

М. Ф. Альбедиль

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ: КОСМОГОНИЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА

Связанная с жертвоприношением весьма развитая жреческая традиция так давно, глубоко и всеобъемлюще укоренена в традиционной индийской культуре, что, вне всякого сомнения, может считаться одной из ее основополагающих категорий. Она веками формировала ментальность индийцев и определила особый склад их самосознания и мировосприятия. Особенно сильную позицию обрядовая практика жертвоприношений имела в древности. Как отмечал английский философ, историк и культуролог К.Г. Доусон, жреческая традиция была «наделена столь выдающимся значением не только из-за своей древности и богатства документации, которой мы обладаем, но еще в большей степени из-за той интенсивности и настойчивости, с которыми следовали этой особой линии развития. Нигде эта концепция жреца как специалиста в жертвоприношении не разрабатывалась с такой тщательностью в деталях и с такой изобретательностью в спекулятивной теории. Поэзия и мифология, ритуал и магия, образование и законодательство, философия и мистицизм — все сплелось в этой тщательно разработанной модели, в центр которой помещалось жертвоприношение и которая контролировалась и упорядочивалась жречеством» [Доусон 2001: 138–139].

По замечанию Доусона, «аура незапамятной древности» этой институции ощущается даже в наиболее ранних письменных формах [Там же: 138]. В самом деле, истоки ритуальной практики жертвоприношений по письменным памятникам уверенно прослеживаются уже с эпохи протоиндийской цивилизации, существовавшей на северо-западе Индостана в III–II тысячелетиях до н.э. В дошедших до нас текстах и изобразительном материале уверенно выделяется массив надписей и сопровождающих их изображений, которые условно названы жертвенными [Knoorozov 1981: 59].

Они свидетельствуют о том, что санкционированные государством регулярные жертвоприношения не просто составляли основу ритуальной деятельности протоиндийского общества. По всей вероятности, они играли гораздо более существенную роль и формировали определенные социальные и культурные институты. Основанием для такого утверждения служит существование в протоиндийских городах специального жреческого календаря, согласно которому был детально расписан весь годовой цикл жертвоприношений [Альбедиль 1994: 156–164]. Вполне возможно, что уже в тот период вокруг ритуалов жертвоприношения стала складываться та система понятий, которая позже определяла восприятие главных ценностей человеческой жизни в Индии. Но скудость протоиндийских источников, а также их лапидарность не позволяют сколько-нибудь определенно и уверенно развить или конкретизировать этот вывод.

Совсем другое дело — ведийский период (примерно с XVI—XV по VI—V вв. до н.э.). Здесь имеется весьма обширный текстовый материал, позволяющий детально исследовать некоторые ритуалы жертвоприношения в древней Индии. В него входят, во-первых, корпус ведийских текстов, или откровения *шрути* (букв. «услышанное»), во-вторых, *кальпа-сутры* (разряд ведийской литературы, посвященный изложению ритуала), и, в-третьих, философские трактаты, относящиеся к *пурва-мимансе*, одной из ортодоксальных философских школ, которая занималась исследованием ритуала, основанного на ведийской традиции.

Для читателей-неиндологов стоит кратко пояснить, что представляют собой названные тексты. Веды в индийской традиции определяются как совокупность мантр и брахманических текстов. Мантры, составляющие гимны и жертвенные формулы, сопровождают различные жесты или действия в ходе жертвоприношения и тем самым фактически составляют часть ритуала. Что же касается брахман, то традиция выделяет в них два типа текстов: *видхи*, указывающие на то, как надо совершать жертвоприношения, и объяснения — *артхавада*, т.е. своеобразные интерпретации, объясняющие, почему нужно именно так совершать то или иное жертвоприношение, а не иначе. В них же описываются блага, которые можно обрести за правильно исполненные ритуалы в этом и ином мирах, приводятся мифологические происхождение ритуалов и их символическое значение.

