения богам». В наказание за злодеяния Пандавы убивают Джарасандху и освобождают плененных им царей [203; 610, II].

Иносказательно описано принесение в жертву человека и в легенде пуран о гигантском асуре по имени

---

[10] А. С. Фаминцын приводит описание этого процесса, имеющееся у Ибн-Даста [343, с. 56].

[11] Исследователи славянского язычества все же указывают, что жертву удавливали, и именно поэтому христианские поучения содержат много запретов этого акта [39, с. 272; 243, III, с. 196].

Гайя, на теле которого боги совершали жертвоприношение [466, с. 33—35].

Но вместе с тем в «Махабхарате» подробно излагается процесс принесения в жертву нагов (возможно, жителей доарийской Индии), которое, как утверждается в эпосе, описывается в пуранах под названием «змеиного жертвоприношения». При его совершении в огне погибли якобы миллионы и сотни миллионов змей (нагов) [196, с. 139—140]. Говорится и о том, что царь Сомака, стремившийся приобрести потомство, принес в жертву своего сына Джанту, разделив его на сто частей и обретя таким путем сто сыновей [196, с. 32]. В ряде памятников поздневедической литературы, очевидно современной эпосу, указывается на необходимость приносить в жертву богу Вишну только карликов [417, с. 286]. Это говорит о том, что в обществе велась борьба за отказ от принесения человека в жертву, но к такому отказу люди пришли постепенно, пытаясь сначала подменить нормально развитые личности аномальными. Эта борьба длилась, видимо, не одно столетие и протекала и у арьев и у неарийских народов Индии.

Ряд пуран содержит конкретные предписания, касающиеся принесения в жертву человека. В «Калика-пуране» дано следующее описание, относящееся, совершенно очевидно, к ритуальной практике, связанной с неарийскими культами богинь-матерей: поместив жертву перед богиней, жертвоприноситель должен украсить ее цветами, корой и пастой сандала, повторяя мантры, предназначенные для жертвоприношения. Затем, повернувшись лицом к северу и повернув жертву лицом к востоку, он должен оглянуться назад и прочитать мантру: «О человек, моя удача привела тебя ко мне как жертву; ты, служа к прославлению (богини) Чандики, разрушаешь все злые силы вокруг жертвоприносителя... жертвы были созданы Самозарожденным для совершения жертвоприношений; я убью тебя сегодня, а лишение жизни в целях жертвоприношения не есть убийство». Затем он должен осыпать цветами голову жертвы и прочитать мантру: «О меч, ты — язык Чандики и обитатель приюта богов; а тебя, черную и держащую трезубец, подобную последней ужасной ночи созидания, рожденную яростной, с кровавыми глазами и ртом, убранную красной гирляндой, тебя я приветствую». Убив

мечом жертву, следовало поднести богине кровь, воду, соль, мед, ароматичные вещества и цветы, так же как и отсеченную голову человека с зажженным на ней светильником, произнося при этом мантру: «Ом, айм, хрим, шрим, Каушики, тебя благодарю кровью». Говорится, что принесение одного человека в жертву ублаготворяет Чандику на 1000 лет, а трех человек — на 100 тысяч [568, с. 212—213]. Есть сведения, что людей приносили в жертву не только богиням, но и богам доарийские народы северо-западных областей. Так, в долине р. Ченаба, где арьи некогда вели бои с нагами, есть храм, посвященный божеству Дайт Нагу, в котором совершались человеческие жертвоприношения [782, с. 253].

Даже в таком позднем произведении, как роман «Катхасаритсагара» Сомадевы (XI в. н. э.), содержится в ряду нескольких упоминаний о человеческих жертвоприношениях у разных народов и описание того, как некоему индо-скифу по имени Муравара в могилу собираются бросить врагов в качестве жертв его душе [297, с. 111].

В «Махабхарате» говорится и о каннибализме, он приписывается ракшасам, но, судя по содержащейся в этом эпосе клятве Бхимасены напиться крови из груди врага (и по некоторым другим аналогичным упоминаниям), существовал и у арьев обычай причащения плоти жертвы. Все же главным образом воспевается стремление насытить ею не людей, а бога Агни и других богов.

Вера в то, что Агни — главного посредника, связывающего мир людей с миром богов, — необходимо все время кормить плотью и кровью, отражена не только в памятниках ведической литературы и в эпосе, но и в более поздней литературе, основанной на «Махабхарате». В этом же великом эпосе постоянно описываются жертвоприношения, производимые царями и воинами, и особый акцент ставится в тексте на той радости, которую ощущают люди от сознания, что Агни насыщается, что он с жадностью лижет тела жертв своими семью языками и что он, удовлетворив голод, не оставит жертвоприносителей своими милостями.

В «Адипарве» «Махабхараты» богатыми красками живописуется картина сжигания леса двумя героями—

Арджуной и Кришной, во время которого в огне гибли и жители лесов и все живые твари, от птиц до змей [196, с. 566—567]. Сам Агни говорит в «Махабхарате» о своих свойствах следующими словами: «Увеличив себя при помощи магической силы, я пребываю в (различных) формах во время возлияний священному огню, при совершении длительных жертвоприношений при (отправлении) религиозных обрядов и во время (исполнения) других жертвоприношений» [196, с. 62]. И именно такие качества Агни представляются как основные каждому религиозно мыслящему индусу вплоть до наших дней.

Возможно, арьи возобновили полузабытую ими практику принесения в жертву людей — своих врагов, когда пришли в Индию, так как не только в «Махабхарате», но и в пуранах содержатся описания, наводящие на такую мысль [466, с. 33—35].

Несмотря на борьбу с человеческими жертвоприношениями, которую вели на протяжении многих веков проповедники буддизма, джайнизма, а также некоторых школ и течений индуизма, такие жертвоприношения не только отмечались в средневековой литературе, но иногда рефлексы их можно наблюдать даже в наши дни. Случаи принесения в жертву детей описаны в прессе [652; 636а].

Главной причиной, толкающей людей к таким акциям, является, как правило, желание приобрести потомство, обычно мужское.

Сжигание покойника тоже рассматривалось по традиции как жертвоприношение человека. Сутра, предписывающая правила отнесения покойных на место сожжения (она содержится в «Манавадхармашастре» и входит в одну из наиболее древних глав — в V главу), гласит: «Не надо допускать, чтобы умершего брахмана при наличии людей, равных ему, относил шудра; ибо жертвоприношение на огне, осквернённое прикосновением шудры, препятствует доступу на небо» [134, с. 6; V, 104].

Здесь трупосожжение недвусмысленно именуется жертвоприношением. А в «Атхарваведе» содержится гимн из 60 строф, в котором воспевается сжигание тела покойного как принесение жертвы, во имя очищения его души от всех грехов [393, XII, 3].

В упанишадах есть указания на то, что и порождение потомства, и сжигание тела покойника есть жертвоприношения.

Кшатрий-мудрец, царь Панчалы, поучал брахмана Гаутаму, пришедшего к нему, чтобы обрести мудрость: «Алтарь, о Гаутама, — это человек (мужчина), топливо — это сама речь, дым — дыхание, свет — язык, угли — глаза, искры — уши. На этот алтарь боги приносят в жертву пищу. От этой жертвы возникает семя. Алтарь, о Гаутама, — это женщина. На этот алтарь боги приносят в жертву семя. От этой жертвы возникает зародыш... Рожденный живет столько, сколько длится жизнь, а после смерти возлагают его, как предназначено, на огонь» [767, I, с. 79]. Такими словами кшатрий поясняет брахману, что жертвоприношение должно, по сути дела, пониматься аллегорически как акт, непрерывно протекающий во всей вселенной, и что в этот процесс включается и вся жизнь человека, от момента зачатия до смерти.

Известная в древнеарийском обществе идея пурушамедхи повлекла за собой становление института религиозных самоубийств.

Самоубийства (атмагхатака) бытовые или совершенные по мотивам мести или под влиянием криминальных обстоятельств осуждались авторами дхармашастр и пуран как одно из «препятствий на пути к общественному порядку». В «Артхашастре», например, говорится, что «если кто-нибудь совершит самоубийство... то (трупы) таких лиц следует передать чандале, чтобы он выволок их за веревку по главной улице, и никаких похоронных обрядов для них и связанных с ними иных действий совершать нельзя. Если же какой-нибудь родственник их будет совершать погребальные обряды, то он пойдет тем же путем впоследствии или должен быть изгнан своими родными (уже при жизни). А тот, кто имеет общение с таким изгнанным, должен быть сам изгнан на один год, лишаясь права совершать обряды, учить кого-либо или жениться, а также иметь какое-либо иное общение» [47, 82].

В «Брахма-пуране» сказано, что те, кто убивает себя ядом, огнем, путем повешения, утопления или падения со скалы или дерева, стоят в одном ряду с теми, кто совершает «махапатаку» — «великий грех» [752, с. 54].

В «Манавадхармашастре» осуждаются нерелигиозные самоубийства: «Пусть не совершает обряда возлияния воды ни для родившихся напрасно, и от смешанного брака, для пребывающих с бродячими отшельниками, а также для самоубийц» [134, V, 89]. Однако религиозное самоубийство не считалось противозаконным актом, т. е. самоубийством в бытовом смысле слова. В том же памятнике отшельнику предписывается доведение себя до смерти путем полного истощения: «или, отправившись на северо-восток, ему следует идти прямо до падения тела, имея пищу в виде воды и воздуха. Брахман, избавившись от тела одним из тех многих подвигов, [практикуемых] великими риши, свободный от печали и страха, прославляется в мире Брахмы» [134, VI, 31, 32].

Некоторые ученые объясняют термин «атмада» (себя отдающий), которым в X мандале «Ригведы» [688, X, 121] определяется Хираньягарбха (идентифицируемый с Праджапати) как отражение идеи религиозного самоубийства. Это становится особенно выразительным при сопоставлении с упоминанием в тексте «Шатапатха-брахманы», где говорится, что Владыка созданий принес себя в жертву богам и что он убивает первым человека, так как человек является первым среди животных (в ряду: человек — лошадь — бык — баран — козел) [752, с. 47].

О древности подобной идеи свидетельствует именно соотнесение ее с Хираньягарбхой — «Золотым лоном (Яйцом)», изначальной жизнью, первосущим, которого именуют и Брахмой и который, проведя год внутри Яйца, отдал себя новому существованию и создал из половин Яйца небеса, и землю, и облака между ними, и все страны света, и вечные воды. В «Ригведе» он дает жизнь и дыхание всему сущему, главенствует над богами и является единственным одухотворяющим началом их бытия, образовавшись до этого из инертной безжизненной материи — каранаджала [12].

Совершать религиозное самоубийство можно было разными способами, но предпочтительным было самосожжение и самоутопление.

[12] Слово karanajala часто переводится как «первичный океан», что признается неправильным, так как корень jal означает «быть инертным» [771а, с. 457].

Джайны осуждали индусские способы самоубийства, считая, что следует умерщвлять свою плоть медленно и не разрушая ее. Аскеты этой общины обрекали себя на голодную смерть. Они утверждали, что не сам факт смерти очищает от грехов, а постепенное отмирание плоти [752, с. 103—106].

Индусы же считают, что даже ведическое понятие «дикша» (diksha), переводящееся либо как особая церемония посвящения жертвоприносителя, либо как полная самоотдача процессу богопочитания, либо как безоговорочное посвящение себя богу, на самом деле означает самоубийство во имя бога. Именно дикшу совершают те, кто топится во время паломничества к тиртхам, т. е. к священным рекам в дни религиозных празднеств, кто бросается под колеса храмовых колесниц или сжигает себя на костре, ибо ведическая религия запрещает медленное умерщвление жертв.

В эпоху создания упанишад многие проповедники новых религиозно-сектантских вероучений тоже стали осуждать религиозные самоубийства, как и кровавые жертвоприношения. Так, в «Иша-упанишаде» (называемой также «Ишавасья-» или «Ваджасанейи-упанишада») сказано, что люди, убившие атмана, направятся после смерти в миры, называемые бессолнечными, «охваченные слепым мраком» [767, I, с. 311] [13].

Но вместе с тем, судя по тексту «Бхагавата-пураны», йог может медленно погрузиться в состояние самадхи, т. е. смерти, а затем возвратиться (или не возвращаться) на землю, и он же может усилием воли заставить жизнь быстро покинуть его тело [743, II, с. 112—113]. В «Махабхарате» описано йогическое самоубийство Баларамы после гибели всего народа яду (из которого происходили он и его брат Кришна), а также погружение самого Кришны в высшую стадию йоги с целью умерщвления плотской оболочки и освобождения души. Правда, здесь делается небольшое отступление, которое дает возможность думать, что Кришна не исполнил до конца йоги-

[13] А. Я. Сыркин переводит эту шлоку так: «[Мирами] асуров называют те миры, покрытые слепою тьмой; в них после смерти идут люди, убившие [в себе] Атмана» [341, с. 171]. Но в оригинале сказано «atmahano janah», т. е. «люди, убившие себя», в силу чего создается некоторая неясность: идет ли здесь речь о самоубийстве, или же эту шлоку следует понимать метафорически.

ческий искус, а был убит охотником, пронзившим стрелой его пятку [610, XVI].

Но автору поэмы, мифическому Вьясе, приписывается утверждение, что Кришна, «обладающий высокой душой и выразительными глазами, сбросил (сделал легким) земное бремя и отбросил телесную оболочку...» [610, XVI], т. е. сам совершил шаг в иной мир.

В этом же великом эпосе повествуется, как Пандавы завершили свою жизнь именно тем способом, который Ману предписывает брахманам. Они стали йогами и обошли, отрешившись от всего земного, страну, а затем направились в Гималаи, в сторону обители богов, горы Меру, и шли долго, не принимая ни пищи, ни воды. Их сопровождала Драупади. Один за другим все Пандавы, за исключением старшего брата, Юдхиштхиры, упали замертво от полного истощения [205, XVII; 610, XVII].

Историю о Начикете из «Катха-упанишады» тоже можно рассматривать как рассказ о религиозном самоубийстве, ибо Начикета как бы сам предложил себя своему отцу в качестве жертвы, когда увидел, что иссякли жертвоприношения отца [341, с. 97, 267].

Много описаний самоубийств по религиозно-этическим мотивам содержится в народных сказках. В «Панчатантре», например, голубь бросился в огонь, чтобы мясом своим накормить голодного птицелова, голубка, увидев это, последовала за ним в огонь, а птицелов, стремясь очиститься от грехов, вошел в пылающий лес и тоже погиб, за что «неба удостоился» [244, с. 319—321].

Вся индусская литература изобилует подобными примерами. Образцом принесения себя в жертву считается и часто воспеваемый в преданиях ведический мудрец Дадхича (или Дадхьянч), который отдал свою жизнь богам во имя того, чтобы Индра мог сделать из его костей оружие для поражения асуров [477, с. 75—76].

Из некоторых произведений средневековой литературы мы узнаем и о массовых самоубийствах. Так, в поэме Баны «Харшачарита» говорится, что после смерти царя с собой покончили его друзья, министры, слуги и жены [752, с. 60].

Законоуложения древней и средневековой Индии отражают борьбу с такими тенденциями: авторы шастр и сутр продолжают осуждать и запрещать самоубийства. В памятнике VI—VII вв. н. э. «Ямасмрити» сказано, что

тело самоубийцы надо измазать нечистотами, а его родственников оштрафовать и подвергнуть наказанию; в «Ликхитасмрити» (VIII в. н. э.) указывается, что нельзя оплакивать самоубийц и что жертвоприношения на их поминках расхищают ракшасы [752, с. 57—58].

Обычно подобные запреты и угрозы относились к самоубийцам, причиной смерти которых были личные трагедии или о причинах смерти которых не говорилось ничего. Четкого разграничения между религиозными и бытовыми самоубийствами в правовой литературе индусов нет. Это отражает, очевидно, отсутствие единого мнения по данному вопросу и даже, вероятно, наличие конфликтных мнений. Во всяком случае, несмотря на противодействие со стороны ряда проповедников и авторов законоуложений и правовых трактатов, идея самоубийства как принесения себя в жертву не только не была отвергнута индусами, но с течением времени становилась все более популярной.

В средневековье на юге Индии засвидетельствованы факты принесения в жертву богам, и главным образом богиням, отрезанных кусков собственной плоти, что нашло свое отражение и в скульптурных композициях на храмах эпохи поздних Паллавов (VII—IX вв.) и расцвета империи Чолы (X—XII вв.) [709, с. 131—132]. В середине I тысячелетия н. э. на юге же был распространен обычай (существующий там и в наши дни) подвешивать себя на крюки, воткнутые в тело, или протыкать и ранить кожу до крови (этот обычай известен и у цейлонских тамилов).

В «Шилаппадикарам» («Повесть о браслете») — тамильской поэме середины I тысячелетия до н. э. — люди из племени мараваров так обращаются к богине Котравей: «О сапфироподобная! Прими же в жертву эту кровь, струящуюся обильно из наших ран, как долг, возмещаемый эйинарами за победу, дарованную тобой... О Дева, прими эту льющуюся из наших израненных голов кровь как приношение на твой жертвенник за победу...» [249, с. 93; 49—50]. А в другой главе этого же памятника повествуется о том, что на площади города стоял жертвенник, посвященный бхуте, и воины, «отрубив себе головы, бросают их в предсмертное мгновение на жертвенник», восклицая при этом: «Прими же в жертву наши жизни!».

Поклонение шакти издревле было связано с принесением богиням в жертву своей крови, о чем упоминается уже в «Калика-пуране» и постоянно говорится в более поздних памятниках. В Бенгале и в наше время очень часты случаи, когда женщины обещают богине Кали свою кровь за исполнение какой-нибудь мольбы. Если желание сбывается, они ранят себя перед изображением богини в храме, куда ходит совершать пуджи данная семья, или перед статуей Дурги в дни ближайшего праздника дурга-пуджи [568, с. 214—215].

Широкое распространение получили такие формы религиозного самоубийства, как самоутопление. Еще в «Рамаяне» описывается, как утопился в священной реке Сараю изгнанный Рамой Лакшман, а вслед за ним не выдержавший этого удара Рама и с ним оба его младших брата, за которыми последовали и жители города Айодхьи. Вплоть до наших дней во время проведения религиозных празднеств, связанных с массовым стечением паломников к берегам рек, отмечаются многие случаи гибели людей в воде, причем известная часть этих случаев объясняется религиозными самоубийствами.

От эпохи средневековья до нас дошло много памятников так называемой литературы тиртх, где подробно описываются все способы самоубийства как в самих священных водах, так и на их берегах, и с этим соотносятся награды, приобретаемые в загробной жизни; главная из них — мокша, т. е. полное освобождение от воздаяния за земную жизнь. Некоторые трактаты такого рода анонимны (или имена их авторов не сохранились), другие же принадлежат определенным составителям [416, с. 293—294]

Утвердившаяся в индуизме вера в спасительную силу тиртх восходит к древнему культу священных рек. Он был известен, несомненно, еще в эпоху Хараппы. Формула «вода — это жизнь» в климатических условиях Индии понятна каждому жителю страны. Массовые паломничества к рекам и источникам, совершенно очевидно, широко практиковались в среде доарийского населения Индии. Все религиозные предписания, связанные с омовениями, вошли в индуизм из местных культов. Вызванное обожествлением вод представление, будто река ведет на небеса, тоже уходит своими корнями в религиозные культы доарийских народов. Практикуе-



Изображение богини Кали на стене деревенского дома

мое доныне ритуальное потопление изваяний богов в дни праздников верующие объясняют именно тем, что воды рек увлекут богов в небесную обитель, откуда они спустились в мир людей.

В «Махабхарате» перечисляются сотни тиртх. Возле тиртх пребывают отшельники. К тиртхам приходят молиться герои эпоса. Все эти места известны каждому верующему индусу современной Индии. Паломничество к тиртхам (нескольким или хотя бы одной) считается обязательным. Много старых людей стекается в ашрамы на берегах Ганга — самой священной из рек. Они живут там, проводя свои дни в молитвах и совершении омовений, и ждут смерти, веря, что смерть, встреченная именно на этих святых берегах, принесет им избавление от грехов. Не существует учета ни естественных смертей, ни самоубийств этих людей (как и других паломников, стекающихся к тиртхам), но нам неоднократно говорили, что многие из живущих в этих ашрамах кончают по своей воле жизнь в водах Ганга. Особенно священным для достижения мокши считался с древнейших времен и продолжает считаться в наши дни город Варанаси (в древности Каши). Самоубийство, совершенное в этих местах, очищает даже от таких грехов, как убийство брахмана и коровы [416]. Индусы верят, что тому, кто здесь умирает, сам бог Шива шепчет на ухо священную мантру и принимает его в свою обитель.

Желательным считается и самоутопление в месте слияния двух рек (двивени) или трех (тривени). Наиболее известной тиртхой является слияние Ганга с Джамной (Ямуной) у г. Аллахабада (в древности Праяга), которое называется тривени в силу древней традиции, утверждающей, будто мифическая река Сарасвати тоже впадает здесь в Ганг, но глубоко под землей. Сарасвати воспевается как «река сотен тиртх» [610, IX]. Река Маханади, протекающая по территории, где живет народ ория, т. е. по территории современного штата Орисы — «земли бога Джаганнатха», тоже стоит в ряду наиболее священных рек, ведущих на небо. Ее тиртхи, как и тиртхи Иравати, Кавери, Кистны (Кришны) и других рек, также отмечены религиозными самоубийствами.

В соответствии с доктриной кармы индусы верят в то, что длительное паломничество, совершенное по правилам дхармы, является должной подготовкой к смерти,

ибо очищает от грехов. Придя к снегам Гималаев или к тиртхам, можно принять смерть (даже не обязательно погрузившись навсегда в воды рек, но и избрав любой другой способ самоубийства в этих священных местах), как это неоднократно описывается — а значит, и предписывается — в «Махабхарате» [201; 610, III].

Город Праяга, подобно Каши, известен с ведических времен в качестве «тиртхараджи», т. е. царя тиртх. Самоубийство здесь настоятельно рекомендуется священными книгами индуизма [416, с. 46—52]. Но в некоторых текстах указывается, что в Калиюге его не должны совершать брахманы [628, с. 354]. Это можно воспринять в качестве предписания лишь членам трех остальных варн оканчивать свои дни в Праяге.

В ряду других способов самоубийства у тиртх особо почитается способ убивать себя, спрыгивая с ветвей священного баньяна в воды реки. Тот, кто избрал такой способ самоубийства, считают верующие, попадет в обитель бога Рудры — Рудра-локу [416, с. 142] (это и обитель Шивы, поскольку Рудра и Шива идентичны). Многие верят, что баньян у тиртхи Праяга является воплощением самого Шивы. В индусской теогонии река Ганг атрибутируется Шиве в разных аспектах. В соответствии с одним мифом Шива принял на свою голову падающий с неба поток, чтобы он силой своей не разрушил землю. Разделив его на струи прядями своих волос, Шива позволил воде спокойно стекать с Гималаев в долину. По другим мифам, богини рек Ганга (вернее, Ганги) и Джамны являются охранительницами входа в обитель Шивы и иконографически часто изображаются именно в таком качестве. Таким образом, большое значение придается описанному способу самоубийства потому, что в нем сливаются два древнейших культа — почитание вод и священных деревьев — существовавших в дотеистическую эпоху [см. 779].

Между авторами и комментаторами священных текстов возникли разногласия по поводу того, какие именно способы самоубийства допустимы и какие недопустимы и должны быть причислены к каливарджья (запретными в Калиюге). Часто осуждаются не только те, кто убивает себя оружием, огнем, водой, постом, ядом, спрыгиванием с высоты и т. п., но и те, кто совершает поминальные шраддхи по таким людям. Многие ав-

торы сходятся в том, что боги принимают души старых людей, убивших себя из-за невозможности продолжать активно и полноценно выполнять предписания дхармы, и поэтому шраддхи в таких случаях дозволены [752, с. 88—89].

Особенно часто оспариваются самоубийства брахманов. Подобные самоубийства причисляют к каливарджья, несмотря на указание, содержащееся в «Манавадхармашастре»: «Брахман, избавившись от тела одним из тех многих подвигов, [практикуемых] великими риши, свободный от печали и страха, прославляется в мире Брахмы» [134, VI, 32]. Очевидно, неприятие брахманских самоубийств вырабатывалось в течение столетий и было направлено на охрану варны брахманов, на ее сохранение как социального организма.

И когда брахманы-жрецы проводят храмовые празднества и организуют процессии храмовых колесниц (наиболее широко проводившиеся издревле в Южной Индии, но известные во второй половине I тысячелетия до н. э. также и в областях Восточной Индии, что нашло свое отражение в эдиктах царя Ашоки [441, с. 125]), то под колеса этих колесниц бросаются обычно фанатики, принадлежащие к трем другим варнам.

Наибольшее число таких самоубийств приходится на г. Пури в Ориссе, куда на праздник Джаганнатха ежегодно стекаются миллионы паломников. Трудно определить время, которое отмечено началом массовых самоубийств в Пури. Расцвет же этого института относится к эпохе вишнуитского бхакти, когда паломники-бхакты бросались под колесницы, стремясь принести свою жизнь в жертву своему избранному богу (ишта-девате) — Кришне-Джаганнатху. Эти порывы вызываются экстатическим состоянием бхактов, о котором С. Радхакришнан писал: «Когда приверженность к богу доходит до совершенства, тогда индивид и его бог сливаются в едином духовном экстазе и раскрываются как аспекты единой жизни» [263, с. 483]. В начале XIX в. Кольбрук отметил в своем исследовании, что ему довелось быть свидетелем таких самоубийств [451].

Широкое распространение нашло в Индии самосожжение. По нашему мнению, оно непосредственно связано с арийским культом Агни и не было свойственно доарийскому населению страны, тогда как самоутопле-

ние, возможно, следует связывать с культовой практикой именно этого населения. В процессе слияния культов распространились по всей Индии оба способа ритуального самоубийства, о чем выразительно повествует тамильская поэма «Шилаппадикарам» [249, с. 5—8]. Героиня поэмы, Каннахи, услышав о гибели своего мужа, рыдая, восклицает: «Должна ли я теперь погибнуть, как те жены, что, потеряв своих возлюбленных супругов, сжигают свою острую боль вдовства на погребальном костре или топят ее в водах залива?» [249, с. 125].

Самосожжение — это непосредственное претворение в жизнь идеи пурушамедхи. Литературные источники (эпос, пураны, произведения эпохи классической литературы) содержат множество примеров самосожжений, как единичных, так и массовых. Так, в драме Шудраки «Мриччхакатика», созданной в середине I тысячелетия н. э. (но являющейся переработкой драмы «Даридра Чарудатта» Бхасы, жившего, очевидно, в III в. н. э.), хозяин театра в «Прологе» говорит об авторе: «Сто лет и десять дней он жил на свете и, жизнь свою прервав, вошел в костер» [367, с. 7, 26]. Указания в источниках относительно самосожжений мужчин носят неясный характер, и их можно понять как указания на трупосожжения [563, IV, с. 605].

Наиболее массовый характер религиозное самосожжение приобрело, конечно, в форме сати — самосожжения вдов.

Обычай самоубийства или убийства вдов восходит к глубокой древности. Он был известен, судя по археологическим данным, на территории прародины арьев. О погребальном обряде протоарьев на их прародине и на путях их продвижения в Индию можно судить по обрядам, генетически воспринятым их потомками, которые продолжали селиться на территории степной Евразии в I тысячелетии до н. э. Следует обратить внимание на хорошо известные скифские погребения. Скифы практиковали обычай убийства женщин и захоронения их тел вместе с телами их мужей [97, с. 35, 86].

Искать именно на этих землях истоки таких обрядов так же естественно, как естественно, по словам М. И. Артамонова, искать исходные формы скифского искусства «в составе срубной и андроновской культур эпохи брон-

зы, поскольку именно с этими культурами связываются иранские племена степной Евразии» [44, с. 29].

Погребальная обрядность сохранялась и усложнялась в процессе исторического развития ираноязычного населения, сложение которого завершилось на юге Евразии на заре железного века. Обряд погребения жен вместе с телами их мужей, принявший такой широкий характер в скифское время, безусловно, наличествовал и у древних арьев на территории Северного Причерноморья и Прикаспия, но археологи пока не располагают возможностями точной этнической идентификации могильников с парными погребениями. Не следует также забывать о том, что обычай принесения женщины в жертву после смерти мужа не всегда обязывал к парному их захоронению — важную религиозно-обрядовую роль играл сам факт смерти вдовы, т. е. переселения ее в другой мир вслед за покойным мужем. Погребение же вместе с его телом бывало иногда неосуществимо хотя бы потому, что муж зачастую погибал в битве вдалеке от жены. Убийство (или самоубийство) жены вдали от места гибели мужа было известно у индо-арьев и вошло в качестве религиозно-дхармического предписания в жизненную практику их потомков в широком ареале их расселения в Индии, но особенно на северо-западе.

Ведический погребальный обряд был, несомненно, принесен древними арьями из областей их формирования и поэтому, подобно другим сторонам культово-ритуальной практики, сохранял в своей основе древние черты. В языке, видимо, сохранялась и сакральная лексика, соотносимая с этими чертами. Так, обычай самоубийства (или убийства) жены и последующей совместной кремации (или захоронения) тел обоих супругов или же самоубийство путем сжигания себя заживо на погребальном костре покойного мужа именуется «сахамарана» (совместная смерть) или «сахагамана» (совместный уход). Обычай же, в соответствии с которым женщина убивала себя при получении известия о смерти мужа вдали от него, именуется «анумарана» (умирание вслед) или «анугамана» (уход вслед) [169, с. 49—50].

В древнейших мифах имя Сати приписывается в числе других имен супруге бога Шивы, которая совершила самоубийство, став вдовой. Но есть в мифах и разъяснения, говорящие, что она убила себя не потому что овдо-

вела, а потому, что была глубоко уязвлена пренебрежением своего отца, бога Дакши, не пригласившего ни ее, ни ее супруга на великое жертвоприношение богов. (Возможно, такие разъяснения следует связывать с неарийскими этническими пластами индийского населения, в среде которых самоубийство женщин не было известно.) Существует много вариантов этого мифа, излагаемых в эпосе, пуранах и даже у Калидасы в его поэме «Кумарасамбхава».

В науке нет единого мнения о времени возникновения обычая сати — религиозного самоубийства женщин. В «Ригведе» есть погребальный гимн [269, X, 18], содержащий обращение к вдове. Ей предлагается оставить тело покойного, рядом с которым она ложится; можно понять и так, что ей предлагается снова выйти замуж. Мертвое же тело должно быть положено в землю и засыпано землей (землю просят быть нежной, как шерсть, и легкой для этого тела) [269, X, 18; 683, с. 13] [14]. Здесь явно говорится об обряде захоронения, а не о кремации покойников. Видимо, не у всех племен арьев погребальные обряды были одинаковы, так как в «Ригведе» же содержатся и гимны с описанием кремации.

В араньяках, относящихся к «Черной Яджурведе», описывается другой обряд. Тело покойного кладут на костер, вдова ложится слева от мужа (по другим источникам — к северу от его головы), а главный плакальщик обращается к мертвому, говоря: «О смертный, эта женщина (твоя жена), желающая соединиться с тобой в будущем мире („мире мужей"), лежит возле твоего тела; подари ей разрешение жить в этом мире и оставь твое богатство твоим потомкам». Вслед за этим младший брат мужа, называемый девар [15], или ученик, или слуга берет женщину за левую руку и помогает ей сойти с костра [752, с. 130—131; 393, XVIII, 3, 1, XIV, 1, 64].

В «Манавадхармашастре» нет ни слова о сати. В «Артхашастре» имеется мимолетное указание, гласящее, что следует жестоко осуждать любого, кто совер-

[14] Ср. русское традиционное «да будет земля тебе пухом».

[15] Здесь интересно упоминание о младшем брате мужа, говорящее о существовании левирата или его пережитков у ведических арьев.

шит самоубийство по любым мотивам «(будь то мужчина), из любви или гнева, или женщина, омраченная грехом...» [47, 82], т. е. не только сати не предписывается, но решительно осуждается всякое самоубийство. В «Махабхарате» часто говорится, что вдовы остаются жить. Так, жены воинов, как после битвы на Курукшетре, так и после гибели всех яду, горько оплакивают их и уходят из Двараки, но самосожжения не совершают [205, XI; 610, XI, XVI].

Таким образом, мы имеем основание полагать, что упоминавшийся погребальный гимн из поздней, X мандалы Ригведы отражает изменения в социальных отношениях и ритуале, возникшие у арьев после прихода на территорию Индии под влиянием культурно-ассимиляционных процессов.

Ближайшие контакты арьев с местными народами (в среде которых были широко распространены матриархальные институты) и — больше того — браки с представителями знати из числа этих народов могли способствовать изживанию или, как показывает история, временному подавлению практики умерщвления вдов.

Вряд ли арьи, чьи обычаи были целиком основаны на идее необходимости жертвоприношений, под влиянием религиозно-правовых установлений доарийского населения Индии полностью прекратили приносить женщин в жертву (богам или душам покойных мужей — нам неизвестно). Если бы это было так, практика сати в более позднюю эпоху не дала бы такой массовой вспышки в среде народов — носителей индоарийских языков. Не следует забывать и о том, что женщины в патриархальном обществе арьев занимали подчиненное положение.

Автором «Манавадхармашастры», например, модель поведения женщины сформулирована следующим образом: «Женщиной — в детском возрасте, молодой или даже пожилой — никакое дело не должно исполняться по своей воле, даже в [собственном] доме.

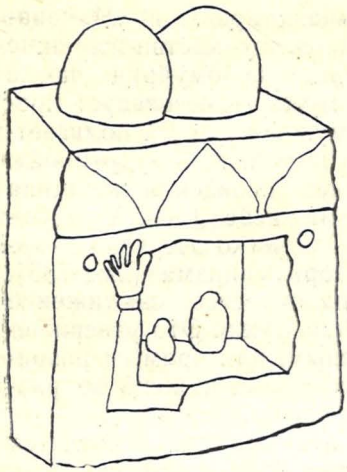
В детстве ей полагается быть под властью отца, в молодости — мужа, по смерти мужа [под властью] сыновей: пусть женщина никогда не пользуется самостоятельностью...» [134, V, 147, 148].

Судя по ряду разъяснений и уточнений, содержащихся в памятниках ведической литературы, видно, что воздействие культовой практики доарийских народов все

же заметно отразилось на обычаях арьев: в «Манавадхармашастре», например, вместо самоубийства женщине предписывается лишь соблюдение целомудрия после смерти мужа: «...После смерти мужа ей не следует произносить даже имени другого [мужчины]... Ей полагается до смерти быть терпеливой, чистой, целомудренной». Говорится, что в результате такого поведения женщина после смерти встретит мужа на небе [134, V, 157—166]. В приведенных строках очень четко очерчена дхарма женщин, ставшая нормой брахманизма [см. 785]. Высшей наградой для женщины является достижение ею после смерти местопребывания мужа. Это утверждение не может являться ничем иным, как прямым развитием древней традиции, предписывающей жене не разлучаться с мужем и в загробной жизни.

Глава V, содержащая все эти указания, считается одной из древних глав памятника [134, с. 6], но сама датировка его (II в. до н. э. — II в. н. э.) не признана пока точной, и нам кажется, что, судя по его содержанию и всем описываемым в нем правовым отношениям, дату его создания следует отодвинуть в первую половину I тысячелетия до н. э., так как в нем даже не упоминаются ни Будда, ни буддисты, ни аскеты-муни, ни джайны, ни любые другие религиозно-общественные институты и общины, уже ставшие широко известными всем авторам древнеиндийских трактатов во второй половине I тысячелетия до н. э.

Таким образом, влияние социальных институтов доарийских народов на институты арьев было достаточно сильным, чтобы прервалась или, вернее, временно затухла традиция жертвоприношения женщин при погребении мужчин (если согласиться с тем, что сати — это форма жертвоприношения), но недостаточно сильным, чтобы коренным образом изменить обычаи патриархальных семейно-родовых групп арьев и снова сообщить им изжитые ими черты матриархальных отношений. В брахманах, араньяках и грихья-сутрах, т. е. в памятниках ведической литературы первой половины и середины I тысячелетия до н. э., почти нет упоминаний об обязательности смерти жены вслед за смертью мужа. В «Тайттирийя-араньяке» (VI, 1) говорится: вдова должна живой сойти с погребального костра мужа и взять из его рук те предметы, которые в них вкладывали (чтобы душа



Памятник женщине, совершившей сати

покойного могла пользоваться ими в своей загробной жизни) [384, с. 137].

Но предписания, содержащиеся в некоторых других памятниках, свидетельствуют о сохранении обычая самоубийства жены и в эту эпоху. Так, во «Вьясасамхите» сказано, что жене брахмана следует сжечь себя вместе с телом мужа или вести целомудренную жизнь, и это же повторяется в «Вишну-дхармашастре» [752, с. 134—135]. Греческие авторы свидетельствуют о многих случаях сати в Индии в IV в. до н. э. [305 а]. В «Махабхарате» младшая жена Панду, Мадри, сжигает себя вместе с его телом. Того же требуют родственники Кичаки, убитого Бхимой, от прекрасной Драупади, из-за которой произошло это убийство. Четыре жены отца Кришны, Васудевы, сжигают себя на его костре. Четыре жены самого Кришны поступают точно так же [196, с. 343] (в «Вишну-пуране» говорится, что восемь жен сожгли себя; более поздние сведения в разных источниках содержат утверждение, что все жены героев эпоса себя сожгли). В этом, очевидно, нашло свое отражение воскрешение в среде кшатриев обычая самоубийства вдов. Начиная с эпохи Гупта, когда влияние буддийской и джайнской этики стало заметно слабеть, а институты брахманизма начали возрождаться, обычай сати стал распространяться и в среде брахманов. Это отражено в санскритской литературе III—IX вв.

Вторжения саков и расселение их по северо-западным областям Индии в первые века нашей эры также способствовало, по утверждениям индийских исследователей, распространению этого обычая [752, с. 140]. Маратхи и раджпуты — «народы воинов» — придерживались его с особым рвением. На территории штата Махараштра находят много небольших памятников,

грубо вытесанных из камня, посвященных памяти убивших себя вдов и называемых тоже «сати» [584, с. 87—89]. В Раджастхане есть аналогичные памятники, обычно несущие на себе изображение женской руки с растопыренными пальцами. Такие памятники можно видеть и в Южной и в Северной Индии, но в меньшем количестве. В Бихаре на аналогичных памятниках встречаются изображения воинов и их жен, а иногда только воинов. Камни, посвященные вдовам, называют «масти-каль» или «масти-галлу». Памятники же с изображением мужчины обычно посвящены дружинникам или придворным, убившим себя после гибели их князя, и называются «вира-каль» или «вира-галлу» (иногда такие самоубийства совершались по обету, и люди отдавали свою жизнь или за то, что боги исполняли их желание, или же когда рушились планы и надежды) [752, табл. I—VIII, с. 97—103].

Памяти женщин-сати часто бывают посвящены находимые и на поверхности земли, и при раскопах металлические, грубо отлитые пластинки, несущие на себе изображение мужчины и женщины, стоящих рядом, обняв друг друга за плечи. Такие изображения называются в Индии «сатта-сати» или «сати-сатта». Обычно подобные пластинки находят возле каменных памятников сати — до сих пор существует обычай приносить их в качестве дара духу некогда погибшей вдовы.

В средневековье сати стали совершать даже некоторые члены низких каст [752, с. 149], хотя не исключено, что это были люди, достигшие высокого общественного престижа и поэтому подражавшие членам высоких каст. Высококастовые индусы Юга восприняли этот обычай, видимо, вместе с другими институтами арьев — нет указаний на его автохтонность.

Среди раджпуток сати было распространено особенно широко [762, II, с. 72—73, 201, 370]. Именно у них существовал обычай больших групповых самосожжений (называемых «джаухар»), которые производились при победе врага. Так, сотни раджпуток решили принять огненную смерть, когда пал Читор в XIV и XVI вв. В крепости Гвалиора до сих пор можно видеть слой копоти на стенах и колоннах подземного зала самосожжений. Совершением массовых джаухаров отмечена история каждого раджпутского княжества. Раджпутки, выходив-

шие замуж в другие области Индии, сохраняли приверженность к обычаю сати, поощряя эту традицию и в среде других высоких каст. Так, после смерти первого правителя объединенного Панджаба, махараджи Ранджит Сингха, в 1839 г. те из его жен, которые по своему происхождению и воспитанию были раджпутками, сожгли себя на его погребальном костре вместе с семью служанками (по другим сведениям — наложницами махараджи). Присутствовавшие при этом акте сикхи не препятствовали этому групповому самоубийству из уважения к обычаям раджпутов [390, с. 40].

В Бенгале в первые десятилетия XIX в. было зафиксировано несколько тысяч случаев сати. И именно здесь, где в начале XIX в. в силу пока не изученных причин обычай сати стал принимать столь массовый характер, возникло и первое организованное политико-общественное движение, направленное против тяжких пережитков древних общественных институтов, в том числе и против таких обычаев, как сати и вечное вдовство. Группу бенгальских интеллигентов и представителей молодой национальной буржузии возглавил выдающийся общественный деятель Индии Рам Мохан Рай, который, борясь за реформы индуизма, «выступал уже с позиций буржуазного рационализма и гуманизма» [233, с. 207—208].

В 1829 г. англо-индийским властям были поданы петиции за подписями 300 человек об отмене сати, и этот обычай был запрещен под угрозой уголовного преследования. Естественно, не сразу прекратились самосожжения вдов, но все же во второй половине XIX в. число случаев сати так резко снизилось, что в XX в. этот обычай стали уже считать изжитым.

ДРУГИЕ ОБЪЕКТЫ КРОВАВЫХ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ

О том, что в древности любому жертвоприношению арьи придавали большое значение и безоговорочно верили в силу его воздействия на богов, говорит множество указаний во всех памятниках ведической литературы. Более того, силой одного жертвоприношения они стремились свести к нулю результаты другого жертвоприношения, проводимого врагами, о чем выразительно повест-

вуется в одном из гимнов «Атхарваведы» [393, VII, 70]. Так высоко было значение жертвы, что для оценки достоинств богов в качестве высшей похвалы их именовали лучшими жертвоприносителями. В эпосе, например, Индру именуют «приносителем сотни жертв» [196, с. 93 и др.].

В жертву издревле приносили главным образом домашних животных и птиц, возливая в огонь и на жертву топленое масло, воду, ароматические вещества, специи. Принесение в жертву животных включало в себя совместное поедание их мяса, т. е. совместную трапезу всех членов данного коллектива. Возможно, именно вследствие этого описание процесса жертвоприношения часто напоминает описание процесса приготовления мясного блюда.

Совершенно очевидно, что бытовое действие (умерщвление скота и приготовление его мяса, пригодного для принятия в качестве пищи) освящалось и воспринималось как сакральное.

Принося, например, в жертву корову и поедая затем ее мясо, жертвоприносители верили в магическую силу этого действия, которое должно было привести к умножению стад, т. е. к увеличению количества мяса, необходимого как для питания членов племени, так и для дальнейших жертвоприношений. Убить животное и сварить или изжарить его на огне только во имя собственного питания и не поделиться при этом его мясом с богами было актом запретным и невозможным. Даже сама мысль об этом считалась кощунственной, как явствует из ряда указаний, содержащихся в памятниках.

Таким образом, издревле питание людей мясом домашнего скота опосредовалось через идею необходимости принесения его в жертву богам, а также душам предков. В «Манавадхармашастре» точно оговаривается, какое именно мясо следует приносить в жертву и есть. Особенно детализируются все правила этой регламентации, когда речь идет о принесении жертв дваждырожденными: «[те из] животных и птиц, [которые] предписаны, могут быть убиваемы брахманами для жертвоприношений и в пищу тем, которых они обязаны содержать...» [134, V, 22]; «Ведь в древности при жертвоприношениях, совершавшихся брахманами и

кшатриями, приношения состояли из [мяса] животных и птиц, дозволенных для употребления в пищу» [134. V, 23]; «Употребление в пищу мяса [должно иметь место только] при жертвоприношении — это считается божественным установлением; поэтому употребление его в других случаях считается установлением ракшасов» [134, V, 31]; «Дваждырожденному, знающему правила, не следует есть мяса вопреки правилам, за исключением крайних обстоятельств, так как, поев мяса вопреки правилам, он после смерти, беспомощный, пожирается теми [которых он сам ел при жизни]» [134, V, 33]; «Посмертный грех убивающего животное ради добычи не так велик, как [грех] вкушающего мясо из прихоти» [134, V, 34]; «Животные самим Самосущим созданы для жертвоприношения, жертвоприношение — для благополучия всего этого [мира]; поэтому убийство при жертвоприношении — не убийство» [134, V, 39]; «Дваждырожденный, знающий истинный смысл веды, убивая животных для этих целей, себя и животных ведет к высшему блаженству» [134, V, 42]. «Нет большего грешника, чем тот, кто, не почтив предков и богов, старается увеличить свое мясо мясом других» [134, V, 52].

В этом памятнике есть ряд правил, касающихся «Яджурведы», т. е. веды жертвенных регуляций. Она оценивается как «посвященная людям» в отличие от «Ригведы», которая «посвящена богам»; о ней говорится, что Брахма, создавший «вечное жертвоприношение», извлек из огня, ветра и солнца тройную веду — Риг, Яджур и Сама — «ради снискания успеха в жертвоприношении» [134, IV, 124, I, 22, I, 23]. Все это говорит об огромной общественной роли жертвоприносительного акта.

Трудно с точностью восстановить ценностную шкалу жертв в древнейшую ведическую эпоху. В разных памятниках литературы, и прежде всего в самих ведах, не содержится четких определений ценности жертв. Несомненно, однако, что после человека наиболее ценной жертвой считались два животных — лошадь и корова, и чем выше было их число, убиваемое в процессе одного жертвоприношения, тем богоугоднее и результативнее считался этот акт.

Одним из богов, которым жертвовали коня, был Рудра, тоже именуемый иногда в памятниках конем. Но

поскольку важной его функцией было главенство над любым скотом, то более широкое распространение получило принесение ему в жертву коров, особенно рыжих, ибо сам он отличался, как явствует из его имени, красноватым или рыже-коричневым цветом [417, с. 113—114].

В церемониале ашвамедхи есть особая часть, называемая «свиштакрит», т. е. «выполняемая с особой тщательностью», а в «Шатапатха-брахмане» говорится, что Свиштакрит — это сам Рудра и благодаря тщательному проведению церемонии скот жертвователя будет защищен от гнева Рудры [417, с. 115].

Судя по оценкам результатов, можно думать, что лошадь стала в Индии считаться у арьев более дорогим предметом жертвоприношения, чем корова. Ашвамедха (т. е. принесение в жертву коня) могла проводиться только царями. Она приобрела не столько ритуальный, бытовой, сколько ритуально-политический характер. Весь церемониал ашвамедхи занимал длительное время и был направлен на утверждение власти царя, на то, чтобы заставить правителей захваченных земель признать главенство завоевателя. Больше того, в сам ритуал ашвамедхи включался захват новых земель, так как коня, выбранного для жертвоприношения, отпускали сначала на все четыре стороны, и он в сопровождении царского войска свободно бродил в течение целого года. Земли, по которым ступали его копыта, считались после этого присоединенными к государству, где правил царь — хозяин коня.

Совершенно очевидно, что войско не только сопровождало коня, подчиняясь его прихотливым путям, но и незаметно направляло его в нужную сторону, способствуя расширению границ своего царства, хотя в литературе и устных преданиях путь коня отождествляется с велениями богов и самой судьбы. В книге «Ашвамедха» «Махабхараты» описывается, как Юдхиштхира, воцарившийся в Хастинапуре после битвы на Курукшетре, торжественно проведя подготовительные обряды в присутствии многих приглашенных царей и брахманов, отпускает вороного коня бродить по свету в сопровождении Арджуны и войска. И сразу же этот конь почему-то поворачивает в сторону восточноиндийских областей, населенных неарьями, где царили правители, враждебные царям из

арийского рода Куру. Следуя за конем, Арджуна сражается с ними и покоряет их земли, присоединяя их к владениям Юдхиштхиры, а им самим велит явиться в Хастинапур, чтобы присутствовать при принесении этого коня в жертву и выразить свою покорность царю. Конь, дойдя до Манипура и продолжая «бродить по своей воле», внезапно поворачивает обратно и сам направляется в Хастинапур, где его и приносят в жертву [610, XIV].

Ашвамедха и в «Манавадхармашастре» именуется «царем жертвоприношений» [134, XI, 261]. Судя по этому памятнику, ашвамедху мог совершать не только царь, желающий захватить чужие земли, но и простой смертный, которому таким дорогостоящим жертвоприношением предлагалось очиститься от греха убийства брахмана.

Но нигде в этом памятнике не предписывается совершение этого жертвоприношения только царям. Больше того, в «Манавадхармашастре» [134, XI, 75] оно приравнивается по своим результатам к шести другим видам жертвоприношений: 1) сварджит — особому жертвоприношению, совершаемому на огне ахавания, возжженном (от огня домашнего очага) в восточной части площадки для ритуальных церемоний; при этом подразумевающейся целью жертвоприношения является небо («незримый плод подношения на ахавание») [360, с. 201]); 2) госава — принесению в жертву коровы; 3) абхиджит — жертвенному возлиянию сомы; 4) вишваджит — одной из ритуальных частей многодневной церемонии жертвоприношения коровы; 5) триврит — особому исполнению трех первых гимнов «Ригведы», протекающему при стечении многих брахманов и в торжественной обстановке; 6) агништут — первому дню агништомы, т. е. пятидневного жертвоприношения во славу Агни. Равным образом по своему результату, выражающемуся в очищении от всех грехов, ашвамедха приравнивается и к троекратному исполнению «агхамаршана» [134, XI, 261] — гимна «Ригведы», название которого означает «стирающий грехи» [634, с. 6].

Все эти данные заставляют нас думать, что ашвамедха изначально не имела того политического значения, которое она приобрела позднее. Судя по «Ашвамедхапарве», такое жертвоприношение производилось во вре-

мя полнолуния. Во время принесения великих жертв для приема многих гостей и для двора правителя готовили особое место вне города, у реки или озера. Там строили временный городок с помещениями для царей, брахманов, воинов, торговцев, слуг, рабов, а также хлевы и склады. Туда завозили посуду и утварь [16].

Цена и ценность ашвамедхи возрастали с увеличением платы золотом за услуги жрецов [610, XIV] и с увеличением количества жертвенного скота. До убийства коня приносили в жертву и быков, и буйволов, и коз, и птиц, и «животных, живущих в воде» (возможно, рыб и черепах?), и др. Их привязывали к жертвенным столбам, умерщвляли и особым образом приготовляли в пищу их мясо.

В «Ашвамедхапарве» содержится (правда, очень уклончивое и расплывчатое) указание на необходимость проведения обряда, означающего оплодотворение царицы жертвенным конем. Этот обряд не нашел, насколько нам известно, точного описания в сакральных текстах. Очевидно, он относился к числу тех, которые надо было исполнять в соответствии с устной традицией. В «Махабхарате» говорится, что таких обрядов было несколько [610, XIV]. В «Ашвамедхапарве» сказано только, что Драупади по просьбе жрецов, расчленявших коня, подошла и села возле него [610, XIV]. Есть и другие указания, говорящие о том, что старшая жена царя ложилась возле убитого коня и их накрывали тканью. В «Майтраяни-самхите» и «Ваджасанейи-самхите», относящихся к «Белой Яджурведе», разъясняется, что царица жаждет потомства и поэтому совершает это действие, а жрецы в это время читают соответствующие мантры. Царица называет коня в это время именами-эпитетами «ганапати», «прияпати» и «нидхипати» [398, с. 575], т. е. «глава (господин) рода, любимый (дарующий приязнь) господин и господин сокровищ (владыка состояния), т. е. муж».

