

Р. Б. ПАНДЕЙ

*Древнеиндийские  
домашние  
обряды*



RAJ BALI PANDEY, M. A., D. Litt.

*HINDU*  
*SAMSKĀRAS*

MOTILAL BANARSIDASS

Delhi Varanasi Patna

Р. Б. Пандей

*Древнеиндийские  
домашние  
обряды  
(обычаи)*

Перевод с английского А. А. Вигасина

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ



МОСКВА  
«ВЫСШАЯ ШКОЛА» 1990

**ББК 63.5**  
**П16**

**Пандей Р. Б.**  
**П16** Древнеиндийские домашние обряды (обычай):  
Пер. с англ. А. А. Вигасина. — 2-е изд. — М.: Высш.  
шк., 1990. — 319 с. — Перевод изд.: R. V. Pandey. Hindu  
Saṃskāras. India, Delhi, 1976.  
**ISBN 5-06-001012-0**

Автор прослеживает происхождение и развитие индийских домашних обрядов и обычаев, связанных с рождением, воспитанием и обучением ребенка, свадебных обрядов, обрядов, сопровождающих похороны, и др. Книга снабжена предисловием и комментариями переводчика.

Во второе издание (1-е — 1982 г.) внесены уточнения, комментарии ~~значительно расширены~~.

Для студентов исторических факультетов, аспирантов и преподавателей вузов.

П 0503030000(4309000000) — 126 58—90  
001(01)—90

**ББК 63.5**  
**902.7**

**ISBN 5-06-001012-0**

© Motilal Banarsidass. Delhi, 1976  
© А. А. Вигасин, сокращенный перевод,  
предисловие и комментарии, 1990

## Предисловие

На европейских языках имеется значительная литература, посвященная классическим индийским ритуалам, в том числе и так называемым домашним. Первые описания их содержатся в трудах путешественников и миссионеров нового времени. Некоторые из этих описаний (как, например, сочинение аббата Дюбуа об индийских обычаях, обрядах и церемониях<sup>1</sup>) сохраняют известный научный интерес и в настоящее время.

Работы исследовательского характера об индийских обрядах стали появляться в Европе на рубеже XVIII — XIX вв. Здесь прежде всего нужно назвать статьи об индийских религиозных церемониях одного из первых европейских санскритологов Генри Томаса Кольбрука<sup>2</sup>. Однако Кольбрук еще имел дело с поздними, средневековыми ритуальными сочинениями, древнейшие тексты (грихьясутры) оставались ему неизвестны. Информация о древнеиндийских ритуальных книгах проникла в Европу лишь к середине прошлого столетия. В 1850 г. появляются сведения о грихьясутрах в работах Альбрехта Вебера, в статье Адольфа-Фридриха Штенцлера (1853) излагается содержание грихьясутры Параскары<sup>3</sup>, в 1854 г. Рудольф Рот анализирует погребальный обряд индийцев по грихьясутре Ашвалаяны<sup>4</sup>, а в 1855 г. на ту же тему появляется статья Макса Мюллера<sup>5</sup>. К грихьясутрам было привлечено внимание наиболее выдающихся европейских санскритологов середины прошлого века. В это время основные проблемы индологии были связаны с интерпретацией ведийских гимнов. Большие успехи делает индоевропеистика, сравнительный метод применяется во мно-

<sup>1</sup> См.: *Dubois A. Hindu Manners, Customs and Ceremonies. Oxford, 1906.*

Первым специальным сочинением такого рода на русском языке являлась книга: *Лебедев Г. С. Беспристрастное созерцание систем Восточноиндийских брамменов, священных обрядов их и народных обычаев... СПб., 1805.*

<sup>2</sup> См.: *Colebrooke H. T. Miscellaneous Essays. L., 1873. Vol. I.*

<sup>3</sup> См.: *Stenzler A.-F. Über Paraskara's grhyasūtra // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1853. Bd. VII.*

<sup>4</sup> См.: *Roth R. Die Todtenbestattung im Altertum // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1854. Bd. VIII.*

<sup>5</sup> См.: *Müller M. Die Todtenbestattung bei den Brahmanas // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1855. Bd. IX.*

жестве гуманитарных дисциплин, появляется не только сравнительное языкознание, но и сравнительная мифология, фольклористика, правоведение и т. д. С этих точек зрения прежде всего и занимались индийскими грихьясутрами. Программная речь Штенцлера «Об обычае»<sup>1</sup> ставила задачу изучения и восстановления сравнительным методом индоевропейского домашнего ритуала. Появились исследования об отдельных ритуалах. Большая работа «Свадебные обряды по грихьясутрам» была опубликована Е. Гаасом. В качестве сводки материала она сохраняет научное значение и поныне (вместе с приложенным к ней переводом свадебных мантр, выполненным А. Вебером)<sup>2</sup>. Но общие идеи Е. Гааса целиком отражают слабости сравнительного языкознания середины прошлого века. Как известно, лингвисты пытались тогда восстановить праиндоевропейский язык и считали его весьма близким древнеиндийскому языку — санскриту. Так и Е. Гаас, находя параллели между элементами свадебных обрядов, засвидетельствованными в грихьясутрах, и обрядами других индоевропейских народов, делал вывод об их общем, праиндоевропейском источнике. Восстанавливаемый таким образом праиндоевропейский свадебный ритуал оказывался чрезвычайно близким древнеиндийскому.