Кальпа-сутры, примыкающие к ведам, представляют собой детальные инструкции, в которых толкуется, как правильно испол-

зывать разъяснения видхи; в кальпа-сутрах они развиты и дополнены. Наконец, в философских текстах пурва-мимансы, придающих ведическим изречениям статус одного из средств достоверного познания, развивается своеобразная ритуально-эзегетическая наука брахманизма. Излишне говорить, что все тексты, так или иначе связанные с ритуальными процедурами, составлены весьма изощренно, с полным и глубоким знанием дела; их авторами являлись весьма умелые ритуал-технологи, теологи и другие специалисты по ритуалу.

Наибольший интерес с точки зрения избранной темы в корпусе ведийских текстов представляют веды и примыкающие к ним брахманические тексты. Даже поверхностное знакомство с ними не оставляет никаких сомнений в том, что ритуал жертвоприношения был доминирующей формой символического, знакового поведения в древней Индии, к которому, вероятно, так или иначе подстраивались все остальные виды ритуальной деятельности. Об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что корпус ведийских текстов был распределен по функциям четырех жрецов, исполнителей ритуала: тексты Ригведы соотносились с обязанностями *хотара*, Самаведы — *удгата*, Яджурведы — *адхварью* и Атхарваведы — *брахмана* [Thite 1975: 199–207]. Таким образом, ведийские тексты приобретали особое значение как разностороннее, но совокупное описание торжественного ритуала жертвоприношения.

Однако не все веды оказывались в этом смысле равноценными. Как полагает известный французский индолог Л. Рену, самая древняя и авторитетная из них, Ригведа, парадоксальным образом оказывается в маргинальном положении по отношению к ритуалу. Складывается впечатление, что ее гимны служили неким «ораторским вступлением к церемонии»: «Рецитируемые в ходе литературных состязаний, они касаются ритуала скорее по окружению, в которое погружены, чем по их “техническому” использованию» [Renou 1947: 8]. Ключевую же роль в ритуале играла более поздняя и менее авторитетная, но непосредственно ориентированная на него Яджурведа. По мнению Л. Рену, именно с ней как самым продуктивным элементом ведизма оказалось связанным становление и развитие брахманических текстов и сутр [Там же: 9–10]. Согласно этим текстам, *яджна* — жертвоприношение — считалась основной формой ритуальной деятельности ведийской традиции, корни которой покоились в архаической магии первобытного периода.

Важно подчеркнуть, что яджна изначально была связана с космогонией. Тема жертвоприношения как космогонического процесса впервые прозвучала в одном из ведийских гимнов, посвященном космическому гиганту Пуруше, тысячеглавому, тысячеглазому и тысяченогому. В нем говорится о том, как некогда «боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы, весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвой» [Ригведа 1972: 260]. Далее в гимне последовательно описывается, как из этой жертвы разворачивался весь видимый феноменальный мир. Из нее создавались элементы живого и неживого, гимны и напевы, ритуальные формулы, земля и луна, солнце и воздушное пространство, животные, живущие в воздухе, в лесу и в деревне, люди разных варн и т.п. При этом создаются отождествления органов первочеловека и космических элементов, которые воспроизводятся и в более поздней традиции: луна уподобляется уму, солнце — глазу, земля — ногам и т.п. Завершается гимн словами:

Жертвою боги пожертвовали жертве.

Таковы были первые формы жертвоприношения [Там же: 261].

Этот древнеиндийский миф о творении элементов вселенной из частей тела первосущества имеет многочисленные параллели как в индоевропейских, так и в других традициях. Мифологема «космической жертвы» относится к числу универсальных, выражающих у разных народов идею о том, что творение невозможно без уничтожения или жертвоприношения. Так, в вавилонской космогонии это выражалось в виде убийства праматери Тиамат — дракона, из тела которого были созданы небо и земля. В иранской мифологии таким жертвенным первосуществом стал бык, которого принес в жертву сначала Ариман, а потом Митра; в скандинавской — гигант Имир, расчлененный богами; в китайской — великан Паньгу и т.п. В этих мифах не только устанавливался общий источник мира и его частей, но и выстраивались ряды соответствий, благодаря которым элементы вселенной в процессе жертвоприношения получали свое мифопоэтическое значение [Топоров 1983: 243].