Жертвоприношение заканчивалось щедрой раздачей

[16] В связи с этим, возможно, следует вспомнить о том, что и святилища древних славян, где ставились идолы и производились жертвоприношения, тоже, как правило, выносились за пределы поселений — Аркона, Новгородское святилище, святилище Воргольского городища в бассейне Дона и другие места, где приносились жертвы [221]. На холме «вне двора теремного» стоял и Перун в древнем Киеве.

даров брахманам, и им же предоставлялось право разделить между собой всю богатую утварь с жертвенной площадки. Царь-жертвоприноситель одаривал также приглашенных царей и свой народ. После завершения обряда он совершал омовение и считался в результате проведения всего обряда в целом очищенным от всех грехов всевластным правителем.

Подобные описания с теми или иными отклонениями или уточнениями содержатся в самых разных памятниках древнеиндийской литературы, равным образом как и описания принесения в жертву коров и других животных.

Совершенно очевидно, что у всех древних индоевропейских народов кровавые жертвоприношения занимали очень большое место в их культовой практике. Например, принесение богу солнца в жертву (или посвящение ему) коня — символа солнца — отмечено и у древних римлян, и у западных славян, и у болгар, и у германцев — словом, по всей территории исторического расселения этих народов.

В культах славян конь играл огромную роль. На Украине было принято зарывать конскую голову в плотину, чтобы ее не размыло водой. Во многих местностях России и Украины конские головы в Ивановскую ночь бросали в костры. В Белоруссии верили, что конский череп, насаженный на палку и помещенный вблизи табуна, охраняет лошадей. У западных славян конь был посвящен богам Ретры. У восточных славян в дни летнего и зимнего солнцестояния проводились праздники, в которых участвовали ряженые, изображающие коня. На о-ве Коневец в Ладожском озере еще в XV в. приносили коней в жертву. На крышах домов в славянских поселениях искони вырезают коньков и т. д. [см. 294; 343; 349; 49; 39; 228]. Следы древнего почитания коня и особой магической и культовой его роли сохранились во множестве русских обрядов, а также сказок, былин, песен, заговоров, причем часты прямые или аллегорические упоминания о принесении коня (конской головы, конских костей) в жертву [см. 48; 68; 250; 258; 271; 365]. Конские скелеты встречаются и в погребениях восточных славян I тысячелетия н. э. и в скифо-сарматских погребениях.

Сопоставляя все эти сведения с данными о практике ашвамедхи у арьев, можно полагать, что конь был одним

из важнейших объектов жертвоприношения на всей территории складывания и миграций племен срубной и срубно-андроновской культур. Широко встречаются также указания и на принесение в жертву славянским языческим богам других животных, не только в период, предшествующий христианизации, но и в XIX и даже в XX в. (хотя в основном уже в пережиточной форме).

Выше уже упоминалось, что человеческие жертвоприношения практиковались славянами на Руси вплоть до X в., а у балтийских славян — до XIII в. Летописи содержат много свидетельств о частом принесении в жертву животных и о ритуальном кровоядении [39, с. 270—271; 228, с. 290]. Нестор писал под 980 г. о богах Киевского пантеона: «Жряху им, наричюще я богы... оскверняху землю теребами своими, и осквернися кровьми земля Руска и холм от» [343, с. 32] [17]. Широко известно свидетельство Ибн Фадлана о кровавых жертвоприношениях, проводившихся русами в начале X в. во время торжищ на р. Итиль [163, с. 142—143].

Несколькими веками позже архиепископ Новгородский и Псковский, Макарий, писал Иоанну Грозному, что во многих русских местах вокруг Новгорода, по Ладоге и Неве «обычая держахуся от древних прародителей... и жертве приношаху кровную бесом волы и овцы, и всяк скот и птицы» [343, с. 31] [18]. Таким образом, мы видим, что у этой группы индоевропейских народов, несмотря на активнейшую борьбу христианства с языческой обрядностью, пережитки культовых и магических жертвоприношений наблюдались очень долго.

У индийских же арьев постепенно под влиянием буддийской и джайнской традиций принцип ахимсы стал получать все более широкое распространение, хотя изжить кровавые жертвоприношения не удалось вплоть до наших дней.

Уже в «Ашвамедхапарве» отражены сомнения в целесообразности убоя животных и в безгрешности таких

---

[17] О кровоядении и о том, что русские язычники пили молозиво, т. е. молоко, еще содержащее кровь после отела, упоминается как о запретных деяниях во многих Поучениях [см. 243, III, с. 275].

[18] О кровавых жертвоприношениях упоминается и в «Словенекоего Христолюбца» (XIV в.), и в «Слове Григория Богослова о том како погани суще языци кланялися идолом» (XI в.).



«Ваханой» бога Агни считается баран, традиционно приносимый ему в жертву

действий. Некий аскет, говорится в этой книге, увидев приготовления к принесению в жертву козы, сказал: «Это убийство». Но адхварью объяснил ему, что козу ждет добро, «если ведические указания правильны» (!), и что все, чем она обладает, сольется теперь с природой. На это аскет возразил, что в таком случае другие козы должны получать плоды от такой жертвы, но люди для своей выгоды не должны убивать коз. Адхварью сказал, что, когда мы поглощаем воздух, воду, запахи, мы тоже убиваем разные излучения (порождения) природы, так что без убийства жить нельзя.

Спор между ними не приводит к какому-либо решению, ибо в «Махабхарате», в той ее сугубо брахманизированной редакции, в какой она дошла до нас, не могло быть решения в пользу окончательного отказа от жертвоприношений. Но все же адхварью говорит, что греха убийства на нем нет, потому что он поступает так не по своей воле, а по предписаниям, содержащимся в мантрах [610, XIV].

Этот эпизод эпоса свидетельствует о развитии тенденций, направленных против кровавых жертвоприношений. В более поздних памятниках происходит постепенное замещение предписаний таких жертвоприношений предписаниями приносить в жертву богам плоды, цветы, сладости, ароматические вещества и т. п., и это прочно утверждается в ритуальной практике индуизма. Повсеместно в Индии, особенно среди вишнуитов, употребля-

ются для жертвоприношения «пишта-пашу» — чучела или фигурки животных, заменившие собою живые существа [771а, с. 447; 656, I, с. 69]. На этом настоял Мадхвачарья, проповедник вишнуитского бхакти, живший в XIII в. [571, с. 142]. В «Вишну-пуране» [781, III, 18], служившей одной из основ его учения, вопрос об убийстве жертвенных животных ставится с гротескной остротой: если животное, приносимое в жертву, попадает прямо на небо, то почему жертвователь не убьет своего отца, чтобы перенести и его на небо?

Вполне вероятно, что именно от кшатриев из среды доарийских народов, причисленных арьями ко второй варне и имевших, хотя бы в силу своей многочисленности, большое влияние на всю общественную жизнь древних и раннесредневековых государств Индии, исходила инициатива прекращения массового забоя жертвенных животных и замены этого «пути спасения» другим, состоявшим в самоусовершенствовании каждого человека [635а, с. 180—181]. «Кшатрийские» этико-философские системы джайнизма и буддизма, распространяясь по стране из области своего зарождения — древнего Бихара — на юг и запад, способствовали ускорению процесса отхода индусов (включая варну брахманов) от ведических предписаний обязательности кровавых жертвоприношений [485, с. 204].

Не только проникновение идей ахимсы в брахманизм, но и сопротивление им, пожалуй, наиболее ярко отражено в «Ванапарве» «Махабхараты», в эпизоде, в котором описывается встреча и дискуссия брахмана Каушики с низкокастовым ловцом птиц в Митхиле [201; 610, III]. В «Манавадхармашастре» тоже есть указание на ахимсу как на путь приобретения достоинств: «Некоторые злодеи подвергаются изменению внешности вследствие преступлений в этом мире, а некоторые — из-за совершенных в прежней жизни...», так как «причинением вреда [живым] существам приобретается болезненность, непричинением вреда — здоровье» [134, XI, 48, 52] [19].

---

[19] В лоне индуизма всегда находили себе место теоретики, оправдывающие убийство «исторической необходимостью» и ссылающиеся при этом на известные поучения Кришны из «Бхагавадгиты», в которых он убеждал Арджуну убивать близких родственников.

Но в целом в этом памятнике не осуждаются кровавые жертвоприношения, а содержатся лишь возражения против неправильностей в ритуале.

Трудно с уверенностью определить, в какой мере доарийские народы Индии практиковали жертвоприношения. Есть мнение, что в эпоху Хараппы приносили в жертву людей [538]. Полагают, что изображение семи человеческих фигур на печатях связано с принесением в жертву семи людей (в связи с такими жертвами в древних текстах постоянно упоминается число семь или кратное семи) [568, с. 207—209]. Богине Кали, как уже упоминалось, повсеместно приносят в жертву черных козлят, ягнят и петухов. Характерно, что этот обычай распространен главным образом у низких и части средних каст и у всех племен (у которых Кали может носить любое имя «аммы» — «матери») [169, с. 52, 59; 472].

Принесение же в жертву крупного рогатого скота практиковалось у неарийских народов Индии далеко не так широко, как у арьев, хотя бы уже потому, что в климатических условиях Индии потребность в мясной пище (и соответственно в сакрально осмысляемом забое животных) невысока, да и разводить крупный скот здесь гораздо труднее, чем в странах начального обитания арьев.

Очень трудно предположить, чтобы в доарийской Индии население позволяло себе роскошь принесения в жертву десятков и сотен коров, подобно тому как это было принято у скотоводов-арьев. Поэтому, видимо, последними отголосками ведических жертвоприношений коровы можно считать предписания, еще зафиксированные грихья-сутрами, но уже не нашедшие себе места в тех формах религиозной практики индуизма, которые повсеместно распространились в Индии в эпоху Гуптов и после нее. В одной из наиболее широко известных грихья-сутр — «Ашвалаяна-грихья-сутре» — содержатся предписания, касающиеся кремации покойника. В них говорится, что для этого обряда следует убить корову (именуемую в памятнике «анустарани», т. е. «покрывающая», «охватывающая») и отдельные ее органы разложить по телу покойного, а в руки ему дать коровьи почки, вслед за чем завернуть тело в шкуру этой коровы и лишь тогда возложить на погребальный костер [20].

[20] См. [526, Ashvalayana Grihyasutra, IV, 3, 15].

В «Артхашастре» есть такие слова: «Если во время погребального обряда в честь брахмана убивается корова...» [47, 178]. Говядину широко употребляли в пищу и во времена Ашоки, т. е. в III в. до н. э. [168, с. 166; 653].

В эпоху средневекового и позднего индуизма предписания об убийстве коров выглядели уже не только неприемлемыми, но были просто кощунственны, так как шли вразрез с интенсивно распространявшимся культом священной коровы, «коровы-матери» — «го-мата» [429].

Великие ведические жертвоприношения, производившиеся прежде при большом стечении народа, уже в эпоху средневековья практически проводились редко. «Распыление» жертвоприношения по домашним очагам и алтарям жертвоприносителей-грихастха заменило массовые ритуалы эпохи вед.

Определенные разновидности чисто ведических жертвоприношений — сомаяга и агништома — в какой-то мере сохраняются в некоторых частях Индии (в частности, на юге). Они проводятся более или менее регулярно [771а, с. 447; 571, с. 142]. Бывает, что какая-нибудь из кастовых организаций или религиозных партий или просто группа добровольно объединяющихся людей решает провести одно из великих ведических жертвоприношений, придав ему черты непосредственной связи с современной жизнью. Так, 27 ноября 1957 г. в Махараштре (недалеко от Бомбея) была проведена махаяджна на средства, заранее собранные организационным комитетом. Она проводилась при участии сотен брахманов и садху и при стечении неисчислимой массы народа. Было объявлено, что целью этого жертвоприношения является сплочение человечества в борьбе против применения водородной бомбы и поднятие активности людей в этой борьбе [580, с. 122]. В Керале в апреле 1975 г. была проведена многодневная сложная ведическая яджна, называемая «агничхаяна»; ее проводила большая группа жрецов из касты намбудири-брахманов, и на ней присутствовали индологи из стран Запада [550; 625; 766].

Практика кровавых жертвоприношений в современной Индии полностью еще не изжита. Она имеет место в среде шиваитов-шактистов, а также среди средних и низких каст. Но во многих случаях кровь животного символизируется красным порошком или пигментом, на-

носимым на изображение бога или на его алтарь. Иногда духам и божествам леса и лесных опасных животных приносят вместо кровавой жертвы глиняные фигурки, заменяющие живых коней. Иногда эти фигурки бывают высотой от полуметра до двух метров (как это принято в Западном Бенгале). Бычок Нанди, неизменно присутствующий в виде каменного изваяния перед каждым храмом Шивы, возможно, впервые появился именно как замена жертвы и с тех давних пор по традиции обязательно воспроизводится индийскими скульпторами при сооружении каждого святилища Шивы и при изготовлении каждого его изображения, в любом материале. Иногда каменные изображения козлят и ягнят ставятся перед храмом или высекаются на ступенях, ведущих к нему (как, например, это можно видеть перед храмом бога Кхандобы вблизи Джезури в штате Махараштра).

БЕСКРОВНЫЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Уже упоминалось, что принесение в жертву сомы и испивание его возводится в великую заслугу [420]. В традиции индуизма, связанной с этим жертвоприношением, прослеживается то ценностное значение сомы, которое определилось, видимо, еще в доведический период жизни арьев. В ведической литературе подробно описывается, как сому-растение покупали, измеряя его длину для определения цены (которая всегда была высока — часто говорится, что его оплачивали коровами); как его доставляли к месту выжимки; как и в каких именно сосудах заготовляли воду; какие прессовальные устройства применялись для растирания растения [642], выжимки сока (интересны упоминания о том, что и тогда употребляли особые прессы с пустотами внутри камней, которые играли ту же роль, что и «голосники» — пустоты в стенах — в русских храмах: служили резонаторами для усиления звука, имеющего сакральное значение,— при выжимке сомы это был скрежет пресса [683, с. 105] [21].

[21] Не исключено, что обе традиции восходят к эпохе уже упоминавшегося выше «ритуального единства» древних этнических общностей Северного Причерноморья.

уподобляемый поэтами звуку грома, голосу Индры, звуку гимнов-саманов и т. п.). Много предписаний у Ману касается права пить сому, способов приносить его в жертву и распределять между жрецами и жертвоприносителями [134, XI, 7, 12, 27]. Сведения о том, что представлял собой ведический сома, давно утрачены. Это, как полагают, разновидность Asclepias acida[22].

Народ заменял сому другим опьяняющим напитком — возможно, пальмовым вином или перебродившим соком сахарного тростника, так как поощрявшаяся ведическими предписаниями необходимость приносить богам в жертву и испивать во время жертвоприношения алкогольный напиток должна была подтолкнуть на поиски замены не существующего в Индии сомы чем-либо аналогичным. Очевидно, и при упомянутых проведениях сомаяги-агништомы в современной Индии сому заменяют сурой[23] или еще каким-либо подобным напитком.

Сому называют богом душ предков и их оком. Поэтому в ритуальных церемониях, связанных с поминовением усопших, тоже употребляли сому. Арьи ему молились уже в образе бога Сомы [684, с. 166—167]. Сому почитали и в аллегорическом образе семенного сока животных, и в более широком образе — в качестве живородящего сока вообще, сока жизни и силы. В некоторых мифах повествуется о том, как небесные близнецы — Ашвины, занимавшиеся исцелением людей от разных недугов, добились разрешения на участие в жертвенных возлияниях сомы и таким путем, очевидно, получили его как лечебный напиток.

Согласно «Ригведе», до приобретения права получать сому Ашвины пили обычно напиток из меда (мадху), который всегда возили с собой. Но, видимо, этот напиток не имел такого сакрального значения, как сома. Вот по-

---

[22] В «Ригведе» упоминается, что сома растет на берегах Шарьянавата, но локализовать этот гидроним пока не удалось. Полагают, что это был сок эфедры [747] или мухомора [786]. См. также [730]. Во время проведения описанной выше агничхаяны в Керале был использован сок безлистного вьющегося растения из горных лесов, определенного ботаниками как Carcozterma Brevistigma [550, стр. 15].

[23] Сура — название самодельного вина в современной Индии; о суре ведической эпохи см. ниже.

чему молодым близнецам-воинам чаще всего и не предлагают испить сомы. Возможно, именно в подчеркивании молодости Ашвинов отражается тот исторический факт, что сому пили в основном мужчины определенного возраста — зрелые мужи, отцы семейств, выступавшие и в роли жрецов в патриархально-родовом обществе.

Когда речь идет о соме-растении, оно описывается как вьющееся. Говорится, что бог Индра принес его с гор. Отсюда исследователями был сделан вывод, что сома рос только в горах и что в современной Индии аналогичного ему растения нет.

Откажемся, однако, от необходимости искать сому только в горах и обратим внимание на два других факта. Во-первых, сома — растение вьющееся, и, во-вторых, из него приготовляют опьяняющий напиток. Будет ли неправильным, если наша мысль обратится к хмелю, которого в Индии действительно нет, но который вполне могли знать арьи в областях своего исходного расселения?

Из большей части ведических текстов как будто явствует, что сома мог оказывать опьяняющее действие немедленно после выжимки, но можно полагать, что это не всегда так и что, возможно, протекал процесс ферментации. Может быть, в глубокой древности сома (или одна из его разновидностей) и был напитком, ферментированным при посредстве хмеля. Эту мысль подкрепляет и крайняя близость санскритской и славянской (как древнерусской, так и современной) лексики, семантически связанной с процессом питья, как поглощением напитков вообще; с представлениями о напитке, как веществе для поглощения и т. п. Приведем лишь несколько примеров в качестве наглядных иллюстраций: пи — пить; пива — вода; пита — пито; пити — глоток, нацеживание, место, где пьют; пиба — пьющий; пиюша — пьянящий нектар; пейя — то, что пьют; питух — пьющий, и т. д. [634, с. 672, 626, 630 и др.].

Вероятно, в древней Индии заменителем сомы из хмеля мог служить и хмельной напиток из молока, какая-то разновидность молочного самогона. Скотоводы-арьи не могли не знать способа приготовления такого напитка. И если в индоевропейский период своей истории они, видимо, умели приготовлять сому из хме-

ля, то уже в годы кочевий по землям Средней Азии они должны были из-за отсутствия здесь хмеля отказаться от этого способа варки сомы и, возможно, использовали в качестве пьянящего напитка молочный самогон.

Мы имеем основания предположительно включать производные от санскритского глагольного корня rik/rig/ric и от церковно-славянского корня рк/рч/рц в семантический круг древней лексики, связанный с понятиями «опьянение (ритуальное)» — «речь (возбужденная, жреческая)». Ритуальные восклицания, обращенные к богам, заклинания их, призывы и мольбы — все это было жреческой речью и произносилось, видимо, в состоянии опьянения, так как опьяняющий напиток, судя по «Ригведе», был обязательным ингредиентом каждого жертвоприношения, т. е. каждой совместной трапезы человеческого коллектива. В ведическом и классическом санскрите был ряд производных от корня ric (arc), обозначавших сакральные действия и предметы: arka — молитва, гимн, певец; arcaka, arcana — прославляющий, молящийся; arca — изображение бога, идол [634, с. 89—90]. Возможно, в свете этих сопоставлений правомочной будет постановка вопроса и о названии Арконы как места для произнесения «арка» — прославительных гимнов перед изображением божества (хотя некоторые советские исследователи присоединяются к предположению Шалля об интерпретации этого названия как «защищенного места» [151, с. 34, сн. 13]).

Можно полагать, что именно вследствие того, что и у предков славян указанные глаголы соотносились с возбужденной речью, в русских говорах сохранились многие глаголы и отглагольные формы, непосредственно связанные с речевым возбуждением: аркать — браниться, вздорить (Урал, Пермь), кричать, шуметь (Тобол., Перм.); аракать — говорить громко, крикливо (Свердл.); аркаться — ругаться, браниться, ссориться (Перм., Вят., Киров., Забайк.); арканье — переругивание, перебранка; аркатня — ругань (Вят.) [347, вып. I]. Морфологически сближаются с ними и названия опьяняющих напитков, которые и семантически им близки как определенная причина, вызывающая возбужденную речь: арака́, или ара́ка,— спиртной напиток из перегнанного молока, кумыс (Иркутская область, Сибирь, Дон), самогон (Ки-

ровская область) [347, I, с. 267, 275]. Аракой называют самогон и осетины, и адыгейцы, и абхазы, и сваны, т. е. именно те народы, языки которых сохранили элементы древнейших форм индоиранской (по определению И. М. Дьяконова — арийской) речи, а ракия — болгарское название виноградной водки.

Об обязательном применении спиртных напитков в процессе поклонения славянским языческим идолам выразительно говорит и рог для вина, изображенный в руке Збручского идола, и рог с вином, который жрецы вкладывали в руку идолу Святовита, предварительно вылив к его ногам старое вино из этого рога [343, с. 49].

В «Ригведе» отражена какая-то связь сомы с молоком, хотя и нечетко. Например, напиток для опьянения Индры — «смешанный с молоком... чистый сок» [269, IV, 27], что Гриффит переводит как «молоко, сияющий напиток», хотя речь явно идет о соме и о процессе его приготовления [см. также: 688, IX, 1, 2, 72, 94 и др.]. Многие материалы вед о перегонке молока и добыче из него хмельного напитка, подносимого богам, который неразрывно сочетается в этих памятниках со жреческими песнопениями и заклинаниями, слишком явно свидетельствуют о том, что арьи довольно широко практиковали приготовление такого напитка. Видимо, он был известен в том или ином своем виде и другим кочевникам-скотоводам. Возвращаясь же к связи вышеперечисленных названий с корнем рк/рч/рц, отметим, что «арца» означает также «остатки в котле после перегонки вина из кислого молока» и «арака после второй перегонки, разведенная водой» [347, I, с. 280—281] [24].

Итак, возможно, не только в Индии, но и на прародине арьев и на их пути в Индию сому частично заменял хмельной напиток из молока. Тем не менее название сомы, имевшее сакральное значение, сохранялось. В «Ригведе» лягушки, воспевающие начало дождей, сравниваются с брахманами, сидящими вокруг котла сомы и вспотевшими возле своих горячих котлов [688, VII, 103], приготовляющими горячий напиток, в испа-

[24] Ф. П. Филин в своем словаре русских народных говоров [347, I, с. 280—281] приводит указания на то, что слово «арца» считают заимствованным из монгольского, а слово «арча» есть и в татарском языке.

рине [269]. Слово «гхарма» в этом гимне — также «сосуд для кипячения молока»[25].

Но ясно — сома в Индии уже не был прежним доиндийским ведическим сомой. Не случайно слово «сура» переводится в словаре как «сок растения сомы», а «сури» — как «выжиматель сока или жертвователь сомы» [634, с. 1244]. В то же время богиня по имени Сура — богиня вина — восстала из молочного океана, который пахтали боги и демоны, чтобы добыть амриту [196, с. 80] (пьянящий напиток бессмертия). Слово «сура» в ведическом санскрите производится от корня su «дистиллировать спиртной напиток; выжимать; изливать», а сама богиня Сура именуется дочерью древнейшего ведического бога Варуны [634, с. 1219, 1235]. Таким образом, семантическая связь молочного самогона с сомой и с сурой выявляется с очевидностью[26]. Название «сура» укоренилось в Индии и перешло в новоиндийские языки индоарийской группы, где приобрело значение «вино, спиртной напиток» [59, с. 1169].

Поискам напитков, заменяющих сому, противостояли группы, или школы, брахманов, боровшиеся за сохранение чистоты ведических ритуалов. На разные новые опьяняющие напитки налагались проклятия, стали появляться запреты на употребление перебродивших напитков вообще, и осуждению подвергались те, кто их пил. Отражение этой борьбы в эпосе дает нам основания полагать, что она велась длительное время [196, с. 220—221]. Одним из первых правил поведения брахмана стал наконец отказ от употребления алкогольных напитков, кроме употребляемых при «великих, или цар-

---

[25] В словаре Монье-Вильямса есть разные толкования, в том числе, что «гхарма» — это сосуды, в которых приготовляли Ашвинам напиток из молока, а также какой-либо другой горячий напиток [634, с. 376]. Но в гимне речь идет о соме, а, значит, снова выявляется его связь с нагреванием.

[26] О том, что сома, по-видимому, не (не всегда?) являлся чистым соком растения, а получался в результате бродильных процессов, говорят многократные упоминания в ведах о его «очищении», как, возможно, и слова посвященного соме гимна: «мчишься ты кругами по чану в лоне вод, ревущий бык. Ты очищаешься для Индры, как самый опьяняющий (напиток)» [269, IX, 76]. Это выглядит, скорее, как описание явлений, связанных с брожением, с процессами ферментации жидкости — сильного ее движения в сосуде, шума бульканья, шипения и т. п.

ских, жертвоприношениях», совершаемых исключительно редко.

Начиная уже с I тысячелетия до н. э. в состав жертв не только стали включать все большее количество веществ, получение которых не было связано с истреблением жизни, но и начали все активнее искать пути сближения с богами и пути спасения через медитацию. Так, в «Маханараяна-упанишаде» говорится: «...[Высшее—] жертвоприношение». Ибо, благодаря жертвоприношению боги достигают неба. Поэтому они радуются в жертвоприношении. «[Высшее—] принадлежащее к разуму»,— говорят знающие. Поэтому знающие радуются в принадлежащем к разуму. «[Высшее—] отрешенность», — говорит [жрец-]брахман. Ибо Брахман — высшее, ибо высшее — Брахман. Поистине, отрешенность превзошла [все] это другое, более низкое» [341, с. 213].

Но все же ни развитие новых школ в лоне брахманизма, ни рост джайнизма и буддизма и приобретение ими широкой популярности и усиление их влияния — ничто не могло искоренить приверженность к жертвоприношениям и веру в их результативность. В число новых, широко принимаемых народом видов жертвоприношений вошли и такие, как исполнение разных «врата», т. е. обетов, а также обязательное совершение паломничеств. Выработалось в процессе практики и еще пять главных видов, объединенных в группу панчаяджна (пятижертвия). Сюда вошли: питрияджна, т. е. принесение бескровных жертв духам предков, хомаяджна — возливание в огонь домашнего очага топленого масла или молока во славу богов, бхутаяджна — оделение пищей разных живых тварей, нрияджна — оказание гостеприимства людям и брахмаяджна — чтение ведических гимнов.

Остановимся здесь подробнее на брахмаяджне (другие виды яджн будут рассмотрены в следующем разделе). Слово, речь издавна считались важнейшим элементом жертвоприношения, без которого принесение жертвы могло не дать ожидаемых плодов. Умение точно придерживаться всех фонетических правил, предписываемых древнейшей традицией для чтения ведических гимнов, возводилось в особую заслугу брахманов. Авторы древних текстов постоянно напоминали о необходимости сохранения этих правил [см. 391] (без чего была бы давно утрачена эта единственная в своем роде фонологическая эстафета, передававшаяся от одного



Бог Брахма и восславляющие его риши (Айхоле, VI в. н. э.)

поколения брахманов к другому в течение тысячелетий). В «Ригведе», в гимне, посвященном богине речи Вач, говорится: «Я — повелительница, собирательница сокровищ, сведущая, первая из достойных жертвоприношения...» [269, X, 125]. А в «Махабхарате»: «...тот тигр среди людей услышал здесь священные гимны, произно-

симые лучшими из знатоков „Ригведы", согласно правилам чтения при торжественных богослужениях. А те, кто были искусны в „Атхарваведе" и считались знатоками торжественных жертвоприношений, произносили Самхиту, согласно установленным правилам интонации. Обитель эту оглашали и другие брахманы, распевавшие (гимны) с соблюдением правил точного произношения, словно это был великославный мир Брахмы... Он услышал звуки, издаваемые знатоками жертвоприношений и обрядов и опытными в правилах крамы [27], искушенными в науке логики и в ведах, искусными в подборе и сочетании различных слов, знатоками особых обрядов и преданными добродетели и спасению (души)» [196, с. 195—196]. В таких характеристиках отражено отношение к слову («вак/вач», или «рик/рич») как к самодовлеющей и обладающей магической силой материи, которое было столь характерно для арьев и которое сохраняется и в религиозной философии современного индуизма.

Очень большое значение издревле придавалось произнесению священного слога «ом».

Нет единого мнения по поводу происхождения слога «ом». В течение длительного времени общепринятым было предположение о его индоевропейском происхождении, доказательством чему — первым и главным — служило слово «аминь», или «амен» (amen), употребляемое при всех христианских богослужениях.

Но нельзя и полностью исключать предположение, что это слово могло быть включено в ведические мантры в процессе усвоения арьями агамической практики, так как именно для неарийских молитвенных формул были характерны «биджа», или «биджакшары», т. е. «слоги-зерна», которыми насыщены тантрические, буддийские и джайнские молитвы [414, с. 119—140].

Такие звуки, лишенные смысла, но употреблявшиеся в религиозных формулах и магических заклинаниях многих народов земли, возможно, были свойственны и молитвам древних арьев, но в индийский период их истории они, очевидно, восприняли немало биджакшар местных народов, поэтому сейчас можно считать, что лишь те из слогосочетаний, которые явно носят индоев-

---

[27] Крама, или крамашикша, — особый способ сочетать слова при чтении мантр во время обряда.

ропейский характер (например, постоянно вводимые в молитвы слогосочетания «сваха, свадха, намах» и т. п.), следует признать происходящими из арийских языков.

Другие же биджакшары — клим, шрим, хрим и пр.— сочетаются с этими в ряде мантр и сообщают им характер, который может быть разъяснен только учителем-гуру своему ученику. Переводить мангры нельзя, так как, по убеждению индусов, они теряют силу звука (varna) и ритма (tvara) [800, с. 229]. Значительное число неарийских биджакшар встречается в тантрических мантрах, придавая им звучание, полностью затемняющее их смысл и долженствующее вызывать у верующих чувство боязливого преклонения перед их непонятностью и таинственной силой [414, с. 136].

Не только разные гимны, но и разные слова и слоги, а также разные интонации считались посвященными разным божествам. В «Чхандогья-упанишаде» сказано, что гимн (саман) «выткан на всем»: «Из [способов пения] я выбираю „ревущий", подходящий для скота, это удгитха Агни; „неясный" [способ пения принадлежит] Праджапати; „ясный" — Соме, „мягкий и нежный" — Ваю, „нежный и сильный" — Индре, „подражающий цапле" — Брихаспати; „плохо звучащий" — Варуне...

Пусть он поет, [думая]: „Да доставлю я пением бессмертие богам, доставлю пением возлияние предкам, надежду — людям, траву и воду—скоту, небесный мир — жертвующему, пищу — самому себе...

Все гласные звуки — воплощения Индры, все свистящие — воплощения Праджапати, все согласные — воплощения смерти...

Все гласные звуки следует произносить звучно и сильно [с мыслью]: „Пусть дам я силу Индре". Все свистящие следует произносить, не глотая и не пропуская звуков, открыто [с мыслью]: „Пусть отдам я себя Праджапати". Все согласные следует произносить медленно, не сливая их друг с другом, [с мыслью]: „Пусть оберегу я себя от смерти"» [360, II, 21, 1; II, 22, 1, 2, 3, 5].

Каждый тип молитвенных гимнов предназначен для стимулирования той или иной активности богов. Так, гимны, именуемые «пуронувакья» и «яджья», должны

привести богов к вкушению жертвенной пищи. Пение «стотра» на три голоса должно усилить действие принесения в жертву сомы. Некоторые гимны исполняются так, что в их строки интерполируются слоги, не имеющие смысла, но создающие определенный музыкальный ритм, которому тоже приписывается определенная сила магического воздействия на богов. Примером такого способа исполнения гимна может послужить строка из «Самаведы» (1, 156, 5), которая выглядит так: «пра ва индрая маданам харьяшвая гаята». Но исполняется эта строка с введением слогов «да-да» и «ау-хо» и приобретает такой вид: «пра во да-да ау-хо индро да-да ау-хо я маданам хари да-да ау-хо ашво да-да ау-хо я гаята» [683, с. 18—19].

Разные саманы, т. е. ритмы, напевы «Самаведы» носят разные названия — обычно по именам риши. Рену считает, что эти напевы были часто заимствованы из народных песен или из заговоров и заклятий и, возможно, поэтому в «Манавадхармашастре» о «Самаведе» говорится как о чем-то, что не подобает сочетать с «Ригведой» и «Яджурведой» [683, с. 19]: «Никогда не следует читать гимнов („Ригведы") и молитв („Яджурведы"), если слышны звуки напевов („Самаведы")... „Ригведа" посвящена богам, „Яджурведа" — людям, „Самаведа" же считается посвященной предкам, поэтому звук последней нечист» [134, IV, 123—124].

Последнее определение «Самаведы», как нам кажется, может послужить дополнительным объяснением причины, по которой к ней относились с некоторым предубеждением или суеверным страхом: то, что посвящено мертвым, не должно переплетаться с действиями живых. Но поскольку лишь часть гимнов «Самаведы» связана с погребальными и поминальными церемониями, речь у Ману идет, видимо, именно об этой части. Хотя не исключено, что имелись в виду те особые распевы, которые именуются в «Самаведе» «предназначенными для пения в лесу» в отличие от «предназначенных для пения в деревне (т. е. среди людей)». Возможно, первым приписывался особо опасный магический смысл, и их не следовало использовать при публичном исполнении гимнов «Ригведы» и «Яджурведы».

Один из ведических богов, Брихаспати, он же Брахманаспати,— а в брахманах он появляется и как сам

бог Брахма — выступает как обожествленное понятие жречества, и главным качеством его в такой ипостаси считается господство над речью. Одним из его имен, отражающим именно эту его сущность, является имя Вачаспати, т. е. Господин речи (Вач-Вак). Его называют также и Ангирасом — жрецом богов, дарующим им правильную речь [417, с. 318—319].

В Индии сложилась особая ветвь литературы, классифицирующая все способы исполнения ведических гимнов. Группы брахманов, которые из столетия в столетие занимались только священнослужительской деятельностью, сохраняют в наибольшей степени приближения к исходным распевам те мелодии, которыми они до сих пор пользуются при исполнении ведических гимнов.

Вероятно, некогда, в эпоху индоевропейской общности (или близости) в основу ритуальных мотивов легла мелодика народных песен. Будучи с максимальной тщательностью сохраняемы жрецами-брахманами, эти мотивы и доныне живут в Индии как звуковая ткань, кардинально отличная от всей мелодики и гармонии индийской музыки, индийских песен. Специалистам по истории культуры индоевропейских народов предстоит проделать огромную работу по нотации этих мелодий и сравнению их с музыкально-песенным творчеством тех народов, чьи предки соседствовали в бронзовом веке с предками арьев на территории южнорусской степи и лесостепи. И конечно же предстоит сопоставить мелодии вед с мелодиями церковнославянских песнопений, в которых, как уже не раз отмечали специалисты, далеко не все может быть возведено к византийско-греческим распевам [238; 264].

Настолько большое и самодовлеющее значение придавалось в Индии звучанию каждого гимна и каждого его слога (как и в церковнославянском пении), что в «Чхандогья-упанишаде» подробнейшим образом разбирается все связанное с исполнением ритуальных песнопений, вплоть до значения дыхания и артикуляции. Больше того — ряд ведических текстов говорит о том, что это заменяет кровавые жертвы. В этой же упанишаде говорится и о другой возможности подмены материального жертвоприношения имматериальным: «И то, что называется жертвоприношением,— это и есть уче-

ничество, ибо лишь ученичеством находит этот [мир Брахмана] знающий. И то, что называется принесенным в жертву,— это и есть ученичество, ибо, лишь совершив жертвоприношение ученичеством, он находит Атмана» [360, VIII, 5, 1].

Когда встречаешь в трудах современных индусских теологов и философов почти аналогичные мысли и ту же самую оценку силы каждого священного слога и слова, то убеждаешься, что в значительной своей части сохранились за истекшие двадцать пять — тридцать веков представления о важности брахмаяджны, некоторые основные традиции ведического богослужения и, главное, этические оценки их качеств и результатов. «Наивысшее достижение конечного плода вед во многом зависит от правильного чтения ведических мантр, ибо каждая ведическая мантра или слово идентичны своему Объекту... Как читать веды? Необходимо следовать способу, который предписал риши Яджнавалкья, чтобы достичь обещанного результата вед, который есть реализация Брахмана» [423, с. 71].

Помимо чтения-распева гимнов и повторения отдельных слогов-восклицаний, как имеющих смысл, так и не имеющих его, широко популярной формой молитвы начиная с ведических времен стала «джапа». Джапа — это простое многократное повторение имени бога или, вернее, имен, так как каждое божество имеет по нескольку имен, а джапа, адресованная Вишну, может состоять из повторения тысячи его имен — «сахасранамам». Но даже если молящийся, перебирая четки или занимаясь каким-нибудь делом, повторяет про себя лишь одно из божественных имен, это считается тоже плодотворной молитвой, которая привлекает внимание бога и помогает целеустремленной активации его милостивого начала.

Особенно широкое распространение эта форма молитв-заклинаний получила в вишнуизме и, в частности, в кришнаизме. В среде современных кришнаитов исполнение бхаджанов — прославительных гимнов о Кришне и киртанов — распеваний его имени является наиболее популярной формой молитв [699]. Кришнаитские бхаджаны по традиции исполняются в среду или четверг — в дни, посвященные этому божеству. Сравнительно недавно — за последние 50 лет — на Юге

Индии широко распространилось движение за групповое исполнение бхаджанов как за наиболее действенную форму молитв. Оно началось в Танджуре (штат Тамилнад) и быстро дошло до Мадраса и других городов страны.

Глава IV

ЖРЕЦЫ. ХРАМЫ. ИЗОБРАЖЕНИЯ БОГОВ

ЖРЕЦЫ

В силу того что в течение сравнительно длительного времени в древней Индии «Атхарваведу» не причисляли к ведам, жречество делилось сначала на три группы, каждая из которых была связана с одной из трех вед. Позже появилась и четвертая группа. Верховный жрец каждой группы обычно имел трех помощников, и, когда того требовали условия и цель жертвоприношения, все жрецы могли участвовать в нем вместе или объединяясь в разных сочетаниях.

Верховный жрец, принадлежавший к группе «Ригведы», назывался хотри, а его помощники — майтраваруна, аччхавака и гравастут. Название «хотри», или «хотрака», непереводимо, оно означает верховного жреца, руководящего принесением жертвы на огне; майтраваруна — жрец, который читал гимны «Ригведы», обращенные к богам Митре и Варуне; аччхавака — «приглашающий (богов)», т. е. призывающий их внимание; гравастут — «прославляющий граван» (т. е. камень или жернов для выдавливания сока сомы). Все они были заняты только пением гимнов «Ригведы».

Верховный жрец группы, соотносимой с «Яджурведой», именовался адхварью, что означает «жрец Яджурведы» (которая тоже носит название «Адхварью»). В его обязанности входили непосредственные действия, связанные с процессом жертвоприношения,— подготовка площадки, алтаря, сосудов, забота о дровах и воде, умерщвление жертвенного животного. Его помощники назывались: пратипрастхатри (занимавшийся возлиянием молока); нештри (занимавшийся приготовлением сомы или суры, а также наблюдавший за должным уча-

стием во всем процессе жены жертвоприносителя); унне̄три (непосредственно проводивший переливание этих напитков в ритуальные сосуды и возливавший их в огонь); жрец «Яджурведы» назывался и яджурведи.

Верховный жрец, относившийся к группе «Самаведы», носил название «удгатри» и был ведущим певцом гимнов этой веды. Его помощники — прастотри, пратихартри и субрахманья (букв. «восславитель», «сдерживатель» и «добрый к брахманам») — исполняли отдельные разделы «Самаведы», т. е., очевидно, знали их мелодику и возглавляли хор жрецов, когда те пели гимны, написанные в соответствующих метрических размерах.

С четвертой ведой — «Атхарваведой» — связана своя группа жрецов. Верховный жрец просто назывался брахман, а его помощники — брахманаччхамсин (помогавший при возлияниях сомы), агнидхра (возжигатель) и потри (очиститель).

К этим 16 основным жрецам иногда, главным образом при торжественном принесении в жертву сомы, присоединялся еще один верховный жрец, наблюдавший за правильностью проведения обряда и называвшийся садасья (сидящий), а также его помощники. Число последних иногда доходило до 10—11 человек. Они известны под названием «чамасадхварью»[1]. В обязанности помощников входило подносить ковши с сомой к огню и обносить остатками напитка тех жрецов, которые должны испить сомы во время этого обряда[2].

В памятниках ведической литературы, в научных, правовых и философских трактатах, в эпосе и пуранах, в произведениях классической литературы встречается множество названий жрецов в соответствии с их узкопрофессиональной специализацией либо их ролью в жизни отдельных групп населения или даже отдельных семей и лиц [447]. В «Манавадхармашастре» упоминаются адхварью — изучивший одну ветвь веды («Яджурведу»), удгатар (удгатри) — поющий гимны «Самаведы», хотар (хотри) — читающий гимны «Ригведы»,

---

[1] Это название происходит от слова «чамаса» — плоские с одной ручкой деревянные ковшики (иногда квадратной формы), которыми пользовались для возлияния сомы или для его испивания.

[2] Эта классификация жрецов приведена по кн.: [570, с. 5—7].

агнихотрин — поддерживающий священный огонь, пурохита — домашний жрец, ритвидж — жрец вообще. В каждой главе содержатся предписания, касающиеся поведения по отношению к брахманам как членам высшей жреческой варны. В «Махабхарате» приводится сходный перечень жрецов, упоминаются также жрецы-садасья. Весь дошедший до нас в своем брахманизированном виде эпос насыщен указаниями на необходимость почитать брахманов превыше всех на свете [456].

Брахманом назывался тот жрец, который, по «Ригведе», читал гимны Индре во время жертвоприношения сомы (позже этим занимался жрец-брахманаччхамсин). Позднее участие брахмана в ритуале расширилось. Он стал функционировать как верховный руководитель всего процесса жертвоприношения и всех культовых отправлений. Брахман должен был молча сидеть на особом месте жертвенной площадки и наблюдать за правильностью исполнения обрядов.

О его роли свидетельствует то, что ему причиталась половина даров за проведение жертвоприношения [683, с. 98—99]. Само название «брахман» указывает на важность и древность его роли как земного воплощения Брахмы (или Брахмана), как верховного жреца, при посредстве которого жертва воспринимается богами [3].

В индийский же период истории арьев именно брахманы — эта наиболее древняя группа жречества, издавна пользовавшаяся наивысшим почетом, — дали имя всему жреческому сословию.

Кроме приведенной выше классификации жрецов складывались и другие их группы или подгруппы, отвечавшие непрерывно изменявшимся условиям формирования брахманизма и включению в его теогоническую и ритуальную систему новых объектов поклонения и связанных с ними культовых обрядов. Школы жрецов вели друг с другом все усложнявшиеся споры по поводу значения тех или иных гимнов или по поводу правил проведения тех или иных ритуалов. Увеличивалось число богов, усложнялась трактовка их образов, ширился диапазон культовой практики [514].

---

[3] Уже в «Ригведе» он предстает как член особой, высокой общественной группы [609, II, с. 81]; видимо, по своему значению в обществе с брахманами могут быть сближены древнеславянские волхвы.

В «Махабхарате» Кришна рассказывает Арджуне о некоем мудром брахмане, который объяснял суть и роль десяти жрецов-хотри следующим образом: «Уши, кожа, глаза, язык, нос, стопы, руки, детородный орган, канал кишечника и речь — эти, о прекрасный, являются десятью жрецами, приносящими жертву...» [610, XIV], т. е. главным и единственным субъектом, непосредственно осуществляющим жертвоприношение и поэтому пожинающим его плоды, является сам человек, всем своим существом отдающийся этому процессу. В этих словах содержится одна из типичных характеристик раннего, во многом антибрахманского кришнаизма-бхагаватизма, в котором брахманам не отводилось места главных агентов жертвоприношения, но отводилась лишь роль посредников, служащих жертвователю по мере своих сил и познаний в области ритуальной практики.



Бронзовая фигурка богини Мата-деви, почитаемой племенами и окружающим их населением Центральной Индии

Знания же эти должны были быть обширны, так как практика религиозной жизни усложнялась и в процессе социально-исторического развития общества и в процессе все более широкого включения в брахманизм неарийских культов [583].

Исторический анализ сложения культовой практики индуизма проведен еще в крайне недостаточной мере. Бои между приверженцами разных богов и те их столкновения и споры, которые в аллегорической форме отражены в мифах и преданиях, продолжались на протяжении всей истории индуизма. И если в ведах описывается, как Шива избивал богов за то, что Дакша не позвал его на жертвоприношение, то незадолго до наших дней, в

XIX в., регулярно разыгрывались столкновения между шиваитами и вишнуитами во время проведения великой Кумбхамелы (празднования массовых омовений у слияния Ганга с Джамной, проводимые раз в 12 лет) за право первыми войти в воду в тех местах, которые традиция считает самыми священными. А в эпоху средневековья неоднократно происходили и кровавые столкновения между представителями разных течений индуизма, как, например, между последователями Мадхвачарьи и Шанкарачарьи, т. е. между вишнуитами и приверженцами философии адвайта-веданты [4].

К средневековью можно возвести и оформление течения смартов, поклоняющихся всем богам индуизма и примирявших в своем учении острые противоречия.

Роль жрецов, отправляющих и в храмах и в домах верующих культовые предписания разных школ индуизма и наблюдающих за отправлением обрядов, очень велика. Все жрецы индусской общины практически делятся на две большие группы — брахманы и небрахманы. Первая группа занимает более высокие общественные позиции и в течение многих веков оказывала огромное влияние не только на развитие и упрочение того или иного культа, но и на развитие религиозно-философской и политической мысли и всей духовной культуры населения Индии [447]. Вторая группа профессионально связана с обслуживанием больших храмов — уборкой, заготовкой топлива, часто мелкими ремонтно-строительными работами, обслуживанием нужд паломников и т. п., а также с процессом всего богопочитания в маленьких храмах (почти исключительно в Южной Индии), посвященных местным деревенским божествам, куда брахманов даже не допускают. Эти же жрецы руководят культово-религиозной практикой многих каст, традиционно причисляемых к варне шудр [696; 716; 739]. К тому же пласту можно причислить и жрецов — отправителей шактийско-тантрических культов — по самой своей сути небрахманских и даже во многом антибрахманских.

Брахманы, в свою очередь, делятся не только на касты, как и все другие варны, но и на горизонтальные слои, занимающие на ценностной шкале индуизма раз-

[4] Случаи таких конфликтов описаны в кн.: [465]; о философии адвайта-веданты см. [354, с. 306—347; 227, с. 196—199].

ные позиции [см. 177; 179; 428; 453; 462; 505; 573; 576; 625]. Наиболее высокое место занимают те группы брахманов, которые продолжают традиции пурохитов— жрецов-советников, домашних гуру. Именно к ним применяются названия, содержащие в себе высшую и высокую оценки: «брахман» — собственно брахман, наивысший среди живых существ, «шротрия» — теолог, знаток вед (шрути), образец высокого поведения, и «ануччана» — преданный изучению вед, повторяющий их наизусть за учителем (пример послушания своему гуру). Из этих слоев вышла значительная часть потомственной индийской интеллигенции, многие ведущие государственные деятели страны, и до сих пор к ним же относятся домашние жрецы и наставники семей из среды всех высоких и многих средних каст.

Более низкое общественное положение занимают по традиции храмовые жрецы-брахманы, хотя те из них, кто возглавляет корпорации жрецов при больших и богатых храмах, могут оказывать большое экономическое и политическое влияние на жителей местности, где расположен храм, и на представителей местных властей. Храмовых жрецов обычно объединяют под общим названием «арчака», т. е. «восславители, [богу] рекущие», или «муртипа» — «охранитель мурти [изображения божества]». В вишнуитских храмах есть и деление жрецов на группы, именуемые панчаратра и вайкханаса по выполняемым ими функциям, а в шиваитских на юге Индии — гуруккаль (совершители пудж) и одувар (сказители и музыканты из небрахманских каст).

На севере Индии нет больших храмов, посещаемых миллионами паломников. Поэтому в большей части храмов в этих районах служит один пуджари, которому помогает один или несколько младших жрецов. Южноиндийские же, особенно тамильские, храмы прославились не только своими размерами и богатством архитектурных украшений, но также и тем, что к ним несколько раз в год стекаются огромные массы верующих, приходящих из самых разных областей Индии. В храмах функционируют крупные жреческие корпорации. Они начали формироваться и укреплять свои позиции в VIII—X вв. н. э. (В эту же эпоху началось и строительство прославленных храмовых комплексов.) Правители местных царств оказывали храмам большую

поддержку, приглашали жрецов из северных районов страны и щедро одаривали их.

Проявлять высочайшее почтение к брахманам предписывают следующие слова из «Законов Ману»: «Десятилетнего брахмана и столетнего царя следует считать отцом и сыном, но из них двоих отец — брахман» [134, II, 135]. В современной Индии лишь несколько каст брахманов считаются настоящими хранителями ведических традиций и истинных предписаний дхармы. Как правило, это касты брахманов, которые связывают по традиции свое происхождение с ведическими риши. К услугам этих брахманских каст обращаются те, кто верит в нерушимую силу воздействия всех ведических ритуалов на жизненные процессы, а также индусы из высокочтимых семей.

У каждой знатной и зажиточной индусской семьи есть свои традиционные жрецы: гуру — духовный наставник, пандит — советник в делах и один или несколько пуджари. Семьи из так называемого среднего класса населения обычно объединены в традиционные группы в пределах касты, и каждая из таких групп пользуется услугами определенного жреца. Служба перед изображением божества в семье может производиться и без жреца, но есть особо религиозные семьи, которые приглашают жреца ежедневно. Для проведения свадеб и других торжеств приглашают и по нескольку жрецов. В дни, когда семья считается осквернённой, например после смерти кого-либо из ее членов, почитание божества в доме возбраняется, и семья для этой церемонии направляется в дом своего жреца [418, с. 158].

Из брахманов самым большим уважением в Индии пользуются брахманы североиндийского (особенно кашмирского) происхождения. Наличие таких домашних жрецов повышает престиж семьи.

Некоторые группы современных южноиндийских брахманов возводят себя к представителям североиндийского брахманства и претендуют на уважение, соответствующее такому наследственному рангу.

Так, дикшитары из Чидамбарама считают, что являются потомками трех тысяч брахманов, пришедших в древности из Каши (Бенареса) под главенством самого бога Шивы в образе Натараджи. Этой касте раньше

принадлежало право короновать царей Чолы. Дикшитары в течение многих веков проводят пуджу в храмах Шивы, собирая даяния молящихся. В их храмах даже члены подсекты последователей Шанкарачарьи, которые имеют право сами совершать пуджу в шиваитских храмах, должны обращаться к богу только через посредство дикшитаров. В руках дикшитаров сосредоточены монопольные права на все, что связано с функциями храма и его доходами [709, с. 114]. Некоторые из подкаст храмовых жрецов в Чидамбараме не вступают в браки даже с другими подкастами своей касты.

Из небрахманских каст храмовых жрецов особого упоминания заслуживают пандарамы, которые выступают в южноиндийских шиваитских храмах в качестве сказителей-музыкантов — одуваров. Они считаются шудрами. Члены одной их подкасты пьют алкогольные напитки и едят мясо, члены другой, называемой тамбиран, являются строгими вегетарианцами и не пьют. Из их числа выходят многие главы храмовых корпораций, и им подчиняются даже жрецы-брахманы. Главы ряда шиваитских матхов (монастырей) тоже из этой подкасты (но такой пост могут занимать только монахи-брахмачарины, не имевшие семьи) [709, с. 114—115]. Эти данные чрезвычайно интересны, так как говорят о наличии двух ясно прослеживаемых этнических слоев в составе тамильского жречества. Пандарамы, представители агамических культов, частично сохранили свои исконные способы служения Шиве музыкой и исполнением рассказов и песен о нем, а также пантомимическими представлениями и танцами [180]. Однако пандарамы не смогли оттеснить североиндийских брахманов с захваченных последними ведущих позиций в храмовой жизни, пока не отказались (в определенной своей части) от древних шактийско-тантрических трапез и употребления алкогольных напитков (брахманы Севера к этому времени уже стали вегетарианцами и осудили практику ритуального опьянения).