Постепенно появлялись издания и переводы текстов основных грихьясутр, принадлежавшие главным образом А.-Ф. Штенцлеру (четыре выпуска «Индийских правил о домашних обрядах», содержавшие грихьясутры Ашвалаяны и Параскары)<sup>3</sup>, Герману Ольденбергу (перевод основных грихьясутр в двух выпусках «Священных книг Востока»)<sup>4</sup>, а также нашему соотечественнику, профессору Киевского университета Фридриху Ивановичу Кнауэру (издание и перевод на немецкий язык грихьясутры Гобхилы<sup>5</sup> и издание «Манав-грихьясутры» и др.). Исследование этих текстов, успехи сравнительного языкознания

<sup>1</sup> См: Stenzler A.-F. Über die Sitte // Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands. 1865 Bd IV.

<sup>2</sup> См.. Haas E. Indische Heiratsgebräuche (nach den Grhyasütren dargestellt) // Indische Studien. 1855. Bd. V.

<sup>3</sup> См. Stenzler A.-F. Indische Hausregeln. Leipzig, 1864—1878. Bd. I—II.

<sup>4</sup> См: Sacred Books of the East. Oxford, 1886—1892. Vol. XXIX—XXX (грихьясутры Шанкхаяна, Ашвалаяна, Параскара, Кхадира, Гобхила, Хираңьякеши, Апастамба).

<sup>5</sup> См. Das Gobhila-grhyasūtra / Hrsg. von F. Knauer. Dorpat, 1884—1886

и накопление этнографического материала показали несостоятельность основных выводов и метода работы Е. Гааса и близких ему ученых. Те, кто занимался этими проблемами в конце XIX — начале XX в., уже более скептически относились к возможности восстановления индоевропейской обрядности и пытались выработать строгую научную методику ее реконструкции (Теодор Захарие, Морис Винтерниц, Виллем Каланд). До первой мировой войны были изданы тексты основных грихьясутр; их научные переводы, описание важнейших обрядов содержались в специальных монографиях (прежде всего свадебного и похоронного ритуалов). На русском языке также появилась первая (и доньше последняя) специальная работа о древнеиндийском ритуале — диссертация Д. Н. Кудрявского «Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов» (Юрьев, 1904). Она была посвящена обрядам приема почетного гостя и принятия в брахманские ученики (посвящения — упанаяны). В приложении автор поместил переводы соответствующих отрывков из грихьясутр Каушики и Ашвалаяны.

Основные достижения европейской санскритологии в этой области были подытожены в книге Альфреда Хиллебрандта «Ритуальная литература»<sup>1</sup>. Удивительным образом главное внимание исследователей грихьясутр (как и вообще большинства санскритологов XIX в.) концентрировалось не на изучении ритуала, действительно существовавшего в исторической Древней Индии, а на восстановлении гипотетического праиндоевропейского ритуала, находящегося за пределами письменных источников.

В 20-е годы XX в. подход ко многим явлениям древнеиндийской религии и культуры существенно изменился. Появились работы, ставившие целью выяснение особенностей мировоззрения и мышления создателей ритуальных текстов и исполнителей ритуала<sup>2</sup>. Большое внимание стало уделяться проблемам древнеиндийской магии, которая рассматривалась в свете этнографических материалов о первобытных или отсталых народах (Австралии, Океании и т. д.).

<sup>1</sup> См.: Hillebrandt A. Die Ritualliteratur. Strassburg. 1897 (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, III, 2).

<sup>2</sup> См., например: Schayer S. Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharvaveda und den Brahmana-Texten // Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete. München, 1925. Bd. VI.

Исследование древнеиндийского ритуала в настоящее время существенно отличается от того, что делалось в этой области классиками индологии прошлого века. Для лучших работ по данной проблематике характерны попытки выяснить структуру и функционирование ритуала, его связь с мировоззрением, психологией и особенностями мышления древних, историческую эволюцию ритуала и влияние ритуалистики на характер всей древнеиндийской культуры<sup>1</sup>. Жертвенный ритуал рассматривается в тесной связи с космологическими представлениями, как средство магического упорядочения космоса, часть цикла рождения и возрождения. Сравнительно-генетические исследования обрядов, несмотря на всю их важность, уступают первое место исследованиям сравнительно-типологическим. В центре внимания исследователей ныне стоят ведийские ритуалы больших жертвоприношений (шраута), но в основном с тех же позиций рассматривается и индийская домашняя обрядность.

В индийской науке в последние десятилетия появился целый ряд обзоров и исследований по древнеиндийской обрядности. Самое подробное изложение всех вопросов дхармы (религиозного долга индуса) содержится в многотомном труде П. В. Кане «История дхармашастры»<sup>2</sup>. Значительная часть второго тома этой работы посвящена домашним обрядам. В ряде работ индийских ученых древнеиндийские ритуальные сочинения анализируются и в качестве исторических источников<sup>3</sup>.

\* \* \*

Значение обрядности для древних трудно переоценить. Вся жизнь человека определялась опытом предшествующих поколений, закрепленным в виде традиции, представления о мире выражались в культовых, обрядовых действиях, внешнее поведение было в большей или меньшей степени ритуализовано.

Культуру Индии, как и многих других древних наро-

<sup>1</sup> См.: *Gonda J.* Die Religionen Indiens. Stuttgart, 1960—1963. I—II; *Idem.* The ritual sūtras. Wiesbaden, 1977; *Heesterman J. C.* Ancient Indian Royal Consecration. The Hague, 1957.

<sup>2</sup> См.: *Kane P. V.* History of Dharmasāstra. Roona, 1930—1965. Vol. I—V.

<sup>3</sup> См., например: *Ram Gopal.* India of Vedic Kalpasutras. Delhi, 1959; *Apte V. M.* Social and Religious Life in the Grhyasutras. Bombay, 1953.