Но нам важнее подчеркнуть другое: в этом гимне, точнее, в отраженных в нем представлениях, был задан импульс для понимания глубинной сути явления. Согласно древнеиндийской традиции, осуществлять жертвоприношение — это и значило воспроизводить

в ритуале первоначальное жертвоприношение Пуруши, когда сам этот первочеловек становился подношением, когда он как бы разделил, распределил себя в процессе созидания мира, порожденного из себя самого.

Тогда же была установлена и модель жертвоприношения, а также определены условия, которые люди должны соблюдать для его успешного совершения. Иными словами, в основу действия и в механизм ритуала в древнеиндийской традиции был заложен мифологический архетип: жертвоприношение Пуруши — это та исходная модель со всеми ее смыслами и значениями, то первое жертвоприношение, которое некогда осуществили боги, а вслед за ними обязаны совершать люди. Определяющими чертами этой модели стало неразрывное сочетание практической утилитарности и космической значимости жертвоприношения, его причастности к мистерии творения и к повседневной человеческой жизни.

В более поздней традиции Пуруша стал восприниматься как персонификация жертвы, в результате которой человек становился соразмерным космосу, а космос — человеку; тело человека уподоблялось универсальной модели вселенной. В брахманах Пуруша уступает свою космогоническую роль богу Праджapati, который сам себя приносит в жертву и тем самым создает миры. Человек же часто называется первой и необходимой, наиболее действенной жертвой, предшествующей лошади, быку, овце и козе. Человек как жертва — залог творения вселенной.

Вероятно, все эти взгляды обусловили глубокий символизм ритуала жертвоприношения. Его символика оказалась в тесной связи прежде всего с космогонией, которая в значительной степени обосновывала ценностный смысл жертвоприношения: совершение всех ритуальных действий в надлежащей, т.е. предписанной последовательности обеспечивало правильный порядок мира, необходимый для благоденствия людей. Эта символика проявлялась и в общем осмыслении ритуала жертвоприношения, и в его основных действиях, жестах, предметах и словах. Возьмем, к примеру, жертвенный столп, *юпа*, называемый также *ванаспати*, «владыка лесов». С одной стороны, он имел тесную связь с первоначальным ритуалом принесения жертвы, а с другой, был связан с космогоническими представлениями как символическое звено, связующее небо и землю. К столбу привязывали жертву, например, предназначенного для жертвоприношения коня *ашвамедха*, и тогда он назывался *ашваюпа*, «конский столб».

Этот ритуал, один из важнейших царских ритуалов, показателен во многих отношениях, и потому на нем стоит остановиться подробнее. Обычно его рассматривают как замену более древнего человеческого жертвоприношения. Описание жертвенного коня в упанишадах строится по той же модели, что и описание первочеловека Пуруши — на отождествлении разных его частей и явлений мира: «Поистине, утренняя заря — это голова жертвенного коня, солнце — его глаз, ветер — его дыхание, его раскрытая пасть — это огонь вайшванара; год — это тело жертвенного коня, небо — его спина, воздушное пространство — его брюхо, земля — его пах, страны света — его бока, промежуточные стороны — его ребра, времена года — его члены, месяцы и половины месяцев — его сочленения, дни и ночи — его ноги, звезды — его кости, облака — его мясо; пища в его желудке — это песок, реки — его жилы, печень и легкие — горы, травы и деревья — его волосы, восходящее солнце — его передняя половина, заходящее солнце — его задняя половина» [Брихадараньяка упанишада 1964: 25].