В течение многих веков идет на юге Индии борьба за доминирующее положение в общественной жизни вообще и в ее ритуально-культовой сфере в частности между жрецами местного происхождения и жрецами, пришедшими с Севера (или же возводящими себя к этой группе).

Показательным примером складывания группы жрецов, придерживающейся обычаев и традиций и Юга и Севера, могут быть признаны жрецы касты палли (или ванниян) в Тамилнаде. Они известны под названием «ковилар». Их отличительной чертой является то, что они знают и читают веды во время пудж и хорошо знают ведический ритуал, но в то же время выступают и как почитатели демонов (т. е. врагов ведических богов) и духов и являются жрецами, отправляющими культы деревенских богинь-матерей и исконных тамильских богов, приносящими кровавые жертвы Шакти, а также выступающими иногда в роли шаманов [531]. В Южной Индии можно встретить аналогичные касты жрецов (как брахманов, так и небрахманов) в каждой этнической группе населения.

Этнографические различия можно заметить и между брахманскими жреческими кастами народов—носителей индоарийских языков. Но сочетаний таких диаметрально противоположных черт, как в приведенных примерах, не обнаруживается. Все модели брахманской культуры, особенно в области ритуальной практики, достигли в среде этих народов большей унификации. К эпохе создания грихья-сутр, содержащих основные предписания и правила, касающиеся норм повседневной жизни и ритуальных отправлений [388], эти модели приобрели очертания, которые в основном они сохраняли и в течение всего последующего времени. Этнические противоречия (частично находившие свое отражение в разных сектантских вероучениях) если и не были разрешены, то по крайней мере были приведены к какой-то степени согласованности, так как обычаям разных народов были найдены ячейки в многостороннем и многообразном укладе обычного права индуизма, кодифицировавшего эти обычаи в шастрах и сутрах.

Такова была литература «смрити», которая вобрала в себя из ведической литературы «шрути» то, что было связано с жизнью, протекавшей в совершенно конкретных политических, этнических, общественных и географических условиях. Процесс так называемой арьянизации Индии в основных чертах завершился. Его результатом было включение в религиозно-философские системы арьев, их культовую практику и в состав жреческой прослойки большого количества местных элементов (во



Аскет-отшельник в кругу своих почитателей

многих областях духовной культуры индусов эти элементы заметно перевесили исконные арийские элементы).

Брахманизм вобрал в себя и освятил то, что еще в первой половине I тысячелетия до н. э. считалось неприемлемым и требующим или самого активного сопротивления или решительного отстранения. Брахманские законоуложения приспосабливались к Калиюге— «железному веку» — с приписываемыми этому веку процессами смешения каст, воцарения шудр, пренебрежения к ведическим регуляциям, ослабления душевных сил человека и повсеместным распространением зла [5].

Так, помимо всех перечисленных выше групп жрецов сложилась и многочисленная общеиндийская прослойка отшельников-садху, которые были узаконены брахманизмом и доныне почитаются многими в Индии как святые. Они в известной мере тоже играют роль жрецов.

---

[5] По традиционному индусскому летосчислению (не встречающемуся в «Ригведе», но повсеместно упоминаемому в «Махабхарате»), Калиюга — «век (демона) Кали», называемый также «железным веком», начался в 3102 г. до н. э.; он является последней из четырех великих эр существования мира [477, с. 144, 381—383; 634, с. 261, 854].

Но их участие в ритуальных церемониях в храмах или в домах верующих не определяется никакими кодексами и установлениями, а зависит только от них самих.

Древний институт отшельничества вошел в брахманизм из доведических религиозно-философских систем. Он был высоко развит и в «кшатрийских» религиях — джайнизме, буддизме и бхагаватизме, сложившихся на окраинах ведического мира и, по нашему убеждению, отразивших в себе антибрахманские движения, зародившиеся в неарийской этнической среде [104, с. 14—28]. Показательно с этой точки зрения и то, что в «Атхарваведе» содержится большой раздел, озаглавленный «Вратья-кханда», в котором воспевается неодолимая сила духа аскета-вратья, который мог подчинить своей воле ведических богов и породил своим дыханием все, что существует в мире [393, XV]. В «Рамаяне» и «Махабхарате» отшельникам-муни тоже приписывается огромная сила, которую они снискали своими аскетическими подвигами. Их слова обладают магическим влиянием, их проклятия неодолимы и не могут быть отвращены даже богами. Их указания направлены к благу людей, их советы наставляют на путь добродетели. Царям и воинам предписывается охранять муни от любого зла даже ценой собственной жизни. В «Артхашастре» делается различие между праведным (брахманским) аскетом-тапаса и еретическим аскетом-пашанда, которого предписывается использовать в качестве шпиона и даже разрешается царю спасаться от врагов, переодевшись в пашанду [47, 173; 47, 168—170]. Аскетов же тапаса, которые стали аскетами в соответствии с предписаниями дхармы, т. е. после завершения цикла мирской жизни (в противном случае их предписывается наказывать [47, 19]), следует охранять, снабжать пищей, бесплатно перевозить и т. п.

Памятники средневековой литературы наполнены восхвалениями аскетов и требованиями преклоняться перед их подвижничеством, целомудрием, мудростью. Целомудрие часто ставится аскетам в главную заслугу, так как в «Атхарваведе» целомудренный брахмачарин ставится выше богов: «Рожденный раньше Брахмы, одетый зноем, Брахмачарин возрос благодаря силе своего усердия. От него родились брахманы, и высочайший Брахма, и все бессмертные боги...

При помощи брахмачарьи и усердия царь охраняет царство; учитель при помощи брахмачарьи снискивает ученика-брахмачарина... При помощи брахмачарьи и усердия боги отвратили смерть; при помощи брахмачарьи Индра одарил их раем...» [393, XI, 5].

Исторически складывались сектантские течения в индуизме, и в соответствии с ними аскеты делились на последователей того или иного течения. Однако все они делятся на две главные группы — аскетов-санньясинов, т. е. оставивших семью и мирскую жизнь, и аскетов-брахмачаринов, изначально соблюдающих или, точнее, долженствующих соблюдать обет целомудрия (некоторые садху имеют даже семьи).

В Индии их всех именуют садху, и простые люди этой страны считают своим религиозным долгом кормить их и подавать им милостыню. Есть садху, которые живут в шалаше, или под навесом возле изваяния бога, или в маленьком храмике и совершают какую-то разновидность пудж для приходящих к ним. Есть такие, которые всю жизнь ходят по базарам и лавкам, побираясь именем бога. Есть и такие, которые живут в деревнях или ашрамах, проповедуя религию и пересказывая отрывки из эпоса и пураны. Есть и другие, поднявшиеся на уровень создателей новых сект или религиозных школ и даже выезжающие за границу, чтобы основывать школы, ашрамы и монастыри в других странах. Такие отшельники-наставники именуются свами — глава, руководитель.

Всего в Индии, по приблизительному подсчету, в наше время около 8 млн. садху. У них существует своя организация — «Бхарат садху самадж», которая насчитывает не меньше чем 10 тыс. членов и возглавляется президентом [734, с. 8, 11].

И вишнуиты и шиваиты-садху делятся на более мелкие группы. Древнейшими из шиваитских групп считаются пашупаты и капалики. Сейчас их главными группами являются дасанами, данди и парамахамса. Существует и группа шиваитских садхви, т. е. женщин-отшельниц, именуемых брахма-кумари. Эта группа была создана совсем недавно, в 1937 г., калькуттским торговцем бриллиантами, который удалился от мирских дел и под духовным именем Пита Шриджи объявил себя живым воплощением бога. Группа собирает много пожерт-

ваний и имеет свыше 250 центров, часть которых находится вне пределов Индии. В подобных центрах главным объектом почитания является шивалингам, и здесь проводятся особые занятия, на которых разъясняется суть и способы богопочитания. Членами группы иногда бывают и замужние женщины, т. е. не принимающие обета целомудрия, и даже мужчины, именуемые брахма-кумары.

Садху-вишнуиты называют свои группы по именам известных проповедников и вероучителей средневекового вишнуизма — Рамануджа, Рамананда, Нимбарка, Валлабхачарья, Мадхавачарья, Чайтанья. Некоторые из этих групп тоже делятся на более мелкие подгруппы, называемые «двара» (двери).

Садху имеют отличительные внешние признаки. Шиваиты носят одежду желтого цвета, не стригут бород и волос, наносят на лоб и тело шиваитские знаки — горизонтальные полосы и трезубец — и покрывают себя пастой из пепла. Немногочисленные садху-нага, или нанга (как шиваиты, так и вишнуиты), ходят совсем обнаженными. Группа шиваитов-алгари отличается тем, что по обету каждый из них должен непрерывно передвигаться, не зная отдыха, поэтому, даже ожидая подаяния, они топчутся на месте, звеня навешанными на тело колокольчиками. Брахма-кумари (и кумары) носят только белую одежду и не надевают ни бус, ни четок, ни иконок, ни амулетов. Вишнуиты обычно наносят на лоб знаки в виде белой и красной двузубой или трезубой вилки и черной точки. Бороды и усы бреют, волосы стригут, оставляя на макушке более длинную прядь. Ходят обычно полуобнаженными, в дхоти. Садху-кришнаиты носят головной убор, украшенный павлиньими перьями. Есть садху — почитатели Рамы, которые часто покрывают всю свою кожу татуировкой, нанося на тело и даже лицо имя Рамы или Рамы и Ситы.

Профессиональные йоги составляют отдельную ветвь садху. Все садху используют в той или иной мере асаны йоги, способы очищения и пранаяму, но йоги-профессионалы проповедуют учение йоги как путь служения богу, как путь к конечному слиянию с ним и к избавлению от уз плоти и непрерывного действия закона кармы. (Они делятся на две главные ветви — на-

тхапантхи и агхорапантхи.) Эта категория йогов может быть по праву причислена к жреческому сословию, в отличие от многочисленных в современной Индии йогов-мирян, практикующих хатха-йогу для улучшения здоровья, йогов-врачей, йогов-ученых, а также инструкторов, преподающих хатха-йогу в специализированных институтах и школах как в Индии, так и в других странах.

Упомянутый выше факт провозглашения себя живыми богами неоднократно имел место в современной Индии, главным образом в среде садху и руководителей групп жрецов. Некоторые из них сами объявляют, что рождены как инкарнации божества. Другие ведут своих приверженцев по пути, который приводит к наступающему рано или поздно признанию своих руководителей такими инкарнациями.

Факты появления «живых богов» часто освещаются в прессе. Так, в 50—60-х годах в штате Андхра-Прадеш был признан воплощением Шивы проповедник-садху Сатья Саи Баба, глава религиозной организации, издающей свои печатные органы и способствующей распространению его учения. Он выезжает с проповедями не только в другие штаты Индии, но даже за ее рубежи.

Близко к жрецам и садху стоят и астрологи, которые могут быть выходцами из разных каст, включая брахманские. У многих семей имеются постоянные астрологи, связи с которыми поддерживаются из поколения в поколение. Такие астрологи хранят у себя и передают своим потомкам генеалогические списки данной семьи и астрологические вычисления, которые были сделаны их предками для предков этой семьи.

Помимо семейных астрологов существует огромное число астрологов, «работающих» на рынках и улицах городов и деревень. Если астрологи, получившие традиционное образование (а наука о планетах и исчислениях движения светил восходит в Индии к первоистокам древнеиндийской культуры [578]), обладают комплексом каких-то астрономических знаний, то уличные предсказатели судьбы — обычно просто люди, желающие заработать себе на жизнь, используя легковерие людей. В течение многих веков индусские теологи ведут споры о том, следует ли причислять астрологов к варне брахманов и могут ли они называться гуру или ачарья,

т. е. учителями, имеющими право распространять знания. До сих пор многие ортодоксально верующие люди не берут воду из рук астрологов, словно из рук неприкасаемых. Тем не менее множество ритуальных церемоний немыслимо без участия астрологов. К их поддержке прибегают и те брахманы (или небрахманы), которые намереваются провозгласить себя «живыми богами»,— для поддержания веры в такого бога необходимо бывает найти «подтверждение избранничества» в определенном соотношении звезд и планет.

Астрология, подобно йоге, обрела за последние годы большую популярность в странах Запада, где она принимает мистическую окраску и сближается с магией, прорицательством и т. п.

Экспортом индуизма — что является одной из новых черт современного существования этой системы — занимаются в наше время многие садху или свами. Не только организация «Брахма-кумари» имеет свои центры за рубежом, но и — главным образом — «Рамакришна мишн», активно расширяющая сферу своей деятельности с начала XX в. [106, 37].

Новой организацией такого рода является и группа вишнуитских садху, последователей учения Сваминараяна, жившего в XVIII в., которые объединились в 1969 г. под руководством старейшего члена секты, Йогиджи Махараджа. Они строго придерживаются пяти обетов (и призывают всех следовать их примеру): нишкама (отказ от телесных желаний); нирлобха (отказ от стяжательства); нирмана (отказ от гордости и себялюбия); нихснеха (отказ от привязанностей); нихсвада (отказ от удовлетворения потребностей вкуса). Их глава выезжает в сопровождении группы своих ближайших приверженцев для открытия храмов своей секты в Африку и Европу. Его последователями являются в основном индийцы, живущие за пределами своей страны.

На Западе довольно заметно распространяется и влияние организации, созданной кришнаитскими садху и называемой Международное общество кришнаитского сознания (International Society for Krishna Conciousness — ISKCON). Оно было основано в США в 1966 г. приехавшим из Индии вишнуитом-садху, носящим имя А. С. Бхактиведанта Свами Прабхупада и титул «Его

Божественная Светлость»[6]. Центры этой организации созданы в ФРГ, Англии, Голландии, Франции, Австралии, Японии, Канаде, на Филиппинах, но не больше чем по 1—2 центра в каждой стране, тогда как в США она имеет свыше 40 центров. Организация не только имеет свой ежемесячный журнал «Обратно к божественности» (Back to Godhead), но и выпускает буклеты, книги, пластинки, фотоальбомы и т. п., распространяемые за деньги. Всем адептам, вне зависимости от их национальной принадлежности, присваиваются какие-нибудь индийские имена. В США главный центр располагается в отдельном поселке в Западной Виргинии, называемом Новый Вриндаван в память о легендарном Вриндаване, где рос Кришна. Единственной и главной задачей и целью всей жизни сторонников организации должно стать, по учению Свами Прабхупады, исполнение мантры:



Основатель Общества кришнаитского сознания Свами Прабхупада

«Харе Кришна, харе Кришна[7],
Кришна, Кришна, харе, харе,
Харе Рама, харе Рама,
Рама, Рама, харе, харе».

Они собираются в молитвенных домах и поют эту мантру хором, стремясь таким путем отключиться от всех земных дел и забот. Их учат также петь некоторые отрывки из «Бхагавадгиты» (но это делают лишь немногие) и понимать «очищенным сознанием» истинную суть процессов, происходящих в мире.

[6] Он себя не называет «живым богом», но его портрет в № 38 журнала его организации, издаваемого в США, «Back to Godhead» [395а] сопровожден подписью: «Духовный учитель должен быть почитаем как само Верховное Божество...»; см. также: [185а].

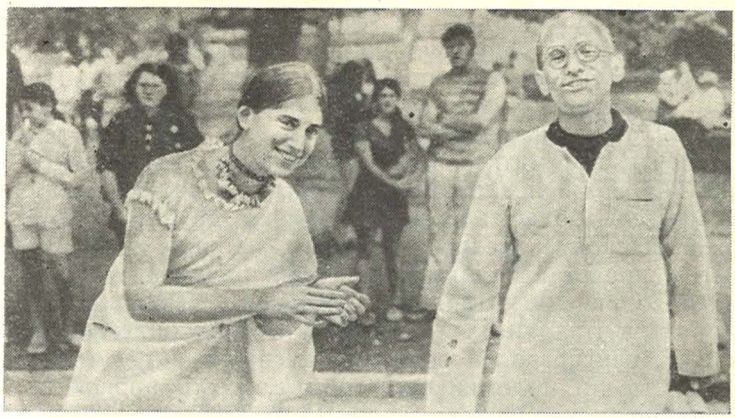
[7] Слово «харе» означает обращение к богу, подобное форме «боже».

Именно о том, что задачей священнослужителей является рисовать угнетенным перспективы «смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий», писал В. И. Ленин [15, с. 237].

Все действия членов ISKCON должны быть направлены на то, чтобы доставить радость Кришне, поэтому в практику молитвенных домов вводятся элементы бытовых и храмовых ритуалов вишнуизма и индийских моделей поведения. Все сидят на полу, скрестив ноги, носят индийские сари, дхоти и сандалии, ставят на лоб тилаки, надевают бусы «тулси-малу» и иконки с фотографией Свами Прабхупады, поют под аккомпанемент барабанов и маленьких литавр, развешивают по стенам литографические изображения Кришны и Радхи, ставят на алтари и полки фигурки Джаганнатха, Субхадры и Баларамы, наряжают и украшают их, возжигают агарбатти и т. п. В молитвенных домах готовят прашад и раздают его всем приходящим как причастие. Устраивают совместные трапезы, причем едят по-индийски — руками с плоских металлических тарелок. Из Индии на средства организации ввозят требуемые по ритуалу предметы: картинки, циновки, гирлянды, пряности и все, что только требуется для создания обстановки, столь обычной для Индии, но мало кому знакомой на Западе, а поэтому производящей впечатление необычной и экзотической и способствующей созданию экстатического настроения.

К истинным адептам предъявляется требование, классическое для индийских садху,— отойти от всякой общественно полезной деятельности, забыть о насущных требованиях своей страны и своего народа и проводить дни в украшении молитвенных домов и в пении мантры как во время собраний верующих, так и дома и на улицах. Им рекомендуется ходить группами по учебным заведениям и местам, где собирается молодежь, чтобы привлечь к движению как можно больше сторонников. Основные средства для существования организации поступают от сторонников этого движения в США, в числе которых немало миллионеров.,

В самой Индии эта группа садху не более многочисленна и заметна, чем любая другая. Они являются



Члены Общества кришнаитского сознания поют «Харе Кришна» на улицах городов в странах Запада

сторонниками учения средневекового проповедника Чайтаньи, который считал, что в нем воплощены и Кришна и Радха, и в своих проповедях учил, что самыми ценными в пуранах являются описания любовных игр Кришны с пастушками, и часто воспроизводил их пантомимически в кругу своих учеников [488], призывая их представить себе, что они женщины-гопи, стремящиеся к слиянию с Кришной.

В целом же существование всех групп и орденов жрецов, отшельников, проповедников и садху поддерживается одним из основных положений религиозной традиции индуизма — учением о том, что при их посредстве осуществляется «ви́дение» бога — «даршан» и что только через них как агентов божества, как лиц, непосредственно к нему причастных, можно приблизиться к богу, ощутить его, снискать его милости и очиститься от грехов путем внутреннего соприкосновения с высшей божественной силой.

В Индии уже в эпоху раннего средневековья стали возникать монастыри — матхи, бывшие средоточием развития религиозно-философской мысли и центрами распространения вероучения разных школ индуизма. Некоторые из них прекращали свое существование через один-два века после основания, некоторые же уси-

ливались и укрупнялись с течением времени. К последним относится, например, широко известная в Индии система матхов, основанных Шанкарачарьей в VIII в. н. э., непрерывно функционирующая в течение 12 столетий, вплоть до нашего времени.

Почти все матхи имеют локальные отделения — «питхи». Роль и влияние некоторых из них не выходит за пределы области их расположения, другие же имеют всеиндийское значение. Таковыми, например, являются питхи, представляющие матх Шанкарачарьи, в городах Пури (Орисса), Шрингери (Майсур), Дварака (Гуджарат) и Бадринатх (Гималаи). В этих питхах проводятся религиозно-философские диспуты, и сюда стекаются тысячи паломников, чтобы слушать проповеди и приобретать священные знания [447; 750].

Религиозно-идеалистический путь познания мира и материальной действительности, а также общественно-исторических процессов,— этот путь был основным, по которому вели за собой (а в значительной мере продолжают вести и в наше время) народ Индии религиозные философы, вероучители и проповедники религии. «Богоискатели» из числа представителей западного мира, обращающиеся сейчас к Индии с целью (как искренней, так и показной) поисков ответа на «извечные вопросы бытия», становятся на тот же путь идеализма, который так точно определили основоположники материалистической научной философии: «Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую...» [11, с. 536].

ХРАМЫ

В древних ведических текстах не обнаружено никаких описаний храмов или хотя бы свидетельств, указывающих на их наличие. Но есть много описаний мест жертвоприношений и много конкретных указаний, относящихся к подготовке жертвенной площадки и постройке алтаря [658; 678].

Существовали разные способы приносить жертвы богам, духам и питри. В их число входило (как входит и

до сих пор): разбрасывание по земле частиц жертвенной пищи, разбрызгивание жертвенных возлияний во все стороны (или в какую-нибудь одну — в зависимости от того божества, которому предназначалось жертвоприношение), раскладывание жертвенных веществ на циновках или подстилках из травы, опускание этих веществ в воду и бросание в воздух. Но главное место среди всех этих способов отводилось, как зачастую отводится и сейчас, жертвоприношению на огне.

Было две основных разновидности этих жертвоприношений. Для принесения жертвы в узком кругу семьи или небольшой кровнородственной группы часто использовали для разжигания жертвенного костра огонь домашнего очага или огонь, взятый из очага богатого человека и удачливого жертвователя. Для проведения же массовых церемониальных жертвоприношений, таких, как раджасуя, ашвамедха, агништома и др., разводили огромные костры (один, или три, или несколько), зажигаемые от «арани» — двух кусочков дерева, из которых трением добывался огонь.

Жертвенные алтари должны были иметь определенную форму, и их строили из определенных материалов. Когда нужно было возжигать три костра, называемых шраута[8], алтарь для одного из них (главный алтарь) имел обычно круглую форму, и на его огне (который тоже именовался «огнем главы семьи» — «гархапатья») готовили жертвенную пищу. Этот алтарь назывался «веди» или «махаведи». Другой алтарь, квадратный, предназначался для огня «ахавания», в который эту пищу бросали или вливали; его строили к востоку от первого. И, наконец, третий алтарь должен был иметь форму полумесяца и назывался «дакшинагни» «(алтарь) южного огня»; его строили в южном направлении от первого, и бросаемая в его огонь жертвенная пища предназначалась для духов предков и бога Ямы [570, с. 3].

Огонь священных костров поддерживался дровами, иногда с добавлением священной травы куша, которую и в современной Индии можно постоянно видеть на домашних и храмовых алтарях или возле них.

---

[8] Шраута — производное от глагольного корня «шру» («слушать»); оно обозначает связь этих трех огней с ведами — «услышанными» от богов.

Бывали алтари и трапециевидной формы — для жертвоприношения сомы, и в форме птицы, распластавшей крылья.

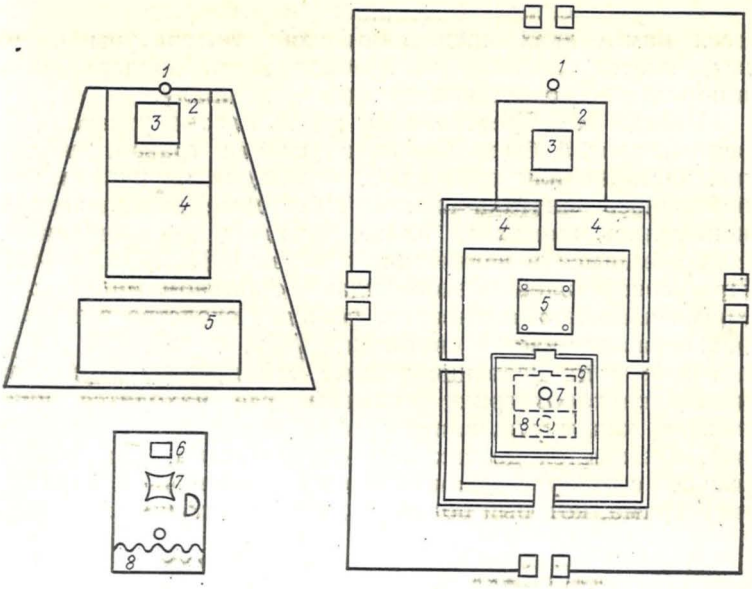
Алтарь мог иметь и форму приподнятой над поверхностью земли площадки, а мог представлять собой некое подобие строения из кирпичей, иногда достигавшее больших размеров.

Множеством специальных церемоний сопровождалось строительство больших алтарей, занимавшее иногда до 12 месяцев. Каждый день на площадку для освещения ее приносили огонь в особом горшке, сделанном из глины, вынутой из-под следа коня. В процесс этой подготовки входило и изготовление и обжиг кирпичей, а также предварительное принесение в жертву пяти живых существ, включая человека, чьи головы закладывали под фундамент, а тела бросали в воду, в которой растворяли глину для алтарных кирпичей [683, с. 96, 110][9].

Отделенные от костяка черепа животных находят повсеместно и в захоронениях и на ритуальных площадках по всей территории расселения предков индоевропейских народов, в том числе и на территории распространения срубной культуры. Так, не исключено, например, что одним из конкретных следов аналогичного обряда, производившегося при закладке алтаря (или определении места для разведения жертвенного костра), можно считать и найденную на дне округлой ямы в слое золы в валу Воргольского святилища лошадиную голову. (Здесь найдено 6 ям с золой и остатками костей животных) [221, с. 203—209; 170; 51].

Торжественность процесса подготовки алтаря нам рисует «Махабхарата»: «И потом его жрецы, о лучший из дваждырожденных, премудрые и знатоки вед, отмерили там, согласно предписаниям, место для жертвенного алтаря. Оно удовлетворяло желаниям, отличалось пышным великолепием и было наполнено толпами брахманов, обильным богатством и зерном; на нем удобно расположились жрецы. И, соорудив, согласно предписаниям, алтарь для жертвоприношения, который удовлетворял их желаниям, они посвятили тогда царя на выпол-

[9] Для уже упоминавшегося жертвоприношения 1975 г., которое проводилось в Керале, алтарь был сооружен в форме птицы и под него заложили деревянные головки животных [550].



Планы ведической жертвенной площадки и храма

нение змеиного жертвоприношения... В то время как сооружался жертвенный алтарь, главный зодчий из касты сутов, одаренный мудростью и опытный в науке о расположении фундаментов, сведущий в пуранах, сказал...» [196, с. 140].

Сута был одним из главных участников жертвоприношения, который не только умел распорядиться закладкой фундамента, но и, главное, был знатоком процесса приготовления сомы. Люди его профессии, как явствует из эпоса, составляли определенную группу. Название «сута» происходит от корня «су», что означает «выдавливать, выкачивать» (сок, содержимое) [634, с. 1219]. Жертвенный алтарь описывается в эпосе в высокопоэтических выражениях и наделяется великой магической силой.

Совершение жертвоприношений и поддержание жертвенного огня на алтаре вменяются в пожизненную обязанность всем соблюдающим дхарму трех первых варн.

В бесчисленных описаниях жертвоприношений во всех памятниках древнеиндийской литературы часто встречаются указания на необходимость поддерживать в порядке жертвенную площадку — ягашалу.

Иногда она представляла собой плотно утоптанную землю, иногда была частично устлана травой, иногда же, частично или полностью, вымощена кирпичами, что называлось «иштака-чаяна». Некоторые исследователи попытались начертить планы ягашалы по описаниям, содержащимся в ведических текстах [683; 771а, с. 448]. При сопоставлении этого плана с планом индусского храма явно прослеживается большое сходство в планировке разных частей святилища [693, с. 124, 125, 130], а также в их названиях: даже замощенная кирпичом площадка гарбхагрихи — камеры, где находится пратиштха, или мурти, или вираха (изображение божества), называется до сих пор иштака-чаяна. См. также рисунок с изображением ведической жертвенной площадки и храма, который подтверждает их большое сходство:

Жертвенная площадка	Храм
1. Флаг	1. Флаг
2. Площадка для алтаря	2. Место, где помещается жертва
3. Алтарь	3. Место жертвоприношения
4. Место для сомы	4. Место приготовления жертвенных блюд
5. Место, где сидит жрец	5. Место, где сидит жрец, читающий мантры
6. Место возжигания священного огня	6. Место, где находится изображение бога
7. Место главного жреца, руководящего жертвоприношением	7. Изображение бога
8. Место для жены жертвоприносителя	8. Место, где помещается изображение супруги бога

Флаг бога — юпа, упоминаемый и в ведической литературе и в эпосе и пуранах, обязательно воздвигавшийся на ягашале, повсеместно можно видеть и сейчас на высоком шесте, который привязан к дереву возле храма (либо часовни) или прикреплен к шпилю на его крыше или к самой крыше.

Переход от устройства жертвенных площадок к храмовому строительству совершался медленно и имел несколько этапов.

Городские здания в эпоху доарийской цивилизации Индии возводились из обожженного кирпича, как, очевидно, и культовые сооружения (каковым, возможно, являлся и так называемый «Большой бассейн» в Мохенджо-Даро).

Все, кто бы ни писал о цивилизации долины Инда, считают, что храмов либо подобных им культовых сооружений в городах этой области не было, так как археологам не удалось обнаружить их остатки. Автор данной работы уже высказывал предположение, что носители и проповедники религиозно-философских систем вели жизнь отшельников, селившихся небольшими колониями (либо в одиночку) в лесах и в горных пещерах или странствовавших из одного поселения в другое. В первом случае верующие стекались к местам их прибежищ, слушали их поучения и совершали омовения в водных источниках вблизи этих мест — отсюда столь прочно утвердилась традиция паломничеств к тиртхам в индуизме, а во втором случае отшельники проповедовали, сидя в тени развесистого дерева или переходя из дома в дом и поучая небольшие группы собравшихся там людей (как это постоянно делают и в наши дни джайнские проповедники) [111].

Массовые, требующие долгого времени молитвенные собрания под открытым небом в климатических условиях Индии невозможны, а строительной техники, допускавшей возведение больших крытых храмовых залов, не было.

Традиция отшельничества, традиция проповедей в пещерах [534, с. 126] и лесах выступает одним из важнейших элементов, отличающих джайнизм и буддизм от ведизма, так как именно эти два религиозно-этических учения выросли в значительной мере на основе культовой практики доарийских народов Индии [104, с. 7—56, 98].

Возможен и другой вариант: предполагается, что возводились деревянные культовые здания, остатки которых, естественно, не сохранились, но их следы сохранились в той форме, которую носят раннебуддийские скальные молитвенные залы — чайтьи [693, с. 63—64,

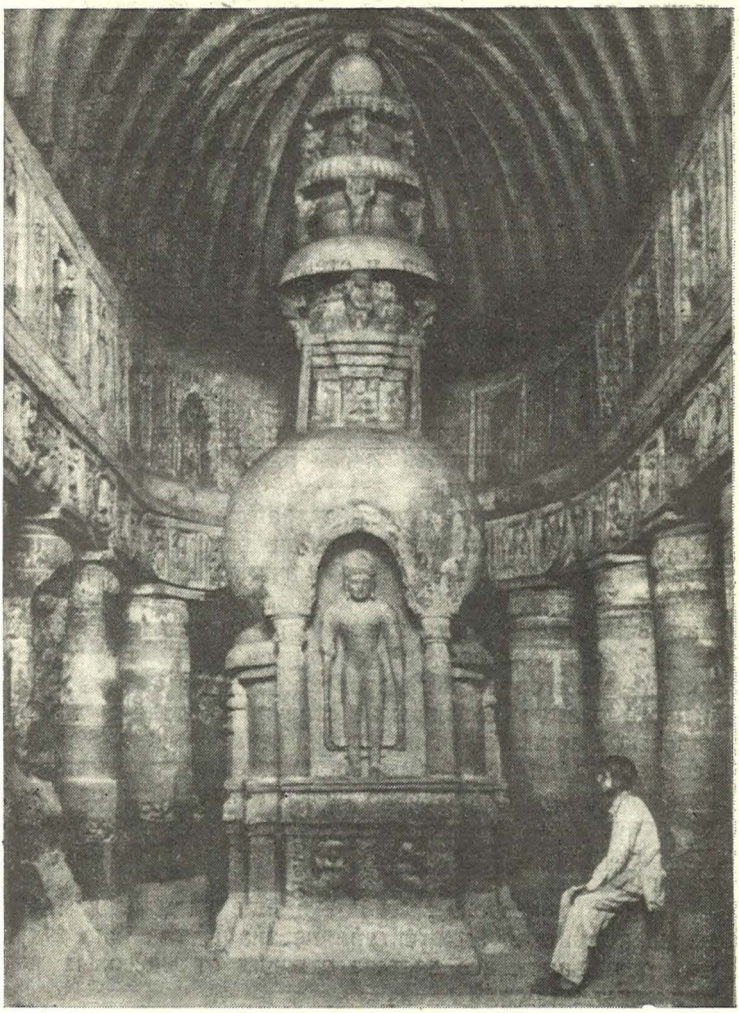
табл. 17]. Эти залы высекались в скальных массивах (или, как мы предполагаем, чаще расширялись и обрабатывались большие естественные пещеры в горных кряжах), и им придавалась форма «корабля, опрокинутого килем вверх».

Утвердившуюся среди искусствоведов точку зрения, что чайтьи изначально представляли собой деревянные здания, можно, как нам кажется, дополнить предположением, что это не обязательно были здания. Любое здание на индийских равнинах было непригодно для молитвенных собраний, так как духота в закрытых помещениях достигает очень быстро такой степени, что люди не могут ее выносить. К тому же деревянное здание огнеопасно, а также подвержено быстрому уничтожению белыми муравьями.

По нашему предположению, те снятые на камень каркасовидные архитектурные формы, которые продолжали сохранять чайтьи, свидетельствуют главным образом о традиции возведения временных каркасов со сводообразным верхом, которые покрывались тканью, циновками или пальмовыми листьями. Знаменитые шамианы, повсеместно применяемые и в современной Индии,— тканевые пологи, натягиваемые на столбах и распорках, упоминаются уже в эпосе как теневые укрытия для собраний людей.

В древности же массовых собраний не было, поэтому целям культовых собраний нескольких десятков или даже сотен людей вполне соответствовали сравнительно небольшие теневые навесы, которые к тому же благодаря выпуклой сводчатой форме крыши («дно опрокинутого корабля») позволяли проводить эти собрания и в дождливый сезон (в современной Индии плоско натянутые пологи используются только в жаркие сухие месяцы года, в дождливое же время тоже делают шамианы с шатровидным поднятием верхнего полога, но такие шамианы невелики, так как прочных каркасов для них сейчас не возводят в силу кратковременности использования этих шамиан).

Арьи в условиях индийского климата, возможно, заимствовали у местных жителей сложившиеся здесь традиции устройства теневых укрытий. Каркасные чайтьи, обтяжка стен которых, как и в современных шамианах, была, видимо, не сплошной, а имела или низко располо-



«Ребра» потолка чайтьи, возможно, говорят о каркасном типе древних ритуальных строений

женные (чтобы не попадали солнечные лучи) горизонтальные просветы по всему периметру стен или не доходила до земли — и то и другое обеспечивает хорошую вентиляцию,— такие чайтьи-пологи, вероятно, и были заимствованы арьями.

Нельзя, впрочем, утверждать с полной уверенностью, что сама идея устройства таких пологов-покрытий была непременно заимствована арьями. Нам не следует забывать о том, что у оставшихся на Западе индоевропейских народов, и в частности у славян, храмов тоже не было, а были навесы над идолами. Эти навесы опирались на четыре столба, и стенами служили тканевые завесы (таковыми, например, были знаменитые храмы Рюгена). Эти храмы, по свидетельству очевидцев, имели яркие завесы, украшенные росписью и затканные золотом, и назывались континами, т. е. шатрами [343, с. 26—27]. Мы имеем основания предполагать, что и арьи умели уже на своей прародине сооружать капища шатрового типа, которые легко разбирались для перевозок во время кочевий.

Судя по ранним индусским храмам каменной кладки, здания с шатровидным или башневидным поднятием стали строить над гарбагрихой начиная с IV—V вв. н. э. [494, с. 41—43, рис. 6, 7, 9]. Возможно, это заменило шатровидное или зонтовидное укрытие мурти. Площадка для жертвователей и молящихся превратилась со временем в огороженный двор храма. Этот принцип каменного храмового зодчества стал основополагающим в индусской архитектуре на многие века. В некоторых областях возводились храмы, состоящие из трех-четырех отдельных, последовательно размещенных (все по тому же плану ягашалы) зданий, соединенных между собой проходами — имитация покрытия всей территории ягашалы [10].

Общего огромного зала для вмещения многих молящихся индийская архитектура не знала, так как индуизм, развиваясь, все дальше отходил от массовых молитвенных собраний.

Если в ранневарновом арийском обществе на ягашале собирались представители трех, а иногда и всех варн данного селения, то с развитием кастового неравенства

[10] См. [494, с. 87, рис. 36] — храм Лингараджа в Бхуванешваре, XI в. н. э.

человеческие коллективы делились на все более изолированные группы, и храмовые ритуалы проводились все чаще и чаще только для таких групп или их узких объединений и даже для отдельных представителей этих групп.

Ручное выдалбливание (или расширение естественных) пещер было связано с развитием больших монашеских общин, и начало этой строительной техники исторически соотносится с эпохой расцвета джайнизма и буддизма; впоследствии она была освоена и зодчими индуизма. Позже, в эпоху Гуптов и примерно до X в. н. э. техника выдалбливания стала постепенно замещаться техникой каменной кладки.

К югу от г. Мадраса, в Махабалипураме, словно в музее под открытым небом, расположены прекрасные образцы раннеиндусского зодчества — небольшие храмы (VII—VIII вв. н. э.), выполненные и в технике высекания из скального массива, и в технике каменной кладки.

Они, как и многие другие небольшие индусские храмы, служили гарбагрихами или своего рода внешними футлярами, скрывающими гарбагрихи, и не были предназначены для вмещения молящихся.

Неписаная традиция кастового изоляционизма запрещала шудрам или неприкасаемым входить во дворы и помещения храмов и пользоваться услугами тех храмовых брахманов, которые совершают пуджи для членов высоких каст. Поэтому низкокастовые строили свои отдельные небольшие храмики или святилища в расположении своих поселков и у своих водоемов.

С интенсивным ростом феодальных городов в Индии связано строительство храмовых комплексов. Возводятся храмы с высокими шикхарами — башневидными покрытиями крыш, богато украшенными орнаментом и скульптурой; вокруг храмовых дворов строятся каменные стены, обычно с воротами с четырех сторон, над которыми высятся пирамидальные башни-гопурам, тоже сплошь покрытые высеченными из камня изображениями богов и целых сцен из мифов [11].

---

[11] Наиболее полно вопросы техники храмового строительства и классификации индусских храмов освещены в книгах: [336; 167; 452; 693; 499].

Особенно богата такими храмами Южная Индия, где индуизм был религией правителей, тогда как в североиндийских государствах начиная с XII в. в результате бесконечных войн не только не велось строительство новых храмов, но и разрушались сотни, если не тысячи, уже существовавших творений индийских зодчих.

Все храмовое строительство на всем протяжении своей истории, начиная от деревянных [373] и каркасно-обтяжных строений и кончая огромными храмовыми комплексами средневековья, было связано с обязательным нахождением в гарбагрихе или на алтаре изображения одного или нескольких божеств.

Часто можно видеть храмы-часовни, которые, по сути дела, являются только гарбагрихой, так как в них могут быть размещены лишь мурти богов, и свободного пространства хватает только для того, чтобы мог войти жрец этого храма омыть и окрасить мурти и поднести им жертвоприношения молящихся.

Такие храмы стоят и в городах на улицах и на перекрестках, и в каждой деревне на берегу водоема (в больших деревнях бывает по нескольку храмов, принадлежащих разным кастам), и при дорогах.

Каждому индусскому божеству посвящены сотни маленьких и больших храмов. Только богу Брахме, сохранившемуся в индуизме в качестве абстрактного символа, посвящен всего один из известных храмов, расположенных в небольшом городке Пушкаре вблизи г. Аджмера в штате Раджастхан.

Наибольшей известностью из числа вишнуитских храмов пользуются два храма «Вишну на Шеше» в Шрирангаме (Тамилнад) и в Тривандраме (Керала). Больше всего вишнуитских храмов посвящено Кришне: во Вриндаване и Матхуре (Уттар-Прадеш), в Джайпуре и Натхдваре (Раджастхан), в Набадвипе и Шантипуре (Западный Бенгал); прославленный храм Джаганнатха в Пури (Орисса), в Двараке (Гуджарат), в Тирупати, Канчипураме и Мадрасе (Тамилнад) — вот неполный список наиболее широко известных храмов. Есть и известные храмы Ханумана — в Варанаси, в Гималаях вблизи г. Симлы, в Дели и других местах.

Из шиваитских храмов всем индусам знакомы такие, как храм Натараджи в г. Чидамбараме (Тамилнад), который почитается как «центр вселенной» и в



Храм Парашурамешвара (г. Бхубанешвар, VIII в.)

котором в гарбагрихе есть редкое изображение Шивы в облике Натараджи, тогда как повсюду он обычно предстает в форме шивалингама, как, например, в храмах Амарнатха (Кашмир), Кедарнатха (Гималаи), Эклингаджи (Раджастхан, вблизи г. Удайпура), Вишвешвара (г. Варанаси), Таракешвара (Бенгал), Парашурамешвара (Орисса), Сомнатха (Гуджарат), Джамбукешвара (Тамилнад) и многих других.

Храмы Шакти тоже рассеяны по всей Индии. Из их числа широко известны храмы богинь Дурги и Кали в Калькутте и Варанаси, храм Камакьи в Гаухати (Ассам), храм Минакши в Мадураи (Тамилнад), храм Дурги в Майсуре.

Храмами Сканды славится Тамилнад, а храмами Ганеши — Махараштра.

Это все большие храмы, при которых существуют целые корпорации жрецов и к которым в дни праздников стекаются сотни тысяч паломников и молящихся [710]. При многих из этих храмов проводятся праздники храмовой колесницы (особенно на Юге Индии и в Ориссе), сопровождаемые массовыми торжественными процессиями [715].

Все ортодоксальные индусы хорошо знают календарные дни таких праздников и, считая, что участие в них является особо ценной религиозной заслугой, стремятся обязательно посетить эти известные храмы в такие дни.

ИЗОБРАЖЕНИЯ БОГОВ

По вопросу о том, существовали ли идолы у древних арьев, в индологической литературе идет длительная дискуссия, и подавляющее большинство ученых продолжает считать, что их не было [12]. Мы не можем согласиться с этим мнением. И тексты, и сопоставления с данными о культовой практике у близких арьям индоевропейских народов, и иконографические материалы древней Индии свидетельствуют, хотя и косвенно, о том, что идолы у арьев были.

Судя по описаниям, содержащимся уже в ведах, каждый из богов имел очень определенный облик. Из-

[12] См., например, одну из недавних работ: [580, с. 28].

вестны были не только его вид, форма, цвет, одежда и атрибутируемые ему предметы, но иногда точно указывался материал, из которого эти предметы были сделаны.

Так, в «Ригведе» Брихаспати описывается как имеющий сто крыльев, золотой меч и корову по имени Вишварупа. Тваштар держит железный нож (или тесло), а Рудра — заостренное оружие [688, I, 161, VII, 97, VIII, 29 и др.], Индра же «сел на (свое) ложе, кованное железом, на свое место из дерева» [269, IX, 1].

Брахма воспевается как имеющий четыре головы (иногда пять).

Пушан описывается в разных гимнах и мифах как полный старый человек [392; 459; 539], часто беззубый (причем объясняется это тем, что зубы ему выбил Шива во время драки с богами на жертвоприношении, проводимом Дакшей), едущий на козе [575, с. 108] или, по другому варианту, имеющий козью голову (это тоже объясняется тем, что вместо отрезанной его головы Шива приставил ему голову козы).

Маруты — боги ветров — персонифицируются каждый в образе человека, держащего за оба конца покрывало, надуваемое ветром, и имеющего растрепанные волосы [417, с. 131].

В «Ригведе» боги — это «нрипешас» [394, III, 4], «люди по своей форме» [634, с. 648]. А Рудра восхваляется как имеющий сильные красно-коричневые члены и украшения сияющего золотого цвета [688, II, 33, 9]. Его же называют «имеющим волосы, закрученные в пучок», а Индру — «обладателем красивых щек, или скул» — «сушипра».

С Индрой связаны и упоминания, дающие нам право предполагать, что какие-то его изображения существовали в эпоху Ригведы». В этом памятнике говорится: «Кто купит этого моего Индру за 10 коров, когда он убьет вритров, тогда покупающий да вернет его мне» [688 (391), IV, 24]. (Эти слова толкуют и как символическое описание оплаты услуг жреца за соискание жертвой милостей Индры [688, т. I, с. 426]). В «Шанкхаянашраутасутре» прямо сказано о том, что поклонялись его изображениям [417, с. 275].

Во всех памятниках ведической литературы Индра описывается как силач, имеющий бычью шею, большой

живот (вместилище сомы), красивые сильные руки. Он ездит по тучам на слоне. Его атрибутом является перун [688, I, 51, 130, X, 96, 4] из железа или из кости, которую называют костью Дадхичи, некогда якобы принесшего ему в жертву свои крепкие кости. (Напомним, что именно знакомство с железной металлургией помогло арьям в битвах за земли Индии и что ранние железные предметы арьев датируются рубежом I тысячелетия до н. э. [168, с. 98—99; 64, с. 134—135], т. е. эпохой вед[13].) Существуют и другие очень точные описания внешности и атрибутов богов.

И как бы ни трактовать эти конкретные указания, как бы ни пытаться объяснить их только как символические отражения тех или иных качеств, приписываемых богам, нельзя будет доказать, что все племена арьев, растянувшиеся во время своих кочевий на сотни и тысячи километров, рассеявшиеся по огромным территориям, да и в Индии тоже расселившиеся сразу по довольно обширной области северо-запада, а в дальнейшем продвинувшиеся и на новые отдаленные земли, могли хранить в течение многих веков в своей устной — и только устной! — традиции такие точно определенные (и всюду одни и те же) признаки и характеристики своих богов. Эта традиция должна была поддерживаться каноническими изображениями.

Стремление закрепить в материале свои представления о неземных силах, как и свое видение окружающей действительности, характерно для всех народов земли на всем протяжении их исторического развития. Почему же отказывать столь решительно арьям в умении производить наряду с другими культовыми предметами изображения своих богов? Только потому, что такие изображения пока не найдены археологами? Но мы знаем, что все связанное с ритуальной практикой делалось из дерева или из глины. Значит, ни одна деревянная фигурка, изображавшая божество, не могла сохраниться в почве Индии в климатических условиях этой страны, как не сохранился ни один из культовых деревянных предметов (в Ведическом институте в г. Пуне ложки и ковшики в наше время выпиливают и вырезают из дерева, руководствуясь лишь описаниями,

[13] Слово «аяс» иногда переводят и как «металл», но Т. Я. Елизаренкова переводит как «железо» [269, IX, 1, V, 62].

содержащимися в ведах), а глиняные фигурки, если и изготовлялись, то их, как уже говорилось, или бросали в воду, или не обжигали, поэтому они не сохранились.

Есть эпиграфические подтверждения того, что на рубеже нашей эры уже существовали изображения Вишну. Надпись из Моры (вблизи Матхуры), датируемая I в. н. э., говорит об изображениях пяти героев из рода Вришни [736, с. 127]. Настолько ясные и однородные представления об облике богов отражены в более поздних их каменных фигурах (Карттикея из Матхуры, I в. н. э., четырехрукий Вишну из Лйхоле и Деогарха эпохи Гуптов и др.), что нельзя не увидеть в этой стандартизации длительной предшествующей традиции. Как и в строительной технике, так и в скульптуре камень снял на себя устоявшиеся, знакомые всем и каждому облики божеств, до мельчайших деталей разрабатывавшиеся, очевидно, в дереве или необожженной глине в течение многих предшествующих веков[499, с. 116, 364; 693, с. 76—77].

В ранневедической литературе, например, нет четко определенного описания всего облика Варуны, но имеются постоянно повторяющиеся отдельные детали его изображения. Сливаясь постепенно, по мере взаимной амальгамации представлений различных племен арьев об этом их великом боге, эти детали стали характерными для определившегося облика Варуны, известного всем и каждому, кто считал себя индусом. Этот бог описывался и изображался в виде полного человека, который сидит на гусе (лебеде?) или в повозке, запряженной семью гусями (лебедями?), и держит в четырех руках петлю, раковину, лотос и коробку с драгоценностями. Иногда на коленях у него сидит его жена, богиня Гаури [417, с. 39]. Его изображали и с двумя руками, а его ваханой выступает не гусь, а макара (например, в скульптурном убранстве храма Раджарани в г. Бхубанешваре, штат Орисса). В «Атхарваведе» говорится, что у Варуны во рту три сверкающих языка [393, X, 10, 28]; это, правда, можно понимать не как иконографическое описание, а как символическое отражение приписываемого этому богу родства с Агни.

Бог царства мертвых Яма описывается в ранневедической литературе и в эпосе как черный человек с крас-

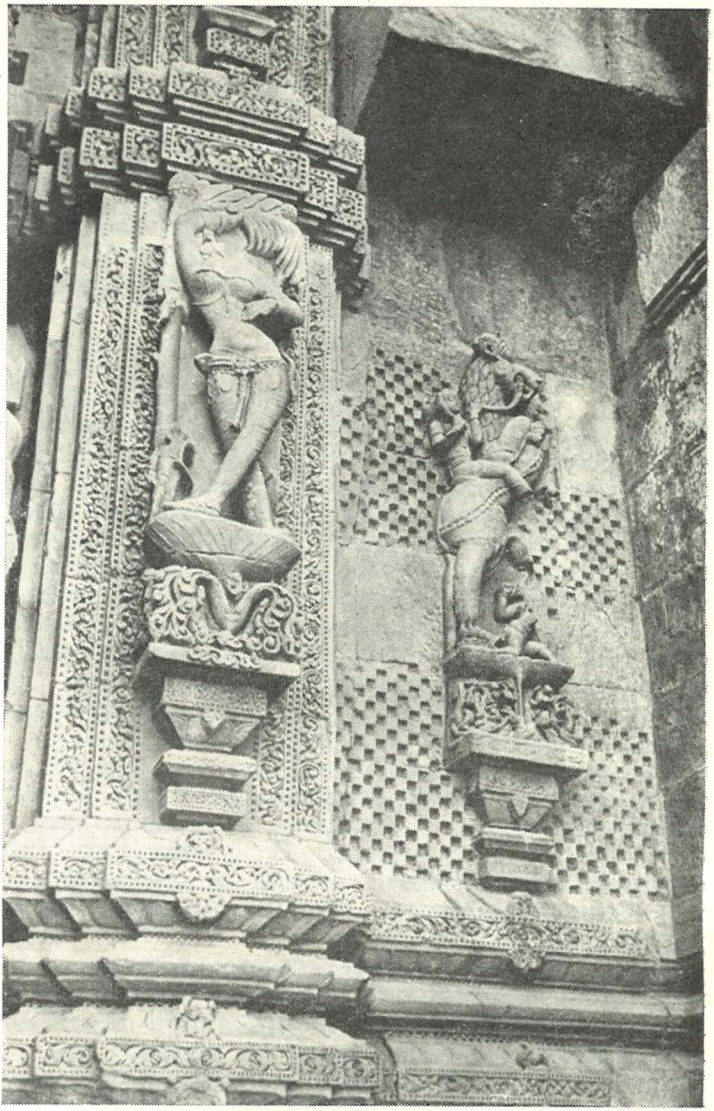
ными (или желтыми) глазами, держащий в руке жезл. Ему атрибутируются три животных — буйвол, на котором он едет, и две собаки, медноцветные, четырехглазые и пестрые, стерегущие путь в его царство [269, X, 14; 393, III, 8, VIII, I, XVIII, 11]. В «Атхарваведе» он изображается едущим на темном коне Шьява [393, V, 5, 8] (это имя является производным от siva — темно-серый).