дов, можно назвать культурой по преимуществу ритуальной. Читая произведения древнеиндийской литературы, мы не всегда обращаем внимание на обилие описаний или упоминаний содержащихся в них ритуалов. «Махабхарата» и «Рамаяна» являются не только сводами эпической поэзии, но и целой энциклопедией индийской обрядности. Едва ли не на любой странице их речь идет о различных жертвоприношениях богам, о посещении священных мест омовения, поклонении ученым брахманам, сопровождаемом раздачей даров, об аскетических подвигах и бесчисленных покаяниях в форме отказа от пищи, бодрствования ночью и т. п. Но, главное, практически любое обыденное действие представляет собой также ритуал — рождение сына и наречение имени, прием гостя и его угощение, беседа царя с брахманами и игра в кости, не говоря уже о свадебных и похоронных церемониях. Игра уподобляется сражению, свадьба связывается с битвой, а битва сопоставляется с жертвоприношением. Для того, кто не знаком с индийской обрядностью, пропадает значительная часть и содержания, и очарования классической индийской литературы.

Обилием описываемых или упоминаемых обрядов поражают и произведения дидактического или научного характера. Например, трактат об управлении государством «Наука политики» («Артхашастра») постоянно говорит как о разнообразных жертвоприношениях в честь богов и предков, религиозных шествиях, представлениях и празднествах, так и о специальных обрядах, выполняемых с целью добиться чрезвычайного могущества государя, победы над врагами, всевидения или отвращения бед. То же самое можно сказать о «Науке любви» («Камасутра» Ватсьяны), трактатах по медицине, астрономии или архитектуре.

Древнейшие произведения индийской литературы — сборники гимнов, напевов, формул и заклинаний, так называемые веды, — прямо связаны с жертвоприношениями и другими священными ритуалами. Внимательный анализ помогает обнаружить близость эпических сюжетов Индии мифологическим концепциям, а миф, как хорошо известно, неотделим от ритуала. Обряды не только описываются и упоминаются в «Махабхарате» и «Рамаяне» — изучение индийского ритуала необходимо для правильного понимания основного сюжета, мотивов и образности эпоса.

Различные течения классической индийской философии восходят к упанишадам, и сами упанишады нередко называют философскими сочинениями. Но первые же слова «Брихадараньяки», древнейшей из упанишад: «Поистине, голова жертвенного коня — это утро, его глаз — солнце, его дыхание — ветер, его раскрытая пасть — это огонь Вайшванара» и т. д. — наводят на мысль, что упанишады являются истолкованием опять-таки жертвенного ритуала, выражают мировосприятие, неразрывно связанное с этим ритуалом. Они теснейшим образом связаны с литературой брахман — ритуальных комментариев к ведийским текстам. Понимание упанишад в контексте ритуальных памятников, как важного этапа в истории ритуалистической мысли, давно уже предложено в науке. Изучение истоков индийской философии оказывается невозможным без изучения индийского ритуализма и жертвенной обрядности.

Традиционно называют «сборниками законов» индийские дхармашастры, содержащие наставления о праведном поведении. Уже поверхностное знакомство с этими памятниками, например с наиболее известными «Законами Ману», поражает обилием ритуальных предписаний. Более внимательный их анализ убеждает в том, что происхождение дхармашастр, стержень их построения и основные идеи нельзя понять без исследования ритуала. Глубоко внутренне связанными с ритуалом оказываются даже те сочинения, которые стоят вне основного потока жреческой литературы (например, та же «Артхашастра»<sup>1</sup>). Иными словами, знание индийской обрядности необходимо не только для того, чтобы лучше представлять внешние реалии древнеиндийского быта, но и для понимания самой сущности индийской культуры.

Исследователь древнеиндийских обрядов находится в более выгодном положении, чем многие его коллеги, изучающие культуру других древних народов. Индийцы оставили огромные своды описаний самых разнообразных ритуалов, великих и малых, праздничных и повседневных, официальных и частных, совершаемых специальными жрецами или самим домохозяином — главой семьи. В них подробно перечисляются отдельные элементы об-

<sup>1</sup> См.: Романов В. Н. Древнеиндийские представления о царе и царстве // Вестник древней истории. 1978. № 4.

рядов, излагается порядок их совершения и цитируются произносимые при этом священные формулы, указываются условия, при которых обряды необходимы и возможны, а также последствия их исполнения или неисполнения. Есть детальные описания таких обрядов, как коронация, а есть не менее обширные ритуальные тексты о том, когда и как следует чистить зубы и полоскать рот, каким образом стричься и испражняться. Описание обрядов одного дня повседневной жизни (подчеркнем, что каждое обыденное дело обставляется обрядами и осмысливается как обряд) способно занять целый том ритуального сочинения.

Основными источниками для автора данной книги являются грихьясутры, т.е. тексты о домашних обрядах (грихья). Большая часть их датируется примерно серединой и второй половиной I тысячелетия до н.э. В середине I тысячелетия до н.э. в Индии появилась значительная литература, примыкавшая к ведам в качестве вспомогательных частей (веданга). Все эти сочинения были в той или иной степени связаны с сохранением, чтением и пониманием ведийских текстов (этимология, фонетика, метрика и т.д.). Одна из веданг именовалась «кальпа», т.е. ритуал, и охватывала целый ряд произведений, посвященных разным аспектам совершения обрядов. Основной частью кальпы было изложение правил совершения «великих жертвоприношений», предписанных в шрути (священном откровении), и других обрядов, исполняемых жрецами на нескольких священных огнях ведийского культа. Эти тексты именовались шраутасутрами. Возможно, чуть позже оформились и грихьясутры — аналогичные тексты о тех жертвоприношениях, которые совершал сам домохозяин для блага своего семейства на домашнем огне.