Человек и лошадь в древней Индии соотносились с высшими социальными рангами, в частности, с сакральной фигурой царя, и потому принесение их в жертву обеспечивало царю всю полноту его царского достоинства. Любопытно, что между ашвамедхой и пурушамедхой существовало немало параллелей [Sauve 1970].

По мнению М. Элиаде, ашвамедха в ведийской Индии совершалась либо для того, чтобы гарантировать плодородие космоса, либо для очищения от грехов, либо для обеспечения господства над вселенной. Возможно, первоначально она была весенним праздником или ритуалом, совершаемым по случаю нового года [Элиаде 1998: 434].

Жертвоприношение коня обычно совершал царь-победитель, стремившийся провозгласить и утвердить свое верховенство. Древнейшее упоминание об этом ритуале встречается в Ригведе, где объясняется и его цель:

Пусть боевой конь принесет нам прекрасных коров, прекрасных коней,
Детей мужского пола, а также богатство, кормящее всех!

Пусть Адити создаст нам безгрешность!

Пусть конь, сопровождаемый жертвенным возлиянием, добудет нам власть! [Ригведа 1989: 198].

Там же упоминается и столб, к которому привязывали жертвенного коня:

Те, кто срубает столб, а также кто везет столб,
Те, кто вытесывает навершие для конского столба,
Кто собирает все, что нужно для приготовления скакового коня, —
Их воспевание пусть также нам благоприятствует! [Там же: 196].

Когда срубали дерево, соблюдали различные ритуальные предосторожности, чтобы удары топора не становились для него насилием. Символика жертвенного столба очень богата и буквально насквозь пронизана космогоническими смыслами. Этот столб уподоблялся мировой оси или мировому дереву, универсальному знаковому комплексу, а приносимая в жертву лошадь наделялась посольскими функциями: она устанавливала связь между двумя космическими зонами, между миром богов и миром людей. Позже символизм столба и жертвы был переосмыслен таким образом, что установление столба стало само по себе ритуалом, воспроизводившим акт сотворения вселенной [Огибенин 1968: 17].

Жертвоприношение коня довольно подробно описано в Яджурведе. Собственно, действенная сторона ритуала состояла в том, что жертвенного коня после долгих и тщательных подготовительных обрядов отпускали пастись на волю. В течение года (образ жертвы часто совмещается с годом) он шел под охраной военного отряда не только по землям правителя, совершавшего этот обряд, но и по соседним. И если правители этих земель, по которым проходил приносимый в жертву конь, сами не изъявляли покорности, то их принуждали к этому силой. Во дворце царя все это время совершали предписанные ритуалы. По истечении года коня ритуально умерщвляли, а главная жена царя ложилась рядом с ним и под покрывалом имитировала обрядовое совокупление, понимаемое как архаический обряд плодородия.

В этом ритуале символическим смыслом наделялось все, что подавалось измерению и исчислению, так что эти смыслы скрещивались и накладывались друг на друга порой самым затейливым образом. Космогонический смысл ритуала проявлялся, прежде всего, в идентичности ритуальных образов коня и мирового дерева или столба. На это указывает, например, числовая символика: с четырьмя сторонами света соотносились четыре главных жреца и четыре жены царя, которых сопровождали представители одного из социальных рангов. В ритуале обыгрывалась также трехчастность коня, как и мирового дерева, отсылавшая к трем составным частям космоса: небу, атмосфере и земле. Каждая из трех частей жертвенного животного связывалась с опреде-

ленным видом ожидаемого благополучия: голова соответствовала духовной энергии, средняя часть — физической силе, а задняя часть ассоциировалась со скотом — главным богатством ариев.

В решающий момент ритуала три царицы окропляли очищенным маслом и украшали коня; с помощью золотых, серебряных и железных (или медных) игл они делили его на части, на которые потом расчленялось жертвенное животное. Многочисленные иголки в теле коня, символизировавшем царство, не только подтверждали множественность его подданных, но и передавали космогоническую символику: медные иголки олицетворяли основные стороны света, серебряные — промежуточные, а золотые — зенит. Намеченные вертикальные и горизонтальные линии также воспринимались как стороны света. [Маламуд 2005: 242].