Поэтому нельзя согласиться с Китом, который утверждает, что, поскольку от древних арьев не осталось таких изображений богов, какие оставили нам древние греки, мы должны во всех их описаниях усматривать только чисто умозрительные образы [575, I, с. 58].

Такие определения богов в ведах, как «вапу» — тело, «тану» — тело [394, X, 88, 7], «рупа» — форма, облик, воплощение, «пратима» — фигура или «сандришья» — внешность, вид, могут только свидетельствовать лишний раз в пользу изложенного нами взгляда. Равным образом совершенно необъяснимой становится строка из «Шадвимша-брахманы» — «дома богов дрожат, изображения богов смеются» (devatayatanani kampante devatapratima hasanti) [771 а, с. 449], — если не допускать мысли о том, что такие изображения существовали. И если даже не возражать против того, что эти описания богов носят в основном умозрительный характер, нельзя не подумать, что отраженные в «Ригведе» древнейшие символы не могли не породить, как и везде в мире, изображений богов.

Кочевые народы из-за неудобства перевозок не могли изготовлять каменные тяжелые статуи богов, поэтому и сравнивать искусство арьев с искусством, например, греков не следует. Возможно, существовал даже запрет на изготовление идолов из камня. Очевидно, небольшие деревянные божки сопровождали арьев в кочевьях и в набегах, присутствуя затем и в их оседлой жизни. Судя по описаниям, этим идолам приносили жертвы как ощутимым, конкретным воплощениям всех качеств, которыми арьи наделяли своих богов.

И особенно важно обращать тут внимание не на частичный разнобой, который в известной мере существует в их описаниях и может быть объяснен многоплеменностью арийского общества, а на те сходные, единые черты, которые характеризуют облик каждого божест-



Индусские храмы украшены изображениями мифических персонажей (храм Раджарани, г. Бхубанешвар, XII в.)

ва в целом и свидетельствуют о существовании в ту эпоху традиции фиксировать в материале устное мифологическое творчество народа.

Интересно также отметить и широко, видимо, употреблявшееся слово «арча» — идол, объект почитания (от корня арч-(арс-) — прославлять, петь хвалу, поклоняться) [14]. Слово «арча» в этом значении зафиксировано в сравнительно позднем памятнике — «Брихатсамхите», созданном известным индийским ученым Варахамихирой, жившим в конце VI — начале VII в. н. э. [634, с. 87—88, 923]. (Однако эта дата не значит, что такого слова не было раньше.)

Нам важно обратить внимание на сохранность лексико-семантической связи между понятиями, определяющими восхваление бога и изображение бога,— связь, зародившуюся, как можно предположить по всему приведенному выше материалу, в ведический и даже, вероятно, доведический период жизни арьев. Слово «арча», видимо, было не единственным обозначением предмета культового поклонения. В древних формах санскрита существовало, например, помимо перечисленных и слово «капа» (kapa), встречающееся в «Махабхарате» в качестве названия одного из классов богов [634, с. 250]. Этот факт заставляет думать и о возможном наличии у предков арьев лексико-семантической связи этого определения богов с наименованием их изображений.

Тут уместно вспомнить о том, что в сакральной лексике древних славян мы обнаруживаем слово «кап» как обозначение идола, изображения божества (откуда и производится слово «капище», обозначающее «идолище, языческий храм, жрище»), а также первоначальное место нахождения «капов», т. е. изображений, идолов [112, II, с. 48].

Таким образом, мы имеем основания думать, что в глубокой древности у этих двух близких групп народов слово «кап» («капа») могло употребляться для обозначения божества и его изображения.

Вопрос о материале, из которого древние славяне изготовляли идолов (или любые другие изображения бо-

[14] В «Ригведе» «арчант» значит «прославляющий», а Арчананас — имя одного из прославителей [609, I, с. 37]; в «Шатапатхабрахмане» «арча» — «почитание» [609, II, с. 82].

гов), не решен наукой. Есть основания полагать, что для этой цели использовались глина или дерево. В пользу первого предположения говорит сохранявшийся до начала XIX в. в русских и болгарских деревнях обычай делать из глины большие антропоморфные изображения к концу осеннего мясоеда (у русских) или на Ивана-Купалу (у болгар). Это изображение приносили на руках к реке и после причитаний или молитв бросали в воду [165, с. 378—379]. Неизвестно, в каком веке, но явно в эпоху христианства, эту глиняную фигуру стали делать безглавой и начали связывать этот обычай с поминовением Иоанна Крестителя. Следует еще раз вспомнить о том, что в Индии к дням праздников делают глиняные фигуры божеств, а после праздника их бросают в воду.

У финно-угров, северных соседей срубных племен, были бронзовые фигурки, изображавшие мужчин (богов?) [51, с. 48]. Возможно, аналогичные изображения могли изготовляться и у соседних племен срубной или протославянской культуры, но только материалы для их изготовления, видимо, были другими.

Восточнославянское язычество издревле знало конкретные образы почитания. В источниках содержатся указания на то, что эти язычники поклонялись Роду и роженицам, культ которых по времени предшествовал культу Перуна [278, с. 503]. Так, в «Слове Исайи» говорится, что те люди избраны господом, которые служат богу, «а не родоу не роженицам, коумиром суетным» [78, II, с. 87]. Сам же по себе культ Рода является столь древним, что истоки его датировать не представляется возможным. Он отражает в себе разрушение культа богини-матери и возникновение новых верований, связанных со становлением патриархальной семьи.

И если при археологических раскопках на Дону и на Днепре найдено много статуэток, изображающих богинь-матерей и датируемых эпохой энеолита и более ранним временем, а позже среди них обнаруживаются и «немногочисленные изображения мужчины» [132, с. 383—384], то мы имеем основания полагать, что традиция изготовления таких изображений не прерывалась и у более позднего населения — ни у предков славян, ни у предков арьев. (В памятниках трипольской культу-

ры на правобережье Днепра обнаружено очень много антропоморфных изображений [219 а]).

Одним из возможных подтверждений предположения о наличии у древних арьев изображений их богов может послужить и то, что идолы славян на всем протяжении существования дохристианских культов имели много общих черт с древнеиндийскими, в чем можно усматривать развитие традиции, имевшей общие корни: многоглавие идолов, например, выступает в качестве одной из таких черт или — что чаще — упоминания в мифах о том, что некоторые боги или полубоги имели по нескольку голов или лиц. Многоглавие известно и в религиозно-культовых представлениях других индоевропейских народов (например, двуликий или четырехликий Янус), но в несравненно меньшей степени, чем у славян.

Многоглавые идолы были засвидетельствованы у прибалтийских славян [792, с. 142—145]. Саксон Грамматик описал святилища о-ва Рюген в конце XII в. Это был один из последних оплотов язычества в борьбе с распространявшимся христианством — храмы Рюгена были разрушены только в XII в.; раскопки, проводившиеся Шуххардтом в 1922 г., показали, что главный храм Ретры был сожжен в 1068 г. Но не только тут были многоглавые идолы славян: недалеко от берега Адриатики, в Скрадине, археологи обнаружили скульптурное изображение трехликого бога Троглава (которое теперь находится в Музее славянских древностей в г. Сплите) [506, с. 153—154] [15].

Ал. С. Фаминцын, обобщая данные Титмара Мерзебургского, Адама Бременского, Саксона Грамматика и Гельмольда (живших в XI—XII вв.), приводит в своей насыщенной фактическими материалами книге сведения о наличии у западных славян идолов, имевших две, три головы и более [343, с. 22; см. также 85]. По данным указанных авторов, в Арконе на Рюгене стоял идол Святовита (или Свентовита) — «большой, превосходивший рост человеческий, кумир, с четырьмя головами». «В другом городе острова Руяны — Коренице, по свидетельству Саксона, было три храма, из которых в од-

[15] Следует уделить внимание и близости стилевых приемов в изображении рук у идолов Рюгена, Збручского идола и каменных изваяний ареала андроновской культуры [299, с. 261].

ном стоял громадных размеров истукан бога Руиевита, о семи лицах: семь мечей в ножнах было привязано к его боку на одном поясе... В другом храме находился идол Поревита о пяти головах, и в третьем — идол Поренута о четырех лицах, а пятое лицо было на груди». «Важнейшим в Поморском крае был Триглав, истуканы которого находились в Штетине, Волыни (или Юлине) и других местах». Существовал и треглавый Браниборский идол [16].

Некоторые исследователи славянского язычества предполагают, что и у восточнославянских идолов могло быть по нескольку голов [295, с. 24—26]. Но к находкам, которыми можно эту мысль подтвердить, относится только идол о четырех головах, связываемый исследователями с черняховской культурой, приписываемой славянам [123; см. 125, с. 40—41].

У восточных славян, как и у западных, идолы, очевидно, были тоже широко известны [17] (во всяком случае, примерно в те же века раннего средневековья их описания начинают встречаться в источниках). Главным материалом для их изготовления было дерево, хотя в некоторых случаях декоративным приемом служило добавление нескольких металлических деталей (так, не только у киевского Перуна голова была «сребрена, а уст злат», но и у западнославянских идолов были золотые и серебряные лица, усы [151, с. 36, 40] и т. д.). Но помимо деревянных славяне изготовляли и каменных идолов. Не только Збручский четырехглавый (или четырехликий) идол сделан из камня, но и обнаруженные на среднем Днестре (т. е. гораздо восточнее места находки Збручского идола) изваяния, связываемые археологами с черняховской культурой и датируемые II—V вв н. э.,— тоже каменные [71, с. 38; 72, с. 238—263].

Все же превалируют — и в находках, и в описаниях — идолы из дерева, часто небольших размеров. Не будет лишено основания предположение, что именно о таком небольшом деревянном «Индре» и идет речь в упомянутом выше гимне «Ригведы».

Мы не имеем аналогичных письменных подтверждений того, что у доарийских народов Индии традиция

[16] Описания идолов см. [49, III, с. 173; 343, с. 23—27; 151, с. 33—41].

[17] См. описания идолов в кн.: [42].

изготовления многоглавых идолов была распространена столь же широко, сколь в среде арьев (судя по упоминавшимся выше описаниям) и славянских народов (и, очевидно, протославянских, так как идолы, упомянутые выше и известные нам по описаниям конца I — начала II тысячелетия н. э., не возникли внезапно, а были, совершенно явно, воспроизведением или дальнейшим развитием образов существовавших ранее многоглавых изображений — следует еще раз вспомнить Януса, свидетельство идеи многоглавости богов в древних традициях индоевропейских народов).

У доарийских народов Индии известно лишь одно, к тому же спорное, свидетельство возможной многоглавости богов — так называемый трехликий Шива с печати долины Инда [617, с. 52, III, табл. 12, № 17]. Если соглашаться с тем, что это — изображение божества (а не йога-отшельника или жреца), то можно с большой натяжкой усмотреть в нем трехликого бога. Если же предположить, что это исполнитель ритуального обряда в головном уборе с рогами, то его нечетко выраженные боковые профили, принимаемые за два дополнительных лица, могут быть скорее объяснены как маски (если вообще соглашаться с тем, что они изображают лица), или же как детали головного убора, напоминающего собой в целом старинный ритуальный головной убор мужчин племени гондов из северного штата Мадхья-Прадеш.

Если присоединиться к неоднократно высказывавшейся точке зрения, что каменные мурти вошли в индуизм вместе с неведическими, доарийскими, агамическими культами, то следует признать, что на традицию изготовления каменных изображений наслоилась с течением времени арийская традиция устных описаний богов и, как уже говорилось, традиция возможного изготовления арьями деревянных или глиняных их изображений. Только этим и можно объяснить совпадение ведических иконографических описаний с чертами, наличествующими у древнеиндийских каменных мурти. Мысль о возможном запрете у арьев на изготовление каменных мурти в эпоху их кочевий подтверждают встречающиеся в ведической литературе указания на презрительное отношение к тем, кто «обслуживает идолов» и на причисление их к низким группам.



Резьба на стене, изображающая мужчин-гондов в головном уборе с рогами

Так, в «Манавадхармашастре» говорится, что во время принесения жертв богам и духам предков следует избегать таких жрецов и что пища, данная в виде жертвенного дара, погибает (в качестве такого дара) [134, III, 152, 180].

В этом памятнике употреблено для обозначения этих жрецов слово «девалака» (devalaka), которое выступает синонимом слова «девала» и в словаре имеет несколько толкований, в том числе «обслуживающий идолов», «добродетельный, набожный человек» и даже один из авторов «Ригведы» [634, с. 496]. Имя Девала носят и другие великие мудрецы и святые [196, с. 12, 615]. Поэтому можно поставить вопрос о правильности толкования тех текстов, в которых упоминаются девалаки, или же высказать предположение, что такой специализированной группы жрецов просто не было у древних арьев и поэтому арьи отзывались о них с пренебрежением и сами не сразу ввели в свою культовую практику те действия, которые называются в текстах и у лексикографов «обслуживанием идолов».

Вслед за этапом неприятия этих жрецов и их действий (как и неприятия самих доарийских богов) последовал этап восприятия и активного дальнейшего развития доарийских культов и самими арьями и, главное, их потомками от смешанных браков. Поэтому и порицаемое ранее профессионально направленное «обслуживание идолов» (уже каменных) стало одной из частей дхармы храмовых жрецов-брахманов. Таким образом, можно полагать, что осуждение «обслуживателей идолов» никак не связывалось с фактом наличия или отсутствия у самих арьев изображений их богов. Требовалось какое-то время для того, чтобы брахманы освоились с мыслью о возможности изготовлять мурти из камня и стали им поклоняться.

Помимо осуждения «обслуживателей» в текстах отражено и то, что сначала и к изготовителям идолов относились с некоторой настороженностью и не причисляли их к высоким группам брахманов даже тогда, когда уже в практику брахманизма вошло профессиональное изготовление каменных мурти богов.

У Панини в его историко-грамматическом труде «Аштадхьяйе», датируемом, по последним данным, V в. до н. э. [64, с. 57], говорится о пратикрити (подобиях)

богов, которых изготовляют для заработка, но не продают. Другой великий грамматист, Патанджали, объясняет это как изготовление низкой группой брахманов изображений богов не для продажи, а для показа за деньги [398, с. 39—40] (что, кстати, до сих пор широко практикуется в Индии, причем «показ за деньги» изображений богов и героев сопровождается исполнением песен или рассказов об их деяниях).

В «Шамба-пуране» имеется очень интересное упоминание о том, что девалаки не только жили за счет показа мурти, но при этом еще и осуждали «Манавадхармашастру». Это служит свидетельством того факта, что древнейшие группы профессиональных «жрецов при идолах» были этнически чужды арьям, в силу чего и подвергались, в свою очередь, неприятию с их стороны.

В памятнике указывается также, что девалаки происходили из Джамбудвипы (т. е. исконной территории Индии) в отличие от жрецов-магов, которые пришли из Шакадвипы [552, с. 134] (под этим названием понимают Иран или Среднюю Азию).

Эпос содержит свидетельства того, что в то время уже была развита технология изготовления не только каменных, но и металлических пратима: «Махабхарата» рассказывает, как слепой царь Дхритараштра сокрушил железную статую героя Бхимасены: «Поистине, огонь его ярости, раздуваемый ветром его горя, казался готовым поглотить Бхиму, подобно лесу. Проникнув (мыслью) в жестокие намерения (царя) относительно Бхимы, Кришна отвел в сторону (живого) Бхиму и представил старому царю железную статую этого второго сына Панду... Охватив обеими руками этого железного Бхиму, царь Дхритараштра, обладающий великой силой, раздробил его на части, думая, что это сам Бхима во плоти» [205, XI, 12; 610, XI].

В «Рамаяне» описывается золотая статуя Ситы, которую Рама поместил рядом с собою на троне (когда решил совершить ашвамедху) после того, как Сита была отослана в лес и жила в обители святого мудреца Вальмики [265, с. 437; 335, VII]. Статуя была необходима в качестве замены живой жены правителя, без которой жертвоприношение не было бы принято богами и не принесло бы ожидаемых плодов.

Император Ашока в своих эдиктах упоминает о фигурах (формах) богов, которые следует показывать народу в дни праздников или массовых проповедей. В эдиктах употреблены слова «дивьяни рупани», объясняемые как изображения богов. В ведических памятниках, непосредственно связанных с ведами и тоже причисляемых к «шрути» (таких, как относящиеся к «Черной Яджурведе», «Майтраяни-самхите», «Тайттирийя-араньяке» и «Маханарайана-упанишаде», созданных во 2—3 четвертях I тысячелетия до н. э., по-видимому, в Северо-Западной и Северной Индии), уже содержатся точные иконографические черты богов. В «Майтраяни-самхите» Брахма называется «чатурмукха» (четырехликим) и «падмасана» (сидящим на лотосе), Ганеша — «хастимукха» (слоноликим) и «данти» (клыкастым). В «Тайттирийя-араньяке» повествуется о богебыке (видимо, о Шиве в форме быка), золотокрылой Гаруде, Нарасимхе (человеко-льве, т. е. одной из аватар Вишну) [18]. «Маханарайана-упанишада» еще больше конкретизирует иконографические признаки богов [398, с. 576—577]; то же относится и к «Агни-пуране» [615 а].

В более позднем труде Варахамихиры «Брихат-самхите» (конец IV — начало V в. н. э.) имеется целый раздел (57-й), состоящий из 58 шлок, в котором подробно описываются все пропорции и измерения, касающиеся изображений богов. Излагающиеся здесь споры с другими авторитетами интересны и своим содержанием и самим фактом возможности вести такие споры, что свидетельствует о высокоразвитой традиции изготовления изображений богов.

В мельчайших деталях приводятся требуемые промеры лица, корпуса и членов тела, причем минимальными единицами измерения служат параману — пылинка, которая делается видной, только когда попадает в солнечный луч, пробившийся сквозь резную решетку, раджас — пылинка, видимая глазом и по объему равная восьми параману, и балагра, равная восьми раджас. Такая мера, как ангула, равная восьми зернам ячменя, использовалась для измерения головы, длины и ширины лица и его частей и всех частей тела.

[18] Д. Д. Косамби предположительно возвел этот образ к изображенному на одной из индских печатей получеловеку-полутигру [168, рис. 48].

Описываются все размеры и соотношения, вплоть до размеров уголков глаз, мочек ушей, ногтей на пальцах рук и ног. В одной шлоке (14-й) говорится, что из 32 ангула объема головы только 12 подлежат изображению, а остальные не видны. Здесь, совершенно очевидно, речь идет об изображении, выполненном в технике глубокого рельефа, а не о круглой скульптуре.

Этот памятник содержит указания о высоте статуй, причем говорится, что Рама, например, должен быть высотою 120 ангула, а каждый из тех, кто по канону изображается вместе с ним,— на 12 ангула ниже стоящего рядом (шлока 30).

Точнейшим образом описывается, сколько рук должно быть у изображения каждого бога (или богини), какие атрибуты должны находиться в каждой руке, в каком положении должны быть руки и ноги, какие украшения и одежды должны быть изображены, какого цвета должны быть сами изображения и т. п.

Не только столь подробно описываются все эти признаки, но и говорится, что если соответствующими признаками наделенное изображение будет поставлено близко к человеку, это подарит процветание.

Здесь мы сталкиваемся уже не с искусствоведческими предписаниями и анализом, а с фактом наделения фигуры богов и каждой их детали магической силой, с фактом подчинения иконографического канона суеверному страху перед нарушением древних, устоявшихся представлений о силе, которой обладают пратима богов.

Судя по спору Варахамихиры с другими авторитетами, существовала некоторая разница в нормах иконографии северной и южной школ, систему измерения последней автор называет «дравидийской» (шлока 4). Эти отклонения не вызывали страха, они были предметом научной дискуссии. Для нас в этой дискуссии особый интерес представляет тот факт, что, по «дравидийской» школе, длина лица должна быть на 2 ангула больше, чем его ширина, тогда как, по канонам северной школы, лицо должно было вписываться в квадрат 12×12 ангула (шлока 4). Вероятно, на это указание должны обратить внимание антропологи.

В этом труде есть шлоки, содержащие разъяснения хороших и плохих результатов, которые повлечет за со-



Шивалингам, украшенный лицом бога Шивы (Центральная Индия, X в.)

бой точное или неточное выполнение иконографических предписаний. Так, в шлоке 49 сказано, что изображения Сурьи высотой в три-четыре локтя приносят умиротворение и изобилие, тогда как изображения в два локтя даруют богатство, а в один — просто благоприятны.

Изготовитель изображения будет вести благополучную жизнь, если сделает все, как гребуется. Если же члены тела бога Сурьи будут длиннее предписанных норм, то изготовителю грозит опасность со стороны царя; если короче — болезнь (слабость); если живот бога будет сделан худым, художнику грозит голод или разорение; царапины или насечки на теле Сурьи повлекут за собой смерть мастера от удара мечом; наклон фигуры влево убьет жену мастера, а вправо — убьет его самого; если у Сурьи глаза получатся поднятыми кверху, мастер ослепнет, а если опущенными книзу, его ждут тревоги. Подобные приметы следует связывать и со всеми другими изображениями богов (шлоки 49—52).

Неправильности же, допущенные при изготовлении шивалингама, могут навлечь бедствия на всю страну, поэтому надо строго следить за тем, чтобы нижняя треть шивалингама, выполненного в форме геометрической фигуры, в плане представляла собой квадрат и была погружена в землю, вторая треть была бы шестигранной и скрытой внутри пьедестала, и только верхняя треть цилиндрической формы была бы открыта (взорам мо-

лящихся), высота ее должна равняться ее окружности. Если на верхней части будет отверстие, то мастер погибнет; если пропорции не будут соблюдены, то страна погибнет; если шивалингам будет сплюснут, то город погибнет (шлоки 53—55).

Подтверждением мысли о том, что представители доарийского населения индийских равнин (или его значительная часть) получили название нагов потому, что ходили нагими или почти не имели одежды, может послужить содержащееся в «Брихатсамхите» указание изображать Сурью одетым, «как жителя северной части страны», и со светлым лицом (шлока 46) [19].

Технология обработки камня и выработки скульптурных и рельефных изваяний человека достигла уже высокого совершенства в скульптурах эпохи Маурья и на ступе Санчи, т. е. в IV—II вв. до н. э. [738].

Исследователи полагают, что антропоморфные изображения богов наносились и на монеты в IV—II вв. до н. э.; клейма на монетах, воспроизводившие людей с зооморфными головами, встречались на так называемых монетах племен, или монетах «свободных городов» начала эпохи Маурья [168, с. 152]. Изображалась и женщина, но функции ее неясны. Изображения брахманско-ведических богов были канонизированы в эпоху Гуптов.

Помимо установления антропоморфных и зооморфных или смешанных фигур богов воздвигали также так называемые дхваджа — столбы или колонны, посвященные тому или иному богу. Исследователи связывают их или со столбами, воздвигавшимися в ведические времена на местах кремаций и носившими название «стхуна», или со столбами-юпастамбха, которые воздвигались (или оставлялись) царями и знатными людьми в память о совершенном ими — об одном или о нескольких — великом жертвоприношении (мерой величия царей служило количество великих жертвоприношений, которые воспевались по соответственному количеству главных жертвенных столбов; так, в «Махабхарате» старая черепаха, вспоминая о славных деяниях царя Индрадьумны, говорит: «Он ставил тысячу раз жертвенный столб при возжигании жертвенного огня» [610, III; 201]).

[19] Содержание 57-го раздела «Брихатсамхиты» приведено в: [398, App. B].

Эти юпастамбха, или дхваджа, обычно стояли отдельно от культовых сооружений, не входя в их ансамбль. Их делали и из камня и из дерева. В эпосе часто упоминаются деревянные Индра-дхваджа, воздвигавшиеся царями [398, с. 103, сн. 3].

Традиция ставить колонны, имевшие культовое значение, а также служившие символами царской власти, была, как известно, особенно широко использована Ашокой Маурья. В последующие эпохи она пошла на убыль, и стала развиваться скульптура. Все творческие изобразительные приемы, нашедшие с этих веков свое наивысшее выражение в камне, послужили к увековечиванию вырабатывавшихся в течение многих столетий образов и черт богов.

Все это зафиксировано в трактатах о религии и искусстве, в мифах, эпосе и пуранах, что говорит о завершении в эту эпоху процесса оформления синкретического пантеона индуизма.

Вторая половина I тысячелетия до н. э. и начало I тысячелетия н. э. было эпохой выработки и распространения у всех крупных народов, населявших Индию, основных характеристик богов и героев и основных предписаний, связанных с отправлением культа. Те качества и определительные параметры, которые характерны для объекта культового поклонения в современной Индии, почти не отличаются от тех, о которых мы узнаем из памятников начала нашей эры.

Фигуры богов изготовляются из самых разных материалов: золота, серебра, меди, особого сплава из восьми металлов, камня, дерева, глины. Объектами поклонения могут служить и плоскостные рисованные изображения [577]; так, еще в древности во дворцах, в «картинных залах» были фрески на темы мифов [534, с. 138].

Теоретики индуизма всегда поясняют, что изображение бога необходимо широким массам людей, т. е. всем тем, от кого нельзя требовать, чтобы они умели постигать бога ментально, как абстрактную идею. Конкретный его образ, находящийся перед глазами, помогает сосредоточиться на молитве, создает иллюзию непосредственной близости бога к смертным, к их нуждам, горестям и просьбам [596, с. 98—107]. Поэтому образов и имен бога практически может быть столько, сколько людей,— этим и можно объяснить такое неисчислимое

множество самых разных изображений индусских божеств.

Всю основную массу изображений богов классификационно можно разделить, в соответствии с главными течениями в индуизме, на две основные группы, не включая сюда богов так называемых культов племен: группу Вишну и группу Шивы. Существует мнение, что почитание изображений богов распространилось по стране вместе с распространением культа Вишну [399, с. 79].

Это можно утверждать, имея в виду, возможно, лишь изображения божеств мужского пола, так как фигурки женщин, которые принято трактовать как изображения богинь-матерей, археологи находили во множестве в разных областях Индии и датируются они гораздо более ранним временем, чем первые известные науке иконографические изображения Вишну.

Те основные черты и характерные отличия, которые стали каноническими при изготовлении мурти уже в середине I тысячелетия н. э., не менялись в течение всех последующих эпох. И богов, и героев, и демонов изображали не только художники, которые делали объемные мурти для установления их в храмах или украшали храмы скульптурными и рельефными фризами, но и десятки и сотни тысяч ремесленников, воспроизводившие облики этих персонажей на тканях, сосудах, шкатулках, светильниках, разных предметах из слоновой кости, дерева, металла и т. п.

Предписания, касающиеся производства предметов искусства и художественного ремесла, собранные в «Шильпа-шастры» (в которых насчитывается 64 вида искусства) и во многом объединенные в труде Варахамихиры, отразили в себе весь сложный и длительный процесс выработки общеиндийских норм эстетики. Когда в своих основных чертах эти нормы определились, облики персонажей мифов, эпоса и пуран приобрели те характерные черты, которые дают возможность каждому жителю страны вплоть до наших дней безошибочно узнавать их как в произведениях изобразительного и декоративно-прикладного искусства [620; 635], так и в литературных описаниях, песнях, представлениях народного театра [424; 83; 796; 223].

И где бы в Индии ни предстал перед зрителями ак-

тер, танцор или театральная кукла в облике юноши, стоящего, например, скрестив ноги и держащего у губ флейту, каждый узнает в нем Кришну-пастуха. Точно так же каждый узнает Вишну-Нарасимху в человеке, который, сидя со скрещенными ногами, делает руками такие движения, как будто разрывает пальцами нечто лежащее на его коленях. В танцующей женщине, которая пантомимически изображает, что держит у груди ребенка, и при этом делает гримасы боли, все безошибочно определят Путану — демоницу, которая пришла отравить маленького Кришну своим ядовитым молоком, но из груди которой он сам высосал всю кровь, погубив ее. Герой, показывающий, что он поднимает с земли тяжелый лук и ломает его,— это Рама, побеждающий на соревновании женихов всех других соискателей руки Ситы; двое мужчин и женщина, печально бредущие по лесу,— Рама, Лакшман и Сита, уходящие в изгнание. Юноша, побеждаемый в борьбе обезьяной,— герой «Махабхараты» Бхимасена, встретившийся в Гималаях с Хануманом, воплощением силы. Воительница, отсекающая голову буйволу,— Дурга, побеждающая демона Махишасуру, воплотившегося в буйволе. В танцовщице или танцоре, поднявших правую руку с оттопыренным вверх мизинцем, все узнают Кришну, держащего на мизинце гору, чтобы укрыть ею, как зонтом, народ пастухов от ливня, ниспосланного Индрой. Двое мужчин, один из которых правит конями, а другой, стоя за ним, стреляет,— это Кришна и Арджуна в момент решающей битвы «Махабхараты» и т. д. Все эти и многие другие общеизвестные сюжеты, равно как и их герои, предстают в нескольких определенных формах или вариантах, отраженных в разных видах искусства.

Запас сюжетов и образов мифов, эпоса и пуран практически безграничен, но в историю индийского искусства широко вошло не более ста из них — те, которые содержат основные характеристики положительных героев и иллюстрируют главные предписания дхармы и морально-этические представления и идеалы народа [108]. Поэтому сюжеты и герои, которые дожили в искусстве Индии до наших дней, отмечены подлинной народностью, несмотря на облекающую их религиозную оболочку, и в этом их непреходящая ценность.

Глава V

ОСНОВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ПОВСЕДНЕВНОЙ КУЛЬТОВОЙ И ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКИ

ПОЧИТАНИЕ БОГОВ

Дхармические правила и предписания рассеяны по всем памятникам ведической литературы, но ритуальная практика наиболее полно отражена в кальпа-сутрах [519]. Основные предписания, непосредственно относящиеся к проведению традиционных обрядов и церемоний богопочитания в семьях индусов, изложены в грихья-сутрах — памятниках позднего периода развития ведической литературы. Они тоже являются частью кальпа-сутр, в целом относимых к ведангам, что буквально может быть переведено как «части вед» [1].

Литература этого направления группируется в шесть веданг: 1) шикша — учение о правильном произношении и артикуляции при исполнении ведических гимнов; 2) чханда — учение о метрике гимнов; 3) вьякарана — учение о грамматическом их построении; 4) нирукта — комментирование трудных для понимания гимнов или отдельных их слов; 5) джьотиша — астрономия, изложенная с точки зрения календаря ритуальных действий; 6) кальпа — учение о проведении ритуально-церемониальных и различных обрядовых действий.

Почти вся ведангическая литература создана в форме сутр — метрических формул-правил, легких для запоминания и соответственно для широкой популяризации.

---

[1] Слово «анга» имеет значение «зависимая, подчиненная часть», поэтому и ведангические произведения воспринимаются как разъяснительные, комментирующие, развивающие те или иные положения самхит, и относятся к «паурушея», т. е. ведической литературе, которая считается созданной людьми.

Это играло особенно большую роль в распространении кальпа-сутр, так как именно они непосредственно касались повседневной жизни каждого индуса. Само слово «кальпа» означает «практический, возможный, подходящий, действенный». Поэтому сутры именно данной веданги стали достоянием широких масс, и в том числе женщин — главных хранительниц и исполнительниц обрядов. Благодаря популярности кальпа-сутр изложенные в них правила дошли до нашего времени и в своей древней форме, и в форме, которая была им придана в более поздний период.

Древнейшая форма кальпа-сутр — шраута-сутры (т. е. «услышанные или предназначенные для прослушивания») сохранили описания ведической ритуальной практики [570]. Близко к ним стоят и шульба-сутры— буквально «веревочные сутры» (их название происходит от слова «шульба» — «веревка», так как веревками разной длины отмерялась земля для жертвенных площадок, измерялись размеры алтаря и т. п.).

К кальпа-сутрам относятся и грихья-сутры — «сутры домашних ритуалов» (букв. «домашние сутры»), которые известны наиболее широко как источники семейной обрядовой практики [526]. К этой же части веданг принадлежат и не менее известные дхарма-сутры, содержащие в себе религиозно-этические и поведенческие предписания.

Обряды, предписанные грихья-сутрами, могут исполняться главой семьи (или другим лицом) при одном священном огне — том, который возжигается в день свадьбы и всегда поддерживается в доме. Обряды шраута-сутр требуют уже трех или пяти огней для принесения необходимых по правилам ритуала жертв. Чаще всего возжигают три огня: а) гархапатья, на котором приготовляется жертвенная пища для людей, б) ахавания, на котором готовят жертвенную пищу для богов, и в) анвахарья-пачана, который разжигается для приготовления жертв душам предков [570].

Остановимся на характеристике обрядов, связанных с почитанием богов мирянами.

Религиозно-философская литература периода брахманизма определила четыре цели человеческой жизни: дхарма, артха, кама и мокша. В ряде памятников индуизма говорится только о триварге, т. е. о трех целях

(способах, устремлениях) жизни, из которых последняя, мокша, исключается.

Артха (букв. «ценность, смысл, богатство, цель стремлений, целесообразность действий») и кама (букв. «любовь, страсть, удовлетворение желаний») во многом влились в русло дхармы, составив практически две ее ветви — учение о месте и поведении человека в качестве члена общества и учение о его поведении в качестве главы семьи и продолжателя рода.

Теоретической основой поведенческого кодекса является учение о том, что правильное исполнение предписаний дхармы, а следовательно, артхи и камы должно привести к четвертой цели — достижению мокши — полного освобождения от уз плотских перерождений и всяких связей с материальным существованием. Отклонение от дхармы традиция причисляет к великим грехам. Во главе всего правопорядка, основанного на дхарме, она ставит брахмана: «Само рождение брахмана — вечное воплощение дхармы, ибо он рожден для дхармы... Ведь брахман, рождаясь для охранения сокровищницы дхармы, занимает высшее место на земле как владыка всех существ» [134, I, 98—99].

Поскольку все предписания дхармы всех каст и этнографических групп, входящих в состав индусской общины, перечислить и описать представляется невозможным, остановимся лишь на тех дхармических регуляциях, которые носят более или менее сходный характер в религиозно-обрядовой практике индусов. Почитание богов и периодическое или эпизодическое совершение домашних и храмовых пудж (т. е. богослужений), проводимых как с помощью жреца — пуджари, так и без нее, является одним из широко распространенных элементов дхармической практики [385; 771а; 795].

В каждом доме верующего индуса есть домашний алтарь — столик, полка, этажерка или ниша, где находятся изображения богов. В многокомнатном жилище алтарь помещается в особой, отдельной комнате. В небольших квартирах он обычно стоит в углу жилой, наиболее чистой комнаты (чаще всего — в спальной комнате старших членов семьи). Иногда алтарь можно видеть и в кухне — месте, которое, по традиционному убеждению, считается ритуально чистым. Роль домашнего алтаря определилась уже в ведические времена,



Женщины готовятся к домашней пудже

ибо с тех пор считается, что каждому человеку прирождены три греха: первый грех — против предков— он должен искупить, породив на свет сына, совершителя поминальных шраддх; второй — против гуру — он должен искупить учением; третий — против богов — он может искупить религиозной жизнью, выполнением дхармы и почитанием богов, в соответствии с предписаниями [580, с. 82].

Все, что полагается готовить для пуджи или какого-нибудь другого обряда, лучше всего знают женщины каждой семьи. Из поколения в поколение, из века в век внутри семей и внутри каст бережно передается традиция, поясняющая, какие именно ритуальные предметы, пища, краски, уборы, рисунки на полу и т. п. должны быть подготовлены для проведения той или иной церемонии.

Жрец — приглашенный или домашний — проверяет все это перед началом проведения пуджи. Во время моления он строго наблюдает не только за правильно-

стью ритуального поведения молящихся, но, и главное, за тем, чтобы правильно, без малейшего искажения, читались мантры (считается, что ошибки при их чтении ложатся на жизнь человека тяжелым грехом [418, с. 169]). На каком бы языке индус ни молился, мантры произносятся одинаково по всей Индии [706, с. 25].

Пуджи (храмовые и домашние), а равным образом проведение праздников, обрядов и чтение молитв, порядок, выбор и полнота исполнения всего этого зависят от трех основных факторов: принадлежности индуса к тому или иному течению индуизма; его кастовой принадлежности и степени его религиозности.

Индусы считают, что в процессе богопочитания должны участвовать пять основных элементов творения: земля (ее воплощением является сам молящийся), вода, огонь, ветер (воплощаемый в джапу) и небесный простор (т. е. сам бог, объект почитания). Эти пять элементов в той или иной мере включаются и в процесс претворения в жизнь ежедневных поведенческих навыков. Для религиозного человека все его дневные дела, мысли и поступки тоже должны иметь целью достижение бога и снискание его милости. Поэтому то, что он делает каждый день и час, он должен делать во имя бога. Вечером индусы часто садятся всей семьей перед домашним алтарем для совершения краткой пуджи. Люди же, не отличающиеся большой приверженностью к выполнению религиозных предписаний, ограничиваются тем, что произносят имя бога.

Домашняя пуджа, проводимая в соответствии с предписаниями грихья-сутр, должна совершаться следующим образом. К началу пуджи глава семьи — грихастха и его жена должны сосредоточить мысли на боге и отрешиться от земных волнений. Это достигается некоторыми приемами йоги, которые известны всем. Нужно также принять предписанную ритуалом позу: сесть со скрещенными ногами, опустив руки перед собой (положив тыльную сторону кисти одной руки на ладонь другой) или положив их ладонями вверх на разведенные в стороны колени.

По указанию гуру или пуджари во время пуджи нужно производить самые различные действия: лить в огонь ложечкой топленое масло, класть к фигуркам богов то или иное жертвоприношение, возливать аромат-

ные вещества и т. п. Нужно делать требуемые мудры (жесты), изображая символы бога. Например, при служении Вишну и его супруге Лакшми — складывать руки в форме лотоса и раковины; при почитании богини Кали — кивать головой и высовывать язык; при пудже Раме — имитировать обезьяну, воспроизводя образ обезьяньего полководца, Ханумана, почитателя и друга Рамы, и т. п. Надо повторять за жрецом мантры столько раз, сколько он укажет, и, главное, как подчеркивалось выше, без ошибок, так как ошибка в мантрах считается грехом и может свести на нет всю церемонию.

Пуджи бывают краткими и длительными, их совершают в дни, предписанные древней традицией. Например, пуджи богиням-матерям принято совершать в 8, 9 и 14-й день каждой половины лунного месяца; пуджу богине Лакшми — в вечер праздника огней дивали, через 20 дней после осеннего праздника дасеры; пуджу богу Шиве — по понедельникам, Хануману — по вторникам и т. п. Пуджи совершают также и в другие дни, в которые грихастха хочет попросить богов о помощи или благословении: например, открывая торговлю или начиная строительство, пуская предприятие или отправляясь в деловое путешествие.

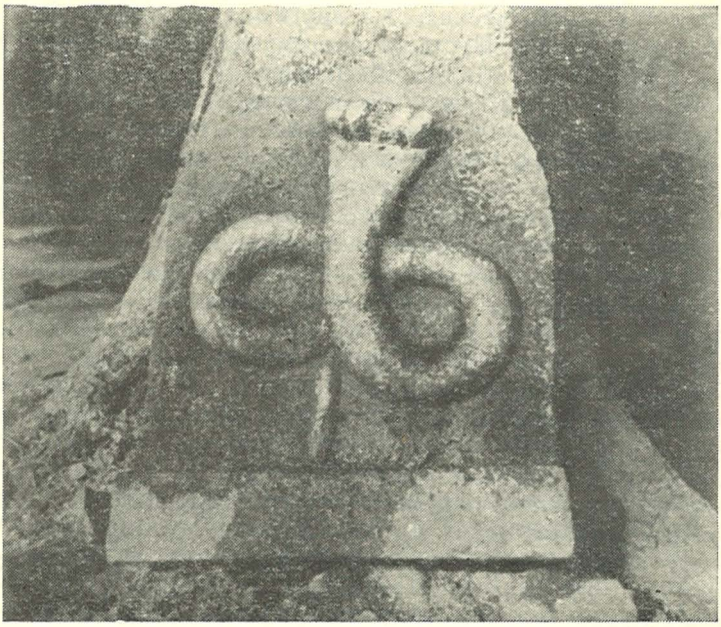
В целом индусы, определяя нормы дхармического поведения, часто сводят их к двум главным понятиям: «яма» и «нияма». Яма (yama) включает в себя десять, а иногда пять предписаний праведного поведения, главными из которых являются обязательность целомудрия до брака, ахимса, неворовство, правдивость. Яма выражает представления об основах добродетели, тогда как нияма (niyama) — это конкретные правила поведения и регулирования чувств: исполнение религиозных законов, проявление приязни к окружающим, непрерывное поддержание в себе ощущения внутренней связи с богом, исполнение пяти обязанностей, приносящих благие плоды, изучение (или слушание) вед и поддержание чистоты.

Жизнь, определяемая названием «дхармик», сама по себе уже является служением богу, и все жизненные деяния, совершаемые по законам дхармы, выступают как жертвоприношения. Принятие пищи, приготовленной и вкушенной по предписаниям традиции, также считается принесением жертвы богу через человека. Акцией дхармы

является и поднесение еды другим людям. В «Законах Ману» сказано: «Пусть не ест то, что не предлагает гостю; [угощение] гостя [обеспечивает] богатство, славу, долголетие и небесное блаженство... Даже вайшия и шудру, пришедших в дом как гости, надо накормить со своими слугами, обращаясь [с ними] милостиво... Надо не колеблясь накормить даже раньше, чем гостей, следующих: женщин, недавно вышедших замуж, детей, больных и беременных женщин. Но кто, неразумный, не дав им, ест раньше [них], тот не знает, поглощая пищу, что [после смерти] он сам будет пожираем собаками и коршунами. Когда брахманы, родственники и слуги накормлены, только после этого муж и жена могут есть остаток. Почтив богов, риши, людей, предков и домашние божества,— после этого домохозяин может есть остаток. Кто готовит пищу [только] для себя, тот ест один грех...» [134, III, 106, 112, 114—118].

В наше время не выполняется практически только правило относительно слуг, остальные предписания Ману во многом остаются в силе. Есть и такие семьи, где грехом считается обедать, не пригласив никого к столу.

Индусы, особенно женщины, помнят, что все связанное с почитанием богов требует особой чистоты. Так, с приготовлением пищи связано много правил, предписывающих ритуальную чистоту (что продиктовано естественными в климатических условиях Индии гигиеническими требованиями). Индусы с древнейших времен и до сегодняшнего дня верят: «Когда чиста пища, то чиста природа; когда чиста природа, то крепка память; когда сохраняется [крепкой] память, то [приходит] освобождение от всех уз» [360, VII, 26]. Чистыми должны быть изображения богов, ритуальная утварь, собственное тело, мысли и мантры. Чистотою мантр считается точность их произнесения. Чистота тела является результатом омовения, питья воды, прикосновения рук к цветам. Ритуальные предметы омывают водой (утварь чистят также и песком). Мысли очищаются повторением имени бога и дыхательными упражнениями — пранаямой. Воздух тоже должен быть подвергнут очищению. Это делается возжиганием ароматических палочек (а в храмах толстых свечей)— агарбатти, разбрызгиванием воды, а также музыкой.



Священная кобра. Рельеф на камне

Музыкальные ритмы, как и звуки саманов, считаются угодными богам — они не только отгоняют злые силы, но и создают у людей молитвенное настроение. Поэтому приобщение к национальной музыкальной культуре является характерной чертой духовной жизни индусской семьи (особенно у южноиндийских народов). В храмах тоже постоянно играют на музыкальных инструментах. Без музыки и пения не обходится ни одна религиозная процессия, ни один важный обряд, посвященный богам. Роль звука и ритма, как уже говорилось, всегда считалась в Индии чрезвычайно высокой в процессе богослужения: пению, музыке и танцу приписывалась (как приписывается и сейчас) не только очистительная сила, но и способность порождать самосущую творческую энергию — раджас — и стимулировать ее проявления [461; 772, с. 517—528; 788].

На Малабарском побережье, например, ритуальные танцы посвящаются богу змей Нагадеве. Эти танцы или,

точнее, пластические однообразные телодвижения исполняют под руководством жреца две-три женщины той семьи, где начинают опасаться гнева Нагадевы. Культ змей широко распространен в среде малаяли — у членов многих каст Кералы даже имеются при домах заповедники кобр, а поэтому таким культовым танцам-пантомимам, называемым «памбу тхуллаль», уделяется большое внимание, и жрецы, руководящие ритуалом, щедро оплачиваются. Танцы исполняются не при храмах, а во дворах жилых домов (особенно у традиционно матрилинейных групп населения — разных подкаст наяров и тиян, так как в этих социальных группах культ змей носит наиболее выраженный характер).

Танцевать предписывалось не только во славу богов, но и для умилостивления демонов. Во всех областях Южной Индии известны шаманские пляски, исполняемые членами определенных каст или семей. Эти танцоры считаются прорицателями и владыками демонов и духов, и к ним обращаются с просьбами об исцелении больных, отвращении несчастья и т. п. [695]. С каждым из демонов, как и с каждым из богов, традиция связывает определенные виды танцев, телодвижений и мимики и определенные музыкальные ритмы.

В музыкальных инструментах, говорится в «Тайттирийя-брахмане», воплощены красота и процветание. Брахманы, которые поют и играют, как бы «приводят» процветание в дом того, для кого они это делают. В «Яджанавалкья-смрити» тоже говорится, что исполнение гимнов, созданных Дакшей и Брахмой, служит освобождению (от цикла возрождений) и что пути освобождения найдет тот, кто постигнет все полутона и ритмы музыки [668, с. 273—274].

Таким образом, мысль о самодовлеющей силе ведического самана, о власти ритмов и напева над богами распространилась и на музыку, которая была высоко развита в дравидийской Индии и которой уже в I тысячелетие до н. э. приписали силу самостоятельного магического воздействия на судьбы людей, приводящего к очищению от грехов.

Позже исполнение бхаджанов даже вменялось в одну из феодальных повинностей — члены земледельческих чистых каст, постоянно проживающие на землях феодала, должны были приходить в его дом и исполнять бха-

джаны во имя снискания ему и его семье религиозной заслуги [746, с. 119].

Разнообразны и сложны предписываемые во имя богов традицией и совершаемые и в современной Индии очистительные церемонии. Они неизбежны, если верующий человек подвергся осквернению. Когда происходят роды или кто-нибудь умирает в кругу близких родственников; когда человек прикоснется к покойнику или его савану; когда он дотронется до ритуально нечистых людей или предметов; когда побывает в ритуально оскверняющем месте и т. п., — тогда надо проводить особые обряды очищения, без чего нельзя совершать пуджу и даже приближаться к храму или изображениям богов.

Очистительные церемонии должны, по древним предписаниям, включать в себя пост от одного до нескольких дней, омовения, прихлебывание или испивание воды, ополаскивание рта, прикосновение к оружию и ездовому животному (для кшатриев), к стрекалу или поводьям (для вайшьев), к посоху (для шудров), вкушение таких очистительных веществ, как коровье масло, приближение рук к огню, прикладывание земли к телу и т. п. [134, V, 57—100]. Осквернение же изображения или символы богов очищаются молоком, простоквашей, топленым маслом, коровьей мочой, навозом и чтением мантр.

В процессе богопочитания в ежедневное поведение брахманов обязательно должно входить пятижертвие — панчаяджна: богам — масло в огонь, предкам — воду, существам — пищу, людям — угощение или милостыню, Брахме — чтение вед. Для ортодоксальных брахманов по сию пору очень важны церемонии очищения вольных и невольных грехов. Утром надо взять воду в горсть, подуть на нее через правую ноздрю, призывая в уме Брахму, затем — через левую, призывая Вишну, и через обе, повторяя про себя мантры; произнести «ом», прочитать гаятри восемь раз, представляя себе Гаятри в виде богини. Очищает от грехов и панчаяджна, почему она и признается необходимой. Причем речь идет не о грешных делах, совершенных по злобе или неведению, а о тех грехах, которых даже брахман не может избежать в повседневной жизни, как, например, «суна», или «панчасуна», — невольное убийство живых существ в процессе ведения домашних хозяйственных дел.

В панчаяджне, как и во всех акциях богопочитания, большое внимание уделяется возлиянию воды. Индусы исполняют предписание совершать «тарпана», т. е. обряд, согласно которому, после того как солнце пройдет через зенит, берут в горсть воду, отхлебывают и разбрызгивают остальное по земле, произнося: «Пусть боги, риши, питри, люди, все, что создано Брахмой, вплоть до травинки, будет насыщено, а также все предки, мать и отец матери, и другие, и пусть эта вода принесет благо миллионам семей, живших ранее на земле, на всех ее семи континентах» [2].

В обряды богопочитания входит и подношение богам жертвенных веществ. По мере того как расчленялись две основные ветви индуизма — вишнуизм и шиваизм, все более определенными становились предписания, касающиеся приемов обращения с мурти и принесения богам тех или иных подношений.

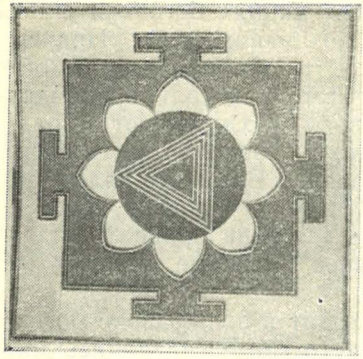
Угодными Вишну (и, значит, всему кругу связанных с ним божеств) считаются листья и ветви дерева тулси (или туласи). Его листья воспринимаются как воплощение пастушки Радхи и даже называются радхика, а из его веток вырезают бусы и делают из них четки, называемые тулси-мала. Во дворах домов вишнуитов растет деревцо тулси, и ему совершают возлияния; сидя вокруг него, читают молитвы и поют бхаджаны; к подножию его ствола ставят изображения Кришны и других божеств; вокруг него девушки водят танцевальные хороводы в дни праздников. (Это дерево считается табуированным у шактов [3], а другие шиваиты относятся к нему с безразличием.)

Для вишнуитов священны шалаграмы, или шалаграма-шила,— аммониты, находимые обычно по берегам рек или в руслах пересохших водотоков [440]. Это настолько святой предмет — воплощение самого Вишну, что женщинам и шудрам запрещено прикасаться к нему. Шалаграму кладут на домашний алтарь и почитают как изображение Вишну. Для шиваитов это табуированный предмет.

---

[2] Перевод сделан по кн.: [580, с. 118].

[3] В Индии говорят, что богинь-матерей раздражает даже запах листьев или древесины тулси. В этом легко усмотреть следы некогда существовавшей вражды между народами — носителями названных двух культов.



Тантрическая Кали-янтра (Раджастан, XVIII в.)

Для некоторых групп вишнуитов запретным является прикосновение к листьям растения бильва, которое шиваиты приносят в качестве жертвы божествам своего пантеона. Разновидность травянистого растения, именуемого дурва, подносят божествам и шиваиты и вишнуиты, но с той разницей, что первые пользуются растением, не имеющим внутренних побегов, а вторые — только с побегами.

Множество мелких правил, которые знают даже не все брахманы, сопровождает исполнение основных предписаний. Например, надо очень строго следить за тем, чтобы приготовляемые для пуджи листья тулси, а также цветы не упали на землю, тогда как по отношению к бильве такой заботы не проявляют.

Жертвуя богам металлические пластинки — янтра или металлические и каменные — патта, шиваиты (главным образом шакты) используют янтры, не несущие на себе изображений богов, а имеющие лишь знаки и мантры; на вишнуитские же патта обычно наносят фигуры Вишну и его аватар. Некоторые верующие рисуют на полу пятью красками геометрические узоры — мандала и призывают к ним богов.