Помимо шраутасутр и грихьясутр в состав кальпы могли входить также сборники заклинаний или молитв, обычно расположенных в том порядке, который был необходим по ходу совершения ритуалов. Иногда сюда же включали и так называемые шулбасутры (сутры мерного шнура) о планировке и устройстве алтаря и т.д. Одной из частей кальпы считались обычно и дхармасутры — тексты, содержащие изложение религиозных (не только собственно ритуальных) обязанностей ариев, или «дваждырожденных».

Все эти сочинения были созданы в жанре сутр, т. е. максимально кратких изречений и правил. Краткость была специальной целью и гордостью составителя сутры. Известно выражение, что составитель сутры радуется сокращению одного лишь слога не меньше, чем рождению сына. Из-за этой краткости сутры зачастую непонятны без обширного комментария. Они были предназначены для заучивания наизусть и точной передачи из поколения в поколение. Как можно судить по такому стилю и предназначению памятников, они первоначально, видимо, возникли в устной форме, хотя через какое-то время были записаны. Сутра призвана не столько сообщить нечто совершенно новое, сколько напомнить уже известное. Учитель, передавая текст сутр ученикам, несомненно сопровождал его комментарием, не обязательным для заучивания и точного воспроизведения. Стиль сутр и самое их возникновение связаны с практикой устного обучения в Древней Индии и существованием особых жреческих школ, где составлялись и передавались подобные тексты. Составление сутр приписывается обычно легендарным мудрецам и основателям ведийских школ — таким, как Ашвалаяна, Баудхаяна, Апастамба и др. Некоторые из этих мудрецов почитались и родоначальниками известных брахманских фамилий. Обучение совершалось в древности преимущественно в рамках этих фамилий или родов, и древнейшие памятники ритуальной литературы часто тесно примыкают к определенным редакциям ведийских текстов, принятых в той или иной местности.

Грихьясутры содержат описания различных домашних обрядов — это и каждодневный ритуал, т. е. мелкие обряды, заполняющие день с утра до ночи; и периодически совершаемые обряды — ежемесячные, сезонные, ежегодные; а также обряды, выполняемые с определенной целью и связанные с каким-либо аспектом домашнего благосостояния — для обеспечения приплода скота, хорошего урожая, обряды против змей или злых духов и т. д. Но основную часть грихьясутр составляет изложение обрядов, отмечающих какой-либо этап жизни человека, — обряды, связанные с рождением и разными стадиями детства, посвящение, свадебные и похоронные ритуалы. Именно этим обрядам, которым придавалось значение очистительных таинств (санскар), и посвящена данная книга.

Положение исследователя индийского ритуала имеет и свои сложности. Дело затрудняется не только самим обилием материала (более десятка грихьясутр и бесконечное множество поздних сочинений), но главным образом именно тем, что в нашем распоряжении находятся специальные древние описания ритуала. Если случайные и косвенные данные обычно достоверно отражают историческую реальность, то при работе с прямыми свидетельствами и специальными декларациями неизбежно встает главный вопрос: с какой целью составлялось сочинение и насколько объективно оно отражает действительность? Встает этот вопрос и в отношении грихьясутр. Последние обычно называют сборниками правил о совершении домашнего ритуала и нередко объясняют их составление практическими потребностями древнеиндийского общества — тем, что арии, распространяясь по территории Индостана и смешиваясь с другими народностями, стремились не забыть, сохранить в чистоте первоначально свойственные им обычаи и обряды. Следует, однако, обратить внимание на то, что грихьясутры не являются совершенно самостоятельными, изолированно стоящими «сборниками предписаний», они входят органической частью в поздневедийскую литературу. Уже литература брахман — брахманских комментариев к основным сборникам ведийских гимнов и заклинаний (самхитам) — содержит не только произведения в жанре упанишад, но и описания домашнего ритуала. Например, наиболее обширная и значительная из брахман, так называемая «Брахмана ста путей» («Шатапатха-брахмана»), включает в себя уже упомянутую «Брихадараньяка-упанишаду» и трактует вопросы, принадлежащие области грихьясутр, — обряды посвящения ученика, зачатия и т. п. Некоторые разделы грихьясутр их составители называют упанишадой, имея в виду не только специфический характер текста, предназначенного для посвященных, но и связь с учением упанишад. Грихьясутры являются непосредственным продолжением шраутасутр, описаний и истолкований крупных жертвоприношений ведийского ритуала, совершаемых на особом алтаре несколькими специально приглашенными жрецами. Иногда они и начинаются словами типа «изложены обряды, совершаемые на нескольких огнях (т. е. обряды шраута), теперь расскажем о домашних» («Ашвалаяна-

грихьясутра», I, 1, 1). Бывает заметно и колебание в отнесении того или иного обряда к шраута или грихья в текстах разных ритуальных школ. Шраутасутры, в свою очередь, непосредственно связаны с брахманами, и причины создания грихьясутр, во всяком случае, следует искать там же, где и причины создания литературы шраутасутр и брахман.