В заключительной части обряда три царицы произносили имена земли, атмосферы и неба. После умерщвления коня они трижды обходили его слева направо, затем справа налево и снова слева направо [Иванов 1974: 96–96]. В качестве символических заместителей частей космического тела бога-творца Праджapati устанавливалось определенное число столбов, а именно: двадцать один, то есть трижды семь. Оно соответствовало числу ритуальных поленьев, упомянутых в гимне о Пуруше:

У него было семь поленьев ограды костра,
Трижды семь поленьев — для сожжения было сделано,
Когда боги, совершая жертвоприношение,
Привязали Пурушу как жертвенное животное [Ригведа 1972: 261].

Космогоническую символику жертвы подчеркивала и ее локализация: она располагалась в центре мира, т.е. в самом сакральном месте, выступая таким образом как образ создаваемого мира. В «гимне-загадке» Ригведы приводится загадка и ответ на нее, иллюстрирующие центральное положение жертвы:

Я спрашиваю тебя о крайней границе земли.
Я спрашиваю, где пуп мироздания.
Я спрашиваю тебя о семени племенного жеребца.
Я спрашиваю о высшем небе речи.

Этот алтарь — крайняя граница земли.
Это жертвоприношение — пуп мироздания.
Этот сома — семя племенного жеребца.
Брахман этот — высшее небо речи [Ригведа 1989: 203–204].

Тщательная, до мельчайших подробностей разработанная и отточенная система ритуального символизма, связанного с космогонией, особенно выразительно прослеживается в обряде *агничаяна*, «сооружении алтаря Агни» — сложном и длительном жертвоприношении, в котором жертвенной материей являлись кирпичи, а адресатом — бог огня Агни. Его почитали как огонь домашнего очага и жертвенного костра, как защитника людей и подателя всех благ. Но он же считался и космическим огнем, рожденным на небесах, в водах и на земле, а также жрецом, питающим и поддерживающим богов, небо и землю благодаря непрерывному циклу жертвоприношений. Один из самых известных вариантов алтаря представлял собой конструкцию из кирпичей, форма которой напоминала птицу с распростертыми крыльями, хотя были и другие варианты, различавшиеся формой, числом кирпичей и другими деталями.

Сооружение алтаря истолковывалось как восстановление Праджапати — первосущества, творящего мир, который почувствовал себя опустошенным, испустив из себя живых существ. Восстанавливая творца, Агни проникал в него, поэтому в процессе воссоздания Праджапати боги помещали ритуальные подношения в огонь, и они превращались в кирпичи. Когда все кирпичи были уложены и сооружение алтаря закончено, Праджапати считался воссозданным. Особенно впечатляющей в этом ритуале кажется символика, связанная со временем. В огненном алтаре кирпичи символизировали дни, их слои — времена года, а все сооружение — год. Год считался в древней Индии базовым временным циклом, «истиной» времени, поскольку именно в течение года разворачивался полный цикл ритуалов [Маламуд 2005: 102–103].

Интересно, что жертвоприношение воспринималось как работа. В Шатапатха-брахмане оно так и называется — работой. Более того, предполагалось, что это труд нелегкий, тяжелый, во время которого жрецы изнуряли себя «ритуальными утомлениями», «ритуальными тяготами». И тот жрец, который умерщвлял жертву, и тот, который поддерживал священные огни, и другие жрецы — все они трудились в поте лица своего. Пот орошал ритуальную площадку и тоже являлся жертвенной материей, потому что воспринимался как жертвоприношение богу огня Агни.