Янтрам традиция приписывает огромную силу. В отличие от мандал, адресованных всем богам, они посвящены всегда какому-нибудь одному богу и потому считаются обладающими большей магической силой. Когда янтры приносятся в жертву в сопровождении мантр, то индусы верят, что их действие неодолимо [631, с. 203; 660]. В основе рисунка и формы янтры лежит треугольник, как символ Шакти, часты и 27-угольные фигуры, бывают и 5-угольные.

Шиву почитают также «пятью дарами коровы» — молоком, маслом, простоквашей, мочой и навозом [51, 8], а также пеплом (вибхути или бхасма). Во время мо-

литвы смешивают пепел от коровьего навоза с пастой из глины и других вязких веществ и смазывают тело или наносят на лоб, грудь, руки и живот горизонтальные полосы и тришуль — трезубец. Это символизирует преклонение перед образом Шивы-разрушителя, испепеляющего мир, т. е. Шивы-Бхайрава.

Вишнуиты же наносят знаки на лоб и тело пастой белого или красного цвета, составляемой применительно к требованиям момента из разных веществ, но без добавления пепла.

Еще в эпоху ведических богослужений широко применяли (устилали жертвенную площадку, клали на алтарь и т. п.) траву с острыми волокнистыми стеблями, называемую куша, или дарбха. В наши дни тоже считается, что ее необходимо использовать при пуджах, а также класть ее пучки на домашний алтарь или к подножию мурти в храмах. До сих пор, когда связывают ее в пучки, стремятся делать это так, чтобы их объем соответствовал тому, который предписывал Баудхаяна в знаменитом руководстве по ритуалу «Шраута-сутре» (относящемся к «Черной Яджурведе»), повторяя при этом молитвенные формулы, предписанные этой сутрой [457, с. 24—25].

К тонкостям ритуала относится правило, согласно которому устроитель пуджи должен сам собрать топливо для разжигания священного огня, как это предписывается в шраута-сутрах, ибо в противном случае его заслуга перед богами будет цениться гораздо меньше.

Упоминания о том, что жертвоприношение богам должно сопровождаться принесением на алтарь сомы, цветов, сладостей, трав и плодов, содержатся уже и в ведической литературе, и в эпосе и пуранах, но в дальнейшем все чаще описания жертвоприношений сводятся к описаниям поднесения богам разных предметов, заменяющих собой кровавые жертвы.

Безусловно, внедрение в религиозно-ритуальную практику обычая бескровных жертвоприношений протекало не всегда мирным путем — разгорались, очевидно, не только философские споры по этим вопросам, но и острые столкновения. Споры вспыхивали, например, по поводу веществ, которые могли заменять живые существа на жертвенном алтаре. В «Махабхарате» порицаются те, кто приносит в жертву рис с сезамом, и

восхваляются брахманы, которые, почитая Вишну, подносят ему рис, сваренный на молоке, и цветы. Рис же, смешанный с сезамом и бобовыми (так рекомендуется и в некоторых пуранах), широко применялся в тантрических ритуалах. Некоторые исследователи полагают, что подобная смесь могла быть порождена культовой практикой земледельческих доарийских народов, тогда как жертвенное блюдо, состоящее из риса, сваренного на молоке, как и другие молочные продукты, подносимые богам, следует связывать с теми возможностями, которые предоставляло хозяйство скотоводов-арьев [552, с. 136—137]. Божествам вишнуизма никогда не подносят ничего, что связано с нарушением доктрины ахимсы. Единственным напоминанием о кровавых жертвоприношениях можно признать обычай окрашивать в красный цвет изображения Ханумана, но и это не является общепринятым.

Проведение пудж, посвященных разным богам индусского пантеона, отличается рядом характерных черт.

Вишнуитская пуджа, по древним предписаниям, должна начинаться с гимнов и жестов, приглашающих Вишну к молящимся, вслед за чем изображению божества подносится вода для символического омовения и ароматические вещества; на фигуру бога надевают украшения и иногда драпируют ее (или все изображения божеств вишнуитского круга) в новые красивые ткани. Затем происходят жертвоприношения. Богам подносят еду и цветы — надевают на мурти богов цветочные гирлянды, отдельные цветы кладут к их стопам, возжигают светильники и делают ими круговые движения перед мурти. Все это сопровождается чтением ведических молитв или мантр. Часто божеству предлагают и пан (бетель) для «жевания». (Пураны разъясняют, что шудра не должен произносить ведических текстов [590], даже обращаясь к божеству столь «демократического» характера, как Вишну. Этого запрета строго придерживаются и сейчас члены тех каст, которые считаются принадлежащими к варне шудр.)

При проведении Лакшми-пуджи изображению богини или символу ее присутствия — маленькой глиняной (или гипсовой) ярко раскрашенной модели дома, называемой «домиком Лакшми», подносят молоко, в которое опущены металлические деньги, а также что-нибудь

сделанное из золота. Этим призывают внимание богини к просьбам послать богатство — Лакшми считается богиней процветания. Когда пуджари прочтет требуемые обрядом мантры и преподнесет круговым движением рук молоко богине, оно должно быть разделено, как причастие, между теми, кто совершает пуджу, — обычно главным ее устроителем и членами его семьи, а также теми, кого он пригласил для участия в пудже.

Огромное значение в Вишну-пуджах, как домашних, так и храмовых, придается джапе. Имя бога повторяется не только во время молений или пудж, но и на ходу, в транспорте, во время отдыха и работы — словом, в любое время или в любом положении, кроме оскверняющего. Это повторение само по себе приравнивается к пудже. Вишнуиты чаще всего повторяют имя Рамы или Кришны[4]. За последние 40—50 лет стало распространяться движение за создание групп исполнителей киртанов и бхаджанов — прославительных кришнаитских гимнов. Такие группы обычно собираются в чьем-нибудь дворе или доме и поют ночи напролет. Наиболее широкого развития это движение достигло в Мадрасе, хотя возникло оно в Танджуре — древнем центре тамильского вишнуизма. Сейчас насчитываются уже сотни групп таких исполнителей (главным образом в Мадрасе и Бенгале), которые обычно объединяются по признаку родственной и кастовой близости [733]. Иногда их пуджа состоит только в хоровом распевании имени Хари Кришны и Хари Рамы. Такие словесные и песенные пуджи должны, согласно разъяснениям вероучителей, вызывать «душевный подъем и ощущение слияния с богом». В настоящее время в кришнаитских храмах и в местах молитвенных собраний можно наблюдать проявления этих эмоций вплоть до всеобщих слез и нервного перевозбуждения.

Сейчас движение за исполнение бхаджанов возглавляют локальные организации, избираемые в масштабах городов, сел, кварталов, улиц и даже отдельных групп семей той или иной касты [733]. Эти организации готовят помещения для молитвенных собраний, проводят сбор средств на закупку жертвенного масла, аромати-

[4] Кришну бхакты обычно считают не аватарой Вишну, а самим Вишну, т. е. не манифестацией, а полным воплощением божества.

ческих веществ, цветов, сладостей и т. п., заботятся о том, чтобы изображение Кришны (обычно — вместе с Радхой) было должным образом подготовлено к дню исполнения бхаджанов и т. д. [106, с. 229—230].

Считается, что существуют три рода джапы: 1) вачика — низшая из всех — произнесение имени бога вслух в присутствии чужих людей; 2) упамшу — средняя, в десять раз более результативная, чем вачика, — тихое, неслышное повторение имени бога и 3) манаса — высшая и приводящая к стократному результату — произнесение его имени в уме. (В пуранах приводятся пояснения, касающиеся способов джапы для женщин и шудр, — им следует опускать слог «ом» и произносить молитвенные формулы, специально для них созданные мудрецами.) Это — типичные акты бхакти, которые снова обретают широкую популярность в современной Индии. Интересен в этом свете факт недавно прозвучавшего всеиндийского призыва, исходившего от глав религиозных организаций, повторить 200 млн. раз шестнадцать имен бога во имя спасения мира от зла [580, с. 200].

Бхакти во многом связано с древнеиндийским учением о раса, т. е. о создании особого внутреннего состояния, настроения, которое должно быть одинаково у всей группы людей, принимающих участие в каком-либо действии или воспринимающих это действие на слух или визуально. Приведение бхактов в экстатическое состояние — одно из необходимых условий их пудж и исполнения киртанов [5].

В понятие «раса» кришнаитов входит ощущение чувственного сближения с Кришной (эта раса называется шрингара — страсть, желание). И именно к тому, чтобы вызвать подобное ощущение, направлены бхаджаны, воспевающие Кришну как возлюбленного многих пасту-

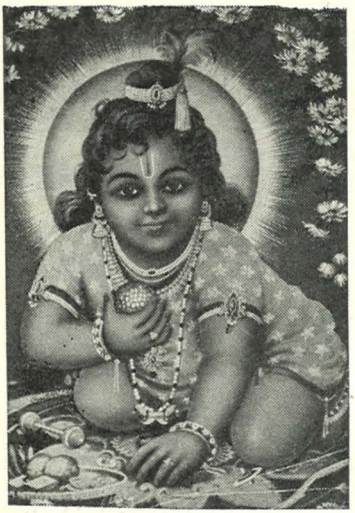
---

[5] Навыки в создании определенного душевного состояния издревле складывались в мистериальном театре. Судя по учению о театре, в искусстве актеров, музыкантов и певцов ценилось превыше всего умение вызывать в зрителях определенные расы; в число рас входили такие, которые проявлялись только через телесную субстанцию — тану, и такие, сферой зарождения и проявления которых был дух — манас; все эти законы об искусстве актеров изложены в выдающемся памятнике древнеиндийской эстетики «Натьяшастре», созданном Бхаратой приблизительно между II и IV вв. н. э. [603].

шек-гопи и, главное, Радхи[6]. Равным образом этой же теме посвящена и вся средневековая кришнаитская религиозно-эротическая лирика, в создании которой принимали участие многие выдающиеся поэты-бхакты, а также женщины-поэтессы (наибольшей известностью в Индии пользуются стихи поэтессы-кришнаитки Миры Баи, XVI в.). Вишнуизм вобрал в свою философию и культовую практику многие элементы шактизма в его тантрической форме. Это, естественно, не носило характера механического смешения культов. Еще в брахманизме доарийские культовые представления подверглись переработке и были введены в рамки морально-этического кодекса того нового общества, которое складывалось в Северной Индии в ту эпоху. Одним из результатов такой переработки и явилась принятая сейчас во всей индусской общине трактовка связей Кришны со многими гопи как не несущих в себе греховного начала, потому что, сближаясь с каждой из них, Кришна принимал образ ее мужа. Их любовным играм был придан характер радостных танцев — расслила — уже в «Бхагавата-пуране», которая и стала на последующие века основой восприятия и объяснения каждым вишнуитом всех этих событий и отношений. Но даже строки «Бхагавата-пураны», явно продиктованные стремлением обожествить и таким образом поднять над уровнем земной греховности встречи Кришны и гопи, все же содержат недвусмысленные описания эротических отношений: «Одной из гопи, которая прижималась щекой, озаренной блеском серьги, качающейся в танце, к его щеке, он дал свой наполовину прожеванный пан[7]... Другая прижала к своему лону успокаивающую лотосоподобную руку этого бессмертного, стоявшего рядом... Так, обнимая их, прикасаясь к ним руками, бросая на них любовные взгляды, делая безудержные любовные движения и смеясь сердечно, он резвился с этими прелестными женщинами... Обладаю-

[6] Кришнаитские пуджи обычно проводятся перед совместным изображением Кришны и Радхи, близость которых принято объяснять в индусской теологической литературе, а также в произведениях вишнуитских наставников — ачарья как слияние человеческой души с божеством.

[7] Обряд передачи пана из губ в губы осуществляется у некоторых каст женихом и невестой во время свадьбы, символизируя их будущую близость.



Кришна-младенец (современная литография)

щий неутомимым желанием (тот), к кому эти нежные женщины были любовно привязаны, делая жесты любви, наслаждался все ночи...» [743, X, 33].

В личных беседах автору неоднократно приходилось слышать от индийцев, что культ Кришны — это культ женщин. В известной мере так оно и есть, ибо в процесс почитания этого бога входит и восхваление его в качестве нежного возлюбленного каждой женщины, близкого ее душе, и любование им в его детском образе, как милым сердцу сыном. На домашних алтарях кришнаитов обязательно присутствует фигурка Кришны-ребенка или картинки, изображающие сцены из его детства. Подобные фигурки женщины украшают, и перед ними проводится пуджа.

Складывавшиеся столетиями правила функционирования жрецов, а также правила их взаимоотношений с прихожанами привели к формированию некоторых общих нормативов, свойственных индуизму в целом. Но и в этой сфере заметны различия в проведении храмовых богослужений приверженцами разных течений в индуизме.

Жрецы вишнуиты и смарты проводят в храмах пуджу перед изображениями трех главных богов — Брахмы, Вишну и Шивы (отдельные изображения Брахмы редко можно увидеть в храмах — чаще всего он предстает в виде одного из лиц Тримурти). Шиваиты же, как правило, в храмах почитают только шивалингам и перед изображениями других богов в храмах обычно не служат [496].

В вишнуитских храмах жрецы читают «Бхагавадги-

ту» и «Рамаяну», присоединяя к этим основным текстам те, которые могут быть необходимыми по требованиям момента; в южноиндийских храмах (преимущественно в Тамилнаде) читают также «Тирукурал». Для женщин и шудр читают «Вишну-пурану» и «Бхагавата-пурану».

В храмах Шивы в обязанность жрецов входит чтение не только вед, но и пуран шиваитского содержания; на юге читают и тексты «Тируппадигам» в сопровождении музыки. Чтецы-одувар из среды жрецов-небрахманов проходят обучение в особых школах, существующих на средства храмов [709, с. 112—113].

Служение божеству музыкой, танцем и ритмическими телодвижениями вошло в индуизм из культовой практики доарийских народов. Древнейшие элементы этой практики сохраняются и в наше время у многих племен Южной Индии и наблюдаются также в ритуальных отправлениях таких многочисленных и высокоразвитых южноиндийских народов, как тамилы, андхра, каннара, малаяли. В среде малаяли особенно большим числом архаических черт отличается культ богини Бхагавати, связанный с бытовавшими здесь до самых недавних пор институтами матрилинейной структуры общества.

Ежегодный праздник, посвященный этой богине, сопровождается исполнением танцевально-мистериальных представлений тхайваттам, или тхирайаттам. В мистериях изображаются бой богини с демоном Дарикой и ее победа над ним. Эти танцы исполняют под бой барабанов группы актеров, «приписанных» к каждому храму Бхагавати. Обычно эти храмы представляют собой небольшие дома типа деревенских хижин, стоящие у водоема, а танцоры являются жителями сельского района, примыкающего к храму. Только в дни праздника они преображаются в исполнителей ритуальных танцев (хотя участвовать в мистериях может далеко не каждый крестьянин данной местности, а лишь члены определенных семей, исполняющих эти танцы из поколения в поколение; аналогичный институт есть и у бхилов [111]).

Участники танцев надевают сложные и громоздкие ритуальные костюмы, наносят на лица яркий грим, соответствующий характеру того или иного изображаемо-

го персонажа. В таком обличье они не только исполняют танцы, но и принимают от верующих пожертвования, приносимые богине; отсекают головы жертвенным петухам, впадают в состояние мистического экстаза, выступая при этом в роли, напоминающей роль шаманов.

В жизни тамилов танец был с древнейших времен неотъемлемой частью богослужений [474, с. 270—294]. Исполнением танцев сопровождались (что можно видеть и в наши дни) праздничные церемонии, домашние обряды, пуджи, почитание богов в храмах. Особенно традиционный характер носили многообразные танцы, посвященные богам Шиве, Майону и Сейону (или Муругану), а также богиням Корраваи (под этим именем в Тамилнаде почитается одна из ипостасей Дурги-Парвати) и Валли [381, с. 75—80].

С танцами, исполнявшимися в честь бога Шивы, был связан институт посвящения девушек в храмы, где они, после ритуального венчания с самим Шивой, становились девадаси (рабынями бога) и до конца жизни служили при храмах. В их обязанность входило в первую очередь исполнение танца, известного сейчас во всем мире под названием бхарата-натьям (букв. «индийский танец»); это название, очевидно, было дано арьями в процессе их ознакомления с культурой местных народов (как и санскритское название девадаси); тамильское название танца Шивы — кодукотти.

Девадаси должны были служить богу и «искусством любви», что связано с древними культами плодородия и издавна ассоциируется с плодоносящей силой бога Шивы. Изучение и исполнение музыки, песен и стихов тоже входило в обязанности девадаси. Служить богу подобным образом они могли только до определенного возраста, а после достижения 35—40 лет становились служительницами более молодых девадаси, уборщицами при храмах и ашрамах, религиозными нищенками. Ряды девадаси пополнялись только из членов определенных каст. Мужчины из этих каст тоже были связаны со служением богу Шиве и жрецам его храмов: они играли на музыкальных инструментах, аккомпанируя танцам девадаси, пели для паломников, исполняли разные работы при храмах.

Ритуальные танцы—каланилайккутту и веланаталь—посвящались также и богу Муругану (Сейону) — «Красному богу», древнему богу войны, охоты и страсти, вошедшему в пантеон индуизма под именем Сканды, или Карттикейи. Такие танцы исполнялись в дни побед над врагами (а часто — после удачной охоты) и сопровождались принесением кровавых жертв [389, с. 131—133]. Танец веланаталь носил шаманский характер. Главный его исполнитель доводил себя до состояния транса, и это считалось знаком того, что в него вселился сам бог. В подобном состоянии жрец «изгонял духов болезней и бедствий» [636, с. 118, 182].

Поклонение Майону (Майявану), или «Черному богу», тоже было связано с исполнением ритуальных любовных танцев и сопровождалось игрой на флейте. Майон — древнее божество скотоводов, и ему до сих пор поклоняются касты пастухов Тамилнада, праздники которых обязательно сопровождаются ритуальными танцами[8] [249, с. 119—122].

Богине Корраваи, или Котравеи, или Айяй, посвящался особый танец — веттувавари. Его исполняла жрица в знак того, что в нее вселилась богиня. Поскольку богиня считалась супругой Шивы, то жрица надевала его одежду и украшения — шкуру тигра, браслеты и пояс из змей, полумесяцем украшала волосы и т. п. В таком виде она, как описывается в «Повести о браслете», «с взлохмаченными космами и воздетыми ввысь руками, словно одержимая самим божеством, забилась в неудержимом танце и громко возопила...». Богиня Корраваи, по мнению автора «Повести», считала жестокость поклонявшихся ей людей из «древнего племени мараваров» «жертвоприношениями, совершаемыми во славу ее». Ритуальные действия совершались «под барабанный бой, пронзительные звуки разбойничьих рожков, гнутых лютен». Самой богине приписывается умение исполнять танец меча, направленный к устрашению врагов[9].

[8] Исследователи индуизма уже обратили внимание на то, что, очевидно, именно этого бога арьи включили в пантеон брахманизма под именем Кришны [381, с. 463—467]. Вместе с этим в кришнаизм, очевидно, вошло и исполнение эротических песен и плясок, называемых на тамиль «куравайкутту», или «куравей». Именно его культ, слившись с почитанием принца-пастуха-героя Кришны, лег в основу многих культовых представлений кришнаизма.

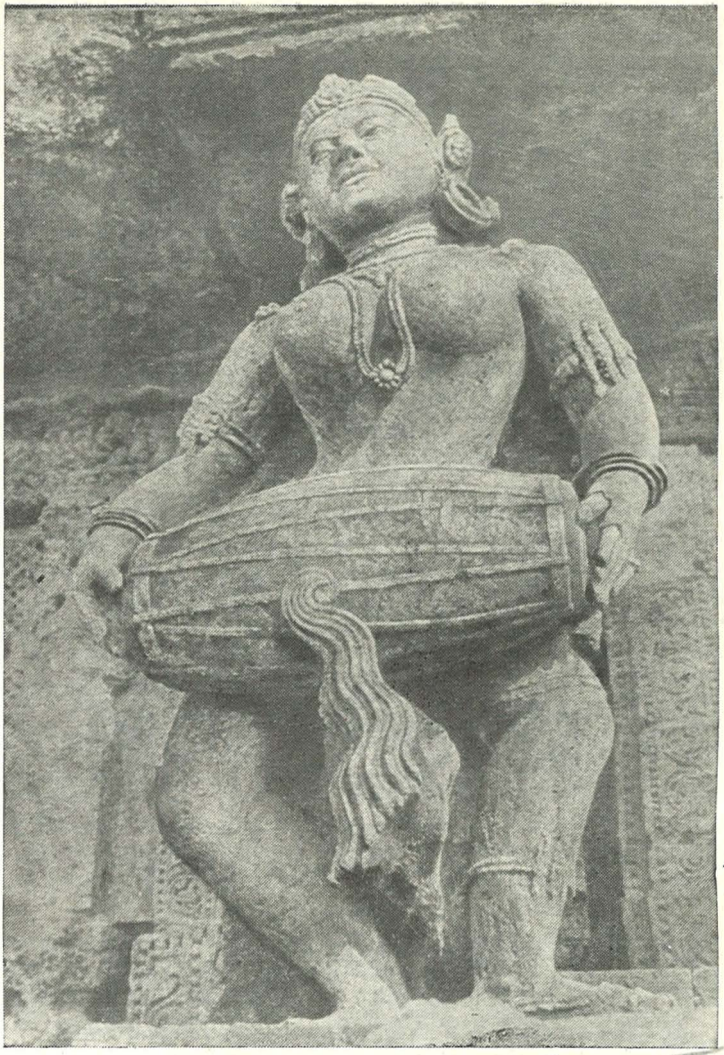
[9] См. описание этих танцев в: [249, с. 88—89].

В среде низких каст тамилов была популярна богиня Валли, жена бога Муругана, и в ее честь тоже исполнялись ритуальные танцы при храмах этих каст [380]. Во время проведения храмовых пудж жрецы, произнося мантры[10], подносят богам жертвенные вещества: вишнуиты раздают молящимся прашад — сладкую кашу из муки крупного помола с добавкой гхи и меда или тростникового сахара, а шиваиты — пепел.

В ежедневные обязанности храмовых жрецов входит поддержание священного огня, приготовление жертвенной пищи, омовение и украшение мурти, нанесение на них священных знаков, осыпание их красным или желтым порошком, возжигание агарбатти и светильников, принятие даров от прихожан и совершение самого богослужения. В том случае, когда мурти сделаны из глины и вода может размыть их и испортить, омовение производится древним условным способом — перед мурти держат зеркало и плещут водой на изображение, отражающееся в зеркале. Для праздников колесниц в храмах имеются особые изображения богов — утсава мурти (или виграха), перед которыми ежедневно совершают главную пуджу и которые во время праздника торжественно выносят из храма и ставят на деревянную колесницу, богато украшенную скульптурной резьбой. Молящиеся провозят колесницу по городу (маршруты у каждого храма свои, но обычно неизменные) к водоему, что символизирует омовение мурти, а затем — обратно в храм [382]. В таких процессиях должны принимать участие все жрецы храма: и те, которые собирают приношения; и те, что поют мантры и гимны; и те, что раскачивают над мурти опахала; и те, которые наблюдают за правильностью проведения всей церемонии в целом.

В храмах проводятся и ежедневные церемонии, и праздничные, особо торжественные ритуалы, представляющие собой зачастую театрализованные мистерии. Обычно в последнюю часть ночи храмовые музыканты начинают тихо играть, а жрецы поют утренние молитвы — считается, что в это время боги просыпаются. Примерно через час после восхода солнца производится омовение мурти и надевание на них священного шнура из золо-

[10] Интересно замечание Хопкинса, который пришел к выводу, что жрецы часто выбирают мантры произвольно [547, с. 57].



Музыка и танец считаются угодными богам: тысячи подобных фигур украшают индусские храмы (Конарак, XIII в.)

тых нитей, сопровождаемое повторением имен бога или мантр. В полдень мурти завешивают, жрецы преподносят им еду (в больших храмах, где всегда много паломников, еду преподносят 52 раза в день). Вслед за этим богов оставляют «на отдых». К вечеру проводят ламповую церемонию — возжигание храмовых светильников перед мурти и пение гимнов. Перед наступлением ночи мурти наряжают, убирают драгоценностями и цветами, снова преподносят еду (богам круга Вишну — вареную, богам круга Шивы — сырую) и оставляют «спать». Иногда мурти (обычно Кришну и Радху) качают на храмовых качелях под пение киртанов. Некоторых богов перевозят в другие храмовые помещения на срок от недели до двух-шести месяцев. Церемонии омовения мурти и ламповые церемонии могут, по правилам, совершать только те жрецы, которые изучали ведическую литературу, а простые пуджи — жрецы любого ранга. За проведение ритуальных действий молящиеся обычно платят жрецам.

Практика проведения храмовых ритуалов отличается большим разнообразием по всей стране. Обобщая ее, можно сказать, что вишнуиты проводят много пудж и церемониальных обрядов, шиваиты отдают предпочтение йогическим актам [656], а шактисты — активным ритуальным действиям. Смарты не поклоняются мурти. Они проводят пуджи перед символами пяти главных божеств индуизма, положенными на металлическую платформочку. В середину кладут символ, изображающий того бога, которому главным образом посвящена данная пуджа. Вишну изображается черным камнем, Шива — белым, Ганеша — красным, Деви — кусочком металлической руды, Сурья — кристаллом кварца (или хрусталя). Эта церемония почитания пяти божеств называется панчаятана [633, с. 411—412].

В целом же между храмовой и домашней пуджей разница очень невелика — ритуальные действия во многом совпадают. Богопочитание в храме отличается лишь тем, что верующие (поодиночке и группами) приходят к алтарю и жрец проводит для них требуемую пуджу перед храмовыми мурти.

В Индии существуют тысячи храмов, в которых давно не проводятся пуджи и куда не приходят молиться верующие индусы. Религиозная жизнь в этих храмах

затухала по разным причинам и в разные эпохи. Этот процесс можно объяснить и перенесением поселений в другие места, и экономическим оскудением области, и отходом в другую сторону торгово-караванных путей, и численным упадком какой-либо местной влиятельной секты, — выяснение этих причин может послужить небезынтересной темой отдельной работы. Здесь же следует отметить, что благодаря огромному количеству нефункционирующих храмов Индия заслужила название «музея под открытым небом».

Почти все эти храмы находятся под охраной государства, и их посещает множество туристов, как зарубежных гостей, так и индийцев. У индийцев твердо укоренилась традиция посещения этих храмов. Можно ли утверждать, что это служит продолжением и развитием древней традиции паломничества, сказать трудно. Но автору неоднократно приходилось наблюдать, как истинно верующие люди, приходя в такие «умершие» храмы, все же совершают краткую молитву перед находящимися там изображениями божеств, хотя и не проводят пудж.

К таким храмам относятся, например, храм Шивы на о-ве Элефанта, храм Сурьи в Конараке, многие из храмов в Каджурахо, в Бхубанешваре, храмы Айхоле, Эллоры и др.

В среде городской интеллигенции, и особенно у молодежи, наблюдается бурный рост тенденции посещения этих храмов, что, безусловно, можно рассматривать как одну из черт проявления национального самосознания — умение гордиться своим национальным культурным наследием.

БРАК, СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ И РИТУАЛЫ

Предписания дхармы, касающиеся брака и поведения в лоне семьи, основаны на древних семейно-брачных институтах. Эти предписания, которым была придана форма религиозного закона, закрепляли в течение многих веков в сознании индусов нормы поведения, типичные для древних форм общественных отношений. Благодаря тому что индусы воспринимают дхарму как непререкаемый авторитет, пережитки этих отношений сохраняются в семьях до наших дней.

Брак как акт большой социальной значимости, заключаемый во имя упрочения общественных позиций, брак ради обретения потомства и во имя благополучия этого потомства стал одним из краеугольных камней дхармы. В таком важном памятнике, как «Камасутра» Ватсьяяны, вопросам заключения браков уделяется большое внимание. Глава о браке начинается со следующих описаний:

«Когда девушка из той же касты и девственница берется в жены в соответствии с предписаниями священных книг, результатами такого союза являются исполнение дхармы и (закона о приобретении) артхи, обретение потомства, свойственников и друзей и немеркнущая любовь» [560, с. 81].

Брак для индуски всегда считался до такой степени необходимым, что если она умирала, будучи невестой, то семья совершала венчальный обряд над мертвой, чтобы в мир предков ее душа попала в качестве души полноценной женщины, прошедшей на земле главные стадии жизни и совершившей основной обряд, предписанный дхармой. В наше время такие свадебные церемонии тоже иногда производятся в аналогичных критических обстоятельствах, но гласности их уже стараются не предавать.

О позоре, связанном с невыходом замуж, свидетельствует одно из заклятий «Атхарваведы»: «Ее (главную) часть и красоту да отниму я, как (цветы для) гирлянды с дерева; подобно горе с широким основанием, пусть всегда сидит она (в доме) предков. Пусть эта девушка, о Яма, будет отдана тебе невестой, о царь; пусть она будет прикована к дому матери, к дому брата и к дому отца...» [393, I, 14].

Эпос и другие памятники I тысячелетия до н. э. и I тысячелетия н. э. дают возможность представить себе, каков был для индусов нормативный образ Мужчины и Женщины, исполняющих совместно предписания дхармы. Он: в детстве и юности — почтительный сын и ученик, в зрелые годы — добродетельный муж и отец, покровитель брахманов, почитатель богов, производитель материальных или духовных ценностей, действующий в традиционных границах наследственной общественной ячейки (в системе варна-джати), оказывающий поддержку старым и слабым, щадящий жизнь живых существ,

избегающий пороков, умеющий обуздывать чувства [11] и поддерживающий души предков регулярным исполнением шраддх.

Она: в детстве — почтительная дочь, в юности и в зрелые годы — жена, безгранично преданная мужу, мать, ведущая детей по стезе добродетели, знающая религиозный долг, почитающая брахманов и старших, скромная, сдержанная в чувствах, гостеприимная и щадящая все живые существа [12].

Одним из основополагающих положений дхармы является следующее: «Муж получает жену, данную богами, а не по своему желанию; ее, преданную, надо всегда содержать, совершая [этим] угодное богам. Женщины созданы для рождения, мужчины — для воспроизведения, поэтому в священном откровении дхарма объявлена [для мужчины] общая с женой» [134, IX, 95—96]. Это положение «Манавадхармашастры» действительно и для повседневной жизни современной Индии. Совместное исполнение дхармы обязательно, и ни один ортодоксально верующий индус не рискнет предпринять что бы то ни было (начиная от какой-нибудь финансово-банковской операции и кончая уходом в паломничество), если в этом не примет участия его жена [384], хотя бы советом.

В число главных моментов религиозно-обрядовой практики помимо описанного выше почитания богов входят правила заключения брака и проведения свадебного обряда, а также правила совершения обрядов, связанных с беременностью, родами, проведение церемонии посвящения (для членов каст дваждырожденных) и обряда погребения. Целая наука, древняя и развитая,

---

[11] «Кто сдерживает гнев, кто способен сносить оскорбления, кто, будучи обижен, не обижает (других), тот надежный сосуд полезного. Если (взять) двух людей, из коих один без устали приносил бы жертвы каждый месяц в течение сотен лет, а другой ни на кого бы не гневался, — то лучше из них тот, кто не гневен» [196, с. 227].

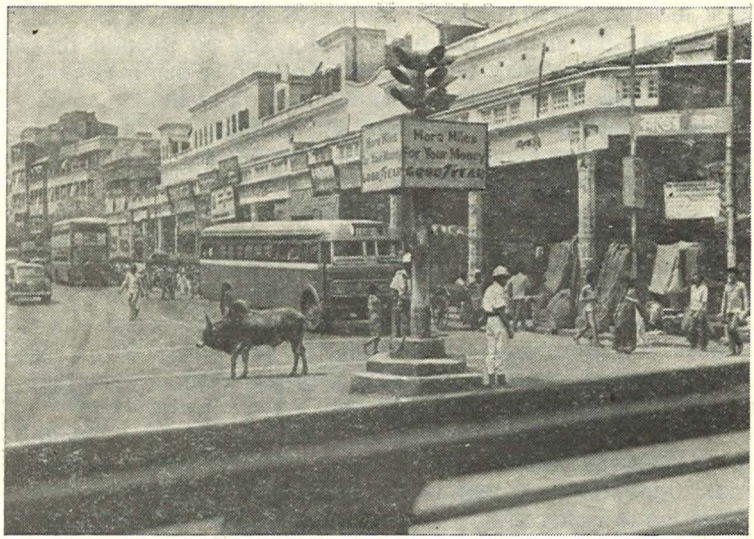
[12] Долг и модели поведения жены выразительно отражены в отрывке из «Шилаппадикарам»: «Мне не дозволялось в отсутствие моего супруга, — сказала Каннахи, — делать приношения приверженцам дхармы, заботиться о брахманах, радушно принимать отшельников, встречать гостей, достойных нашей семьи... Вы пожелали пойти путем, который не восхваляете, но что бы ни случилось, мой супружеский долг неизменен, и потому я оставила наш дом и пошла за вами» [249, с. 11].

трактует различные проблемы половой жизни, которая во многом опять же возведена на пьедестал религиозного ритуала. Для этого возведения существуют две основные предпосылки. Первая сводится к тому, что брак — это акт религиозного значения: «Муж получает жену, данную богами, а не по своему желанию...» и «муж, проникнув в жену и став зародышем, возрождается в этом мире...» [134, IX, 95, 185; IX, 8]. Поэтому все, что связано с актом оплодотворения, освящено индуизмом и кодифицировано в уложениях дхармы.

Второй, и не менее значимой предпосылкой является догматика древнейших тантрических культов. Важнейшая роль в тантризме отводится слиянию мужского и женского начала для достижения максимально экстатического состояния как наивысшего средства познания божественной сущности. Поэтому так филигранно была отточена в древней Индии наука эротики — «кама-шастра» и поэтому же до наших дней правоверные индусы соблюдают все предписания своей дхармы, касающиеся брачной жизни. Эти предписания неотделимы от религиозной обрядности и могут быть прослежены в том или ином варианте у всех членов индусской общины.

Огромная роль, которая отводится в общественной жизни браку, и, главное, его обязательность, обязательность заключения брака внутри касты, представления о необходимости приобретения потомства привели к становлению и распространению института детских браков. Кодексы обычного права, начиная с эпохи ведической литературы, все более четко ставят акцент на необходимости заключения ранних браков во имя скорейшего обретения потомства [см. 797]. Можно думать, арьи в условиях Индии несли непомерно большой численный урон (в силу губительного воздействия непривычного климата, а также в результате потерь людей в войнах и во время эпидемий), и вопрос о воспроизводстве был одним из решающих вопросов их социальной жизни. Так, в свадебном гимне «Ригведы» к Индре обращаются с мольбой дать новобрачной десять сыновей [269, X, 85].

Если в памятниках ранневедического времени нет настоятельных упоминаний о детских браках, то во второй половине I тысячелетия до н. э. мы встречаем уже много предписаний отдавать дочерей мужьям в раннем возрасте. В «Артхашастре» указывается, что женщина



За рождение сына верующие иногда жертвуют быка богу Шиве; этот бык всю жизнь бродит по улицам города

считается совершеннолетней в 12 лет [47, 59], т. е. в этом возрасте ее можно выдавать замуж.

У высших каст сложился обычай выдавать девочек замуж до наступления половой зрелости, чтобы их родители не принимали на свою душу греха потенциального убийства тех детей, которые могли бы зародиться в лоне девочки после первых же месячных, но не зародятся, если у нее не будет мужа. Обычай детских браков получил широкое распространение и в средних и даже низких кастах, всегда стремившихся во многом воспроизводить модели поведения членов высоких каст. Будучи канонизирован индуизмом как одна из норм дхармы, этот обычай широко практиковался в Индии вплоть до 30-х годов XX в. [см.: 569; 566; 463]. (Он окончательно не изжит и до сих пор, но по закону родители таких детей несут уголовную ответственность.)

Приобретение потомства столь обязательно, что в «Артхашастре» говорится: «Если жена не имеет потомства, не производит на свет сыновей или бесплодна, то

муж должен ждать 8 лет... После этого срока муж, если желает иметь сыновей, может жениться во второй раз».

В древнюю эпоху положение женщины было еще настолько высоким и независимым по сравнению с последующими веками, что «жены шудр, вайшьев, кшатриев и брахманов, уехавших на короткое время (но не возвращающихся), должны ждать соответственно: один, два, три и четыре года, если у них нет потомства. Если жены имеют потомство, то они (соответственно) должны ждать на год больше... Брахмана, находящегося в отъезде для получения образования, жена обязана ждать в течение 10 лет, если не имеет потомства, а 12 — если имеет... Но если она (за это время) получила потомство от человека одинаковой с ней касты, то она не подвергается наказанию за это» [47, 59].

О том, что исполнение предписаний дхармы, касающихся обязательности обретения потомства, признается даже более ценной религиозной заслугой, чем почитание богов, ярко повествует один из эпизодов «Махабхараты». В нем говорится о Джараткару, который предавался суровым аскетическим подвигам и соблюдал обет воздержания, считая, что в этом заключается высшая заслуга человека. Но однажды, странствуя по свету, «он увидел своих праотцов, висящих в глубокой яме ногами вверх, а головами вниз». Он спросил их, кто они, и услыхал ответ, что из-за отсутствия потомства они уходят в землю. «У нас есть один-единственный отпрыск, известный под именем Джараткару, несчастный из несчастнейших, который предается всецело подвижничеству. Глупый, он не хочет жениться, чтобы родить сыновей... Ни плодами добродетели, о сын, ни аскетическими подвигами, старательно накопленными, не достигают того пути, по которому здесь шествуют те, кто имеет сыновей. Поэтому, о сын, по нашему велению постарайся взять себе жену и подумай о потомстве...» [196, с. 72—73].

В древности из-за стремления к приобретению потомства даже вдовам разрешался новый брак, что было в более позднюю эпоху решительно запрещено. В «Артхашастре» женщине предписывается после смерти мужа вторичный брак через «7 периодов, если нет детей, и 1 год, если имеется потомство» [47, 59]. Вместо запрета вторичного брака устанавливается только запрет наследования имущества покойного мужа [47, 59].

Судя по описаниям, содержащимся в памятниках ведической литературы, процесс заключения брака не сковывался такими ограничениями, как впоследствии. Взаимное общение между представителями молодого поколения тоже не было таким запретным, каким стало в более поздние времена. Будущие партнеры по браку, даже в среде высоких каст, имели возможность сами выбрать друг друга и встречаться даже наедине, гуляя, беседуя или предаваясь пению и занятиям музыкой. Взаимная привязанность и стремление вступить в брак выступали как решающий фактор, влекущий за собой объяснения с родителями и соответствующие обстоятельствам действия старших членов обеих семей.

В брачный кодекс индусского обычного права вошли восемь основных форм или способов заключения браков. Эти способы говорят о наличествующих в общественной практике формах брака, распространенных в арийской и доарийской этнической среде: брахма, дайва, арша, праджапатья, асура, гандхарва, ракшаса и пайшача. «Надо знать, что первые шесть соответствуют дхарме брахмана, последние четыре — кшатриев, для вайшия и шудры — те же [четыре], кроме формы ракшасов...» [134, III, 21, 23]. И у Ману и в других книгах нет неколебимого мнения по поводу того, какой варне (или касте) твердо предписываются те или иные формы брака.

Воспетый в «Махабхарате» и других памятниках санскритской литературы брак гандхарва связывается с дхармой кшатриев. Равным образом кшатриям же предписывается часто и брак ракшаса. Первая форма — это добровольный любовный союз, обусловленный лишь взаимной договоренностью обоих партнеров. Вторая форма — это брак умыканием, которое часто сопровождается боем с родственниками девушки или ее попечителями (именно таким образом один из Пандавов, Арджуна, добыл себе в жены сестру Кришны Субхадру, тогда как герой другого эпизода «Махабхараты» Душьянта женился на Шакунтале по способу гандхарва).

Видимо, брак гандхарва был знаком арийскому обществу, тогда как брак умыканием, судя по тому, что он назван «ракшаса», характерен для местных народов Индии, и лишь в процессе включения их вождей и воинских дружин в варну кшатриев этот брак был кодифицирован индуизмом как часть кшатрийской дхармы.

У Ману сказано сначала, что дхарме брахманов соответствуют первые шесть форм брака, а дальше — что лишь четыре первые, а также что: «В [семьях, возникших от] четырех форм брака начиная с первого — брахма и т. д. — рождаются сыновья, сияющие знанием Веды, одобряемые учеными людьми» [134, III, 39], тогда как: «В [семьях] других оставшихся дурных форм брака рождаются сыновья жестокие, говорящие неправду, ненавидящие Веду и дхарму» [134, III, 41].

В обоих этих утверждениях прежде всего привлекает внимание критерий этической оценки — или «сияющие знанием Веды», или «ненавидящие Веду». В нем четко отражен исторический конфликт двух этнокультур, двух религиозных мировоззрений, конфликт, разрешавшийся в течение многих столетий и закончившийся примирением их в лоне индуизма. Правда, последняя форма брака — пайшача, именуемая так по слову «пишача» (демон), которым арьи называли (как и словом «ракшаса») доарийские народы страны, не была признана достойной и не была включена в дхарму ни одной «чистой» касты. По Ману, эта форма заключается в насильственном овладении спящей, опьяненной или безумной девушкой и считается наихудшей формой брака [134, III, 34], но в «Артхашастре» уже не упоминается ни опьянение, ни безумие девушки и говорится — возможно, более объективно и исторически верно — об овладении девушкой, когда она спит [47, 59]. Такая форма была известна у многих племен, особенно там, где существуют общие для обоих полов дома молодежи.

Форма брака, именуемая асура, тоже, судя по названию, связана с традициями неарийских народов. При заключении такого брака за невесту должен вноситься выкуп, что не соответствует ведическим предписаниям. Ведущей формой брака у всех высоких и средних каст является брак, заключенный в соответствии с брахманско-ведическими предписаниями.

Этической основой брака, заключаемого по ведическому ритуалу, является «отдавание замуж девушки, украшенной драгоценностями», — брак, «при котором [отдающие девушку замуж]» говорят: «Исполняйте обязанности мужа и жены» [47, 59], или, по формулировке Ману: «Вручение дочери, наряженной и наделенной [драгоценностями, жениху] ученому и доброго поведе-

ния, [которого отец] сам приглашает, называется дхармой брахма»... и «Вручение дочери [ее отцом после] произнесения слов „Исполняйте оба вместе дхарму“,— и оказания почестей [жениху], называется обрядом праджапатья» [134, III, 27, 30].

Определения «вручение» или «отдание» — «дана» (dana) до наших дней подчеркиваются организаторами и участниками свадебного индусско-ведического ритуала как основные его характеристики в противопоставление браку за выкуп: «Разумному отцу не следует брать даже самого незначительного вознаграждения за дочь; ибо человек, берущий по жадности вознаграждение, является продавцом потомства» [134, III, 51]. Ни в одной высокой и средней касте не существует выкупа, но за девушкой дают приданое, тогда как во многих кастах, традиционно причисляемых к низким, за девушку принято вносить выкуп. Обычай этот практикуется и у многих племен Индии.

Древнее определение «украшенная драгоценностями» стало трактоваться в средневековый период как «снабженная приданым», и вплоть до наших дней в среде каст, проводящих брак по ведическому обряду, обязательность приданого иногда приводит родителей девушки на грань разорения.

Брачный обряд в среде индусов должен совершаться в соответствии с ведическими правилами, т. е., конкретнее, с правилами, содержащимися в грихья-сутрах и памятниках дхармической литературы. Основным правилом является «отдание» дочери жениху из той же варны (что толковалось в дальнейшем как «из той же или более высокой касты») в присутствии брахмана, читающего ведические тексты, и при совершении возлияния в священный огонь.

Если в древние времена считался действительным, например, брак гандхарва, заключенный без свидетелей, то в дальнейшем присутствие свидетелей стало обязательным, и даже жрец-брахман, проведший венчальный обряд без свидетелей, не может обычно отстоять гражданские права такой молодой четы и оградить ее от общественного осуждения.

Присутствие на свадьбе всех близких и дальних родственников считается необходимым [621]. Это способствует объединению членов данной семейно-родовой

группы и служит поводом для демонстрации их единства и сплоченности. Поэтому свадьба является не только и не столько актом религиозным, сколько социальным [242]. Она призвана внушить каждому индусу две идеи: «я — член данной семьи и готры» и «я — член данной касты». Эта же цель достигается и при помощи обязательного участия в обряде жрецов именно из той подкасты брахманов, которые из поколения в поколение руководят ритуальной жизнью данных семейно-родовых групп (готра — такая группа, имеющая общее имя).

Именно через этих жрецов родители часто находят пары для своих детей и собирают сведения о семье будущих свойственников — о нравственных и физических качествах нескольких предшествующих поколений членов этой семьи, о наличии или отсутствии у них заболеваний, которые могут генетически неблагоприятно отразиться на здоровье детей от подготавливаемого брака, о нравственности родителей и близких родственников невесты (жениха), мерилом чего являются прежде всего сведения об их приверженности дхарме своей касты, а затем — отсутствие (или наличие) склонности к азартным играм, к употреблению алкогольных напитков, к мотовству и т. п.

Несмотря на то что традиционные тексты прямо не предписывают приобретения богатства, земель, недвижимого и движимого имущества, тем не менее материальное благосостояние молодой четы тоже должно быть в максимально возможной мере подготовлено и обеспечено родственниками. Поэтому, естественно, они загодя собирают и сведения о степени зажиточности той и другой семьи.

Артха, трактуемая как целесообразность жизни, может быть наряду с дхармой и камой возведена в главную цель существования, особенно если это касается предписанных данной касте занятий [13]. В «Артхашастре» сказано, что если чрезмерно чтить одну из трех целей, то это повредит двум другим, но царю следует считать пользу (артху) главной [47, 4].

Практически в семейной жизни все три цели (т. е. дхарма — артха — кама) должны быть уравновешены,

---

[13] Само название «Артхашастра» точнее всего переводится как «Наука о полезных (целесообразных) действиях».

тогда прохождение мужчиной жизненной стадии (ашрама) главы семьи (грихастха) будет признано с религиозно-этической точки зрения удовлетворительным. Каждый индус, вступая в брак, помнит о необходимости соблюдать такое равновесие, возводимое в одну из главных религиозных заслуг. Жрецы, проводящие свадебный обряд, неоднократно напоминают об этом молодой чете, призывая ее к исполнению дхармических (т. е. религиозно-социально-этических) предписаний, к соблюдению правил артхи, что сводится обычно к обязательности общественно полезной деятельности, т. е. к труду (для мужчины — в лоне общества, для женщины — в лоне семьи) и к каме, т. е. сексуально-брачным отношениям во имя приобретения потомства.

Сам ритуал свадьбы имеет те или иные варианты у разных каст, но, как уже говорилось, протекает у большей их части по унифицированной ведической модели [375; 405]. После достижения договоренности между представителями обеих семей обращаются к астрологу, чтобы он сопоставил гороскопы жениха и невесты и назначил день свадьбы в соответствии с этими гороскопами (если они взаимно благоприятны).

В подавляющем большинстве случаев свадебный обряд проводится в доме родителей невесты [483; 375] (в последние годы в среде зажиточных горожан распространилась мода снимать для проведения свадьбы какие-либо общественные здания, особенно те, при которых имеется большой сад или двор), куда заранее съезжаются приглашенные родственники, чтобы помочь подготовить все должным образом.

Если в ведической литературе нет указаний на то, что муж до свадьбы не должен видеть лица своей жены, то в эпоху средневековья, с начала воцарения мусульманских династий, члены высоких каст, входившие в близкие контакты с правителями и придворными, стали заимствовать обычай «парды», т. е. скрывания лица женщины. Этот предписанный шариатом обычай быстро распространился и в среде индусских средних каст, и девушки потеряли право покидать женскую половину дома и попадаться на глаза не только чужим мужчинам, но и дальним родственникам. Укоренилась традиция, по которой девушку свободно могли видеть ее братья, отец и братья ее матери, на остальных же родственников-муж-

чин в разной степени распространялся запрет смотреть на нее.

До наших дней в среде большой части каст деревенского населения и населения небольших городов молодые впервые видят друг друга после завершения свадебного обряда. Члены же высоких каст, да и вообще большинство образованных людей, такого запрета уже не придерживаются, и если все же во многих случаях не поощряют свободных встреч будущих жениха и невесты в обществе, то устраивают смотрины, во время которых юноша имеет право взглянуть на девушку, а его отец в присутствии ее отца ведет с ней разговор, чтобы оценить ее внешность и манеры, умение приветливо улыбаться, отвечать на вопросы и т. п.

Невеста должна поститься некоторое время перед свадьбой и молиться каждый день богу своей семьи (касты, секты) о сохранении жизни мужа, о даровании ему здоровья и процветания, о даровании ей потомства (обязательно сыновей), о своем благополучии в браке и т. д. Ко дню свадьбы женщины из семьи невесты наносят магические узоры (ранголи, или альпона) на полы и стены дома — особенно вокруг брачного алтаря. Эта древнейшая традиция, связанная с верой в магическую силу условного рисунка, прочно вошла в индуизм, и ни одно обрядово-ритуальное действие, ни один праздник в индусских семьях любого социального слоя не проходит без нанесения ранголи не только на землю перед входом в дом, на полы или стены дома, но и на сосуды и разные ритуальные предметы. Отдельные элементы подобных узоров наносят даже на ладони невесты, а иногда и на ее лицо [444]. Для проведения свадьбы в дом приглашают музыкантов, в числе которых обязательно должен быть флейтист, как бы воспроизводящий своей музыкой песню флейты Кришны — символ вечной любви.

В назначенный день в дом невесты приезжает в сопровождении своих родственников и гостей жених. По традиции высоких (особенно кшатрийских) каст, он должен приехать верхом на богато украшенном коне и с мечом в руке. Но этой традиции (которую переняли и члены средних и многих низких каст) придерживаются обычно только в городах. В деревнях за невестой приезжают на крытой повозке, запряженной парой волов в

вышитых попонах, в бусах и с раскрашенными рогами, а в среде зажиточных современных горожан все чаще и чаще коня заменяют автомобилем.

Прибывшего жениха встречают родители невесты (или за их отсутствием ее старший брат или брат ее матери со своей женой) и проводят в дом, а затем к свадебному пандалу — невысокому помосту с тонкими столбиками, поддерживающими крышу. Все это богато и пестро украшено цветами, фольгой, лентами, блестками.



Символ плодородия — богиня-мать (терракота, г. Матхура, III в. до н. э.)

Свадебный обряд у разных каст отличается некоторыми особенностями. Так, иногда вместо пандала жениха сажают перед низеньким алтарем, на котором заготовлено все, что необходимо для брачной церемонии, — кокосовые орехи, цветы, вода, рис, цветные порошки, агарбатти и т. п. Но общей чертой обряда, проводимого по ведическому образцу, является то, что невесту (с открытым или закрытым лицом) сопровождают к алтарю (иногда несут на руках) брат ее матери, или ее отец, или родной брат и ставят или сажают рядом с женихом или напротив него [482]. Затем жрец проводит обряд вплоть до завершающего момента — семикратного обхода священного огня (или семи шагов вокруг него). Обычно перед этим угол сари невесты привязывают к шарфу, накинутому на плечо жениха, и он должен привести ее в свой дом привязанную к себе таким образом. Мать невесты в «отдании девушки» непосредственного участия не принимает.

Уже во время свадебного обряда, когда жрец прочтет мантры, соединяющие брачными узами жениха с невестой, они оба в четыре руки сыпят в священный огонь рис, возливают гхи и т. п., что символизирует неразделенность всех их жизненных действий в дальнейшем. Отец невесты дает жизненные наставления жениху и берет с него клятвы именем Варуны, Агни и других ведических богов, что он будет исполнять предписания дхармы, касающиеся стадии жизни главы семьи — грихастха, будет верным мужем, добрым отцом, совершителем поминальных шраддх и т. д.