Грихьясутры не являются практическими пособиями<sup>1</sup> к совершению домашнего ритуала — в таких письменных пособиях обычно и не бывает потребности, поскольку порядок совершения домашних обрядов передается из поколения в поколение изустно, и не столько на словах, сколько действительным примером. Так же как и шраутасутры, грихьясутры являются прежде всего описанием обрядов, причем описанием не «со стороны», а непосредственно носителями обрядовой культуры. Первоначально это еще не запись обряда и не предписание совершать его строго определенным образом. Ритуальные тексты могли долгое время существовать в устной форме, а неписаная традиция всегда признавалась не менее важной, чем письменный текст. Наиболее существенным в создании ритуальной литературы представляется то, что совершающий обряд стремится к выражению ритуального действия словом. Отсюда, от выражения действия словом, начинается и усиленная работа по систематизации обрядов, их осмыслению, согласованию между собой и с текстами сакральной поэзии вед. Грихьясутры содержат попытки литературной систематизации и осмысления домашнего ритуала совершенно аналогично тому, как брахманы и шраутасутры систематизируют и толкуют великие жертвоприношения и другие виды собственно ведийского ритуала. Традиция истолкования обрядности (в том числе и домашней) идет от эпохи брахман. Грихьясутры, специально посвященные домашним обрядам, представляют в известной мере новый шаг в развитии ритуальной литературы по сравнению со шраутасутрами. Если в последних брахманы описывали и анализировали свои собственные, только им известные ритуалы ведийских жертвоприношений, то в грихьясутрах они фиксировали обряды, которые должны были

<sup>1</sup> Ср.: Шраутасутры — не учебные пособия: их может понять лишь тот, кто уже знаком с ритуалом (См.: *Staal F. The science of Ritual. Poona, 1982. P. 7.*)

совершаться всеми домохозяевами и являлись общим достоянием «дваждырожденных», ариев, а частично и всех носителей индоарийской культуры. Некоторые из домашних обрядов могут быть хорошо прослежены на общеарийском или индоарийском материале, а иногда следует предполагать истоки, относящиеся к эпохе индоевропейского единства. Жрецы, составляющие грихьясутры, конечно, не сочиняли домашних обрядов, но они не были и беспристрастными их собирателями, любознательными фольклористами или этнографами древности. В разных местностях и у разных родов бытовали весьма многообразные обычаи и обряды. Составители грихьясутр не отменяют и не запрещают местных и родовых элементов обрядов, но они вносят в письменный текст лишь «то, что является общим» («Ашвалаяна-грихьясутра», I, 7, 1—2), основные, с их точки зрения, элементы ритуала. Таким образом, происходит отбор как самих обрядов и целых обрядовых комплексов, так и отдельных их элементов. Очевидно, нередко как раз наиболее живые, с этнографической точки зрения ценные, иногда архаические детали пропадают, а изложение ритуала становится не только сухим и схематичным, но и односторонним. По-видимому, запись и осмысление обрядов сопровождается их рационализацией, подчеркиваются их дидактические и символические элементы (эта тенденция еще более усиливается в позднейших изложениях обрядов, от средневековья до современных сочинений, подобных настоящей книге).

Следует отметить, что грихьясутры описывают не живую индийскую обрядность, а каноническую форму домашнего ритуала, как она представлялась брахманам более 2 тыс. лет назад. Грихьясутры послужили известной унификации индийской культуры. По существу, с середины I тысячелетия до н. э. происходил процесс создания индийской культурно-исторической общности, индийской цивилизации (через некоторое время, в III в. до н. э. приобретшей и политическое единство в эпоху государства Маурьев). Фиксация обрядности в устной, а затем и в письменной форме, установление известного ее единого образа, учитывая огромную роль ритуалистики в Древней Индии, должна была иметь чрезвычайно важные последствия. Изложение ритуалов непосредственно переходит в изложение обязанностей «дваждырожденных» и

всех членов индусского четырехварнового общества, в канонизацию и запись социально-религиозных порядков, характерных для этого общества. Закрепление и распространение общих представлений как этического, так и социального порядка (понятие дхармы) выглядит как непосредственное продолжение процесса канонизации обрядов «дваждырожденных». В генезисе древнеиндийской цивилизации оформлению определенного единства традиционной религиозно-обрядовой культуры принадлежит первостепенное значение.

Но, несмотря на известное влияние грихьясутр, как записи обрядов, и других ритуальных сочинений на живую индийскую домашнюю обрядность, этнографический материал даже нового времени показывает известные отличия от классических, предписанных схем ритуала (причем отличия эти иногда могут иметь более древние истоки или более архаический характер, чем записанные в древности и ставшие каноническими варианты).

Можно предполагать не только отбор, но и некоторую жреческую обработку, которой подвергалась при записи обрядность Древней Индии. Важнейшей задачей ритуалистов было установление связи между домашними обрядами и мантрами — священными формулами, молитвами и заклинаниями ведийских сборников. Некоторые грихьясутры довольно полно приводят тексты мантр, которые следует произносить при том или ином ритуальном действии, другие ссылаются на них по первым словам мантры и предполагают существование специальных сборников мантр — молитвенников, где последние уже расположены в порядке последовательности совершения обрядов (так, например, «Гобхила-грихьясутра» ссылается на «Самаведа-мантрабрахману», а «Апастамба-грихьясутра» — на собрание мантр своей школы — «Мантрапатху»). Соотношение грихьясутр со сборниками мантр довольно сложно, и если, с одной стороны, текст грихьясутры обычно предполагает существование уже собрания мантр, то само расположение мантр в таких собраниях не отклоняется от последовательности ритуальных действий, составляющих основу грихьясутры. Проблема установления связи между ритуальным действием и произносимой при этом ведийской формулой была настолько важна для составителей грихьясутр, что в некоторых случаях чтение грихьясутр производит впечатле-



