

М.Ф. Альбедиль

ВЗАИМОСВЯЗИ МИФА И РИТУАЛА В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ (по материалам ведийского канона)

Тема взаимосвязи мифа и ритуала как явлений разных планов и разной природы считается одной из сложнейших в этнографии, религиоведении, фольклористике и ряде других гуманитарных наук. Почти все проблемы, связанные с этой темой, еще весьма далеки от разрешения.

Здесь уместно вспомнить, что к настоящему времени ни в одной гуманитарной области среди исследователей не сложилось единого мнения по вопросу взаимосвязи мифа и ритуала, хотя ее исследование насчитывает примерно вековое развитие. Первым, кто начал серьезно заниматься проблемой взаимосвязи мифа и ритуала, был британский антрополог и религиовед Джеймс Фрэзер (1854–1941), положивший начало особому научному направлению — ритуализму в его эволюционистском варианте. Изучив, как известно, обширный класс мифов культового происхождения, а также ритуалов в системе первобытной культуры, он обратил внимание, что среди обрядов встречались не только простые, состоящие из двух-трех ритуальных процедур, но и очень сложные, которые могли получить объяснение только в разветвленной системе мифологии [Фрэзер 1980]. На этом основании он выделил связку «миф–ритуал». Но здесь возник вопрос: что же в этой связке является определяющим? Миф определяет ритуал или, наоборот, ритуал определяет миф?

Мнения исследователей разделились. Сам Дж. Джеймс Фрэзер подчеркивал приоритет ритуала над мифом. Во всех формах сознания он видел некий слепок с ритуала, который отражал исходную потребность человека в неких манипуляциях с миром. За это ритуалистическое направление активно выступила так называемая кембриджская школа, в которую входили последователи Фрэзера: Э.С. Хартланд, Э. Кроули, А.Б. Кук, А. Дитерих и др. [Найдыш 2004: 334]. Идея приоритета ритуала получила дополнительные аргументы в свою пользу в ряде исследований, где демонстрировалось ритуальное происхождение не только мифологии, но и других

форм культуры, таких как религия, философия, словесное творчество и т.п. Но у сторонников подобных взглядов были и оппоненты, считавшие миф первичным, а ритуал — вторичным, производным от мифа.

В настоящее время уже никто не отрицает связи между мифом и ритуалом, но по-прежнему остается до конца невыясненным, что же здесь является определяющим и первичным, а что — вторичным. Существуют прямо противоположные решения этого вопроса и множество их разнообразных обоснований. Думается, прав Е.М. Мелетинский, который считал, что «вопрос о приоритете в отношениях мифа и ритуала аналогичен проблеме соотношения курицы и яйца, о которых трудно сказать, что чему предшествует» [Мелетинский 1976: 36]. В самом деле, известны мифы, генетически несводимые к ритуалам, а также ритуалы, не подкрепленные мифами. Рассуждая теоретически, можно говорить о четырех возможных вариантах: 1) миф родился из ритуала; 2) ритуал произошел от мифа; 3) и миф, и ритуал образовались из чего-то третьего; и четвертый вариант, отрицающий первые три. Однако кажется более правомерным признать существование целостных мифоритуальных комплексов, в которых взаимосвязи мифа и ритуала не оставались неизменными в разные периоды времени.

Самая сильная позиция как для мифа, так и для ритуала засвидетельствована в древний период. По мнению В.Н. Топорова, в жизни архаических коллективов ритуал как высшая реализация символической формы поведения занимал стержневое положение. В годовом цикле на него отводилась весьма значительная часть времени, он составлял центр жизни и деятельности в культуре. В мифопоэтическую эпоху ритуал служил «основой религии, ее нервом и одновременно ее наиболее полным воплощением» [Топоров 1988: 17]. В этот период во многих случаях ритуал подчинял себе миф и определял его роль в мотивировке ритуала. Иногда мифы образовывали самостоятельную систему, но и в этих случаях они сохраняли связи с ритуалом и по сути часто служили другим способом их выражения. Но во всех вариантах мифоритуального единства ритуал кажется более прагматичным, чем «теоретический» миф, поскольку именно с помощью ритуала решались жизненно важные задачи и он втягивал в себя весь коллектив [Там же: 17–18].