Огонь, возжигаемый для молодой семьи в день свадьбы, поддерживается затем в их доме в течение всей жизни, и именно в этот огонь возливают или кладут жертвоприношения, проводимые при исполнении домашних ритуальных действий, предписываемых грихья-сутрами.

В соответствии с ведическими правилами проведения свадебного обряда полагается много раз осыпать молодых рисом (обычно подкрашенным шафраном). На рис наступает невеста, впервые входя в дом мужа; на рисе, насыпанном в форме лепешки, жрец рисует красным порошком один из важных элементов янтр — свастику; по семи кучкам риса жених за руку проводит невесту [см. 484]. Жрец после завершения обряда обязательно получает оплату — дакшину.

Южноиндийские традиции проведения свадебного ритуала отличаются от ведических целым рядом черт, несмотря на все истекшие века, приведшие к значительной унификации доарийских и арийских обычаев [483]. В тамильских поэмах раннего средневековья содержатся описания брачных церемоний той эпохи, частично сохранившихся вплоть до наших дней. В этих церемониях играли заметную роль женщины обеих семей, что характерно для матрилинейной структуры доарийского общества Индии [см. 473].

Так, матери, имеющие сыновей, благословляют невесту, обрызгивая ее водой, смешанной с цветочными лепестками, осыпают ее рисом, готовят в качестве свадебного жертвенного подношения богам рис, сваренный с просом (чего не делают в Северной Индии), и дают наставления, касающиеся исполнения брачной дхармы. Женщины обмахивают невесту опахалами, когда она си-

дит под пандалом, наряжают ее и отдают в руки мужу [381, с. 78—80].

Коренным отличием выступает и то, что по обычаям дравидийских народов на свадьбе не возжигается священный огонь и вокруг него жених не обводит невесту. Равным образом и брахман не должен принимать участие в свадьбе, а тем более получать вознаграждение — дакшину [636, с. 219].

От многих из традиционных южноиндийских обычаев отошли члены высоких каст, ортодоксально приверженные индуизму и его ведической основе.

За последние 15—20 лет по всей стране произошли заметные изменения в обычаях и традициях, связанных с индусско-ведическим обрядом бракосочетания и ритуальными действиями, считавшимися обязательными при его проведении [см. 626; 644]. Эти изменения можно наблюдать в основном в среде так называемых средних слоев городского населения. Если еще недавно правилом было то, что поиски женихов и невест вели родители при традиционной помощи сватов: родственников, пурохита, цирюльника или акушерки, то в наши дни все более заметную роль начинают играть брачные объявления в газетах. Ломка древних социальных отношений в современном городе приводит к отходу от ограничений, связанных с кастовой эндогамией, в силу чего с каждым годом публикуется все больше брачных объявлений, в которых не только указывается широкий круг каст, члены которых могут откликнуться на эти объявления, но и прямо говорится, что «каста безразлична». Это является одним из наиболее ярких свидетельств отхода от ритуально-поведенческих предписаний индуизма. Правда, следует оговорить, что часто подобные «браки по объявлениям» заключают люди, вырванные силой обстоятельств из привычных норм жизни — или уехавшие навсегда из семейно-родового дома, или не имеющие родных вообще, или порвавшие с семьей и кастой по тем или иным причинам.

Но сам факт численного увеличения таких браков в городах (особенно в больших городах) служит показателем нарастающих изменений в семейно-кастовых отношениях и заметного ослабления традиционных уз, сковывавших свободу личности религиозно-этическими предписаниями индуизма.

Рост таких изменений выразительно характеризуют следующие данные в % (авторы объявлений — женщины) [735, с. 8]:

Условия	1950 г.	1970 г.
«Каста безразлична» . .	8	24
«Приданого нет» . . .	9	17
«Мне еще нет 20 лет» .	66	6
«Я — вдова»	4	8

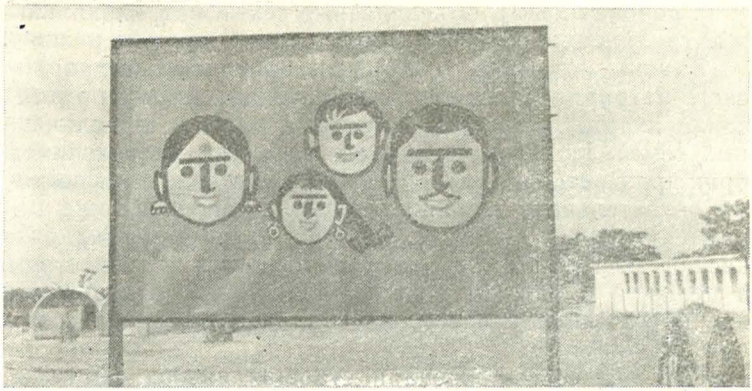
Последнее условие «я — вдова», которое сопряжено с весьма низким процентным показателем (все показатели исчисляются от общего числа брачных объявлений, данных в 1970 г.), говорит о том, что в сознании женщины только сейчас начинает постепенно преодолеваться один из самых строгих запретов — традиционный запрет вторичного брака вдов.

Возросший в три раза процент девушек, которые (или родные которых) игнорируют кастовую принадлежность жениха, говорит о дальнейших сдвигах, происходящих в сознании индусов в условиях новых общественно-исторических отношений — ломки кастовых ограничений и размывания стереотипов кастового самосознания.

Об отходе от традиционного предписания давать приданое, которое связывалось грихья-сутрами с представлениями о выполнении одной из трех целей жизни, а именно артхи, свидетельствует двукратный рост объявлений об отсутствии у девушки приданого. Кроме того, следует помнить, что открыто заявлять об этом может девушка, получившая образование, имеющая основания надеяться на получение хорошо оплачиваемой работы или уже обеспеченная такой работой. Эта цифра таблицы, таким образом, говорит о росте общественной активности женщин и повышении их занятости.

Об этом же свидетельствует и десятикратное уменьшение процента девушек, желающих выйти замуж до 20-летнего возраста. Успехи культурного строительства в независимой Индии приводят к тому, что с каждым годом увеличивается число учащихся девочек и девушек, а это влечет за собой рост осознания ими своей материальной независимости от мужа.

Таким образом, за последние годы взламываются традиционные религиозные установления индуизма, считавшиеся незыблемыми в течение многих столетий.



Плакат, призывающий к ограничению деторождения

К числу заметных изменений в обычном праве, наступивших после освобождения Индии, следует отнести и предоставление женщинам права на развод, вдовам — права на новый брак, расширение прав наследования, усыновления детей и т. п. Все эти изменения нашли отражение в целом ряде новых законов [627], касающихся семейно-брачных отношений и являющихся наглядным доказательством реального отхода индусов от древних традиций [556].

Все более широкое распространение принимает и регистрация браков в муниципалитетах, хотя она и производится пока еще не всегда. Но следует все же сказать, что при любой форме брака и в любой социальной среде проводится в подавляющем большинстве случаев традиционный свадебный обряд, свойственный данной общественной группе данного этноса.

Чрезвычайно заметны изменения, наступающие в структуре больших, или объединенных, семей [470]. Обычное право индуизма в той части, которая касается семейно-брачных отношений, кодифицирует институты, порожденные существованием больших семейно-родовых групп. Эти группы в феодальный период приняли форму так называемых больших, или объединенных, семей. Почти у всех народов Индии и почти у всех каст, за исключением таких групп, как, например, наяры в Керале, кхаси и гаро в Мегхалае, некоторые народы в Гималай-

ских районах [412], объединенные семьи патрилокальны и патрилинейны [565; 566; 569].

Каноны индуизма, основанные на отношениях арийского патрилинейного общества, придали форму предписаний дхармы правилам поведения членов объединенных семей. Подобно тому как сам факт вступления в брак признается в индуизме актом религиозным и поэтому обязательным, внутрисемейные отношения тоже регламентируются религией. В этом, как и в регуляциях, касающихся отношений каждой личности с обществом в целом и с каждой другой личностью в отдельности вне круга родственников, ярко выражается этическая суть индуизма.

При посредстве жреца и старших членов семьи, а также при посредстве руководящих лиц касты оказывается начиная с самого раннего детства воспитательное воздействие или прямое давление на каждого члена семьи, формирующее основные черты его самосознания. Индусы считают, что каста и семья являются решающими факторами, определяющими всю систему мировосприятия человека [569, с. 114].

Почти исчерпывающее определение объединенной индусской семьи дала И. Карве: «Объединенная семья — это группа людей, живущих обычно под одной крышей, готовящих пищу на одном очаге, сообща владеющих собственностью, исполняющих совместно семейные религиозные ритуалы и взаимно связанных определенной степенью родства» [569, с. 10]. В этом определении следует только уточнить, что в объединенную семью обязательно входят и жены всех кровнородственных мужчин семьи. Другие исследователи считают нужным ввести в это определение и факт безоговорочного подчинения младших членов такой семьи ее старшим членам или хотя бы признание их авторитета [374, с. 141—142], что тоже введено в нормы дхармы.

В процессе капиталистического развития общества некоторые мужчины стали уходить из семей на заработки в другие города, но часто продолжают оставаться при этом членами объединенной семьи, выполняя все правила дхармы, касающиеся ее внутрисемейных и внешнесемейных отношений.

Число членов объединенной семьи может колебаться от 4 человек до нескольких десятков человек. В первом

случае это будет семья, состоящая из совместно проживающих и ведущих общее хозяйство двух братьев и их жен (при условии, что это люди, не имеющие детей, родителей и незамужних сестер). Как ни редки такие семьи, но они все же встречаются, и их члены строят жизнь по принципам большой, или объединенной, семьи.

В численно крупных семьях, живущих в соответствии с дхармой объединенной семьи, все мужчины выступают как кормильцы и защитники детей и женщин, вне зависимости от того, живы ли родители этих детей и мужья этих женщин. Численность мужчин в такой семье может доходить до 10—15 человек в возрасте от 20 до 60 лет [470]. По предписаниям дхармы, вдовым матерям должны оказывать поддержку сыновья, незамужним девушкам — отцы и братья, женам — мужья, молодым вдовам — братья мужа, причем преимущественно младшие братья (которые определяются термином «девар», т. е. «деверь», перешедшим в новые индоарийские языки из санскрита) [558].

Молодые моногамные семьи (часто называемые в социологической литературе нуклеарными семьями), которые с каждым годом все чаще и чаще выделяются из объединенных семей главным образом в больших городах [см. 722], не всегда рвут связи с большой семьей, опасаясь лишиться той финансовой и социальной поддержки, которая была им обеспечена в ее лоне. Обычное право индуизма предписывает, например, беременным женщинам проводить в доме родителей два месяца перед родами, период родов и месяца два-три после них (это особенно тщательно соблюдается индусками во время первых двух-трех беременностей). Живя в объединенной семье, муж не лишается на эти несколько месяцев женского ухода (а первый ребенок — присмотра), так как другие женщины семьи берут на себя хозяйственные функции его жены.

Поэтому, даже начиная вести самостоятельную жизнь, молодая чета поддерживает теснейшие связи с основной большой семьей и пользуется ее поддержкой как в описанном случае, так и при проведении религиозно-ритуальных церемоний, обрядов и праздников [691, с. 33—40]. Равным образом, теряя заработок, мужчина с женой и детьми часто возвращается в семью родителей, живущих с его братьями, и получает от них всех мате-

риальную поддержку на то время, пока он остается без работы. Если он умирает, его вдова и дети тоже имеют право рассчитывать на поддержку, которую, в соответствии с дхармическими предписаниями, им должны оказывать родные мужа.

Эти предписания, согласовывавшиеся с социальными институтами эпохи феодальных отношений, приходят с каждым годом в острые противоречия с нормами буржуазного общества. Отъезд сыновей в другие области страны (преимущественно в большие города) на заработки и длительная жизнь индивидуальных семей вдали от большой семьи приводят к ослаблению материальных, а вместе с ними и ритуальных связей с ней [468]. Часто сохраняются только основные каналы дхармических связей — обязательность участия членов выделившейся малой семьи в таких обрядовых и церемониальных действиях, проводящихся членами большой, как посвящения мальчиков и свадьбы. Участие в похоронах стало необязательным просто в силу того, что в климатических условиях Индии покойников сжигают (или погребают) в кратчайший срок, и живущие вдалеке родственники не успевают приехать к этому моменту.

Модели половозрастного разделения функций, существующие в объединенной семье, во многом воспроизводятся в жизни малой семьи. По такому же образцу члены малых семей продолжают практиковать и ритуалы, которые коллективно практиковались в границах объединенной семьи. Мужчины семьи (обоих типов) являются участниками религиозных церемоний и обрядов, играя роль руководителей и представителей семейного коллектива. Старший мужчина несет функции главного жертвователя, обращающегося к богам (или непосредственно, или при помощи пуджари). Он организует помолвки, заказывает гороскопы, устраивает и возглавляет свадебные церемонии; проводит обряд первого пострижения волос и посвящения; организует и проводит похоронный обряд.

На женщин — и в объединенной и в малой семье — ложится больше ритуальных обязанностей, чем на мужчин. Они должны делать узоры-ранголи [561]; заготовлять продукты и цветы для проведения пудж; следить за чистотой алтаря и изображений богов; подготовлять и обновлять к дням праздников домашние коллекции

кукол и декоративных фигурок; готовить все необходимое для паломничеств; проводить обряды, связанные с беременностью, родами, кормлением ребенка и т. п. [726; 718; 724].

Для семейно-брачных институтов некоторых народов современной Индии в известной мере сохраняет свое значение вопрос о соотношении моногамии, полигамии и полиандрии. Малые семьи, как правило (особенно в современных условиях), моногамны. В больших семьях частично сохраняются и полигамия и полиандрия. Полигамия признавалась законной в арийско-брахманскую эпоху, что и подтверждает эпос: «Ибо для мужчин, о прекрасный, многоженство не есть беззаконие; для женщин же будет великим беззаконием переступить первого супруга» [196, с. 411—412]. Или: «Для одного (мужчины) допускается много жен, о потомок Куру, но для одной (женщины) много мужей — никогда не допускалось» [196, с. 491]. Полиандрические же браки были, совершенно очевидно, распространены в среде многих доарийских народов Индии [411; 412]. Поэтому и пережитки такой формы семьи сохраняются именно у некоторых из дравидоязычных народов. Наиболее ярко выражены разные формы матрилинейно-матрилокальных семей у ряда каст народа малаяли; в Тамилнаде и Карнатаке тоже распространены аналогичные формы [569, с. 219—229; 691, с. 12—13; 107; 446; 648].

В «Махабхарате» описывается, как был решен спорный вопрос о возможности (и, главное, допустимости) заключения полиандрического брака для пяти братьев Пандавов и царевны Драупади Ее отец, следуя обычному праву арьев, возражает против такой формы брака, но старший из Пандавов, Юдхиштхира, говорит: «Драупади, о царь, будет супругою для всех нас. Так именно было заранее решено моею матерью, о владыка народов!» И поясняет дальше: «...мы следуем по пути, по которому последовательно шли (наши) предки... Закон сей непреложен, о царь, следуй ему не медля» [196, с. 491].

Эти слова подтверждают два весьма интересных факта: во-первых, Кунти, мать Пандавов, не принадлежала к какому-либо из арийских народов, ибо ни одна арийская женщина не могла «решить», что ее сыновья должны заключить братский полиандрический брак; во-вто-

рых, из них явствует, что полиандрия была «путем их предков». Последнее обстоятельство также доказывает неарийское происхождение Кунти, так как предки здесь явно прослеживаются по материнской, а не по отцовской линии (тут уместно еще раз вспомнить, что их в эпосе называют именем «Каунтея», т. е. «сын Кунти», столь же часто и правомерно, сколь и «Пандава», т. е. «сын (царя) Панду»). Определение «путь предков» неукоснительно подтверждает, что полиандрический брак был главной, если не единственной, формой брака у доарийских народов Индии.

В процессе распространения брахманского вероучения, в процессе соединения, слияния обычаев разных этносов страны господствующей формой в среде подавляющего большинства высоких каст стала патрилинейно-патрилокальная (часто и полигамная) семья. Это доказывает, что «путь предков» Юдхиштхиры не стал дхармическим законом индуизма.

В наше время происходит быстрый процесс замены этой формой семьи традиционно полиандрической семьи даже у малаяльских каст наяров и тиянов, которые еще в первой четверти XX в. заключали в подавляющем большинстве случаев полиандрические браки и семьи которых были матрилинейны и матрилокальны. И в среде этих каст, как и по всей стране, активно протекает процесс распада больших семей и выделения из них малых, ведущих самостоятельное хозяйство и поддерживающих с материнской семьей только родственные и дхармические связи.

Но именно дхармические связи и регуляции формируют одно из важнейших проявлений самосознания каждого члена индусской общины — его семейное самосознание, определяющее, в свою очередь, его приверженность к семейным обрядам [109].

Мужчина и женщина, соединенные друг с другом волею богов, являют собою, по представлениям индусов, неделимое целое, некое ядро, которое наделено огромной потенцией — энергией высокого социального служения. Это служение начинается с пополнения общества новыми членами и кончается тщательным несением общественных функций, предписанных традицией для главы семьи. Именно в период семейной жизни (до начала физического одряхления) каждый верующий индус дол-

жен с максимальной тщательностью соблюдать все этико-социальные предписания дхармы и вместе с женой возглавлять проведение семейных ритуальных церемоний [427].



Герой «Рамаяны», воин-царевич Рама (деревянная фигурка, Южная Индия, XX в.)

Даже многие люди из интеллигентных семей, получившие современное образование, не считают себя вправе уклоняться от такого образа жизни. Его корни слишком глубоки, и традиции в этой сфере общественного сознания очень трудно искоренимы. Да и стимула к искоренению значительной части этих традиций практически нет. Они так переплетаются с жизненной практикой и так гибко к ней приспосабливаются, что не задерживают развития общества в целом. Сама идея максимально напряженного служения обществу в этот период жизни современна любой эпохе и созвучна любому социальному строю. И поскольку выполнение большой части ритуальных семейных функций не служит препятствием к общественной активности человека, а иногда даже внешне направлено на ее стимулирование, эти функции и не отмирают.

Нельзя не видеть, однако, что ортодоксальное исполнение всех ритуальных предписаний, касающихся дхармического поведения в течение дня, не может не тормозить участия человека в трудовых процессах — эти действия отнимают очень много времени.

Так, древние регуляции повелевают, произнося про себя божье имя, встать до восхода солнца с постели, обязательно на правую ногу; выразить в уме готовность к беспрекословному повиновению гуру; взглянуть на ладони, подумав о делах наступающего дня; пожелать всем добра и прочесть утренние молитвы (или молитву), обещая богу целый день не выходить из повиновения [см. 677].

Потом происходит отправление естественных потреб-

ностей и подмывание, во время которого воду льют из металлического кувшинчика на левую руку (пользоваться правой рукой при подмывании традиция строго запрещает, так как этой рукой берут пищу, а левой — никогда. Левой рукой можно только иногда пользоваться, чтобы напиться воды из рук, соединенных «лодочкой»).

Затем следует умыться, вычистить рот и зубы разжеванным в кисточку кончиком веточки дерева ним, расчесать волосы (тем из дваждырожденных, кто носит длинную прядь волос на макушке—«шикхандака», предписывается расчесать ее с чтением гаятри). Вслед за этим положено надеть чистую одежду и нанести налобный знак — тилак.

Далее следует пойти на берег водоема, выпить воды, обрызгать ею пространство вокруг себя, сесть лицом к востоку, сделать дыхательные упражнения — пранаяма, а вслед за ними ньяса—прикладывание ладоней ко лбу, плечам, груди, животу, бедрам, — чтобы приобщить свое тело к богу, как бы сообщить ему качество единения с богом, отдачи богу. После ньяса — прочитать молитвы и, главное, гаятри солнцу в те минуты, когда оно восходит.

Вернувшись в дом — преподнести воду с сезамом изображениям богов на домашнем алтаре и духам предков — питри, сопровождая это чтением первых строк из «Ригведы» (иногда также из «Яджурведы» и «Самаведы»).

Завершив таким образом утренний ритуал, можно принять пищу и приступить к исполнению деловых или домашних обязанностей [см. 436].

Вторую, дневную часть ритуала надо совершать в любое время дня, но обязательно до принятия пищи. Предписывается сначала зайти к своему гуру, затем сесть перед изображением бога (или богов), прочитать мантры, погрузиться в размышление о боге, преподнести его изображению ароматические вещества, цветы, сваренные и сырые съедобные вещества, зажженные светильники. Затем надо поднести Агни поленья, обрызнутые топленым маслом, читая соответствующие мантры; после чего почтить молитвой всех богов (хотя бы перечислив имена главных из них) и накормить священную корову [653] и нищего или гостя. Завершив эти

действия, можно вкушать пищу, но обязательно предложить ее сначала богам.

После окончания дневных дел наступает пора вечернего ритуала. Он подобен утреннему, но верующий должен сесть лицом уже не к востоку, а к северу или северо-западу и брызнуть водой в сторону заходящего солнца, читая мантру, а затем дома сделать перед изображениями богов круговые движения горящим светильником, цветами, сосудом с водой. После ужина можно отойти ко сну, читая молитву.

Такова схема предписаний, касающихся основных ритуальных отправлений каждого дня. Но такая перегрузка дня ритуальными действиями практически не может быть совмещена с деловой жизнью. Поэтому подавляющее большинство индусов, даже очень религиозные люди, ограничиваются в обычные дни тем, что по утрам читают краткую молитву, совершают омовение с соблюдением всех ритуально гигиенических правил и брызгают водой в сторону восходящего солнца [672] (в восточных областях страны женщины по утрам трубят в раковину, обратившись лицом к солнцу). Днем же чаще всего придерживаются предписания, повелевающего накормить какое-нибудь живое существо, — обычно это выражается в подаянии брахману или любому другому садху, живущему на милостыню.

Те из семейных ритуальных обязанностей, которые отнимают у мужчин много времени, стали постепенно обязанностями женщин семьи. Это относится, например, к обычаю совершения паломничеств, который до наших дней широко распространен в Индии. Часто к месту поклонения отправляются всей семьей. Раньше это было почти непреложным правилом, но в наше время в толпах паломников преобладают женщины, престарелые люди и дети.

При паломничестве к священным рекам омовения — особенно в дни, предписанные древней традицией, — производятся в определенные часы, одно из них обязательно на рассвете. Многие паломники здесь прибегают к услугам жрецов-брахманов, платя им за совершение того или иного обряда или за прочтение мантр.

В места паломничества богатые люди часто выезжают в сопровождении своего домашнего жреца — гуру, который считается непосредственным руководителем на

пути исполнения всех ритуальных обрядов. Без его совета не предпринимается никаких шагов в религиозной жизни [см. 697; 501; 659].

В соответствии с традицией полагается принести домой в металлическом сосуде воду из священных рек или озер. Эта вода хранится затем на домашнем алтаре, и ею пользуются для обрызгивания изображений богов, при лечении болезней и при проведении разных ритуальных обрядов.

Большую роль отводят индусы постам (предписанным традицией и добровольно наложенным на себя) и разным действиям, производимым по обетам: воздержанию на какое-то время от брачной жизни, от определенных видов пищи, от общения с людьми, от ношения украшений и т. д. По обету отправляются в паломничества или часами повторяют имя бога (или какую-нибудь мантру), жертвуют жрецам или нищим деньги, одежду и продукты питания, жертвуют богу Шиве бычка (ставят животному на ляжку клеймо — трезубец и отправляют свободно бродить по улицам и дорогам), производят посадку священных деревьев, жертвуют свои волосы священным деревьям (кладя их к подножию ствола), нанимают рабочих для рытья колодцев, строят на свои деньги ашрамы для паломников или престарелых и т. п. Подобные действия, производимые по обету, должны быть такими, которые традиция предписывает в качестве богоугодных [см. 759; 799; 742; 535].

В жизни каст, относящихся к трем варнам дважды-рожденных (двиджа), большое внимание уделяется упанаяне — церемониальной инициации мальчиков — их второму рождению. Помимо этого, есть и обряд дикша — посвящение в члены данного религиозного течения. Есть обряд гурудикша — посвящение в чин гуру. Инициацию мальчиков должен совершать брахман-гуру, но у шиваитов и части вишнуитов ее может совершать и небрахман, прошедший обряд гурудикша.

Обряд инициации, по предписанию, члены каждой варны совершают в разном возрасте: брахманы — между 8 и 16 годами, кшатрии — между 11 и 22, вайшьи — между 12 и 24. У всех каст есть свои особые оттенки в проведении этого важнейшего ритуала. Но в целом он сводится к тому, что мальчику (или юноше) стригут волосы, омывают его, надевают на него новые одежды,

осыпают красным порошком и в сопровождении торжественной процессии, в которой участвуют родственники и многие члены касты, отводят к гуру. В доме гуру (или иногда в храме, а иногда и в доме отца, но в присутствии гуру) с чтением мантр и исполнением бхаджанов на мальчика надевают или, вернее, повязывают через плечо священный шнур, сплетенный из разного количества волокон, в зависимости от его варны и касты, и этот момент называется вторым рождением, так как обретенный учитель — гуру считается вторым отцом, дающим второе — духовное рождение. Со священным шнуром мужчина-двиджа не расстается всю свою жизнь.

В момент инициации посвящаемый одаривает гуру водою из горсти и взглядывает при этом на солнце — свидетеля чистоты своих помыслов. Возжигается священный огонь, которому при данном обряде приписывается сила сообщать знания. После инициации посвящаемый должен обратиться к матери или старшей сестре с просьбой подать ему милостыню (пережиток, оставшийся от тех древних времен, когда обучающиеся у гуру должны были жить только на милостыню и таким же образом содержать своего гуру). Эту милостыню следует отдать гуру, а тот должен отделить от нее часть для себя, а остаток вернуть ученику, повелев ему приготовить из этого для себя завтрак. С этого дня советы гуру воспринимаются с бо́льшим вниманием, чем советы родного отца [см. 498].

В погребальных и поминальных церемониях сохраняются многие пережитки обрядов, восходящих к древним отправлениям культа предков. По установлениям индуизма, поминальные церемонии — шраддхи — могут выполнять только сыновья. Главным плакальщиком на погребальной церемонии, а также тем лицом, на чьей обязанности в первую очередь лежит совершение шраддх по умершим родителям, является старший сын. В силу этого в «Артхашастре» специально оговаривается, что он в дополнение к своей доле наследства должен получить еще особую долю, составляющую десятую часть оставшегося имущества [47, 60], а в «Законах Ману» ему предписывается получение лучшей доли имущества и двадцатой части как добавочной [134, IX, 112, 114, 117, 119].

Тот человек, у которого нет сына и который не желает брать вторую жену, может объявить свою дочь путрикой, т. е. заменяющей сына; тогда она (и ее сын) будет считаться лицом, имеющим право совершать шраддхи, а она может наследовать имущество, как сын [134, IX, 127—140]; этим лицом может быть внук или племянник.

Совершению поминальных обрядов придается огромное значение — считается, что они обеспечивают душам предков посмертное блаженство и избавляют их от дурных возрождений на земле [570; 725, с. 124—125]. Обязанность исполнения шраддх лежит на потомках до четвертого поколения, пятое поколение потомков уже может не поминать при таких обрядах своих прапрапрадедов.

Тело умершего взрослого человека индусы сжигают на погребальном костре, совершив перед этим очистительные церемонии и одарив брахманов, помогавших в подобных церемониях. Умершего омывают, обертывают в новую ткань (или надевают новую одежду), относят на носилках на шмашан — место сожжения, где возлагают на костер головой к югу и обкладывают со всех сторон поленьями. Перед этим готовят ритуальную еду (обычно варят рис), часть которой раздают тем, кто помогает на шмашане, часть отбрасывают в сторону (для духов) и часть символически предлагают покойному.

Жрец непрерывно поет ведические мантры, отпугивая злых духов и призывая милость бога смерти Ямы. Главный плакальщик берет зажженный факел и обходит семь раз (иногда три раза) приготовленный костер, держась к нему правым плечом (так в Индии принято обходить священные и ритуальные предметы) и читая заупокойную молитву. Затем он поджигает костер. После сожжения принято брызгать водой в золу [725]. Уходят со шмашана тоже в определенном порядке — первым уходит самый младший из присутствовавших родственников, а за ним все остальные по старшинству.

Шмашаны расположены у воды, и в воду рек предписывается опускать смертные останки после кремации — несгоревшие кости, зубы и ногти. Близкие родственники покойного собирают останки в остывшей золе погребального костра и бросают их в реку, около

которой происходила кремация, или отвозят (иногда далеко от дома) к тем рекам и на те места берега, которые по традиции предназначены для данной касты или данной семьи. Последнее правило не распространяется на членов низких каст, но почти обязательно для членов каст дваждырожденных. На таких местах живут жрецы, имеющие свою определенную традицией клиентуру, для которой они и производят за вознаграждение обряды, связанные с опусканием останков в воды рек. Ганга считается самой священной из всех священных рек Индии, и здесь расположено много таких мест. Наиболее известны из них города Аллахабад, Варанаси и Хардвар, или Харидвар. Подобные освященные древней традицией места есть и на других реках.

В период очищения (после смерти кого-либо из членов семьи), который у разных каст длится разное время, душе усопшего приносят жертву (пинду или бали) — шарики вареного риса и молоко. По окончании этого периода шраддхи производят ежемесячно в течение первого года, следующего после смерти, так как считается, что этот год душа витает возле земли. По прошествии года совершается большая шраддха, которая приобщает душу к миру питри.

Простейшая шраддха, которая затем совершается иногда ежедневно, иногда ежемесячно, а иногда и ежегодно, состоит в брызгании водой в сторону восходящего солнца или в огонь. Сложная выполняется ежегодно в день смерти, и тогда приглашают брахмана, родственников и близких друзей из членов своей касты и готовят для призываемых на эту шраддху душ питри специальное угощение — сладкие шарики из риса с медом и сезамовыми зернами, фрукты, воду. Для питри ставят сиденья и раскладывают новую одежду (после завершения шраддхи ее отдают брахманам и служащим храма) [418, с. 180—181; 169, с. 46].

В определенные периоды многие семьи предпринимают поминальные паломничества в те места, которые по давней традиции считаются особо угодными питри и в которых шраддхи приносят многократно усиленные результаты. К таким местам относятся города Гая (Бихар), Аллахабад (у места слияния Ганги и Джамны), Курукшетра, где происходила великая 18-дневная битва, описанная в «Махабхарате», и где, как считается в

Индии, погибли предки значительной части ее современных жителей, и ряд других мест [509; 515].

Погребальный и поминальный ритуал слегка разнится в зависимости от принадлежности к той или иной касте или к тому или иному течению в индуизме. Но описанные выше обряды в целом обязательны для большей части индусской общины (обряд сожжения не проводится для детей и санньяси — их хоронят при совершении определенных церемоний) [см. 555; 497; 624].

Особо следует сказать о специфике тантрической обрядности, которая заметно отличается от традиционно ведической обрядовой практики, ибо хранит, как и религиозное учение тантризма, следы культовой практики доарийских народов страны. Так, обряд упанаяны (посвящения) в тантризме предназначен не только для мальчиков трех первых варн, но и для женщин и для членов всех каст из варны шудр, но не все обязательно проходят этот обряд. При обряде очень важна шестикратная ньяса — прикладывание рук к разным частям тела [см. 660]. После прохождения ньясы посвященным предписывается уделять ежедневно время для совершения церемониального поклонения божеству и гуру и повторения тайной мантры, которую в момент посвящения гуру шепчет на ухо посвящаемому.

В тантрических формах молений и поклонений божеству предъявляется больше требований к точному выполнению обрядовых действий, чем в ведических [395; 396]. С безусловной тщательностью их должны исполнять те, кто посвящает жизнь достижению максимального духовного совершенства и через него — сближению с божеством. На таких людей окружающие смотрят как на божьих избранников и верят, что они могут совершать чудеса.

Только посвященные имеют право совершать ежедневные пуджи, во время которых молящийся производит ритуальное очищение пяти элементов тела, находящихся выше линии пупка, — сердца, горла, нёба, переносья и головы. Он обводит себя кру́гом, наносимым водой на пол или землю, затем водит правой рукой вокруг головы, щелкая пальцами, — это считается символическим сжиганием плоти, — регулирует дыхание по правилам йоги, кладет ладони на колени и погружается в состояние внутреннего сосредоточения, стараясь пред-

ставить себе «растение познания», корнем которого считается дхарма, стволом — знание, а лепестками — добродетели. Согласно предписаниям йоги, неотделимой от тантризма, молящемуся необходимо в процессе сосредоточения сконцентрировать дух в особом спинном канале — сушумне, который, по учению йоги, проходит в спинном хребте и достигает головы, соединить руки на груди и «слить свое дыхание с богом», призванным в тело молящегося этими действиями [418, с. 194—196].

Такие формы тантрических молений относятся к ритуалам «правой руки», близким к ведическим обрядам. И конечный результат должен выразиться в духовном слиянии с божеством. Эти обряды заметно отличаются от ритуалов «левой руки», восходящих к культу плодородия. В их основе лежат действия, вызывающие острые плотские реакции, и применение для их удовлетворения так называемых «5 М»: опьянение; мясо; поджаренная фасоль и другие возбуждающие средства; рыба; половое сношение [552, с. 136—137] (эти слова в санскрите начинаются на «м»).

Ритуалы тантристов «левой руки» отправляются обычно не в храмах, а в процессе домашних пудж или на молитвенных собраниях в определенных местах [437] (в Восточной Индии есть секта, члены которой проводят такие собрания по ночам на шмашанах, руководствуясь указаниями одного из древнейших тантрических индусских текстов — «Карпурадистотрам»). К древнейшим традициям «левой руки» относится и обычай обрызгивать вином прашад, что делают, например, в храме Джаганнатха в г. Пури [414, с. 65—73]. Тексты тантристов «правой руки» осуждают всю эту практику и призывают верующих к чистоте тела и духа [729].

К общеиндусским чертам религиозно-церемониальной жизни (включая и тантристов) можно отнести и то, что все домашние и храмовые ритуальные церемонии основаны на лунном календаре. В Индии принято до сих пор связывать дни недели с определенными планетами. Так, понедельник считается днем Луны, вторник — Марса, среда — Меркурия, четверг — Юпитера, пятница — Венеры, суббота — Сатурна и воскресенье — Солнца [495]. От стояния луны и планет зависят предсказания и советы астрологов, к которым и сейчас обращается большинство индусов.

У каждого человека есть свой знак зодиака, который определяется семейным астрологом в миг рождения, — это тот знак, в котором находится луна в данный день. Судьба предсказывается астрологом в зависимости от соотношения этого знака с планетами, расположенными к востоку от него [406, с. 99]. Как отмечалось, дата бракосочетания определяется в индусской семье только после консультации с астрологом. Подобное правило нарушается редко даже сейчас.

В индусских ритуальных церемониях запреты играют почти такую же важную роль, как предписания обязательности тех или иных действий.

Возможно, нельзя отнести к церемониальной или ритуальной (в строгом смысле этих слов) стороне жизни всех индусов те запреты, которые наложены традицией на некоторые месяцы, дни и даже часы дня. Но предписанное издревле исключение определенных отрезков времени из жизненной практики, эти своеобразные «черные пятна» на времени заслуживают упоминания и имеют ритуальное значение. Так, в разных районах Индии наложены запреты на какие бы то ни было занятия — главным образом на начало любой деятельности или путешествия — во вторник с половины восьмого до девяти часов утра, в среду с двенадцати до половины второго дня, в четверг с половины пятого до шести часов вечера и т. п. [406, с. 100].

Другие запреты, бесспорно, относятся к ритуальной и церемониальной практике. Нельзя есть левой рукой или даже касаться ею приготовленной пищи. Нельзя общаться с женщиной в дни ее месячных. В эти же дни ей нельзя готовить пищу для мужа, совершать с ним совместные молитвенные церемонии и участвовать в разных ритуальных действиях — даже рисовать на земле перед входом в дом ранголи (или альпона), предназначающиеся для того, чтобы призвать благословение богов на мужа и других членов семьи. Вдове нельзя носить цветную одежду, надевать украшения, ставить на лоб пятнышко — тику и окрашивать красной краской — синдуром пробор в волосах. Нельзя совершать свадебную церемонию днем, а погребальную — ночью. Нельзя осквернять нечистыми предметами огонь. Нельзя совершать поминальные церемонии — шраддхи, имея священный шнур на левом плече, — надо повязать его че-

рез правое. Нельзя заранее заготовлять трехлепестковое растение — дурву для принесения его в жертву богу Шиве (тогда как другое растение — куша — предписывается именно приготовлять заблаговременно). Нельзя завершать почитание восходящего солнца, после того как пройдет 24 минуты с момента его появления над горизонтом, — следует закончить эту церемонию раньше (так же как и почитание заходящего). Нельзя принимать пищу перед утренней или полдневной пуджей. Таких мелких запретов насчитывается не десятки, а сотни, не говоря уже о запретах, имеющих большое социально-историческое значение и относящихся к общению между членами разных каст, к заключению браков и т. п. Ортодоксальный индус ежечасно и ежеминутно помнит о том, что́ именно и как именно он должен делать и чего не должен делать в данный момент.

Традиционные регуляции дхармы возводят в степень ритуальных действий даже гигиенические функции человеческого организма и точно определяют для них время, место и способы. Так, подавляющее большинство индийцев опорожняет кишечник перед рассветом, причем женщины семьи должны проделывать это раньше мужчин, чтобы встретить пробуждение мужей, уже будучи очищенными от нечистот и омытыми. Есть указания и запреты, касающиеся того, как надо (или не надо) мочиться, сплевывать, сморкаться, кашлять.

Многие индусы исполняют религиозные ритуалы потому, что продолжают верить в их магическую силу и в их влияние на мирские дела. Часть людей совершают обряды по инерции, приняв эту эстафету из рук старшего поколения и не вникая в их суть или необходимость их совершения. Часть же не отказывается от них в наши дни лишь потому, что опасается возбудить против себя общественное мнение.

Чисто религиозная, схоластическая часть ритуалов, мало понятная самим их участникам, имеет результатом не только потерю времени, но и трату средств, идущих на оплату жрецов, на покупку продуктов и цветов для жертвоприношения и т. п. Однако домашняя обрядность играет и известную положительную социальную роль: укрепляет внутренние связи членов семейно-родовых коллективов, совместно участвующих в проведении различных церемоний; сохраняет традиции устной пере-



Пастушка Ясода и ее приемный сын Кришна — сюжет, постоянно встречающийся в народном искусстве Индии (бенгальский лубок)

дачи многих сюжетов эпико-фольклорного творчества, составляющих золотой фонд индийской национальной культуры; способствует тому, что накопленные в течение столетий моральные ценности усваиваются детьми и молодежью и закрепляются в их сознании. Но на практике эти ценности не вычленяются самими участниками ритуальных обрядов, а переплетены с элементами собственно религиозными и в большей или меньшей степени подчинены последним. К наиболее распространенным предписаниям и запретам относятся: почитать богов, коров, брахманов, гуру, учителей и старших; шесть раз в месяц подстригать ногти, волосы и бороду (или бриться через день и даже ежедневно); дважды в день омываться, а ноги и руки мыть три-четыре раза в день; смазывать маслянистыми веществами волосы, уши, нос и стопы; владеть своими чувствами; следить за тем, чтобы лицо хранило приветливое выражение, а голос был приятным для окружающих; помогать другим, когда им трудно; делать подарки детям и женщинам (особенно беременным); обязательно трудиться, воспитывать в себе силу и трудолюбие; никогда не лгать, не произносить бранных слов, не мучить живые существа, не обижать детей, больных и слабых; не красть, не провоцировать других на враждебные поступки, прощать чужую вину; не общаться с преступниками, евнухами, скопцами, с теми, кто ритуально нечист и может «осквернить»; нельзя подходить к большому огню, осмотреть на высоко стоящее солнце, купаться в быстром потоке, лазать на деревья без необходимости, смеяться и кашлять, не прикрывая рта, пить опьяняющие напитки, сближаться с женой в неподобающие дни, терять целомудрие в

добрачный период жизни, посещать проституток; следует считаться с правилами поведения, принятыми у большинства окружающих людей, не болтать и не курить в присутствии старших, не совершать решающих поступков, не обдумав их и не посоветовавшись с родителями и с женой [580, с. 131—132].

В целом религиозная обрядность продолжает оказывать заметное влияние на быт большинства индусов[14], и с каждым более или менее важным событием в жизни любой семьи связана обязанность исполнять самые разные церемонии в зависимости от ее принадлежности к традиционному социальному кругу и касте, т. е. следует придерживаться своей варна-ашрама-дхармы.

---

[14] Во время религиозных праздников, например, и до сих пор принято проводить обряд примирения враждующих семей.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Индуизм — сложная и разветвленная система, включающая философские учения, этико-правовые нормы и религиозно-культовые представления, складывавшиеся у народов Индии на протяжении длительного периода их исторического развития. Этническая специфика, находящая выражение в духовной культуре, семейно-брачных институтах и социально-бытовых отношениях каждого из народов страны, наложила отпечаток на те формы индуизма, которые распространены на разных этнических территориях. Вместе с тем в процессе роста культурных контактов и усиления взаимной ассимиляции народов у огромного большинства населения Индии сформировались сходные модели религиозных представлений и культовой практики. Эта часть населения страны называет себя общиной хинду (в русском языке принята форма «индус»).

Характерной чертой, отличающей данную общину от любой другой конфессиональной общины, выступает неунифицированность религиозных догматов и норм. В определенной степени это облегчило отход известной части современной индусской интеллигенции от наиболее традиционных форм религиозной идеологии. Однако та же расплывчатость религиозных установлений индуизма способствует и его сохранению в целом. Характерно, что многие лица, не считающие себя верующими, причисляют себя к общине хинду по праву рождения, по традиционной принадлежности своей семьи (своего рода) к какой-либо из каст и по признаку признания этико-моральных предписаний и ограничений индуизма. Для объяснения этого факта важно подчеркнуть, что в мироощущении членов индусской общины культурно-бытовые и кастовые комплексы играют такую же существенную роль, как и собственно религиозные.

На территории Индии индуизм развивался свыше трех тысяч лет. Основы традиционных этико-социальных

и религиозно-философских регуляций индуизма были выработаны в первых веках I тысячелетия до н. э. Эти регуляции не подвергались кардинальным изменениям в силу того, что они насаждались и охранялись многочисленным и привилегированным сословием брахманов в течение многих веков существования индийского раннеклассового и феодального общества.

Древний (добуддийский) этап развития индуизма неотделим от всех его последующих этапов, поэтому неправильно присваивать ему отдельное название — брахманизм, как это долго было принято в науке. Процесс возникновения, расцвета и отмирания буддизма в Индии протекал параллельно процессу развития индуизма. Община буддистов не боролась с индуизмом, а лишь существовала в Индии как одна из многих общин, и философское учение буддизма не внесло решающих изменений в процесс формирования индуизма, а лишь повлияло на некоторые стороны его ритуальной практики. Так, принято считать, что буддизм способствовал уменьшению кровавых жертвоприношений. Но нам представляется, что буддийские вероучители лишь зафиксировали в своих проповедях те объективно наступавшие изменения в общественных и хозяйственных процессах, которые неизбежно диктовали сокращение объема принесения в жертву скота (что широко практиковалось арьями).

Исторические корни индуизма следует искать в двух культурно-исторических областях: 1) в местной этнической среде доарийской Индии и 2) на прародине арьев, в южнорусской степи и лесостепи, а здесь — как в собственно арийской этнической среде, так и в среде других индоевропейских племен, непосредственно соседивших с протоарьями на этой территории.

Верования и мировосприятие древних доарийских народов Индии еще не изучены. Наука ограничивается пока предположениями о распространении в их среде культа богинь-матерей, зоолатрии или тотемных культов. Считается, что о том же свидетельствуют характер этнонимов, вошедших в памятники древнеиндийской литературы на санскрите, а также пережитки матрилинейных отношений и соответственно культы богинь-матерей, равным образом как и пережитки тотемистических представлений у народов, говорящих на языках мунда и дравидийских языках. Эти культы и представ-

ления наряду с культами таких богов, как Шива, Кришна, Сканда, Ганеша и ряд других, заняли в индуизме господствующее положение.

Боги, которым поклонялись древние арьи, вошли в пантеон индуизма в гораздо меньшем числе, так как в процессе расселения арьев по Индии и смешения их с местными народами божества местных народов вытеснили ведических богов. Заметную роль в культовой жизни индусов продолжают играть только Вишну, Сурья и Агни, а также Рудра, образ которого совместился с образом Шивы. Все другие ведические божества известны лишь как персонажи древнейших мифов.

Имена ведических богов, приписываемые им функции, описания их внешности и атрибутов, а также их иконографические изображения дают исследователю возможность проследить некоторые древние этногенетические связи протоарьев с культурами, предшествовавшими эпохе отделения протоарьев от массива индоевропейских племен, и с культурами соседивших с ними народов.

Мы старались гипотетически выявить параллели между культами индуизма и славянским язычеством. Пережитки культовых отправлений, близких ведическим, можно наблюдать и у современных славянских народов.

На основе открытий археологии и данных сравнительной антропологии можно усматривать в протоарьях создателей срубной, а затем срубно-андроновской культур (некоторых ее южных комплексов). Следует считать возможным, что часть протоарийских племен начала продвигаться в сторону Индии (главным образом через Южное Приуралье и по югу Средней Азии) около второй четверти II тысячелетия до н. э., а главная их масса достигла Индии к концу II тысячелетия до н. э. Оставшиеся же на территории распространения срубной культуры племена продолжали жить в близком соприкосновении с протославянами, и не следует исключать мысли, что между ними существовала этногенетическая преемственность, подтверждаемая прежде всего заметной близостью славянских языков к санскриту.

В Индии арьи прошли через процесс сложной исторической трансформации. В их среде сложились (или, возможно, получили толчок к дальнейшему развитию) сословно-кастовые отношения. Связанные с этими отношениями правовые установления арьев играли важную

роль в эпоху развития сословно-классового общества, были зафиксированы в индуизме как один из краеугольных камней этой системы. В свое время сословно-кастовый строй был выражением общественных отношений, исторически более прогрессивных, чем родо-племенная организация. Причиной их устойчивости явилось также то, что они были связаны с уже сложившимися в арийском обществе патрилинейными структурами, тогда как в среде местных народов были еще широко распространены матрилинейные.

Ритуальная практика индуизма в главных своих чертах определяется ведически-брахманскими предписаниями. Этнические моменты играют в ней подчиненную роль. Не случайно поэтому в ритуальной практике индуизма можно обнаружить не столько различия между теми или иными этносами и территориями, сколько общую для них всех систему нормативных ценностей и ритуалов. Вот почему касты каждого отдельно взятого народа, отличающегося в целом своими особыми этническими характеристиками, выступают носителями черт ритуальной практики, во многом сближавших их с аналогичными им по положению кастами других народов, а не с другими кастами своего народа. В среде высоких каст каждого народа основой этой практики выступала более ортодоксальная приверженность к ведическим предписаниям, тогда как члены низких каст сохраняли, как правило, гораздо менее унифицированные в общеиндийском масштабе этнические традиции в проведении ритуальных и церемониальных действий.

В современных условиях все более заметным становится отход индусов от приверженности к тщательному выполнению ритуальных предписаний. Новые отношения подрывают освященные индуизмом кастовые ограничения и способствуют тому, что религиозное и кастовое самосознание вытесняется классовым. Но наряду с этим усилилась борьба отживающих общественных институтов за свое сохранение. Возникают религиозные и кастовые организации и партии, программа которых во многом направлена на приспособление старых социальных организмов к новым условиям жизни.

В целом же индуизм как система продолжает оказывать существенное влияние на жизнь и быт большинства населения Индии.

БИБЛИОГРАФИЯ *

1. Маркс К. Капитал, т. I,—т. 23 **.
2. Маркс К. Коммунизм газеты «Rheinischer Beobachter», — т. 4.
3. Маркс К. Письмо Арнольду Руге, 30 ноября 1842 г., — т. 27.
4. Энгельс Ф. Анти-Дюринг, — т. 20.
5. Энгельс Ф. Бруно Бауэр и первоначальное христианство, — т. 19.
6. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства, — т. 22.
7. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии, — т. 7.
8. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, — т. 21.
9. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства, — т. 36.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии, — т. 4.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология, — т. 3.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Рецензия: П. Фр. Даумер «Религия нового века», — т. 7.
13. Ленин В. И. Государство и революция, — т. 33.
14. Ленин В. И. Классы и партии в их отношении к религии, — т. 17.
15. Ленин В. И. Крах II Интернационала, — т. 26.
16. Ленин В. И. Л. Н. Толстой и его эпоха, — т. 20.
17. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм, — т. 18.
18. Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии, — т. 17.
19. Ленин В. И. О деревенской бедноте, — т. 7.
20. Ленин В. И. О значении воинствующего материализма, — т. 45.
21. Ленин В. И. Памяти графа Гейдена, — т. 16.
22. Ленин В. И. Проект программы нашей партии, — т. 4.
23. Ленин В. И. Речь на I Всероссийском съезде работниц, — т. 37.

---

* Составление библиографии по индуизму является самостоятельной проблемной работой. Поэтому в приводимый здесь список литературы вошли только публикации, непосредственно использованные автором при подготовке книги, а также некоторые труды, могущие представить интерес для всех, кого привлечет возможность более широкого ознакомления с тем или иным вопросом, поднятым или затронутым автором.

** Труды К. Маркса и Ф. Энгельса приводятся по изд. 2; труды В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

24. Ленин В. И. Социализм и религия, — т. 12.
25. Ленин В. И. Тезисы ко II конгрессу Коммунистического Интернационала, — т. 41.
26. Ленин В. И. Тетради по империализму, — т. 28.
27. Ленин В. И. Философские тетради, — т. 29.
28. Ленин В. И. Эмпириокритицизм и исторический материализм, — т. 18.

29. Абаев В. И. Несколько замечаний к славянским этимологиям, — «Проблемы истории и диалектологии славянских языков», М., 1971.
30. Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы, М., 1965.
31. Абаев В. И. Скифский язык, — «Осетинский язык и фольклор», I, М.—Л., 1949.
32. Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч., сочиненная М. Ч. [Михаил Чулков], М., 1786.
33. Аванесов Р. И. Лингвистическая география и история русского языка, — ВЯ, 1952, № 6.
34. Алаев Л. Б. Южная Индия, М., 1964.
35. Алексеева Т. И. Антропологический состав восточно-славянских народов и проблемы их происхождения. Автореферат дисс. на соискание степени доктора биологич. наук, М., 1969.
35а. Алексеева Т. И. Славяне и германцы в свете антропологических данных, — ВИ, 1974, № 3.
35б. Алексеева Т. И. Этногенез восточных славян по данным антропологии, М., 1973.
36. Алиев И. Сармато-аланы на пути в Иран, — «История Иранского государства и культуры», М., 1971.
37. Аникеев Н. П. К вопросу о роли религии и традиций в идеологии афро-азиатского национализма, — «Некоторые вопросы идеологической борьбы в странах Азии и Африки», М., 1971.
38. Аникеев Н. П. О материалистических традициях в индийской философии, М., 1965.
39. Аничков Е. В. Язычество и древняя Русь, СПб., 1914.
40. Антонова К. А. Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара, М., 1952.
41. Арриан. Индия, — ВДИ, 1940, № 2.
42. Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов, — АС, вып. 2, Л., 1961.
43. Артамонов М. И. К вопросу о происхождении скифов, — ВДИ, 1950, № 2.
44. Артамонов М. И. Происхождение скифского искусства, — СА, 1968, № 4.
45. Артамонов М. И. Этнография Скифии, — УЗЛГУ, серия историч. наук, вып. 13, 1949.
46. Артеменко И. И. Поселение бронзового века на Кузиной горе, — СА, 1961, № 2.
47. Артхашастра или наука политики, пер. с санскрита, М.—Л., 1959.
48. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки, т. I—II, Л., 1936—1938; т. III, Л., 1957.

49. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу (в связи с другими родственными народами), т. 1—3, М., 1865—1869.
50. Бабкина М. П., Потабенко С. И. Народный театр Индии, М., 1964.
51. Бадер О. Н. Бассейн Оки в эпоху бронзы, М., 1970.
52. Баларамамурти И. Краткая история народа андхра, М., 1956.
53. Барт А. Религии Индии, пер. с англ. С. Трубецкого, М., 1897.
54. Бартольд В. В. Историко-географический обзор Ирана, СПб., 1903.
55. Барцева Т. Б., Вознесенская Г. А., Черных Е. Н. Металл черняховской культуры, М., 1972.
55а. Бельский А. Г. Некоторые проблемы идеологии индусского коммунализма (миф об «идеальном» социальном строе, апология кастовой системы и проповедь классовой гармонии), — сб. «Идеологические проблемы современной Индии», М., 1970.
56. Бенвенист Э. Индоевропейское именное словообразование, М., 1955.
57. Бернштейн С. Б. Балто-славянская языковая общность, — «Славянская филология», 1958, 1—2.
58. Бернштейн С. Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков, М., 1961.
59. Бескровный В. М. Хинди-русский словарь, М., 1959, М., 1972.
60. Бируни Абурейхан. Избранные произведения, т. II (973—1048), Индия, Ташкент, 1963.
61. Бонгард-Левин Г. М. Древние культуры (историко-археологический очерк), — «Народы Южной Азии», М., 1963.
62. Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев, М., 1973.
63. Бонгард-Левин Г. М. Хараппская цивилизация и «арийская проблема», — СЭ, 1962, № 1.
63а. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии, М., 1974.
64. Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. Исторический очерк, М., 1969.
65. Букина И. Н. Возникновение и развитие буржуазной психологии религии, — ВНА, 1968, вып. 5.
66. Бутовски И. Праздник «живого огня» в Азане, — СЭ, 1969, № 4.
67. Вавилов Н. И. Центры происхождения культурных растений, Л., 1926.
68. Великорусские сказки в записях И. А. Худякова, М.—Л., 1964.
69. Вей М. К этимологии древнерусского слова Стрибогъ, — ВЯ, 1958, № 3.
70. Винников А. З., Пряхин А. Д. Раскопки Шиловского поселения, — «Археологические открытия 1971 года», М., 1972.
71. Винокур И. С. Новые языческие памятники на Среднем Днестре, — сб. «Древние славяне и их соседи», М., 1970.
72. Винокур И. С. Языческие изваяния Среднего Поднестровья, — «История и археология юго-западных областей СССР начала нашей эры» (серия МИА), 1967, № 139.

73. Волчок Б. Я. Протоиндийские божества, — «Сообщение об исследовании протоиндийских текстов», II, М., 1972.
74. Вопросы скифо-сарматской археологии (по материалам конференции ИИМК АН СССР 1952 г.), М., 1954.
75. Воробьев-Десятовский В. С. О раннем периоде формирования языков народностей северной Индии, — ВЛГУ (Серия общественных наук), 1954, № 12.
76. Востоков А. Х. Рассуждение о славянском языке, — ТОЛРС, вып. XVII, М., 1820.
77. Восточно-славянская ономастика, М., 1972.
78. Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, М., т. II, 1913.
79. Гальковский Н. М. Древне-русские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе, — ЗМАИ, т. XVIII, М., 1913.
80. Гамкрелидзе Т. В. «Анатолийские языки» и вопрос о переселении в Малую Азию индоевропейских племен, — «Труды VII МКАЭН», т. V, 1970.
81. Ганди М. К. Моя жизнь, М., 1969.
82. Ганковский Ю. В. Народы Пакистана (основные этапы этнической истории), М., 1964.
83. Гарги Б. Театр и танец Индии, пер. с англ., М., 1963.
84. Гафуров Б. Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история, М., 1972.
85. Гельмольд. Славянская хроника, М., 1963.
86. Георгиев В. Балто-славянский и тохарский языки, — ВЯ, 1958, № 6.
87. Георгиев В. Исследования по сравнительно-историческому языкознанию (Родственные отношения индоевропейских языков), М., 1958.
88. Георгиев В. И. Проблемы возникновения индоевропейских языков, — ВЯ, 1956, № 1.
89. Герценберг Л. Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках, Л., 1972.
90. Гинзбург Б. В. Материалы по антропологии населения Западного Казахстана в эпоху бронзы,— МИА, 120, М., 1962.
91. Голубиная или Глубинная книга, «Сборник русских духовных стихов», сост. Варенцов В., СПб., 1860.
92. Гопалан А. К. Керала. Ее прошлое и настоящее, пер. с англ., М., 1961.
92а. Гордон-Полонская Л. Р. О некоторых особенностях буржуазного просветительства в колониальных условиях (на примере Индии), — «Проблемы современной Индии», М., 1970.
93. Гордон Ч. Древнейший Восток в свете новых раскопок, М., 1956.
94. Горнунг Б. В. Из предыстории образования общеславянского языкового единства, М., 1963.
95. Горнунг Б. В. К вопросу об образовании индоевропейской языковой общности. Расширенная редакция доклада на VII МКАЭН, М., 1964.
96. Горнунг Б. В. К дискуссии о балто-славянском языковом и этническом единстве,— ВЯ, 1958, № 4.
97. Граков Б. Н. Скифы, М., 1971.

98. Грантовский Э. А. Индо-иранские касты у скифов. Докл. на XXV МКВ, М., 1960.
100. Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии, М., 1970.
101. Гулямов Я. Г. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней, Ташкент, 1957.
102. Гуранов ский Я. «Третий человек», — ВФ, 1970, № 2.
103. Гуревич Ф. Д. Збручский идол, — МИА, 1961, № 6.
104. Гусева Н. Р. Джайнизм, М., 1968.
105. Гусева Н. Р. Индуизм: мифология и ее корни, — ВИ, 1973, № 3.
106. Гусева Н. Р. К вопросу о деятельности некоторых кастовых и религиозных организаций в Индии, — «Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии», М., 1970.
107. Гусева Н. Р. Народ малаяли, — СЭ, 1958, № 2.
108. Гусева Н. Р. Некоторые аспекты общественно-исторической роли массовых форм индийского искусства, — «Современная Индия: экономика, политика, культура», М., 1972.
109. Гусева Н. Р. О разных формах самосознания хинду, Докл. на IX МКАЭН, Чикаго, 1973.
110. Гусева Н. Р. О сектах в сикхизме, — «Страны и народы Востока», вып. V, М., 1967.
111. Гусева Н. Р. Поездка в Индию, — СЭ, 1962, № 4.
112. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка, 4-е изд., СПб., 1914.
113. Данге Ш. А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя, М., 1975.
114. Дандамаев М. А. Клинописные данные об ариях, — «История, археология и этнография Средней Азии», М., 1968.
115. Дандин. Приключения десяти принцев, пер. с санскрита Ф. И. Щербатского, М., 1964.
116. Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте древней Руси, — СА, 1960, № 4.
117. Двадцать пять рассказов Веталы, пер. с санскрита И. Серебрякова, М., 1958.
118. Дебец Г. Ф. Палеоантропология СССР, М., 1948.
119. Деопик Д. В., Мерперт Н. Я. К вопросу о конце цивилизации Хараппы, — СА, 1957, № 4.
120. Деревягин Ю. В., Симонов Р. М. Валиковая керамика на срубных памятниках Нижнего Поволжья, — СА, 1971, № 2.
121. Державин Н. С. Славяне в древности, М., 1945.
122. Дикшит С. К. Введение в археологию, М., 1960.
123. Довженок В. И. Древнеславянские языческие идолы из с. Иванковцы в Поднестровье, — КСИИМК, т. 48, 1952.
124. Древнеиндийские афоризмы. Составление, перевод и предисловие А. Я. Сыркина, М., 1966.
125. Древние славяне и их соседи (сб. статей), М., 1970.
126. Дьяконов И. М. Восточный Иран до Кира (к возможности новой постановки вопроса), — «История Иранского государства и культуры», М., 1971.
127. Дьяконов И. М. История Мидии, М.—Л., 1956.
128. Дьяконов И. М. Очерки истории древнего Ирана, М., 1961.
129. Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии, М., 1967.

130. Елизаренкова Т. Я. Еще раз о ведическом боге Варуне (Varuna), — «Труды по востоковедению», Тарту, 1968, I.
131. Елизаренкова Т. Я. О древнеиндийской Ушас (Usas) и ее балтийском соответствии (Usins), — «Индия в древности», М., 1964.
132. Ефименко П. П. Первобытное общество, Киев, 1953.
133. Жизнь Викрамы или 32 истории царского трона, пер. с санскрита П. А. Гринцера, М., 1960.
134. Законы Ману, пер. С. Д. Эльмановича, М., 1960.
135. Зализняк А. А. О характере языкового контакта между славянскими и скифо-сарматскими племенами, — КСИС, 1963, вып. 38.
136. Зализняк А. А. Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода, — ВСЯ, 1962, вып. 6.
137. Зарубин Л. А. Образ утренней зари в «Ригведе» и в восточно-славянском фольклоре, — КСИНА, 1965, № 80.
138. Зарубин Л. А. Сходные изображения солнца и зорь у индоарийцев и славян, — СС, 1971, № 6.
139. Зарубин Л. А. Сходные сельскохозяйственные обычаи у индоарийцев и славян, — СС, 1969, № 1.
140. Зарубин Л. А. Сходные черты зоолатрии и перехода к антропоморфизму у индоарийцев и славян, — СС, 1967, № 3.
141. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964.
142. Золотов Ю. М. Страничка из истории дохристианских верований восточных славян, — СЭ, 1973, № 2.
143. Иванов В. В. Культ огня у хеттов, — «Древний мир», М., 1962.
144. Иванов В. В. К этимологии балтийского и славянского названий бога грома, — ВСЯ, 1958, вып. 3.
145. Иванов В. В. Общеиндоевропейская, праславянская и анатолийская языковые системы, М., 1965.
146. Иванов Вяч. Вс. О значении хеттского языка для сравнительно-исторического исследования славянских языков,— ВСЯ, 1957, вып. 2.
147. Иванов Вяч. Вс. Тохарская параллель к славянским уменьшительным формам, — «Славянская филология», 2, 1958.
148. Иванов В. В. Хеттский язык, М., 1963.
149. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, М., 1974.
150. Иванов В. В., Топоров В. Н. Санскрит, М., 1960.
151. Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы, М., 1965.
152. Иванов Ф. И. Значение топонимики при изучении древних путей Верхней Волги, М., 1962.
153. Идеологические проблемы современной Индии, М., 1970.
154. Ильин Г. Ф. Религии древней Индии, М., 1959.
155. История Иранского государства и культуры, М., 1971.
156. История таджикского народа, т. I, М., 1963.
157. Итина М. А. Древнехорезмийские земледельцы, — «История, археология и этнография Средней Азии», М., 1968.
158. Итина М. А. О месте тазабагъябской культуры среди культур степной бронзы, — СЭ, 1967, № 2.
159. Калидаса, Драмы, пер. К. Бальмонта, М., 1916.

160. Касты в Индии (сб. статей), М., 1965.
161. Классовая борьба в современной индийской деревне (1947—1965), М., 1969.
162. Клейн Л. С. О типичных приемах современной критики марксизма в археологии, — СА, 1968, № 4.
163. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—923 гг., Харьков, 1956.
164. Кожин П. М. Гобийская квадрига, — СА, 1968, № 3.
164а. Кондукторова Т. С. Антропология древнего населения Украины, М., 1972.
165. Коринфский А. А. Народная Русь, М., 1901.
166. Корнюшин Г. И., Сагайдак В. И. Поселения срубной культуры в бассейне р. Токай, — «Археологические открытия 1971 года», М.. 1972.
167. Короцкая А. А. Архитектура Индии раннего средневековья, М., 1964.
168. Косамби Д. Д. Культура и цивилизация Древней Индии, М., 1968.
169. Косамби Д. Д. Перекресток,— «Труды ИЭ», т. XV, М., 1961.
170. Крайнов Д. А. Древнейшая история Волго-Окского междуречья, М., 1972.
171. Кривцова-Гракова О. А. Степное Поволжье и Причерноморье в эпоху поздней бронзы,— МИА, 1955, № 46.
172. Крывелев И. А. Гносеологические корни религии, — ВИРА, вып. VI, М., 1958.
173. Кудрявцев М. К. Община и каста в Хиндустане, М., 1971.
174. Кузьмина Е. Е. К вопросу о сложении культуры Северной Бактрии, — ВДИ, 1972, № 1.
175. Кузьмина Е. Е. О южных пределах распространения степных культур эпохи бронзы в Средней Азии, — «Памятники каменного и бронзового веков Евразии», М., 1964.
175а. Культура Древней Индии, М., 1975.
176. Кухаренко Ю. В. К вопросу о славяно-скифских и славяно-сарматских отношениях, — СА, 1954, № 19.
177. Куценков А. А. Касты, классы и проблема социальных конфликтов в Индии,— «Рабочий класс и современный мир», 1974, № 4.
178. Куценков А. А. Политическая функция индийской касты,— НАА, 1974, № 1.
179. Куценков А. А. Эволюция индийской касты. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук, М., 1974.
180. Кхокар М. О религиозном содержании индийских танцев, — «Труды ИЭ», т. XV, М., 1961.
181. Лавровский П. Коренное значение в названиях родства у славян, СПб., 1867.
182. Ларин Б. А. Из русско-индийских сопоставлений, — ВЛГУ, № 8 (серия ист. яз. и лит., вып. 2), Л., 1958.
183. Лер-Сплавинский Т. К современному состоянию проблемы происхождения славян, — ВЯ, 1960, № 4.
184. Либеров П. Д. Древняя история населения Подонья. Автореферат диссертации на соискание степени доктора исторических наук, М., 1971.

185. Либеров П. Д. Исследования лесостепной скифской экспедиции Института археологии АН СССР на Среднем Дону за 11 лет, — «Этногенез мордовского народа», Саранск, 1965.
185а. Литман А. Д. Религиозно-философское учение Свами Шивананды, — «Идеологические течения современной Индии», М., 1965.
186. Литман А. Д. Философская мысль независимой Индии, М., 1966.
187. Луния Б. Н. История индийской культуры, М., 1960.
188. Макаев Э. А. Проблемы индоевропейской ареальной лингвистики, М., 1964.
189. Макаев Э. А. Проблемы индоиранского языкового единства, — ВЯ, 1971, № 3.
190. Максимов С. Нечистая, неведомая и крестная сила, СПб., 1903.
191. Малицкий Н. В. Известия византийских писателей о Причерноморье, — «Известия ГАИМК», вып. 91.
192. Мандельштам А. М. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане, Л., 1968.
193. Мартынов В. В. Проблемы славянского этногенеза и лингво-географического изучения Припятского Полесья, — «Проблемы лингво-географии, этнографии и диалектологии», М., 1964.
194. Массон В. М. Изучение энеолита и бронзового века Средней Азии, — СА, 1957, № 4.
195. Массон В. М. Средняя Азия и Древний Восток, М.—Л., 1964.
196. Махабхарата. Адипарва. Книга первая, пер. с санскрита В. И. Кальянова, М.—Л., 1950.
197. Махабхарата. Бхагавадгита, пер. с санскрита Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1956.
198. Махабхарата. Виратапарва. Книга о Вирате, пер. с санскрита В. И. Кальянова, Л., 1967.
199. Махабхарата. Две поэмы из III книги, пер. с санскрита Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1959.
200. Махабхарата. Книга о Бхишме, Книга о побоище палицами, пер. с санскрита Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1963.
201. Махабхарата. Лесная, пер. с санскрита Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1962.
202. Махабхарата. Мокшадхарма, книга XII, пер. с санскрита Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1961.
203. Махабхарата. Сабхапарва или Книга о собрании, пер. с санскрита под ред. В. И. Кальянова, М.—Л., 1962.
204. Махабхарата. Эпизоды из книги III, V, пер. с санскрита Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1957.
205. Махабхарата. Эпизоды из книги III, XIV, книги XI, XVII, XVIII, пер. с санскрита Б. Л. Смирнова, Ашхабад, 1958.
206. Мацулевич Л. А. Аланская проблема и этногенез Средней Азии, — СЭ, 1947, VI—VII.
207. Медведев А. Ф. Новые материалы о Старой Руссе, — «Археологические открытия 1971 года», М., 1972.
208. Мейе А. Введение в сравнительное изучение индо-европейских языков, М.—Л., 1938.
209. Мейе А. Общеславянский язык, М., 1951.

210. Мелюкова А. И. Памятники скифских времен лесостепного Среднего Поднестровья, — МИА, № 64.
211. Мерперт Н. Я. Абашевские курганы Северной Чувашии, — МИА, 1961, № 97.
212. Мерперт Н. Я. Древнейшая история населения степной полосы Восточной Европы (III — начало II тыс. до н. э.), Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук, М., 1968.
213. Мерперт Н. Я. Срубная культура Южной Чувашии, — МИА, III, 1962.
214. Мерперт Н. Я. Этногенез в эпоху энеолита и бронзового века, — «История СССР», т. I, М., 1966.
215. Миллер Вс. Осетинские этюды, ч. II—III, М., 1882—87.
216. Миллер Вс. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой, т. I, Асвины — Диоскуры, М., 1876.
217. Миллер Вс. Экскурсы в область русского народного эпоса, М., 1892.
218. Минаев И. Брахмаисты, — ЖМНП, декабрь 1875.
219. Минаев И. П. Родовой быт в современной Индии, — ЖМНП, 1883, № 3.
219а. Мовша Т. Г. Гончарный центр Трипольской культуры на Днепре, — СА, 1971, № 3.
220. Моора Х. А. Вопросы сложения эстонского и некоторых соседних народов в свете данных археологии, Таллин, 1956.
221. Москаленко А. Н. Святилище на реке Воргол, — СА, 1966, № 2.
222. Мошинская В. И. О государстве синдов, — ВДИ, 1946, № 3.
223. Народы Южной Азии, М., 1963.
224. Наука и теология в XX веке, Критика теологических концепций науки, М., 1972.
225. Некоторые вопросы идеологической борьбы в странах Азии и Африки, М., 1971.
226. Неру Дж. Автобиография, М., 1955.
227. Неру Дж. Открытие Индии, М., 1955.
228. Нидерле Л. Славянские древности, М., 1956.
229. Никифоров Б. С. Уголовное законодательство Республики Индии, М., 1958.
230. Никишов С. И. Ленинская критика философских основ религии, М., 1968.
231. Никольский Н. Дохристианские верования и культы днепровских славян, М., 1929.
232. Никонов В. А. Послевоенные работы по топонимике в славянских странах, — КСИС, вып. 28, 1960.
233. Новая история Индии, М., 1961.
234. Новое в лингвистике, М., 1960.
235. Овсянико-Куликовский Д. Н. К истории культа огня у индусов в эпоху Вед, Одесса, 1887.
236. Овсянико-Куликовский Д. Н. Религия индусов в эпоху Вед, — «Избранные труды русских индологов-филологов», М., 1962.
238. Одоевский В. Ф. Краткие заметки о характеристике русского церковного православного пения, — «Труды первого археологического съезда в Москве, 1869», М., 1871.

239. Ожегов С. И. Словарь русского языка, М., 1961.
240. Окладников А. П. Олень золотые рога, Л.—М., 1964.
241. Оранский И. М. Введение в иранскую филологию, М., 1960.
242. Пал П. Индусский свадебный обряд, — СЭ, 1958, № 4.
243. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, ред. А. Н. Пономарев, т. I—III, СПб., 1894—1897.
244. Панчатантра, пер. с санскрита А. Сыркина, М., 1962.
245. Пассек Т. С. Периодизация трипольских поселений, — МИА, 10, 1949.
246. Петренко В. Г. Вторая московская конференция по вопросам скифо-сарматской археологии, — СА, 1968, № 3.
247. Поболь Л. Д. Славянские древности Белоруссии, Минск, 1973.
248. Повести, сказки, притчи древней Индии, переводы с пали и санскрита, М., 1964.
249. Повесть о браслете, Шилаппадикарам, М., 1966.
250. Познанский Н. Заговоры, Пг., 1917.
251. Попов Г. Русская народно-бытовая медицина, СПб., 1903.
252. Порциг В. Членение индоевропейской языковой общности, М., 1964.
253. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии, Харьков, 1914.
254. Потомки Рагху, песнь I, пер. с санскрита И. Серебрякова, — «Ленинград», 1940, № 15—16.
255. Привалова М. И. Об источниках глаголицы, — УЗЛГУ, № 267 (серия филол. н., вып. 52), 1960.
256. Происхождение и этническая история русского народа, — «Труды ИЭ», т. LIII, VIII, М., 1965.
257. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946.
258. Пропп В. Я. Русский героический эпос, Л., 1955.
259. Пряхин А. Д. Абашевская культура в Подонье, Воронеж, 1971.
260. Пряхин А. Д. Воргольское поселение срубной культуры, — СА, 1968, № 3.
261. Пряхин А. Д. Памятники эпохи поздней бронзы по р. Песчанка, — «Археологические открытия 1971 года», М., 1972.
262. Пряхин А. Д., Тихонов Б. Г. Работы в зоне строительства Сурского водохранилища, — «Археологические открытия 1971 года», М., 1972.
263. Радхакришнан С. Индийская философия, т. I—II, М., 1956—1958.
264. Разумовский Д. В. Церковнорусское пение, — «Труды первого археологического съезда в Москве, 1869», М., 1871.
265. Рамаяна, Литературное изложение В. Г. Эрмана и Э. Н. Темкина, М., 1965.
265а. Рамаяна, пер. с санскрита В. Потаповой, — «Махабхарата, Рамаяна», М., 1974.
266. Рейснер И. М. Народные движения в Индии в XVI—XVIII вв., М., 1961.
267. Религии и атеизм в Индии, М., 1973.

268. Рерих Ю. Н. Память о тохарах в Тиберет,— КСИНА, вып. 65, М., 1964.
269. Ригведа. Избранные гимны, перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой, М., 1972.
270. Рой М. История индийской философии, М., 1958.
271. Рудченко И. Народные южнорусские сказки, вып. 1, 2, Киев, 1869—1871.
271а. Русско-осетинский словарь, М., 1970.
272. Рыбаков Б. А. Древняя Русь, М., 1963.
273. Рыбаков Б. А. Нестор о славянских обычаях, «Древние славяне и их соседи», — МИА, 1970, № 176.
274. Рыбаков Б. А. Основные проблемы изучения славянского язычества. Докл. на VII МКАЭН, М., 1964.
275. Рыбаков Б. А. Поляне и северяне, — сб. «Советская этнография», вып. VI—VII, М.—Л., 1947.
276. Рыбаков Б. А. Прикладное искусство и скульптура, — «История культуры древней Руси», т. II, М., 1951.
277. Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси, М., 1948.
278. Рыбаков Б. А. Христианство и язычество, — «История СССР с древнейших времен до наших дней», т. I, М., 1966.
279. Рыбаков Б. А. Черняховская культура, М., 1960.
279а. Рыбаков Р. Б. Основные черты буржуазной реформации индуизма, — «Религии и атеизм в Индии», М., 1973.
280. Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе, М., 1916.
281. Садовников Д. Загадки русского народа, СПб., 1901.
282. Сальников К. В. История Южного Урала в эпоху бронзы, М., 1965.
283. Сальников К. В. Итоги изучения памятников эпохи бронзы на Южном Урале, — СА, 1968, № 1.
284. Сальников К. В. К вопросу о стадиях в памятниках андроновской культуры, — «Первое Уральское археологическое совещание», Пермь, 1948.
285. Сальников К. В. Основные итоги и проблемы археологического изучения Южного Урала, — «Вопросы археологии Урала», т. I, Свердловск, 1961.
286. Сальников К. В. Очерки древней истории Южного Урала, М., 1967.
287. Седов В. В. Древнерусское святилище в Перыни, — КСИИМК, 50, 1953.
288. Седов В. В. Новые данные о языческом святилище Перуна, — КСИИМК, 53, 1954.
289. Седов В. В. Славяне Верхнего Поднепровья и Подвинья, М., 1970.
290. Седов В. В. Формирование славянского населения Среднего Поднепровья, — СА, 1972, № 4.
291. Серебряков И. Д. Очерки древнеиндийской литературы, М., 1971.
292. Синха Н. К., Банерджи А. Ч. История Индии, М., 1954.
293. Смирнова И. Краткий очерк развития тамильской литературы (до конца XIX в.),— «Литература Индии», М., 1958.

294. Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и обряды, т. I—IV, М., 1837—1839.
295. Соколов М. Старо-русские солнечные боги и богини, Симбирск, 1887.
296. Соколов С. Н. Авестийский язык, М., 1961.
297. Сомадева. Необычайные похождения царевича Нараваханадатты, пер. с санскрита И. Д. Серебрякова, М., 1972.
298. Сомадева. Повесть о царе Удаяне, пер. с санскрита П. А. Гринцера и И. Д. Серебрякова, М., 1967.
299. Сорокин С. С. Древние каменные изваяния Южного Алтая, — СА, 1968, № 1.
300. Смирнов А. П. Об археологических культурах Среднего Поволжья, — СА, 1968, № 2.
301. Сравнительная грамматика германских языков, М., 1962.
302. Срезневский И. И. Исследования о языческом богослужении древних славян, СПб., 1848.
303. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка, т. I—III, СПб., 1893—1909.
304. Срезневский И. И. Мысли об истории русского языка, СПб., 1850.
305. Срезневский И. И. Об обожании солнца у древних славян, — ЖМНП, ч. 61, 1846.
305а. Страбон. География, М., 1964.
306. Строев П. М. Мифология славян российских, М., 1815.
307. Сухов А. Д. Религия как общественный феномен, М., 1973.
308. Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад, М., 1971.
309. Сыркин А. Я. О некоторых закономерностях в содержании ранних упанишад, — «Индия в древности», М., 1964.
310. Тамильские народные пословицы и поговорки, М., 1962.
311. Татищев В. Н. История Российская, т. 1—7, М.—Л., 1962—1968.
312. Тереножкин А. И. Культура предскифского времени в Среднем Поднепровье (Чернолесский этап), — «Вопросы скифо-сарматской археологии», М., 1952.
313. Тереножкин А. И. Лужицкая культура и культура Среднего Поднепровья, — КСИИМК, вып. 67, М., 1957.
314. Тереножкин А. И. Об общественном строе скифов, — СА, 1966, № 2.
315. Тереножкин А. И. Предскифский период на днепровском правобережье, Киев, 1961.
316. Тирукурал. Книга о добродетели, о политике и любви, пер. с тамильского, М., 1963.
317. Тихонов Б. Г. Воронежская новостроечная экспедиция, — «Археологические открытия 1971 года», М., 1972.
318. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие, М., 1966.
319. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века, М.—Л., 1957.
320. Токарев С. А. Что такое мифология?, — ВМРА, вып. X, 1962.
321. Толстов С. П. Древнехорезмийские памятники в Кара-Калпакии, — ВДИ, 1939.
322. Толстов С. П. Древний Хорезм, М., 1948.

323. Толстов С. П. «Нарцы» и «волхи» на Дунае, — СЭ, 1948, № 2.
324. Толстов С. П. Новые археологические открытия в Хорезме и некоторые проблемы древней истории Индии, — «Индия в древности», М., 1964.
325. Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации, М.—Л., 1948.
326. Топоров В. Н. Фрагмент славянской мифологии,— КСИС, М., 1961, № 30.
327. Топоров В. Н., Трубачев О. Н. Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья, М., 1962.
328. Третьяков П. Н. Зарубинецкая культура и поднепровские славяне, — СА, 1968, № 4.
328а. Третьяков П. Н. У истоков древнерусской народности, М., 1970.
329. Трубачев О. Н. Из славяно-иранских лексических отношений, — сб. «Этимология», М., 1967.
330. Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя, М., 1959.
331. Трубачев О. Н. Лингвистическая география и этимологические исследования, — ВЯ, 1959, № 1.
332. Трубачев О. Н. Названия рек Правобережной Украины, М., 1968.
333. Трубачев О. Н. О составе праславянского словаря, — «Славянское языкознание», М., 1963.
334. Трубецкой Н. С. Мысли об индоевропейской проблеме, — ВЯ, 1958, № 1.
335. Тулси Дас. Рамаяна или Рамачаритаманаса, пер. акад. А. П. Баранникова, М.—Л., 1948.
336. Тюляев С. И. Архитектура Индии, М., 1939.
337. Тюляев С. И. Искусство Индии, М., 1968.
338. Ульяновский Р. А. Предисловие к кн.: М. К. Ганди, Моя жизнь, М., 1969.
339. Ульяновский Р. А., Павлов В. И. Предисловие к кн.: Г. Мюрдаль, Современные проблемы «третьего мира», М., 1972.
340. Умняков И. Тохарская проблема, — ВДИ, 1940, № 3—4.
341. Упанишады. Пер. с санскрита А. Я. Сыркина, М., 1967.
342. Успенский Н. Древнерусское певческое искусство, М., 1965.
343. Фаминцын Ал. С. Божества древних славян, вып. I, СПб., 1884.
344. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, т. I—IV (пер. с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева), М., 1964—1973.
345. Филин Ф. П. Образование языка восточных славян, М.—Л., 1962.
346. Филин Ф. П. Происхождение русского, украинского и белорусского языков, Л., 1972.
347. Филин Ф. П. Словарь русских народных говоров, вып. I—X, М., 1965—1973.
348. Флоринский В. М., Первобытные славяне по памятникам их доисторической жизни, ч. I—II, Томск, 1894—1896.

349. Флоринский Т. Лекции по славянскому языкознанию, Киев, 1897.
350. Халиков А. Х. У истоков финно-угорских народов,— сб. «Происхождение марийского народа», Йошкар-Ола, 1967.
351. Халиков А. Х., Лебединская Г. В., Герасимова М. М. Пепкинский курган (Абашевский человек),— «Труды Марийской археологической экспедиции», т. III, Йошкар-Ола, 1966.
352. Хрестоматия по истории Древнего Востока (частичные переводы некоторых индийских памятников), М., 1963.
353. Чайлд Гордон. Древнейший Восток в свете новых раскопок, М., 1956.
354. Чаттерджи С. и Датта Д. Введение в индийскую философию, М., 1955.
355. Чаттопадхьяя Д. Индийский атеизм, М., 1973.
356. Чаттопадхьяя Д. История индийской философии, М., 1966.
357. Черников С. С. Роль андроновской культуры в истории Средней Азии и Казахстана,— «Краткие сообщения Института этнографии», XXVI, М., 1957.
358. Чулков М. Абевега русских суеверий, идолопоклонническихжертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч., М., 1786.
359. Чичеров В. И. Русские колядки и их типы,— СЭ, 1948, № 2.
360. Чхандогья Упанишада, пер. с санскрита А. Я. Сыркина, М., 1965.
361. Шахматов А. Введение в курс истории русского языка, Пгр., 1916.
362. Шахматов А. Древнейшие судьбы русского племени, Пгр., 1919.
363. Шахматов А. А. К вопросу об образовании русских наречий и русских народностей,— ЖМНП, CCCXXII, 1899.
364. Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах, СПб., 1908.
365. Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., т. I, СПб., 1898.
366. Шеппинг Д. Мифы славянского язычества, М., 1849.
367. Шудрака, Глиняная повозка, пер. с санскрита В. С. Воробьева-Десятовского, М., 1956.
368. Шукасаптати. Семьдесят рассказов попугая, пер. с санскрита М. А. Ширяева, М., 1960.
369. Щепинский А. А. Культура энеолита и бронзы в Крыму,— СА, 1966, № 2.
370. Эдельман Д. И. Дардские языки, М., 1965.
371. Эрман В. Г., Темкин Э. Н. Мифы древней Индии, М., 1975.
372. Якобсон Р. О. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии,— «Труды VII МКЭН», т. V, М., 1970.

373. Acharya P. K. Summary of the Manasara, London, 1927.
374. Agarwala B. R. In a Mobile Commercial Community. — SB, September 1955.

375. Aggarwal P. C. Caste, Religion and Power. An Indian Case Study, New Delhi, 1971.
376. Agrawala V. S. India as known to Panini, Lucknow, 1953.
377. Agrawala V. S. Meaning of Ganapati, — JOIUB, September 1963.
378. The Aitareya Brahmanam, ed., transl. by M. Haug, vols. 1—2, Bombay, 1863.
379. Aiyangar K. S. Some Contributions of South India to Indian Culture, Calcutta, 1923.
380. Aiyangar S. Tamil Studies or Essays on the History of the Tamil People, Language, Religion and Literature, Madras, 1914.
381. Aiyangar S. P. T. History of the Tamils from the Earliest Times to 600 A. D., Madras, 1929.
382. Aiyyar J. P. Y. South Indian Customs, Madras, 1925.
383. Aiyyar V. N. Origin and Early History of Shaivism in South India, Madras, 1936.
384. Altekar A. S. The Position of Women in Hindu Civilization, Banaras, 1938.
385. Altekar A. S. Sources of Hindu Dharma in its Socio-Religious Aspects, Sholapur, 1952.
386. Altekar A. S. State and Government in Ancient India, Delhi, 1962.
387. Anderson M. M. The Festivals of Nepal, London, 1971.
388. Apte V. M. Social and Religious Life in the Grihyasutras, Ahmedabad, 1939.
389. Aranachalam P. The Worship of Muruka or Skanda, Colombo, 1937.
390. Archer W. G. Paintings of the Sikhs, London, 1966.
391. Arnold E. V. Vedic Metre in its Historical Development, Cambridge, 1967.
392. Atkins S. D. Pushan in the Rigveda, Princeton, 1941.
393. Atharva-Veda Samhita, tr. by W. D. Whitney, vols. I—II, Delhi — Patna — Varanasi, 1962.
394. Aufreht T. Die Hymnen des Rigveda. I—II, Darmstadt, 1955.
395. Avalon A. Tantra of the Great Liberation, London, 1914.
395a. «Back to Godhead», Boston (Mass.).
396. Bagchi P. C. Studies in the Tantras, Calcutta, 1939.
397. Ballal K. D. Naharkheda, a Village Survey. Census of India, 1961, New Delhi, 1965.
398. Banerjea J. N. The Development of Hindu Iconography, Calcutta, 1941.
399. Banerjea J. N. The Hindu Concept of God, — RH.
400. Banerjea J. N. Some Folk Goddesses of Ancient and Mediaeval India, — IHQ, vol. XIV, 1938.
401. Banerjee P. Naga Cult in Ancient India, — IAC, vol. 15, № 4. 1966.
402. Banerji A. S. Studies in the Brahmanas, Delhi, 1963.
403. Banerji S. C. A Glossary of Smriti Literature, Calcutta, 1963.
404. Barnett L. D. Hindu Gods and Heroes, London, 1922.
405. Barth A. The Religions of India, London, 1882.
406. Basak R. The Hindu Concept of the Natural World, — RH.
407. Basu A. Kashmir Shaivism, — CHI.
408. Beals A. R. Conflict and Interlocal Festivals in a South Indian Region, — JAS, June 1964.

409. Benveniste É. Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes, t. I, Paris, 1969.
410. Bergaigne A. La religion védique, d'après les hymnes du Rigveda, t. I—II, Paris, 1878—1883.
411. Berreman G. D. Hindus in the Himalayas, University of California Press, 1963.
412. Berreman G. D. Pahari Polyandry, AA, 1962, vol. 64, № 1.
413. Bhandarkar R. G. Vaishnavism, Shaivism and Minor Religious Systems, Strasbourg, 1913.
414. Bharati A. The Tantric Tradition, London, 1969.
415. Bhargava P. L. India in the Vedic Age, Lucknow, 1956.
416. Bhatta L. Tirthavivecana-Kandam, Ed. and Intrduction by Aiyangar K. V. R., Baroda, 1942.
417. Bhattacharji S. The Indian Theogony. A Comparative Study of Indian Mythology from the Vedas to the Puranas, Cambridge, 1970.
418. Bhattacharya S. Religious Practices of the Hindus, — RH.
419. Bhattacharyya B. The Cult of Brahma, Patna, 1957.
420. Bhave S. S. The Soma Hymns of the Rigveda. A Fresh Interpretation, Baroda, 1962.
421. Bloomfield M. The Religion of the Vedas, New York, 1908.
422. Böhtlingk O. Sanskrit Wörterbuch in kürzerer Fassung, Bd. I—VII, St. Petersburg, 1879—1889.
423. Bon Maharaj B. H. The Uniqueness of Vedic Reading, — SP 26th ICO.
424. Bose N. Folk Media of Communication in National Development, — «Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture», vol. 18, № 9.
425. Brandenstein W. Die alten Inder in Vorderasien, — «Frühgeschichte und Sprachwissenschaft», Wien, 1948.
426. Briggs G. W. The Chamars, Calcutta, 1920.
427. Briggs G. W. The Religious Life of India, London, 1939.
428. Brough J. The Early Brahmanical System of Gotra and Pravara, London, 1953.
429. Brown W. N. The Sanctity of Cow in Hinduism, — EW, February 1964.
430. Bühler J. G. A Digest of Hindu Law, Bombay, 1867.
431. Bühler J. G. Indische Paläographie, Strassburg, 1896.
432. Burrow T. The Sanskrit Language, London, 1955.
433. Caland W. Über Totenverehrung bei einige der indogermanischen Völker, Amsterdam, 1888.
434. Cappieri M. Die Bevölkerung der Indus-Zivilisation, — «Anthropologischer Anzeiger», Stuttgart, October 1965.
435. Chakladar H. Ch. Aryan Occupation of Eastern India, — «Indian Studies Past and Present», Calcutta, vol. III, № 1—2.
436. Chakladar H. Social Life in Ancient India, Calcutta, 1929.
437. Chakravarty C. Tantras Studies in their Religion and Literature, Calcutta, 1963.
437a. Chakravarty Ch. Shakti-Worship and the Shakta Saints, — CHJ.
438. Chakravarty K. S. Ancient Indian Culture and Civilization London, 1952.
439. Chakrovorty A. K. The Linga-Daivata Hymns: a Rigvedic Riddle? — IHQ, vol. XXXVIII, 1962.

440. Chanda R. P. Archeology and Vaishnava Tradition, — «Memoirs of the Archeological Survey of India», 1920, № 5.
441. Chanda R. The Indo-Aryan Races, a Study of the Origin of Indo-Aryan People and Institutions, Calcutta, 1969.
442. The Changing Status of a Depressed Caste, — «Village India», ed. McKim Marriot, Chicago, 1955.
443. Chatterjee S. K. Indianism and the Indian Synthesis, Calcutta, 1953.
444. Chatterji T. M. Alpona, Ritual Decoration in Bengal, Bombay, 1948.
445. Chattopadhyaya S. Some Thoughts on Hindu Society, — IAC, October 1960.
446. Chettur U. Nayars, — IWI, December 20, 1970.
447. Chhabra B. Ch. Brahmanical Priestly Orders: Role of Prophets and Saints in Society, — «Transactions of the Indian Institute of Advanced Study», vol. I, Simla, 1965.
447a. Childe V. G. The Aryans. A Study of Indo-European Origin, London, 1926.
448. Choudhary R. The Vratyas in Ancient India, Varanasi, 1964.
449. Choudhuri S. B. Ethnic Settlements in Ancient India, pt. I, Northern India, Calcutta, 1955.
450. Cohn W., Indische Plastik, Berlin, 1922.
451. Colebrooke H. T. Miscellenous Essays, vol. I, London, 1873.
452. Coomaraswamy A. K. History of Indian and Indonesian Art, London, 1950.
453. McCrindle J. W. Ancient India as Described in Classical Literature, Westminster, 1901.
454. Crooke W. The Popular Religion and Folklore in Northern India, vols. I—II, Constable, 1896.
455. Crooke W. The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh, vol. II, Calcutta, 1896.
456. Dahlmann J. Das Mahabharata als Epos und Rechtsbuch, Berlin, 1895.
457. Dandekar R. N. Brahmanism, — «Sources of Indian Tradition», ed. Theodore de Bary, Delhi, 1963.
458. Dandekar R. N. Dravidian Influence on Hindu Mythology, — «Divine Life», Sivanandanagar, April 1961.
459. Dandekar R. N. Pushan — the Pastoral God of the Veda, — «New Indian Antiquary», June 1942.
460. Dandekar R. N. Rudra in the Veda, — «Journal of the University», Poona, 1953.
461. Danielon A. Introduction to the Study of Musical Scales, Benares, 1943.
462. Das A. S. Rigvedic India, vol. I, Calcutta, 1925.
463. Das F. M. Purdah: the Status of Indian Women, New York, 1932.
464. Das S. R. Folk Religion of Bengal, Calcutta, 1953.
464a. Das T. Ch. Religious Beliefs of the Indian Tribes, — CHJ.
465. Dasgupta S. A History of Indian Philosophy, vols. I—IV, Cambridge. 1961.
466. Dave J. N. Immortal India, vol. I, Bombay, 1960.
467. De S. K. Vedic and Epic Krishna, — IHQ, vol. XIX, 1943.
468. Derret D. Introduction to Modern Hindu Law, London, 1963.
469. Derret D. J. A Strange Rule of Smriti and a Suggested Solution — JRAS, 1958, pt. 1—2.

470. Desai I. P. The Joint Family in India, — an Analysis, — SB, September 1956.
471. Deussen P. Philosophy of the Upanishads, Edinburg, 1905.
472. Dhawalikar M. K. The Origin of Saptamatrikas, — BDCRI, vol. 21, 1963.
473. Diehl C. G. Instruments and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India, Lund, 1957.
474. Dikshitar R. V. R. Studies in Tamil Literature and History, Madras, 1930.
475. Diwakar R. R. ed., Bihar through the Ages, Bombay, 1959.
476. Diwakar R. R. Paramahansa Sri Ramakrishna, Bombay, 1965.
477. Dowson J. A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature, London, 1961.
478. Dumézil G. Les dieux des indo-européens, Paris, 1952.
479. Dumézil G. Mitra — Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souverainetée, Paris, 1948.
480. Dumézil G. Ouranos — Varuna, Paris, 1934.
481. Dumézil G. La prehistoire indo-iranienne des castes, — JA, Janvier — Mars 1930, t. CCXVI.
482. Dumont L. Hierarchy and Marriage Allience in South Indian Kinship, — «Occasional Papers of Royal Anthropological Institute», London, 1957, № 12.
483. Dumont N. Marriage in India, the Present State of the Question, — «Contribution to Indian Sociology», Paris, October 1961, vol. V.
484. Dutt M. N. The Dharma Shastras, vols. 1—2, Calcutta, 1907.
485. Dutt N. K. Origin and Growth of Caste in India, vol. I, London, 1931.
486. Dutt R. Ch. A History of Civilization in Ancient India, London, 1889.
487. Dwivedi R. S. Kashmir Shaivism and Tantric Buddhism, — SP 26th ICO.
188. Eidlitz W. Krishna — Caitanya, sein Leben und seine Lehre, Stockholm, 1968.
489. Eliade M. Structure et fonction du mythe cosmogonique, — «Sources orientales», Paris, 1959, I.
490. Eliot Ch. Hinduism and Buddhism, vol. I—III, London, 1957.
491. Elmore W. T. Dravidian Gods in Modern Hinduism, Madras, 1925.
492. Enthoven R. E. Devaks in Deccan and Konkan, — JASB, vol. XIII.
493. Fisher R. L. Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles, — « Myth and Law among the Indo-Europeans», ed. J. Puhvel, Los Angeles, 1970.
494. Franz H. G. Hinduistische und islamische Kunst Indiens, Leipzig, 1967.
495. Freed R. S. and Freed S. A. Calendars, Ceremonies and Festivals in a North-Indian Village, — « Southwestern Journal of Anthropology», vol. 20, № 1.
496. Fröhlich R. Tamulische Volksreligion, Leipzig, 1915.
497. Fürer-Haimendorf C. The After-Life in Indian Tribal Belief, — JRAI, January — June 1953.
498. Fuller B. Studies in Indian Life and Sentiments, London, 1910.
499. 5000 Yahre Kunst aus Indien, Villa Hügel, Essen, 1959.

500. Gai G. S. A Note on Tilaka and Kankana, — BDCRI, vol. 20, pt. 1—4, 1960.
501. Galanter M. Group Membership and Group Preference in India, — «Journal of the Asian and African Studies», Leiden, vol. 2, № 1—2.
501a. Gautama Dharma Sutra, — «Sources of Indian Tradition», ed. Th. de Bary, Delhi, 1963.
502. Ghosh A. Prehistoric Studies in Eastern India, — SC, August 1961.
502a. Ghosh A. B. The Spirit and Culture of the Tantras, — CHJ.
503. Ghosh B. K. The Aryan Problem, — «The History and Culture of Indian People», vol. I, London, 1951.
504. Ghosh P. Ch. Origin of the Durga Puja, Calcutta, 1874.
505. Ghurye G. S. Caste and Class in India, Bombay, 1957.
506. Gimbutas M. The Slavs, London, 1971.
507. Gita Explained by Dnyaneshvar Maharaj, tr. into English by Manu Subedar, Bombay, 1945.
508. Gladstone M. S. Vishnu in the Rigveda, Cambridge, 1928.
509. Glasenapp H. Heilige Stätten Indiens, München, 1928.
510. Glasenapp H. Die Literaturen Indiens, Potsdam, 1929.
511. Glasenapp H. Die Religionen Indiens, Stuttgart, 1943.
512. Gnaneswarananda, Karma — its many Aspects, — VK, 1967, vol. 53, № 9.
513. Gonda J. Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View, Leiden, 1966.
514. Gonda J. Aspects of Early Vishnuism, Utrecht, 1954.
515. Gonda J. Change and Continuity in Indian Religion, The Hague, 1965.
516. Gonda J. Die Religionen Indiens, I—II, Stuttgart, 1960—1963.
518. Gonda J. Vishnuism and Shivaism, A Comparison, London, 1970.
519. Gopal Ram, India of Vedic Kalpasutras, Delhi, 1959.
520. Gordon D. H. The Pre-Historic Background of Indian Culture, Bombay, 1958.
521. Gough E. Brahman Kinship in a Tamil Village, — AA, October 1956.
522. Gough E. K. Female Initiation Rites on the Malabar Coast, — JRAI, 1955, vol. 85, pt 1—2.
523. Grassmann H. Wörterbuch zum Rigveda, Wiesbaden, 1955.
524. Grierson G. A. Linguistic Survey of India, vol. I—XI, Calcutta, 1899—1928.
525. Grierson G. A. Shiva Narayanis, — «Encyclopedia of Religion and Ethics», vol. II, New York, 1921.
526. The Grihya-Sutras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies, tr. by H. Oldenberg, pt. I—II, Oxford, 1886—1892, — SBE, XXIX, XXX.
527. Gundert H. Die dravidische Elementen im Sanskrit, — ZdMG, 1869, Bd. XXIII.
528. Haase F. Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven, Breslau, 1939.
529. Hallen B. C. Karma and Punishment, — VK, September 1967.
530. Hariappa H. L. Rigvedic Legends through the Ages, Poona, 1953.
531. Harper E. B. Shamanism in South India, — «South-Western Journal of Anthropology», 1957, vol. 13, № 3.

532. Hasmukh D. S. Studies in the Historical and Cultural Geography and Ethnography of Gujarat, Poona, 1949.
533. Hauschild R. Über die frühesten Arier im Alten Orient, Berlin, 1962.
534. Havell E. B. The Ideals of Indian Art, London, 1920.
535. Hazra R. C. Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs, Dacca, 1940.
536. Heine-Heldern R. The Coming of the Aryans and the End of the Harappa Civilization, — «Man», October 1956.
537. Heine-Heldern R. New Light on the Aryan Migration to India, — «Bulletin of the American Institute for Indian Art and Archeology», vol. V, June 1937.
538. Heras H. The Religion of the Mohenjo-Daro People according to Inscriptions, — JUB, vol. V, pt. I.
539. Herbert J. La mythologie indoue, Paris, 1953.
540. Herold E. Group Marriage in Vedic Society, — «Archiv Orientální», Praha, 1955, 1—2.
541. Herzfeld E. Zoroaster and his World, vols. I—II, Princeton, 1947.
542. Hillebrandt A. Ritualliteratur, Strassburg, 1897.
543. Hillebrandt A. Vedische Mythologie, Bd 1—2, Breslau, 1927—1929.
544. Hocart A. M. Les castes, Paris, 1938.
545. Hodson T. S. Primitive Culture of India, London, 1922.
546. Hopkins E. W. Epic Mythology, Strassburg, 1915.
547. Hopkins E. W. The Religions of India, Boston, 1895 (New Delhi, 1970).
548. Hörnell J. The Ancient Village Gods of Southern India, — «Antiquity», June 1944.
549. Indian Inheritance, ed.: K. M. Munshi, N. Chandrasekhar Iyer, vol. I, Literature, Philosophy, Religion, Bombay, 1955.
550. Induchudan V. T. Kerala Yajna with Foreign Participation, — IWI, May 25, 1975.
551. Ions V. Indian Mythology, London, 1968.
552. Jaiswal S. The Origin and Development of Vaishnavism, Delhi, 1967.
553. Jakobson R. Slavic Language, New York, 1955.
554. James E. O. The Ancient Gods, Weidenfeld, 1960.
555. Jha M. Death-Rites among Maithili-Brahmans, — MI, July—September 1966.
556. Jhabwala N. H. Principles of Hindu Law, Bombay, 1955.
557. Jolly J. Ueber Indische Schuldrecht, München, 1877.
558. Jolly J. Ueber die rechtliche Stellung der Frauen bei den altern Indern, München, 1876.
559. Kalyanaraman A. Aryatarangini. The Saga of Indo-Aryans, vols. I—II, Bombay, 1969—1970.
560. The Kama Sutra of Vatsyayana, tr. by R. Burton and F. G. Arbuthnot, London, 1963.
561. Kamaswami M. Threshhold Designs, — «Folk-Lore», June 1938.
562. Kammenhuber A. Die Arier im vorderen Orient, Heidelberg, 1968.
563. Kane P. V. History of Dharmashastra, vols. I—V, Poona, 1930—1962.

564. Kannan C. T. Intercaste and Intercommunal Marriage in India, Berlin, 1963.
565. Kapadia K. M. Hindu Kinship, Bombay, 1947.
566. Kapadia K. M. Marriage and Family in India, Madras, 1956.
567. Karambelkar V. W. The Atharvavedic Civilization, Nagpur, 1959.
568. Karmarkar A. P. The Religions of India, vol. I, Lonavla, 1950.
569. Karve I. Kinship Organization in India, Poona, 1953.
570. Kashikar C. G. A Survey of the Shrautasutras, — JUB, September 1966.
571. Kashikar C. G. The Vedic Sacrificial Rituals through the Ages, — SP 26th ICO.
572. Katre S. L. Avatars of the Gods, Allahabad, 1940.
573. Kattumadan N. Nambudiris, — IWI, March, 5, 1972.
574. Keith A. B. Classical Sanskrit Literature, Calcutta, 1947.
575. Keith A. B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, Cambridge (Mass.), vol. I—II, 1925.
575a. Kenneth W. M. The Religion of the Hindus, New York, 1953.
576. Ketkar S. V. The History of Caste in India, New York, 1909.
577. Khokar M. Frescoes in Tamil Temples, — «The March of India», December, 1956.
578. Kirfel W. Die Kosmographie der Inder nach der Quellen dargestellt, Bonn — Leipzig, 1920.
579. Kittel D. Ueber den Ursprung des Lingakultus in India, Mangalore, 1876.
580. Klostermaier K. Hinduismus, Köln, 1966.
581. Kochanowski J. Jypsy Studies, pt. 1—2, New Delhi, 1963.
582. Konow S. and Tuxen P. Religions of India, Copenhagen, 1949.
583. Kosambi D. D. Brahmin Clans, — JAOS, vol. 73, № 4, 1953.
584. Kosambi D. D. Myth and Reality, Bombay, 1962.
585. Kosambi D. D. The Vedic «Five Tribes», — JAOS, vol. 87, № 1, 1967.
586. Krahe H. Germanische Sprachwissenschaft, I, Berlin, 1960.
587. Krahe H. Sprache und Vorzeit, Heidelberg, 1954.
588. Kramrisch S., Grundzüge der indischen Kunst, Hellerau, 1924.
588a. Kramrisch S. The Hindu Temple, Calcutta, 1946.
589. Kramrisch S. Pushan, — JAOS, vol. 81, № 2, 1961.
590. Kramrisch S. A. Treatise on Indian Painting and Image-Making, Calcutta, 1928.
591. Kretschmer P. Varuna und die Urgeschichte der Inder, — WZKM, 1926, Bd. 33.
592. Krishna R. Novena and Navaratri, — JOI, September 1964.
593. Krishna: Myths, Rites and Attitudes, ed. M. Singer, Honolulu, 1966.
594. Krishnas Weltengang. Ein indischer Mythos, übers. v. A. Paul, München, 1905.
595. Kuiper F. B. J. Proto-Munda Words in Sanskrit, Amsterdam, 1948.
596. Kumaraswamiji. Virashaivism. — CHI.
597. Lakhotia R. N. Maheshwari Millionaires, — IWI, March, 28, 1971.
598. Lal B. B. Indian Archeology since Independence, Delhi, 1964.
599. Law B. Ch. Ancient Mid-India Kshatriya Tribes, vol. I, Calcutta, 1924.
600. Law B. Ch. Historical Geography of Ancient India, Paris, 1954.