ние простого комментария к мантрам, указывающего на сопровождающие их произнесение манипуляции. Сопоставление обрядовых действий с произносимыми при этом мантрами в ряде случаев показывает их несовпадение. Ведийские тексты часто искусственно были привязаны к существующему обряду, по случайной ассоциации слов или действий. Иногда, возможно, они заменяли какие-либо иные формулы, сопровождавшие домашний ритуал. Сами ведийские мантры обычно были связаны с ритуалом шраута, совершаемым специальными жрецами в соответствии с правилами шрути (брахман). Их перенесение в домашний ритуал являлось частью последовательного уподобления жрецами-брахманами домашних обрядов обрядам шраута-ритуала. В конце концов установилось представление, что все домашние обряды восходят к утерянным впоследствии предписаниям вед — шрути (см. комм. Нараяны к «Ашвалайне», IV, 1, 3).

Особенно важную роль в грихьясутрах стали играть именно санскары — специальные обряды, исполняемые на разных этапах жизни человека. Изложенные по порядку их совершения, обычно от свадьбы и последующего затем зачатия до похорон, они образовывали обрядовый цикл жизни человека и содержали осмысление жизни человека как замкнутого цикла жертвоприношений, последним из которых является жертвоприношение самого человека на погребальном костре. А отсюда, с погребального костра, может быть начат новый цикл, поскольку, согласно доктрине упанишад, происходит новое рождение в ином телесном облике по закону воздаяния — кармы, в зависимости от поведения человека и исполнения им своего долга в этом существовании. Идея жертвоприношения вместе с представлением о круговороте перерождений, определяемых законом кармы, таким образом, легла в основу изложения домашнего ритуала.

Это понимание человеческой жизни в грихьясутрах нашло свое дальнейшее развитие в литературе дхармасутр и дхармашастр. Дхармасутры, сочинения о дхарме, т. е. религиозно-этическом долге и правильном поведении, формально примыкают к грихьясутрам в собраниях ритуальных книг (кальпасутрах) ведийских школ и порой приписываются тем же древним авторитетам, что и грихьясутры. Они отчасти повторяют сообщения грихьясутр о домашнем ритуале, отчасти дополняют их указа-

ниями на социальные аспекты и значение обрядов. Но связь между обоими типами произведений обнаруживается и на более глубоких уровнях, в их отношении к ритуалу.

Само мировоззрение индийских ученых складывалось под воздействием ритуалистики. Читатель индийской «научной» прозы (так называемых шастр) — будь то о политике или любви, о медицине или астрономии — постоянно замечает устойчивые образы и стереотипы восприятия, объяснимые лишь в свете богатой ритуалистической традиции.

Жертвоприношение в индийской литературе — не только передача божеству тех или иных материальных благ. Разновидностью жертвы считается кормление брахмана, в этом случае пища сжигается «в огне его желудка», как в пламени священного очага. Угощение, предлагаемое гостю, — тоже жертвоприношение, а человек, достойный почетного приема, именуется буквально «сосудом» для жертвенной пищи. Таким же образом осмысляют всякого рода щедрые дарения и раздачи. Объектом отчуждения могут стать не только предметы, входящие в имущество человека, но и какие-то аспекты самой его личности. Аскетизм выступает как форма самопожертвования и «жертва собою» отнюдь не представляет простую игру слов. Вся жизнь индивида в сутрах изображается как непрерывная цепь жертвоприношений, завершаемых заключительным ритуалом, когда тело покойного сжигают на погребальном огне точно так же, как сам он сжигал масло, зерно или мясо домашних животных. Жертвоприношение становится наиболее употребительной метафорой, прилагаемой к изучению брахманским учеником священных текстов вед, к управлению царством, к осуществлению судопроизводства и т. д., и т. п.

Смысл «юридических» предписаний шастр порою может быть разъяснен лишь в свете того восприятия мира, которое характерно для ритуалиста. В качестве примера приведем известное правило из дхармашастры Васишты о том, что проценты по долговым обязательствам перестают нарастать сразу же после смерти царя. Это, несомненно, следует рассматривать в контексте представлений о том, что царь — сакральная фигура, от которой зависит дождь и произрастание всего живого на земле<sup>1</sup>. Смерть царя означает

<sup>1</sup> Ср.: *Gonda J. Ancient Indian Kingship from Religious Point of View. Leiden, 1965.*

прекращение всякого «роста», в том числе и ростовщических процентов.

Происхождение традиционных индийских наук тесно связано с ритуалистикой. Астрономия нужна для выбора времени жертвоприношения, геометрия — для устройства алтарей. Фонетика и изучение стихотворной метрики развивались в связи с потребностями правильной рецитации гимнов и жертвенных формул. Современные исследователи приходят к выводу о первостепенной важности ритуала в становлении древнеиндийской грамматической традиции. Наконец, индийская логика была приспособлена в первую очередь для интерпретации священных текстов и ритуальных церемоний.

Ко многим своеобразным явлениям индийской культуры мы прилагаем привычные европейские наименования, рассматривая, например, упанишады как памятники философии, дхармашастры как сборники законов, шастры как трактаты.

Ясно, однако, что указанное выше правило, сформулированное Васиштхой, «законом» считаться никак не может. Не менее очевидно и то, что, как бы ни было глубоко содержание упанишад, оно не вполне укладывается в европейское понятие философской мысли.