Архаические традиции мифоритуального единства долго сохранялись в целом ряде традиционных культур. Одной из перспективных для избранной темы является древнеиндийская традиция. Соотношения мифа и ритуала в ней можно проследить, в частности, по текстам ведийского канона. Ведийский канон можно считать репрезентативным потому, что именно в нем отразилась самая сильная позиция ритуала, какую он имел в древности, в мифопоэтическую эпоху, когда его связи с мифом могли реализоваться в максимальной полноте.

Для читателей-неиндологов необходимо кратко охарактеризовать этот канон. Ведийский священный канон, как известно, — древнейший из дошедших до нас памятников индийской словесности. Он создавался на протяжении почти полутора тысяч лет, с XVI–XV по VI–V вв. до н.э., а если учесть и вспомогательные тексты, то вплоть до начала нашей эры. Несмотря на такие широкие хронологические рамки и разнообразие входящих в него текстов, канон в индуизме всегда выполнял функцию авторитетного священного текста, на который неизменно ориентировалась традиционная культура.

Обычно тексты ведийского канона делят на ряд классов. Есть разные классификации. Согласно самой распространенной из них, весь канон делится на сборники-*самхиты*, брахманические тексты, лесные книги *араньяки* и упанишады. Примечательно, что эта классификация основана на ритуальной функции текстов, поскольку они так или иначе были связаны с ритуалом. Более того, не раз поднимался вопрос о ритуальном происхождении ведийских памятников; он и сейчас остается открытым и до конца нерешенным. Как бы то ни было, в культовой функции этих текстов вряд ли можно сомневаться.

По всей вероятности, веды и создавались, за редким исключением, для потребностей ритуала, который в Древней Индии считался ведущей сферой поведения. Во всяком случае внутри индийской традиции веды трактуются прежде всего в ритуальном ключе, и четыре веды соотносятся с функциями жрецов разных разрядов. Так, одним из самых торжественных ведийских ритуалов было жертвоприношение сомы, опьяняющего напитка. В нем принимали участие жрецы четырех видов. Один из них, *удагатар*, знаток мелодий,

периодически исполнял особые напевы — *саманы*. Другой, *хотар*, сопровождал каждый куплет рецитацией гимнов-*рич*, приглашая на жертвоприношение богов. Третий жрец, *адхварью*, одновременно с пением и рецитацией совершал различные действия, например выжимал сок сомы камнями, готовил приношение богам и т.п. Выполняя то или иное действие, он читал жертвенные формулы *яджусы*. Эти формулы мог произносить и заказчик жертвоприношения *яджамана*, которому в ритуале отводилась весьма заметная роль. Наконец, был еще один жрец, *брахман*, который руководил всем процессом жертвоприношения, наблюдал за ходом всего ритуала и вмешивался в тех случаях, когда кто-либо совершал ошибку. По воззрениям того времени, ошибки были недопустимы, потому что любые отклонения от предписанной схемы ритуала грозили заказчику серьезными неприятными последствиями. Брахман же знал особые заклинания, так называемые *ангирасы* или *атхарвангирасы*, с помощью которых он мог магически исправить ошибки, как бы исцелить жертвоприношение. Роль брахмана иногда выполнял *пурохита*, домашний жрец царя [Ригведа 1989: 458–459; Thite 1975: 199–207].

Предполагают, что со временем из всех таких ритуальных формул, напевов, заклинаний и т.п. текстов и был составлен ведийский канон. Гимны-рич образовали Ригведу, напевы-саманы сформировали Самаведу, формулы-яджусы — Яджурведу, и, наконец, атхарвангирасы вошли в полуканоническую Атхарваведу, которая была включена в канон довольно поздно.