601. Law B. Ch. India as Described in Early Texts of Buddhism and Jainism, London, 1941.
602. Letters F. People of Shiva. Encounters in India, Sydney, 1971.
603. Levy S. Le théâtre indien, t. 1—2, Paris, 1890.
604. Levy S., Przyluski J., Bloch J. Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India, Calcutta, 1929.
605. Lüders H. Mitra and Aryaman, New Haven, 1957.
606. Lüders H. Varuna, Bd. I—II. Göttingen, 1951—1959.
607. Luiz A. A. D. Tribes of Kerala, New Delhi, 1962.
608. Macdonell A. A. Vedic Mythology, Strassburg, 1897.
609. Macdonell A. A., Keith A. B. Vedic Index of Names and Subjects, vol. I—II, Delhi, 1967.
610. The Mahabharata of Krishna-Dvaipayana Vyasa, tr. by P. Ch. Roy, vols. I—XII, Calcutta, 1884—1896.
611. Mahadevan T. M. P. Outlines of Hinduism, Bombay, 1956.
612. McKim Marriot, The Feast of Love, — KMRA.
613. Maitra S. K. The Ethics of the Hindus, Calcutta, 1963.
614. Majumdar D. N. Races and Cultures of India, Bombay, 1961.
615. Majumdar R. C. Ancient India, Banaras, 1952.
615a. Mallman M. Les enseignments iconographiques de l'Agnipurana, Paris, 1962.
616. Mannadiar V. I. The Origin of Shakteya Marga in Kerala, — SP, 26th ICO.
617. Marshall J. Mohenjo-Daro and the Indus Civilization, vols. I—III, London, 1931.
618. Mathur K. S. Caste and Ritual in a Malwa Village, Bombay, 1964.
619. Mathur J. Drama in Rural India, London, 1964.
620. Mathur J. The Vanishing Folk Art of the Mathurs, — IWI, June, 13, 1971.
621. Mayer A. C. Caste and Kinship in Central India, London, 1960.
622. Mayerhofer M. Kurzgefasste etymologisches Wörterbuch des Altindische, Heidelberg, 1954.
623. Mehta R. N. Pre-Buddhist India, Bombay, 1939.
624. Mehta S. S. The Funeral Ceremonies of the Nagar Brahmans of Kathiawar and Gujerat, — JASB, October 1913.
625. Mencher J. P. Namboodiri Brahmins, — JAAS, July 1966.
626. Merchant K. T. Changing Views on Marriage and the Family, Madras, 1935.
627. Ministry of Law, Government of India. Acts: The Special Marriage Act (№ 43 of 1954); The Hindu Marriage Act (№ 25 of 1955); The Hindu Succession Act (№ 30 of 1956); The Hindu Minority and Guardianship Act (№ 32 of 1956); The Hindu Adoptions and Maintenance Act (№ 78 of 1956).
628. Misra Mitra, Tirtha-Prakasha, Benares, 1917.
629. Mishra D. P. Studies in the Proto-History of India, Delhi, 1971.
630. Mishra V. Hinduism and Economic Growth, London, 1962.
630a. Mitra R. L. The Indo-Aryans, vol. II, Calcutta, 1882.
631. Monier-Williams M. Brahmanism and Hinduism, London, 1891.
632. Monier-Williams M. Hinduism, Calcutta, 1951.
633. Monier-Williams M. Religious Thought and Life in India, London, 1891.
634. Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary (1st ed. 1899), Oxford, 1960.

635. Mookerjee A. Folk Toys of India, Calcutta — New Delhi, 1956.
635a. Nagrajji Muni. Philosophy of Soul is the Gift of Kshatriyas to Indian Thought, — SP 26th ICO.
636. Nayagam X. C. Thani, Tamil Culture and Civilization, Bombay, 1970.
636a. «New Age», April 23, 1972, New Delhi.
637. Niggemeyer H. Totemismus in Vorderindien, — A, 1933, Ht. 3—4, 5—6.
638. Niyogi P. Brahmanic Settlements in Different Subdivisions of Ancient Bengal, — «Indian Studies Past and Present», Calcutta, July—September 1966, April—June, 1967.
639. Nyberg H. S. Die Religionen des alten Iran, Leipzig, 1938.
640. Oldenberg H. Die Religion des Veda, Berlin, 1894.
641. Oldenberg H. Über die Liederfasser des Rigveda, — ZMG, 1888, 42.
642. Oliphant S. G. The Vedic Press-Stones, — «Studies in Honour of M. Bloomfield», New Haven — Oxford, 1920.
643. O'Malley L. S. S. Popular Hinduism, the Religion of the Masses, Cambridge, 1935.
644. Opler M. E. Recent Changes in Family Structure in an Indian Village, — AQ, April 1960.
645. Oppert G. The Original Inhabitants of Bharatvarsha or India, Westminster, 1893.
645a. The Origin and Development of Religion in Vedic Literature, Oxford, 1933.
646. Ouwerkerk L. Untouchables in India, Oxford, 1945.
647. Pandit M. P. Aditi and Other Deities in the Veda, Madras, 1958.
648. Panikkar G. T. K. Malabar and Its Folk, Madras, 1958.
649. Pargiter F. E. Ancient Indian Historical Tradition, London, 1922.
650. Parvathamma C. Politics and Religion, New Delhi — Jullundar, 1971.
651. Pathak V. S. History of the Shaiva Cult in Northern India, Benares, 1960.
652. «Patriot», November 26, 1964, New Delhi.
653. Pay P. The Sacred Cow in India, — «Rural Sociology», Lexington, March 1955.
654. Pillai G. K. Origin and Development of Caste, Allahabad, 1959.
655. Pillai G. S. Tree Worship and Ophiolatry, Trichinopoly, 1948.
656. Pillai N. J. M. Studies in Saiva Siddhanta, pt. I, Dharmapuram Adhinam, 1962.
657. Pischer R., Geldner K. Vedische Studien, Bd. I—III, Stuttgart, 1892—1901.
658. Potdar K. R. Sacrifice in the Rigveda, Bombay, 1953.
659. Prabhu P. N. Hindu Social Organization, Bombay, 1954.
660. Pratyagatmananda Saraswati and John Woodcroffe (Arthur Avalon), Sadhana for Self-Realization (Mantras, Yantras and Tantras), Madras, 1963.
661. Proudfoot I. Economical and Social Background to Changes in Indian Religion, — «Modern Review», Calcutta, 1967, № 5.
662. Przyluski J. Varuna God of the Sea and the Sky, — JRAS, 2, 1931.
663. Puri B. N. Cities of Ancient India, Meerut, 1966.
664. Pusalker A. D. Studies in the Epics and Puranas of India, Bombay, 1955.

665. Qurratullain Hyder, The 18th State, — IWI, September, 13, 1970.
666. Radhakrishnan S. The Principal Upanishads, London, 1953.
667. Raghavan V. Adult Education in Ancient India, — «Memoirs of the Madras Library Association», Madras, 1944.
668. Raghavan V., Dandekar R. N. Hinduism, — «Sources of Indian Tradition», Delhi, 1963.
669. Ramanujan A. K. The Structure of Variation: a Study in Caste Dialects, — SCIS.
670. Ramayana, ed. Raghu Vira, Lahore, 1938.
671. Rao G. T. A. Elements of Hindu Iconography, vols. I—II, Madras, 1914—1916.
672. Rao H. Indian Ceremonial Baths, — A, 1917—1918, Ht. 1—2.
673. Rao K. Oxford Pictorial Atlas of Indian History, Oxford, 1960.
674. Rao M. S. A. Social Change in Malabar, Bombay, 1957.
675. Rau Ch. Die Kunst Indiens bis zum Islam, Stuttgart, 1958.
676. Raychaudhury H. C. The Early History of the Vaishnava Sect (Materials for the Study), Calcutta, 1936.
677. The Religion of the Hindus, ed. K. W. Morgan, New York, 1953.
678. Renou L. Etudes védiques et paninéennes, t. 1—4, Paris, 1955—1959.
679. Renou L. Hinduism, New York, 1963.
680. Renou L. Langue et religion dans le Rigveda: quelqes remarques, — «Die Sprache», Bd. I, 1949.
681. Renou L. La poésie religieuse dans l'Inde antique, Paris, 1942.
682. Renou L. Religions of Ancient India, London, 1953.
683. Renou L. Vedic India, Calcutta, 1957.
684. Renou L. Vocabulaire du rituel védique, Paris, 1954.
685. Renou L., Filliozat Y. L'Inde classique, t. 1, 1947—1949, t. 2, 1953, Paris.
687. Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutschche übersetzt, v. K. F. Geldner, 1—3, Cambridge (Mass.), 1951.
688. The Hymns of the Rigveda, transl. by R. T. H. Griffith, vol. I—II, Benares, 1896—1897.
689. Rigveda Brahmanas: the Aitareya and Kaushitaki Brahmanas of the Rigveda, tr. by A. B. Keith, Cambridge, 1920.
690. Risley H. H. The People of India, Calcutta, 1908.
691. Ross A. D. The Hindu Family in its Urban Setting, Toronto, 1967.
692. Roth R. Literatur und Geschichte des Veda, Stuttgart, 1846.
693. Rowland B. The Art and Architecture of India, Suffolk, 1959.
694. Ruben W. Krischna, Konkordanz und Kommentar der Motive seines Heldenlebens, «Istanbuler Schriften», 1943, № 17.
695. Ruben W. Schamanismus im alten Indien, — « Acta Orientalia», Bd. 18, pt. III, 1940.
696. Ruben W. Überlegung zur Geschichte der Religion der Vorarischen Stämme Indiens, «Ethnische-Archeologischen Forschungen», Berlin, 1955, № 2.
697. The Sacred Laws of the Aryas as Taught in the Schools of Apastamba, Gautama, Vasishtha and Baudhayana, pt I—II, Oxford, 1879—1882 — SBE, II, XIX.
698. Sahay K. N. Caste and Occupation in Village in Bihar, — MI, 1967, № 3.
699. Saksena M. L. Katha and Kirtan, — «Organizer», Delhi, 1964, November 2.

700. Saletore B. A. Ancient Indian Political Thought and Institutions, London, 1963.
701. Sampurnanand, Evolution of the Hindu Pantheon, Bombay, 1963.
702. Sarkar A. Symbolism of Durga and Durgapuja, «Modern Review», Calcutta, 1963, № 5.
703. Sarkar B. K. The Folk-Element in Hindu Culture, London, 1917.
704. Sarkar B. K. The Positive Background of Hindu Sociology, vols. 1—2, Calcutta, 1914—1921.
705. Sarma D. S. Hinduism through the Ages, Bombay, 1956.
706. Sarma D. S. The Nature and History of Hinduism, — RH.
707. Sastri H. K. South Indian Images of Gods and Goddesses, Madras, 1916.
708. Sastri N. K. A. A Historical Sketch of Shaivism, — CHI.
709. Sastri N. K. A. Development of Religion in South India, New Delhi — Madras, 1963.
710. Sastri S. M. Y. Festivals, — IWI, January, 17, 1971.
711. Schroeder L. Arische Religion, Bd. 2, Leipzig, 1916.
712. Sechzig Upanishads des Veda, übers v. P. Deussen, Leipzig, 1938.
713. Selected Crafts of Kerala, Census of India, 1961, vol. VII, pt VII-A, 1964.
714. Sen A. Baidyas of Bengal. — IWI, May 23, 1971.
715. Sen A. C. The Car Festival of India, — IAC, April 1965.
716. Sen Ch. Vratyas and the Vedic Society, — JOI, vol. 12, № 3, 1963.
717. Senart M. E. Les castes dans l'Inde, Paris, 1896.
718. Sengupta P. Everyday Life in Ancient India, Oxford, 1950.
719. Shafer R. Ethnography of Ancient India, Wiesbaden, 1964.
720. Shah P. G. The Dublas of Gujarat, Delhi, 1958.
721. Shah S. I. La magie orientale (tr. de l'anglais), Paris, 1957.
722. Sharma J. The Nuclearization of Joint Family in West Bengal, — MI, July-September 1964.
723. Sharma R. S. Shudras in Ancient India, Delhi, 1959.
724. Sharma V. N. Die Indische Familie, Mühlheim, 1955.
725. Shastri Sh. R. Origin and Development of the Rituals of Ancestor-Worship in India, Calcutta, 1963.
726. Shastri Sh. R. Women in the Sacred Laws, Bombay, 1953.
727. The Shatapatha-Brahmana, tr. by J. Eggeling, vols. 1—5, Delhi, 1963.
728. Shende N. J. Religion and Philosophy of the Atharvaveda, Poona, 1952.
729. Shende N. J. The Research in Tantrism, — JOI, vol. 13, № 1, 1963.
730. Shende N. J. Soma in the Brahmanas of the Rigveda, — JRAS, 1963, vol. 38.
731. Shevelov G. A Prehistory of Slavic, Heidelberg, 1964.
732. The Shiva-Purana, tr. into English by a Board of Scholars, vols. 1—2, Delhi, 1969.
733. Singer M. The Radha-Krishna Bhajanas of Madras City, — KMRA.
734. Singh Ch. M. The Sadhu Orders of India, — IWI, August 23, 1970.
735. Singh N. Marriage through Matrimonial Ads, — IWI, July 12, 1970.

736. Sircar D. Ch. Early History of Vaishnavism, — CHI.
736a. Sircar D. Ch. Selected Inscriptions: Bearing on Indian History and Civilization, vol. 1, Calcutta, 1965.
737. Sircar D. Ch. Studies in the Geography of Ancient and Medieval India, Delhi-Patna-Varanasi, 1960.
738. Sivaramamurti C. Indian Sculpture, New Delhi, 1961.
739. Slater G. The Dravidian Element in Indian Culture, London, 1924.
740. Smith D. A. India as a Secular State, Princeton, 1963.
741. Somerville A. Crime and Religious Beliefs in India. Calcutta, 1966.
742. Sources of Indian Tradition, ed. Th. de Barry, Delhi, 1963.
743. Srimadbhagavatapuranam, ed. and transl. in: «Kalyana Kalpataru», Gorakhpur, August 1952 — February 1960.
744. Srinivas M. N. Marriage and Family in Mysore, Bombay, 1942.
745. Srinivas M. N. Religion and Society among the Coorgs of South India, London, 1952.
746. Steed G. P. Notes on an Approach to a Study of Personality Formation in a Hindu Village in Gujarat, — VI.
747. Stein A. On the Ephedra, the Hum Plant and the Soma, BSOS, 1931, v. 6, pt. 2.
748. Sternbach L., Juridical Studies in Ancient Law, vols. 1—2, Delhi, 1965—1967.
749. Structure and Change in Indian Society, ed. M. Singer and B. S. Cohn, Chicago, 1968.
750. Subramanian K. R. Origin of Shaivism and Its History in the Tamil Land, Madras, 1927.
751. Tales of Ancient India, tr. by J. A. B. Buitenen, New York, 1961.
752. Thakur U. The History of Suicide in India, Delhi, 1963.
753. Thalith I. Present-Day Relics of the Vedic Horse-Sacrifice, A, 1952, Ht. 3—4.
754. Thieme P. The Aryan Gods of Mitanni Treatise, — JAOS, vol. 80, № 4, 1960.
755. Thieme P. Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache, Wiesbaden, 1954.
756. Thieme P. Mitra and Aryaman, New Haven, 1957.
757. Thieme P. Studien zur indogermanische Wortkunde und Religionsgeschichte, Berlin, 1952.
758. Thomas P. Epics, Myths and Legends of India, Bombay, 1961.
759. Thomas P. Hindu Religions, Customs and Manners, Bombay, 1956.
760. Thomas P. Incredible India, Bombay, 1966.
761. Thurston E. Castes and Tribes of Southern India, vols. 1—7, Madras, 1909.
762. Tod J. Annals and Antiquities of Rajasthan, vol. I—II, Calcutta, 1894.
763. Trautmann R. Baltisch-Slavische Wörterbuch, Göttingen, 1923.
764. Turner R. Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages, London, 1963.
765. Uhlenbeck C. C. Kurzgefasstes Etymologisches Wörterbuch der altindischen Sprache, Amsterdam, 1898—1899.
766. Unni K. R. Visiting Husbands in Malabar, — JOIUB, March 1956.
767. The Upanishads, tr. by F. Max Müller, pt. I—II. — SBE, vol. I, XV, New York, 1962.

768. Vable D. Modern India and Hinduism, Jaipur, 1962.
769. Vaikhanasa Smarta Sutra, tr. by W. Caland, Calcutta, 1929.
770. Vaillant A. Grammaire comparée des langues slaves, t. 2, Morphologie, Paris-Lion, 1958.
771. Valmiki Ramayana, tr. by R. T. H. Griffith, London, 1870.
771a. Varma L. A. Ravi, Rituals of Worship, — CHI.
772. Varma S. Studies in the Accentuation of the Sama Veda, — «Proceedings and Transactions of the 6th All-India Oriental Conference, Patna, 1930», Calcutta, 1933.
773. Vasmer M. Russisches Ethymologisches Wörterbuch, Bd. I—IV, Heidelberg, 1950—1958.
774. Vasmer M. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven, Bd. I, Die Iranier in Südrussland, Leipzig, 1923.
775. Venkataraman K. B. Scanda Cult in South India, — CHI.
776. Venkataramanayya N. Rudra-Shiva, Madras, 1941.
777. Verrier E. Maria Murder and Suicide, London, 1950.
778. Verrier E. The Religion of an Indian Tribe, Oxford, 1955.
779. Viennot O. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne, Paris, 1954.
780. Viennot O. Le makara dans la décoration des monuments de l'Inde ancienne, — «Arts asiatiques», Paris, 1958, t. 5, f. 3.
780a. «Village India. Studies in the Little Community», ed. McKim Marriot, Chicago, 1955.
781. Vishnu Purana, tr. by H. H. Wilson, vols. 1—5, Calcutta, 1961.
782. Vogel J. P. Indian Serpent-Lore, London, 1926.
783. Vyas S. N. Eschatology of Ramayana, — JOIUB, June 1957.
784. Vyas S. N. The People of the Ramayana Age, — JOIUB, September 1955.
785. Vyas S. N. The Widow in the Ramayana, — JOIUB, December 1956, March, 1957.
786. Wasson R. G. Soma. Divine Mushroom of Immortality, New York, 1968.
787. Weber A. An Investigation into the Origin of the Festival of Krishnashtami, — «Indian Antiquary», 1874, III, Bombay.
788. Weber A. Über die Metrik der Inder, — «Indische Studien», VIII, 1863, Berlin.
789. Weigel W. Bildwerke aus altindisches Zeit, — «Archiv für Anthropologie», Bd. XXI, 1892—1893.
790. Whitehead H. Village Deities in South India, Calcutta, 1921.
791. Widengren G. Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965.
792. Wienecke E. Untersuchungen zür Religion der Westslaven, Leipzig, 1939.
793. Wikander S. Feuerpriester in Kleinasien und Iran, Lund, 1946.
794. Wilkins W. J. Hindu Mythology, Calcutta, 1913.
795. Wilson H. H. Religious Sects of Hindus, Calcutta, 1956.
796. Wilson H. H. Select Specimens of the Theatre of the Hindus, vols. I—II, London, 1871.
797. Winternitz M. Die Frau in Brahmanismus, Leipzig, 1920.
798. Winternitz M. Geschichte der indischen Literatur, Bd. 1—3, Leipzig, 1907—1922.
799. Wolf O. Die religiose Aktivität des modernen Hinduismus, — «Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte», Köln, 1958.
800. Woodcroffe J. Shakti and Shakta, Madras, 1929.
801. Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, New York, 1962.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ К БИБЛИОГРАФИИ

АС — Археологический сборник
ВИ — Вопросы истории
ВИРА — Вопросы истории, религии и атеизма
ВЛГУ — Вестник Ленинградского государственного университета
ВНА — Вопросы научного атеизма
ВСЯ — Вопросы славянского языкознания
ВФ — Вопросы философии
ВЯ — Вопросы языкознания
ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры
ДМ — Древний мир
ЗМАИ — Записки Московского археологического института
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
КСИА — Краткие сообщения института археологии
КСИНА — Краткие сообщения Института народов Азии
КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры
КСИС — Краткие сообщения Института славяноведения
УЗЛГУ — Ученые записки Ленинградского государственного университета
МАЭ — Музей антропологии и этнографии
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР
МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук
МКВ — Международный конгресс востоковедов
НАА — Народы Азии и Африки
НР — Наука и религия
НЮА — Народы Южной Азии (серия «Народы мира»)
СА — Советская археология
СС — Советское славяноведение
СЭ — Советская этнография
ТОЛРС — Труды Общества любителей Российской словесности

A — Anthropos (Freiburg)
AA — American Anthropologist (Menasha)
AA-r — Anthropologischer Anzeiger (Stuttgart)
AQ — Anthropological Quarterly (Washington)
BDCRI — Bulletin of the Deccan College Research Institute (Poona)
BSOS — Bulletin of the School of Oriental Studies (London)
CHI — The Cultural Heritage of India, vol. IV, Religions, ed. H. Bhattacharyya, Calcutta, 1956
CR — Calcutta Review (Calcutta)

EW — Economic Weekly (Bombay)
IAC — Indo-Asia Culture (New Delhi)
IC — Indian Culture (Calcutta)
IHQ — Indian Historical Quarterly (Calcutta)
IWI — The Illustrated Weekly of India (Bombay)
JA — Journal Asiatique (Paris)
JAS — Journal of the Asian Studies (Baltimore — New York)
JAAS — Journal of the Asian and African Studies (Leiden)
JAOS — Journal of the American Oriental Society (New Haven)
JASB — Journal of the Anthropological Society of Bombay (Bombay)
JOIUB — Journal of the Oriental Institute (University of Baroda)
JRAI — Journal of the Royal Anthropological Institute (London)
JRAS — Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain (London)
JRASB — Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal (Calcutta)
JUB — Journal of the University of Bombay (Bombay)
KMRA — Krishna: Myths, Rites and Attitudes, ed. M. Singer, Honolulu, 1966
MI — Man in India (Ranchi)
RH — The Religion of the Hindus, ed. Kenneth W. Morgan, New York, 1953
RV — Rigveda
SB — Sociological Bulletin (Bombay)
SBE — Sacred Books of the East
SC — Science and Culture (Calcutta)
SP 26th ICO — Summaries of Papers 26th International Congress of Orientalists (New Delhi, 1964)
SCIS — Structure and Change in Indian Society, ed. M. Singer and B. S. Cohn, Chicago, 1968
TC — Tamil Culture (Madras)
VI — Village India, ed. McKim Marriot, Chicago, 1955
VK — Vedanta Kesari (Madras)
ZMG — Zeitschrift der Morgenländischer Gesellschaft (Leipzig)
WZKM — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien)

УКАЗАТЕЛЬ

абрахман (этн., рел.) 55
абхасвара (рел.) 102
Абхимани (теон.-эпит.) 78
аватара (рел.) 105—107
авеша-аватара (рел.) 106
аврата (этн.) 55
агама, агамический (этн.) 22, 23, 56, 96, 183, 216
агарбатти (этн., рел.) 192, 248, 263
Агастья (антропон., мифол.) 72, 114, 116—118
Агни (теон.) 66, 74, 76, 79, 82, 100, 102, 104, 114, 115, 126, 128, 131, 132, 142, 154, 158, 171, 209, 264, 274, 288
агнидхра (рел.) 177
агнихотри (рел.) 178
агништома (рел.) 154, 161, 163, 195
агништут (рел.) 154
агхамаршана (рел.) 154
агхорапантха (рел.) 189
адевая (этн.) 55
Адити (теон.) 67, 68, 69, 70, 85, 100, 122
Адитья (миф.) 66, 70, 102, 104, 122
адхарма (этн.) 16
адхварью (рел., этн.) 158, 166, 176, 177
акарман (этн.) 55
алина (этн.) 54
Амба, Амбика, Амма (теон.-эпит.) 97, 100, 160
амрита (миф.) 111, 166, 167
амша-аватара (рел.) 106
Анала (теон.) 66
Анасуя (антропон.) 115, 116
анвахарьяпачана (рел.) 228
анга (этн.) 54
Ангирас (антропон., мифол., 114, 115, 173
ангула (математ.) 220, 221
андха (этн.) 54
андхака (этноним.) 107
анила (миф.) 102
Анила (теон.) 66
анумарана; анугамана (этн.) 144
анучана (рел.) 181
Анша (теон.) 66
Апа (теон.) 66
апаурушея (рел.-филос.) 124
апсара (миф.) 62, 120
арани (этн., рел.) 195
Арджуна (антропон.) 109, 132, 153, 154, 159, 179, 226, 227
артха (рел.-филос.) 228, 229, 252, 260, 261, 266
Аруна (теон.-эпит.) 122
арча (рел.) 212
арчант (рел.) 212
арчака (рел.) 181
арша (этн.) 257
Арьяман (теон.-эпит.) 66
Арья-самадж (организация) 21
асура (этн.) 54, 108, 129, 136, 257
Атман, атман (рел.-филос.) 135, 174
Атри (антропон., мифол.) 114—116
Атриджата (теон.) 115
ахавания (рел.) 78, 154, 195
Ахи (теон.) 80
ахимса (рел.-филос.) 157, 159, 232, 240
ачарья (рел.) 74, 189, 243
аччхавака (рел.) 176
ашвамедха (этн., рел.) 153—156, 195
Ашвины (теон.) 66, 82, 115, 163, 164, 167

ашрама (этн., рел.) 22, 117, 140, 187, 246, 261, 276, 285
аяджван (этн.) 55

балагра (математ.) 220
Баларама (антропон., теон.) 108, 109, 135, 192
бали (этн., рел.) 279
бальхика (этноним) 54, 55
биджа (биджакшара) (рел., лит.) 170, 171
бильва (ботан.) 238
Брахма (теон.) 67, 68, 73—76, 83, 86, 90, 93, 97, 104, 106, 111, 114, 115, 118, 122, 134, 142, 169, 170, 173, 178, 186, 204, 207, 220, 235—237, 244
брахма-кумар (-кумари) (рел.) 187, 188, 190
Брахманаспати (теон.-эпит.) 124, 172
брахманаччхамсин (рел.) 177, 178
брахмариши (мифол.) 113, 114
брахмачарья (-чарин) (этн., рел.) 57, 183, 186, 187
брахмаяджна (рел.) 168, 174
Брахмо-самадж (организ.) 21
Брихаспати (теон.) 116, 124, 171, 172, 207
Бхавани (теон.-эпит.) 67
Бхага (теон.) 66, 67
бхагаван (рел.) 66
Бхагавати (теон.) 245
бхагаватизм (рел.-филос.) 105, 179
бхаджан (лит., рел.) 174, 175, 235, 237, 241, 242, 277
бхайрав (рел.) 93
Бхайрави (теон.-эпит.) 67
бхакта, бхакти (рел.) 21, 105, 109, 142, 159, 241—243
бхакти-марга (рел.-филос.) 23
Бхарадваджа (антропон., мифол.) 114, 116
Бхарата (антропон., этноним) 94, 120
бхарата-натьям (этн., иск.) 246
Бхима, Бхимасена (антропон.) 82, 131, 148, 219
Бхригу (антропон., мифол.) 114
бхутаяджна (рел.) 168

Ваджрашравас (антропон.) 128
Вайвасват (теон.) 83
вайкханаса (рел.) 181
Вайшванара (теон.-эпит.) 77
Валли (теон.) 246, 248
Вальмики (антропон., мифол.) 114, 120, 121, 219
Вамана (теон.) 94, 105
ванапрастха (этн., рел.) 57
ванниян (этн.) 184
вапу (рел.) 210
варана, варуна (ист.) 73
варна-ашрама (рел.) 57, 58
Варуна (теон.) 67, 69, 70, 73, 104, 118, 122, 124, 167, 171, 176, 264
Васиштха (антропон., мифол.) 72, 114, 118, 119
васу (мифол.) 66, 69, 102, 126
Васудева (антропон.) 108, 109, 148
вахана (мифол.) 64, 69, 76, 101, 102, 209
Вач, Вак (теон.) 74, 100, 169, 173
Вачаспати (теон.-эпит.) 173
вачика (рел.) 242
Ваю, Вата, Ватри (теон.) 66, 72, 81, 82, 126, 171
веди, махаведи (рел.) 195
веланаталь (этн.) 247
веттувавари (этн., рел.) 247
Вибхандака (антропон., мифол.) 114
вибхути (рел.) 238
Вивасват (теон.) 67, 82, 122
вираха (рел.) 198, 248
Виндхьявасини (теон.-эпит.) 96
Вираджа (теон.-эпит.) 126
Вичитравирья (антропон.) 122
Вишвадевьявати (теон.-эпит.) 68
вишвадева (мифол.) 102
вишваджит (мифол.) 154
Вишвакарман (теон.-эпит.) 67, 82, 83, 128

Вишвамитра (антропон., мифол.) 114
Вишванара (теон.-эпит.) 77
Вишварупа (теон.-эпит.) 207
Вишварупи (теон.-эпит.) 100
Вишну (теон.) 55, 63, 66, 67, 73—75, 81, 83, 86, 93, 94, 98, 103—112, 122, 123, 127, 130, 174, 204, 209, 220, 225, 226, 232, 236—238, 240, 241, 244, 250, 288
вишнупада (рел.) 104, 105
врата (этн.) 168
вратья (этн.) 22, 54—56, 94, 186
Вритра (теон.) 80, 103
Вритрахан (теон.-эпит.) 80
Вришн (теон.) 57, 107, 108, 209
вьякарана (лит.) 227
Вьяса, Кришна Двайпаяна Вьяса (антропон.) 114, 121, 122, 136
гана (этн., мифол.) 102
гандхари (этн.) 54
гандхарва (мифол.) 62, 257
Ганеша, Ганапати (теон.) 67, 102, 103, 206, 220, 250, 288
гарбагриха (рел.) 198, 202—204, 206
Гаруда (теон.) 63, 104, 123, 220
Гархапатья (теон.-эпит.) 78
гархапатья (рел.) 228
Гаури (теон.-эпит.) 67, 96, 209
Гаятри, гаятри (теон., рел.) 236, 274
гопи (этн., рел.) 193, 243
го-мата (рел., этн.) 161
гопурам (архит.) 203
госава (рел.) 154
Готама (антроп., мифол.) 114
готра (этн.) 260
граван (этн., рел.) 176
гравастут (рел.) 176
грихастха (этн.) 57, 161, 231, 232, 261, 264
грихья-сутра (лит.) 112, 147, 160, 184, 227, 228, 231, 259, 264, 266
гуру (этн., рел.) 16, 171, 181, 182, 189, 230, 231, 273—277, 280, 284
гуруккаль (рел.) 181
Дадхича (теон.) 136, 208
дайва (этн.) 257
Дайт Наг (теон.) 131
Дакша (теон.) 67, 68, 70, 83—87, 89, 97, 114, 115, 123, 145, 179, 207, 235
дакшина (рел.) 78, 264, 265
дакшинагни (рел.) 195
данди (рел.) 187
Дарика (теон.) 245
даршана (рел.) 193
даса, дасьу (этн.) 54, 80, 119
дасанами (рел.) 187
дасера, дашера (этн.) 97, 232
двивени (рел.) 140
двиджа (этн., рел.) 276, 277
дева (рел.) 66
девадаси (этн., рел.) 246
Деваки (антропон.) 108, 109
девала, девалака (рел.) 218, 219
девар (этн.) 269
Деви, деви (теон., рел.) 96—101, 250
Джаганматри; Джаганмата (теон.-эпит.) 67
Джаганнатх (теон.-эпит.) 140, 142, 192, 204, 281
Джагатпитри - Джаганматри (теон.-эпит.) 92
Джамадагни (антропон., мифол.) 114
Джан Сангх (организ.) 7, 21
Джанту (антропон.) 130
джапа (рел.) 174, 231, 241, 242
Джара (теон.) 108
Джарасандха (антропон.) 108, 129
Джараткару (антропон.) 256
джаухар (этн.) 149
джнянамарга (рел.-филос.) 23
джьотиша (астрон.) 227
дивали (этн.) 232
дикша (рел.) 135
дикшитар (рел.) 182, 183
Драупади (антропон.) 111, 136, 148, 155, 271
Дрона (антропон.) 116
дурва (ботан.) 238, 283
Дурваса (антропон.) 115
Дурга (теон.) 67, 96—100, 138, 206, 226, 246

дургапуджа (этн., рел.) 97, 138
Дхара (теон.) 66
Дхарани (антропон., теон.) 111
Дхарма (теон.) 86, 127
Дхармараджа (теон.-эпит.) 71
дхарма-сутра (лит.) 75, 228
дхарма-шастра (лит.) 133
Дхатри; Дхатар (теон.) 104
дхваджа (архит., рел.) 223, 224
Дхритараштра (антропон.) 122, 219
Дхрува (астрон., мифол.) 66
Дьяус (теон.) 82, 124

Икшваку (антропон.) 118
Ила-Ила (теон.) 92
Индра (теон.) 67, 68, 74, 79—81, 82, 89, 95, 103—105, 114—116, 126—128, 136, 151, 163, 164, 166, 171, 178, 187, 207, 210, 215, 224, 226
Иштадевата (теон.-эпит.) 23, 142
иштака чаяна (архит., рел.) 198

йога (филос.) 56, 90, 92, 135, 136, 188—190, 216, 231, 250, 280, 281

Кала (теон.-эпит.) 93
каланилайкутту (этн., рел.) 247
Каланкура (антропон.-эпит.) 108
Кали, Кали-амма, Махакали (теон.) 67, 96, 97, 100, 101, 138, 139, 160, 206, 232, 238
каливарджья 141, 142
кали-юга (рел., филос.) 141, 185
Калки (теон.) 106
кальпа (лит., рел.) 228
кальпа-сутра (лит.) 17, 227, 228
Кама (теон.) 94, 112
кама (рел.-филос.) 228, 229, 260, 261
Камакхья (теон.-эпит.) 206
кама-шастра (лит.) 254
Канва (атропон., мифол.) 114
Канса (антропон.) 107, 108
каньядана (этн., рел.) 259
Каньякумари (теон.-эпит.) 100
капа (рел.) 212
капалика (этн., рел.) 187
Капалин (теон.-эпит.) 93
Капардин (теон.-эпит.) 89
Карали (теон.-эпит.) 100
Кардама (теон.) 114
карма (рел.-филос.) 71, 140, 188
кармамарга (рел.-филос.) 23, 24
Карттикейя, Сканда (теон.) 83, 101—102, 209, 247
Каурава (антропон.) 109, 122
Кашьяпа (антропон.) 85, 86, 114, 122, 123
киката (этноним) 54
киннара (мифол.) 62
ката (этноним.) 54, 55
киртан (рел., лит.) 174, 241, 242, 250
ковилар (рел.) 184
кодукотти (рел., этн.) 246
Корраваи (теон.) 246, 247
Котравей (теон.) 137
Кравьяд (теон.-эпит.) 78
крама, крамашикша (рел.) 170
Крату (антропон., мифол.) 114
Криттика (астрон.) 102
Кришна (теон.) 55, 56, 64, 67, 94, 100, 105—110, 129, 132, 135, 136, 142, 148, 159, 174, 175, 179, 191—193, 204, 226, 237, 241—244, 247, 250, 257, 262, 284, 288
кумбхамела (этн.) 180
Кунти, Каунтея (антропон.) 82, 83, 108, 271, 272
куравайкутту, куравей (этн., рел.) 247
Куру (антропон.) 154
куша (ботан.) 121, 195, 239, 283
Кхандоба (теон.) 162

Лава (антропон.) 121
Лакшман (антропон.) 115, 116, 138, 226
Лакшми (теон.) 110—112, 232, 240, 241

лила, лела, лелья (этн.) 110
лингаят (этн., рел.) 95
Мадри (антропон.) 148
Мадхвачарья (антропон.) 180, 188
Майон, Майяван (теон.) 107, 110, 246, 247
Майтра — Варуна (теон.) 176
майя (рел.-филос.) 71
манас, манаса (рел.-филос.) 74, 242
мандала (рел.) 238
мантра (лит., рел.) 75, 127, 130, 140, 155, 158, 170, 174, 191, 192, 231—233, 236, 238, 240, 241, 248, 250, 264, 274—278, 280
Ману (антропон., мифол.) 75, 83, 114, 115, 122, 136, 163
марга (рел.-филос.) 23
Маричи (антропон., мифол.) 114, 122
Марттанда (теон.) 70
Марут, Маруты (теон.) 67, 69, 70, 87, 207
Марутван (теон.-эпит.) 80
Мата-деви (теон.) 179
матсья (этноним) 54, 55
матх (рел.) 183, 193, 194
махавриша (этн.) 54, 55
Махадеви (теон.-эпит.) 67, 96—101, 111
Махайога, Махайогин (теон.-эпит.) 92
Махакала (теон.-эпит.) 92, 93, 101
махараджика (мифол.) 102
махариши (мифол.) 112—115, 117, 122
Махасена (теон.-эпит.) 102
махаяджна (этн., рел.) 161
Махеша (теон.-эпит.) 94
Махишасура (теон.) 98, 226
Менака (мифол.) 120
Минакши (теон.) 206
Митра (теон.) 67, 70, 118, 176
млеччха (этн.) 55
мокша (рел.-филос.) 23, 138, 140, 228, 229
муджаван (этн.) 54
мудра (рел., этн.) 232
муни (рел.) 186
мурти (иск., рел.) 181, 202, 204, 216, 218, 219, 225, 237, 239, 240, 248, 250
муртипа (рел.) 181
Муруган (теон.) 101, 102, 246—248

нага (этноним) 54, 130, 131
Нага-дева (теон.) 234, 235
намбудири-брахман (этн.) 161
Намучи (теон.) 80
Нанда (антропон.) 100
Нанди (теон.-зооним) 162
Нара — Нари (теон.-эпит.) 92
Нарада (антропон., мифол.) 114
Нарасинха (теон.-эпит.) 220, 226
Нараяна (теон.-эпит.) 74, 106, 111
Натараджа (теон.-эпит.) 96, 182, 204, 206
натхапантха (рел.) 189
Начикета (антропон.) 128, 136
наяр (этн.) 235, 267, 272
нештри (рел.) 176
Нимбарка (антропон.) 188
нирукта (лит.) 227
нишада (этн.) 54
нияма (рел.-филос.) 232
нрияджна (этн., рел.) 168
ньяса (рел.) 274, 280

одувар (этн. рел.) 181, 183, 245
ом (рел.) 75, 170, 242

пайшача (этн.) 63, 257, 258
пакхта (этн.) 54
памбу тхуллаль (этн., рел.) 235
Пандава (антропон.) 82, 100, 108, 109, 111, 122, 129, 136, 257, 271, 272
пандал (этн.) 263, 265
пандарам (рел.) 183
пандит (рел.) 182
Панду (антроп.) 82, 122, 148, 219, 272
пани (этноним) 54
панчаратра (этн., рел.) 181
панчасуна, суна (рел.) 236
панчаяджна (этн., рел.) 168, 236, 237
панчаятана (рел.) 250

параману (математ.) 220
парамапада (рел.) 104
парамахамса (рел.) 187
Парашурама (теон.-эпит.) 106, 111, 122
Парвати (теон.) 67, 96—98, 102
Парджанья (теон.) 67, 72
патта (рел.) 238
Паурава (антропон.) 119
паурушея (рел.-филос.) 227
пашанда (рел.) 186
Пашупа, Пашупати (теон.-эпит.) 90, 187
пинда (этн., рел.) 62, 279
Питамая (мифол.) 73
питри (этн., рел.) 61, 62, 64, 194, 237, 274, 279
питрияджна (этн., рел.) 168
питха (рел.) 194
Пишача (теон.) 63, 258
пишта — пашу (рел.) 159
потри (рел.) 177
прабхаса (рел.) 66
Праджапати (теон.) 67, 73—75, 85, 90, 94, 106, 113, 114, 115, 117, 118, 123, 134, 171
праджапатья (этн.) 257, 259
пранаяма (рел., медиц.) 233, 274
прастотри (рел.) 177
пратикрити (рел.) 218
пратима (рел.) 210, 219, 221
пратипрастхатри (рел.) 176
пратихартри (рел.) 177
пратиштха (архит., рел.) 198
Прачетас (теон.-эпит.) 85
прашад, прасад (рел.) 192, 248, 281
Пришни (теон.-эпит.) 70
пуджа (рел.) 23, 62, 81, 101, 138, 183, 184, 187, 203, 229, 230—232, 236, 238—244, 246, 248, 250, 251, 270, 280, 281, 283
пуджари (рел.) 181, 182, 229, 231, 241, 270
Пуластья (антропон., мифол.) 114, 117
Пулаха (антропон., мифол.) 114
пундра (этн.) 54
пурнаватара (рел.) 106
пурохита (рел.) 124, 178, 181, 265
Пуруша (мифол., рел.) 82, 94, 125—127
пурушамедха (этн., рел.) 117, 125, 127, 133, 143
Путана (теон.) 226
путрика (этн.) 278
Пушан (теон.) 67, 207

Равана (теон.) 121
раджас (математ.) 220, 234
раджасуя (этн., рел.) 128, 195
Радха (антропон., мифол.) 109, 175, 192, 193, 237, 243, 250
ракшаса, ракшаси (мифол., этн.) 62, 108, 117, 119, 121, 131, 137, 152, 257, 258
Рама (теон., антропон.) 63, 94, 105, 106, 111, 115—117, 121, 122, 138, 188, 191, 221, 226, 232, 241, 273
Рамакришна мишн (организ.) 190
ранголи, альпона (этн., иск.) 262, 270, 282
раса (лит., иск.) 242
Риджукая (теон.-эпит.) 102
рита (рел.-филос.) 69, 71
ритвидж (рел.) 178
риши (мифол.) 61, 62, 65, 69, 72, 75, 85, 112, 113, 117, 120, 121, 123, 128, 134, 142, 169, 172, 174, 182, 233, 237
Рохини (антропон.) 109
Рохита (антропон.) 127
Рохиташва (теон.-эпит.) 77
Рудра (теон.) 67, 68, 82, 85—91, 94, 98, 100, 129, 141, 152, 207, 288
рудры (мифол.) 66, 67, 94
Рукмини (антропон.) 109, 111
рупа (рел.) 210

Савитар (теон.) 67, 69, 74, 77, 82, 104
садасья (рел.) 177, 178
садхана (рел.-филос.) 16
садхви (рел.) 187

садху (рел.) 161, 185, 187—190, 192, 193, 275
садху — нага (рел.) 188
садхья (рел.-филос.) 62, 102, 126
саман (лит., рел.) 163, 171, 172, 234, 235
Санджна (теон.) 82
сандришья (рел.) 210
Сандхья (теон.-эпит.) 74
санньяси (этн., рел.) 57, 187, 280
Сарасвати (теон.) 74, 75
сатвата (этноним) 107
Сати (теон.-эпит.) 86, 97, 98, 114, 143, 144
сати (этн.) 143, 145—150
сати — сатта (этн.) 149
сахамарана, сахагамана (этн.) 144
сахасранамам (рел.) 174
Свадха (теон.-эпит.) 114
свами (рел.) 187, 190, 191
Сварадж (теон.-эпит.) 80
свастика (этн., рел.) 264
Сватантра (организ.) 6, 7
свиштакрит (рел.) 153
Сейон (теон.) 101, 246—248
Сенапати (теон.-эпит.) 102
Синдху (теон.-эпит.) 71, 72
Сита (антропон.) 111, 115, 116, 121, 188, 219, 226
Ситала-амба (теон.-эпит.) 97
Сканда, Карттикея (теон.) 67, 83, 101, 102, 112, 206, 247, 288
смарта (рел.) 23, 180, 244, 250
смрити (рел.-филос.) 18, 23, 184
Смрити (теон.) 114
Сома (теон.) 66, 74, 86, 127, 163, 171
сома (этн., рел.) 79, 103, 154, 162—167, 172, 176, 177, 178, 196, 197, 239
сомаяга (рел., этн.) 161, 163
стхуна (рел., архит.) 223
Субрахманья (теон.-эпит.) 101, 102, 177
Субхадра, Саубхадра (теон., антропон.) 108, 192
суна (рел.) 236
Сунахшепа (миф) 127, 128
сура (этн.) 163, 167, 176
Сура (теон.) 167
Сурья (теон.) 67, 77, 82, 222, 223, 250, 251, 288
сута (рел.) 197
сутра (лит.) 132, 136, 184, 227, 228, 239
Сушипра (теон.-эпит.) 80
тандав (рел.-филос.) 93
тантра, тантрист (рел.) 23, 98, 101, 107, 238, 240, 243, 254, 280, 281
тану (рел.) 210, 242
тапаса (рел.) 186
тарпана (рел.) 237
Тваштри, Тваштар (теон.) 67, 207
тика (этн., рел.) 282
тилак (этн., рел.) 192, 274
тиртха (этн., рел.) 22, 64, 65, 94, 135, 138, 140, 141, 199
тиян (этн.) 235, 272
триварга (рел.-филос.) 228
тривени (рел.) 140
трика (-шасана, -састра) (рел.-филос.) 56
Тримурти (рел.) 244
тришуль, тришула (рел.) 239
тулси (ботан.) 237, 238
тулсимала (этн., рел.) 192, 237
тушита (миф.) 102
тхайваттам (этн., рел.) 245
тхирайаттам (этн., рел.) 245

удгатри (рел.) 177
удгитха (рел.) 75
Ума (теон.) 67, 86, 96, 98, 100
уннетри (рел.) 177
упанаяна (этн., рел.) 276, 280
Ушас (теон.) 82, 100

Хаймавати (теон.-эпит.) 67
Хануман (теон.) 63, 67, 82, 204, 226, 232, 240
Хари (Харе) (рел.) 191, 241
Харишчандра (миф.) 119, 127
хатха-йога (медиц., филос.) 169
Химават (теон.-эпит.) 98, 100
Хинду махасабха (организ.) 6
Хираньягарбха (теон.-эпит.) 73, 134
Хираньярета (теон.-эпит.) 95
холи (этн.) 110

хомаяджна (этн., рел.) 168
хотри, хотар, хотрака (рел.) 176, 177, 179

чайтья (архит.) 199—202
чакра (этн., рел.) 83, 104—106
чамар (этн.) 59
чамаса (этн.) 177
чамасадхварью (рел.) 177
чандала (этн.) 133
Чанди (теон.-эпит.) 67
Чандика (теон.-эпит.) 130, 131
Чатурмукха (теон.-эпит.) 75
чханда (лит.) 227

шабара (этн.) 54
шакини (мифол.) 63
шакта (рел.) 237, 238, 250
Шакти (теон.-эпит.) 56, 67, 96—101, 110, 138, 184, 206, 238
шактизм, шактист (рел.-филос.) 23, 56, 57, 161
шалаграма (рел.) 237
шамиана (этн.) 200
Шанкарачарья (антропон.) 180, 183
Шани (теон., астрон.) 102
Шанкара (теон.-эпит.) 129
шастра (лит., филос.) 136, 184
Шатакрату (теон.-эпит.) 80
Шатарудрийя (теон.-эпит.) 90
Шатарупа (теон.-эпит.) 74
Шаштхи (теон.-эпит.) 101, 112
Шеша (теон.-зооним) 106
Шива (теон.) 24, 55, 56, 58, 67, 75, 76, 82, 83, 85, 86, 89—98, 101, 102, 129, 140, 141, 162, 179, 182, 183, 189, 206, 207, 216, 220, 222, 238, 239, 244—247, 250, 251, 255, 276, 283, 288
шива (этн.) 54, 95
шивалингам (рел., этн.) 95, 96, 188, 206, 222, 223
шикхандака (рел., этн.) 274
Шикханда — Шикханди (теон.-эпит.) 92
шикхара (архит.) 203
шикша (лит., этн.) 227
шишнадева (эпит.) 95
шмашан (этн.) 93, 278, 281
шраддха (этн., рел.) 62, 141, 142, 230, 264, 277—279, 282
Шраддха (теон.-эпит.) 114
шраута (рел.) 195
шраута-сутра (лит.) 228, 239
Шри (теон.-эпит.) 110—112
шротрия (рел.) 181
шрути (рел.-филос.) 18, 23, 181, 184, 220
Шукра (теон.-эпит.) 77
шульба (этн.) 228
шульба — сутра (лит.) 228
Шучи (теон.-эпит.) 77

Экавратья (теон.-эпит.) 55, 94

Юдхиштхира (антропон.) 100, 136, 153, 154, 271, 272
юпа, юпастамбха (архит., рел.) 198, 223, 224

ягашала (этн., рел.) 198, 202
яджна (этн., рел.) 62, 161, 168
Яджнавалкья (антропон.) 174
яджурведи (рел.) 177
Яду, ядава (антропон.) 107, 108, 135, 146
якша (мифол.) 62
Яма (теон.) 67, 71, 82, 91, 93, 127, 128, 195, 209, 252, 278
яма (рел.) 232
Ями (теон.) 82, 91, 127
янтра (рел.) 238, 264
Яшода, Ясода (антропон.) 100, 284

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (акад. *Б. Г. Гафуров*) 3

От автора 11

Введение 12

Глава I

Этногенетические корни некоторых культов индуизма 27

Глава II

Объекты религиозного почитания 61

Глава III

Жертвоприношения 124

Глава IV

Жрецы. Храмы. Изображения богов . . . 176

Глава V

Основные элементы повседневной культовой и обрядовой практики 227

Заключение 286

Библиография 290

Список сокращений к библиографии . . . 317

Указатель 319

Наталья Романовна Гусева

ИНДУИЗМ

История формирования.
Культовая практика

Утверждено к печати
Институтом этнографии
имени Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР

Редактор *А. Х. Вафа*
Младшие редакторы *Н. И. Иванова,*
С. П. Какачикашвили
Художник *С. И. Потабенко*
Художественный редактор *И. Р. Бескин*
Технический редактор *М. В. Погоскина*
Корректор *Н. Б. Осягина*

Сдано в набор 30/III 1976 г.
Подп. к печати 5/XI 1976 г. А-15107
Формат 84×108¹/₃₂. Бум. № 1. Печ. л. 10,25
Усл. п. л. 17,22. Уч.-изд. л. 17,99
Тираж 10 000 экз. Изд. № 3898
Заказ № 347. Цена 1 р. 23 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»

Москва, К-45, ул. Жданова, 12/1

1-я типография Профиздата
Москва, Крутицкий вал, 18