Для того чтобы нагляднее продемонстрировать характер традиционной индийской «науки», обратимся к знаменитому трактату о политике — так называемой «Артхашастре» Каутильи. Будучи посвящена столь определённой и вполне «светской» теме, эта шастра не содержит ни анализа, ни обобщения фактов политической истории. Автор говорит, что содержание его книги целиком заимствовано из сочинений древних учителей и является, таким образом, выражением вечной мудрости. Он всячески стремится избежать ссылок на современные события. Нельзя назвать его и утопистом, ибо утопия предполагает всё же конкретное государство, только не существующее в реальности, — между тем как именно подобная конкретность и чужда образу мыслей древнеиндийского учёного. Он занят систематизацией понятий и созданием из них иерархически организованных множеств. Парадоксальная ситуация — крупнейшие современные исследователи, изучавшие этот древнеиндийский трактат о государстве, так и не смогли определить, идёт ли речь о мелком царстве или о всеиндийской империи.

Рассмотрим особенности источника на примере отдельной темы. В «Науке политики» речь идет о том, что царь выбирает территорию для своего государства, в центре ее строит столицу, а в середине города — свой дворец с внутренними покоями. «Выбор территории» явно противоречит здравому смыслу — будем ли мы иметь в виду реальное или утопическое государство. Очевидно, такого рода здравый смысл применим к шаштре не более чем к мифу или притче. То, что внешне выглядит как свод предписаний об основании царства, на деле является описанием тех основных элементов, из которых в идеале царство состоит. Тема «сотворения государства» в политической науке — несомненное продолжение традиций ритуалистической мысли, представляющей часть Вселенной в процессе космогонического акта.

Обращает на себя внимание и последовательность основных этапов этого «государственного строительства». Вначале упорядоченная территория, находящаяся под покровительством богов, отделяется от внешнего мира, где властвуют силы хаоса (противники богов — асуры и противники царя). Пространство воспринимается как неоднородное и внутри государственных границ — наиболее сакральным является центр (столица), а в столице — царский дворец. Согласно тем же предписаниям, город, как правило, представляет собою квадрат, четко ориентированный по сторонам света. Каждое из основных и промежуточных направлений находится под охраной определенных божеств. Заселение города происходит таким образом, что брахманы занимают северные кварталы, кшатрии — восточные, вайшьи — южные, а шудры — западные. Следовательно, при движении «по солнцу» иерархия варн — от брахманов до шудр — не нарушена, а благоприятные стороны света отданы высшим варнам, неблагоприятные — низшим.

Аналогичным образом городское население размещается и по профессиям, так что представители чистых ремесел (например, изготовители венков и благовоний) оказываются на севере или востоке, а, скажем, продавцы мяса, проститутки, кузнецы — на юге или западе. Точно так же распределяются хозяйственные помещения царского комплекса («внутреннего города»), придворные и слуги правителя. Главное, о чем заботится составитель шаштры, — строгое соблюдение иерархии, т. е. неоднородности центра и окраин, севера и юга и т. д.

Выбор царем территории своего царства представляет собою чистую фантастику, а строительство города кажется более реальной процедурой. Однако и здесь нетрудно заметить, что правила отнюдь не рассчитаны на буквальное исполнение, ибо содержат множество противоречий. Достаточно сказать, что, по индийским представлениям, все ремесленники принадлежали к варне шудр и, следовательно, они не могли распределяться по разным сторонам света, будучи в то же время сосредоточены в западной части города. Автор шастры не замечает подобных противоречий потому, что он вовсе не составляет проект, по которому на самом деле будут строиться города. Его задача — дать классификацию построек и жителей (по варновому составу, по профессиям и т. д.) в соответствии с принятой в ритуале моделью (центр — окраина, обход слева направо, начиная с севера, и пр.).

Сравнение подобного рода «политических трактатов» с ритуальными сутрами позволяет говорить о том, что древние индийцы воспринимали как в принципе однотипные структуры — дом, могилу, дворец, храм, город, государство. Каждая из них воспроизводила в тех или иных размерах и формах Космос. Можно отметить также, что схема любого из перечисленных объектов отождествлялась с телом человека и возводилась к той первоначальной жертве гигантского Пуруши, из которой возник весь мир. Подобного рода антропоморфная образность, весьма характерная для шастр любого содержания, восходит к тем же самым древнейшим ритуалистическим представлениям. В общей форме можно сказать, что без их изучения историк не в состоянии правильно интерпретировать смысл, содержание и значение подавляющего большинства санскритских источников. В этом, а не только в деталях бытовой культуры, состоит интерес ритуальных книг Древней Индии для современного исследователя.

\* \* \*

В настоящей книге описываются те санскары, которые в совокупности составляют полный круг жизни ортодоксального индуиста, «дваждырожденного», главным образом брахмана. Наряду с этим, как уже было сказано, есть и иные домашние обряды — годичного цикла, сезонные (преимущественно земледельческие и скотоводческие), а

также ежедневные. Последним в конце древности и в средние века посвящены были обширные компендии. Об обрядах дневного цикла небесполезно будет рассказать, так как, во-первых, многие из них еще сохраняют актуальность, а, во-вторых, некоторые детали санскар не вполне ясны без знания повседневной обрядовой практики.

День благочестивого «дваждырожденного» начинался еще до восхода солнца. Брахманский ученик, если солнце застало его в постели, весь день должен был поститься и замаливать свой грех. Проснувшись, мокрыми пальцами он проводил по глазам, читая мантру из «Ригведы»: «Удали от нас тьму». Согласно позднему обычаю, магическим способом обеспечить себе долгую жизнь считалось повторение на восходе имен Наля и Дамаянти, Рамы и Ситы, Ханумана, Кришны и других эпических героев. Большое значение придавалось разнообразным приметам — увидеть в момент пробуждения корову или ученого брахмана — хорошо, а вдову или неприкасаемого — дурной знак.