О стержневом положении ритуала в этот период свидетельствует фактически маргинальное положение по отношению к нему самой авторитетной из вед, Ригведы. По мнению французского исследователя Л. Рену, ее гимны касались ритуала скорее по окружению, чем по «техническому» использованию. Складывается впечатление, что гимны были составлены для того, чтобы служить ораторским вступлением к ритуалу [Renou 1962]. Вследствие этого ключевую роль в дальнейшем формировании ведийского канона сыграла не Ригведа, а Яджурведа, в наибольшей степени ориентированная на ритуал; именно с ней было связано развитие весьма обширного корпуса брахманических текстов, примыкавших к ведам [Романов 1991: 68–70].

Эти брахманические тексты представляют собой своего рода комментарий к древним частям ведийского канона, прежде всего к ритуальным мантрам — гимнам и жреческим формулам, которые речитировались во время ритуалов, главным образом жертвоприношений. Все они имеют примерно одинаковую структуру. Сначала в них излагается миф, так или иначе связанный с описываемым ритуалом. Рассказывается, что в начале времен такое-то действие совершали боги, а теперь его надлежит совершать людям, которые знают об этом деянии богов и должны воспроизводить его в ритуале, теснейшим образом связанном с понятием священного в данной традиции. Далее перечисляются результаты, или плоды, совершенного ритуала. Ими могут быть удача, здоровье, потомство, богатство (прежде всего скот), победа над врагами и тому подобные жизненные блага. Таким образом, утверждается, что люди в ритуале повторяют некое идеальное действие богов, некогда ими совершенное, и тем самым как бы становятся соучастниками божественных дел, приобщаясь к священным началам жизни и обретая тем самым не только желаемый результат, но и онтологическую основу.

Например, в одном из брахманических текстов приводится мифический прецедент, согласно которому Агни сказал, что достигнет богатства тот, кто возобновит жертвенный огонь, имея его, Агни, в качестве божества. Пушан, солнечный бог плодородия, сделал так, как сказал Агни, и потому он стал богатым и процветающим, ему стало принадлежать много скота, главного богатства ариев. Таким же образом поступили и другие боги: Тваштар, Ману, Дхатар, и все они тоже разбогатели. Далее приводится заключение: тот, кто знает о необходимости возобновлять жертвенный огонь, сам становится богатым, то есть обретает желанную цель. Здесь важно отметить тесную связь ритуала со священным через жертву и жертвоприношение, которое составляло не только семантический, но и композиционный центр ритуала. Взаимосвязь же мифа и ритуала очевидна: миф объясняет ритуал, ритуал как бы «инсценирует» миф.

Сходным образом миф и ритуал соотносятся в другом примере, где говорится, что день принадлежал богам, а ночь — асурам, их противникам. Асуры удалились в ночь со всем драгоценным богатством богов. Боги подумали, что они оставлены, они увидели, что ночь принадлежит Агни, скот принадлежит Агни. Итак, сказали они,

будем восхвалять Агни, и он, хвалимый нами, возвратит нам наш скот. И они восхвалили Агни. И он, хвалимый богами, освободил их скот из ночи в день. Так боги, получив свой скот, удовлетворили свои желания. И далее в тексте говорится, что тот, кто, зная это, совершает ритуальное поклонение огню, становится обладателем скота. Важный смысл в подобных текстах придается формуле «Кто так знает», которая эксплицитно или имплицитно завершает каждый смысловой отрезок текста и с помощью которой образ-мифологема и ритуальное действие отождествляются как внутреннее и внешнее действия [Семенцов 1981: 27–30].