Итак, жертвоприношение в древней Индии во всех его разнообразных формах представляло собой чрезвычайно сложный, тонкий и детально разработанный механизм, основу которого формировала

космогоническая символика. Именно она определяла восприятие жертвоприношения как высшей формы и образца всех ритуалов, потому что на нем, жертвоприношении, покоился порядок мира. Предполагалось, что если все условия ритуала были выполнены правильно, то божество, которому приносилась жертва, не могло не принять ее и не обеспечить ожидаемый результат.

Совершавшие ритуал верили, что жертвоприношение, адресованное богам, запускало в действие те механизмы и силы, которые обеспечивали бесперебойную смену времен года, обретение потомства, созревание богатого урожая, получение приплода скота и другие чаемые блага. Кроме того, оно помогало расплатиться с долгом, которым, как считалось, человек был обременен с рождения, — долгом богам. Иными словами, жертвоприношение придавало высший смысл всем человеческим действиям.

Неудивительно, что жертвоприношение составляло некую автономную систему. Отличаясь от обыденных действий, оно в то же время проецировалось на повседневную жизнь и служило идеальной моделью практически для всех видов человеческой деятельности. Война, охота, хозяйственные занятия — все это осмысливалось и строилось по образцу жертвоприношения и оценивалось с его позиций. Итак, не только космическая, но и социальная и индивидуальная жизнь складывались под влиянием этой ритуальной модели и определялись ею. К тому же трактаты по жертвоприношению служили своеобразными лабораториями дискурсивной мысли. Размышляя над ритуальными действиями, теоретики приложили немало усилий и изобретательности, прославляя и анализируя их. При этом они поставили немало фундаментальных вопросов и даже сформулировали некоторые из важнейших грамматических категорий [Маламуд 2005: 250–251].

Таким образом, с жертвоприношением в древней Индии связывалась плотная сетка понятий, которая охватывала все основные мировоззренческие идеи общества. Вероятно, именно это и обусловило, во-первых, долгую жизнь разнообразных жертвоприносительных ритуалов в позднейшей Индии, особенно в индуизме, а во-вторых, сделало возможным переосмысление самого ритуала жертвоприношения. Изменение значения произошло уже в эпоху упанишад, когда центром внимания стала не божественная сфера, отражаемая в ритуале, но земной, человеческий мир, а истинной жертвенной материей — собственная личность жертвующего. Вся человеческая жизнь в упанишадах стала рассматриваться как последовательный

цикл жертвоприношений. Человек уподоблялся жертвенному сосуду, а его жизнь — замкнутому циклу жертвоприношений, а истинной жертвенной материей — собственная личность жертвующего. Ритуалы жизненного цикла, *санскары*, стали осмысливаться как действия, последовательно и постепенно очищавшие его перед последним жертвоприношением богам — собственного тела, когда его после смерти сожгут на погребальном костре. Но, наполняясь новым этическим содержанием, древнее понятие жертвоприношения еще долго сохраняло старые семантические связи.

Библиография

- Альбедиль М.Ф.* Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М., 1994.
- Брихадараньяка упанишада / Пер., предисл., коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964.
- Доусон К.Г.* Религия и культура. М., 2001.
- Иванов Вяч.В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *asva* «конь» (жертвоприношение коня и дерево *asvattha* в древней Индии) // Проблемы истории, языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Маламуд Ш.* Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005.
- Огибенин Б.Л.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.
- Ригведа. Избранные гимны / Пер., коммент. и вст. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1972.
- Ригведа. Мандалы I–IV / Сост., пер., ст., прим. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989.
- Топоров В.Н.* Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983.
- Элиаде М.* Азиатская алхимия. М., 1998.
- Knorozov Y.V., Albedil M.F., Volchok B.Y.* Proto-Indica: Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts. М., 1981.
- Renou L.* Les ecoles vediques et la formation du Veda. P., 1947.
- Sauve J.L.* The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice. Scandinavia and Vedic India // Myth and Law among the Indo-Europeans. Berkeley; Los Angeles; L., 1970.
- Thite G.U.* Sacrifice in the Brahmana-texts. Poona, 1975.