Связь мифа и соотносимого с ним ритуального действия может выстраиваться по-разному. Она может быть прямой, непосредственной и содержательной, когда ритуал фактически «инсценирует» миф. Так, при устройстве жертвенного очага рассказывается о том, что некогда такой очаг создавали боги, а теперь люди должны последовать их примеру. Но соотносимость мифа и ритуала могла быть и совершенно произвольной, чисто формальной, когда, например, обыгрывались этимологические связи слов, причем этимология может быть как истинная, так и мнимая, произвольная. Для оправдания такой связи могут привлекаться разные отождествления, обыгрывающие имена богов, числовую символику стихотворных размеров, количество кирпичей, требующихся для строительства алтаря, и т.п. Так, во время регулярных ритуалов новолуний было необходимо совершать особое приношение Индре. Для него приготавливали жертвенное молоко, а для этого ритуально доили коров, как правило, трех. Эта процедура обставлялась как сложное священнодействие. Сначала пригоняли телят, которых до этого отлучали от коров, чтобы вызвать у них прилив молока. Потом жрец начинал доение. Для ритуальных процедур ему требовалась ветка, причем с дерева определенной породы, а именно с *парна* (*Butea Frondosa*). С названием дерева соотносится определенная мифологема, согласно которой Сомма находился на третьем небе, куда его унес гаятри (здесь это орел и одновременно название одного из стихотворных размеров). У него (непонятно, у Соммы или у орла) оторвали перо, парна, и оно стало деревом по имени парна. Так объясняется природа парны, который приравнивается к высшему абсолюту, Брахману, и поэтому тот, кто погоняет телят веткой парны, тот поистине пого-

няет их Брахманом. Парна приравнивается и к гимну-гаятри, а потому и листья дерева парна растут по три, потому что размер гаятри состоит из трех стоп и т.п. [Там же: 32–33].

Таким образом, связь мифологемы с ритуалом могла быть не только содержательной, но и формальной. Складывается впечатление, что, видимо, было важно в любом случае соотнести миф и ритуал, пусть даже и в таком сугубо формальном, надуманном варианте. В тех случаях, когда даже такой связи установить не удавалось, использовался универсальный миф о борьбе богов и асуров. Словом, применяются разные приемы, чтобы тем или иным образом соотнести ритуал и миф.

Видимо, предполагалось, что во время ритуала обязательно нужно воспроизводить определенный образ-мифологему и что внешнее, ритуальное действие должно соответствовать или хотя бы как-то соотносится с внутренним образом. Иными словами, ритуал и миф соответствовали друг другу как «делание» и «говорение», как «слово» и «дело». Только при этом условии ритуальное действие, производимое людьми, могло отождествляться с действиями богов. Таким образом, в ведийском ритуале очевидно стремление посредством мифа символически оправдать, перенести в мир богов и тем самым сакрализовать каждое действие, каждый шаг и каждое слово жреца, то есть все три компонента ритуала: физический, речевой и ментальный.

Приведенный древнеиндийский материал не дает оснований решать, что же все-таки было первичным — миф или ритуал, хотя и может пролить некоторый свет на эту тему. Можно предположить, что архаичное сознание, как и позже сознание носителей традиционных культур, воспринимало ритуал как начальную и исходную категорию, а миф — как производную и зависимую от нее. Косвенным подтверждением этому может служить то, что магистральным направлением развития древней, а следом за ней и традиционной индийской культуры было именно ритуальное направление, когда ритуал служил посредником при реализации мифологической парадигмы в разных сферах культуры. Примечательно, что ритуал наряду с мифом сыграл немаловажную роль в моделировании сюжетов древнеиндийского эпоса «Махабарата» [Васильков 2010: 96–98].

Воплощая миф, ритуал служил эталоном человеческой деятельности, соотнося конкретную ситуацию с сакральным прецедентом.

Библиография

- Васильков Я.В.* Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Найдыш В.М.* Философия мифологии. XIX — начало XXI в. М., 2004.
- Ригведа. Мандалы I–IV / Сост., пер., ст., примеч. Т.Я. Елизаренковой. М., 1989.
- Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991.
- Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.
- Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7–60.
- Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980.
- Renou L.* Recherches sur le Rituel Vedique: la place du Rigveda dans l'ordonnance du culte. P., 1962.
- Thite G.U.* Sacrifice in the Brahmana-texts. Poona, 1975.