Многочисленные табу сопровождали естественные отправления. В «Законах Ману», например, говорится, что не следует мочиться на дорогу, в воду, на горе, на муравейник; днем надлежит мочиться, обратясь лицом к северу, а ночью — к югу и т. д., и т. п. Жертвенный шнур в этот момент вешали на правое ухо. Строго запрещалось разговаривать — в противном случае шнур надлежало сменить как оскверненный нечистотою.

Следующая очистительная церемония называлась «ачамана». Человек собирал в пучок волосы на темени и, стоя в чистой воде лицом к северу или к востоку, споласкивал рот, трижды прихлебывая воду. Пальцы — кроме большого и мизинца — при этом были сложены вместе, а губы прикоснулись к той части ладони, которая находится возле основания большого пальца. Дело в том, что эта часть ладони считалась посвященной Брахме. Допустимо было также прикосновение к части ладони у основания мизинца (место, посвященное Праджапати) либо безымянного и среднего пальцев (место, посвященное богам). Категорически запрещалось лишь касаться основания указательного пальца, так как это место было посвящено предкам (см.: Ману II. 58—59). После каждого споласкивания рта два-три раза вытирали губы, а затем

мокрой рукою касались глаз, ушей, ноздрей, сердца и головы. Если оказывалось невозможным провести ритуал полностью, надо было хотя бы прикоснуться к правому уху «для очищения духа».

После «ачаманы» наступает очередь чистить зубы. Для этого выбирается веточка дерева удумбара или какого-либо другого дерева с вяжущим и горьковатым привкусом (но не сладким и не кисловатым). Конец ее вместе с корою расщепляется зубами так, что получается нечто вроде кисточки. Во время церемонии читается мантра, в которой палочка отождествляется с богом Сомой — Очистителем, или же произносится молитва, содержащая просьбу, чтобы дерево даровало всевозможные блага — долгую жизнь, здоровье, славу, богатство, детей и проч. Ритуал этот совершается ежедневно за исключением таких особо оговоренных дат, как полнолуние, новолуние, день свадьбы, поминок и т. п. Детально регламентируются размер палочки (в зависимости от варны человека) и ее вид (она может быть свежей или сухой, но только не засохшей еще на дереве), ориентация самого человека на север или восток и т. д.

Особенно важную роль играет в индуизме омовение, которое, так же как и жертвоприношение, нередко приобретает характер символического действия, а само понятие широко используется в качестве метафоры. Омывание подразделяется на ежедневное, совершаемое по особому поводу (например, после рождения сына, после участия в похоронах, дурного сновидения и т. п.), а также такое, которое преследует цель исполнения какого-либо желания. Порою предписывается омовение дважды в день — утром и во второй половине дня. Кроме того, ритуалисты различают омовение с водою и омовение без воды. Речь идет не только об употреблении слова «омывание» в переносном смысле (скажем, омовение пеплом или солнечными лучами), но и об особой магической процедуре, производимой с тяжелобольными. Настоящее омовение в последнем случае совершает другое лицо, которое затем касается больного, перенося на него благотворное, очищающее действие воды — и так до десяти раз.

Ритуальное омовение имеет мало общего с бытовым купанием. Оно проводится обычно в нижней одежде, раз-

девание догола категорически запрещается. Нельзя ни плескаться в воде, ни растирать тело руками (последнее возможно лишь после выхода на берег). В отличие от банной процедуры омовение происходит только в холодной воде (ибо горячая, по словам древних мудрецов, не дает духовного очищения). Сакральная ценность обряда зависит от того, где он совершается: пруд лучше, чем обливание из кувшина, река лучше, чем пруд, но, конечно, наиболее святы воды Ганга. Проводить омовение в чужом водоеме не полагалось, поскольку вместо очищения с водой могли перейти на человека грехи хозяина воды. Запрещалось входить и в реки во время их ежегодного разлива, ибо они уподоблялись женщинам в период месячной нечистоты<sup>1</sup>.

Очистительная сила воды умножалась благодаря тому, что человек брал в правую руку стебли священной травы куша или надевал колечко из нее на безымянный палец правой руки. Читались также мантры, молитвы, обращенные к воде, и космогонический гимн «Ригведы» — «Пурушасукта». В специальном сочинении «Сутра об омовении» Катьяяна сообщает множество других деталей — таких, как растирание различных частей тела землею и коровьим навозом с зернами сезама, травой куша и цветами.

Составной частью омовения являлся обряд «устранения греха». Горсть воды в правой руке подносили к лицу и прочищали ноздри, выливая затем воду на землю в левую сторону. Естественно, эта процедура также сопровождалась чтением заклинаний. Далее следовала троекатная задержка дыхания на время, достаточное для произнесения пятнадцатисложного стиха. В «Законах Ману» (VI. 70—71) говорится: «Три удержания дыхания брахмана, исполненные, как предписано, сопровождаемые произнесением священных слов и слога «Ом», должно считать вышшим покаянием; ибо как сжигаются примеси у расплавленных руд, так от удержания дыхания сжигаются грехи органов чувств». На заключительном этапе, уже сменив мокрые одежды и накинув верхнее платье, человек омывал и вытирал землею руки и ноги, а затем окроплял тело водою при помощи связок священной травы куша.

<sup>1</sup> См.: *Salomon R. Legal and Symbolic Significance of the «Menstrual Pollution» of Rivers // Studies in Dharmaśāstra. Calcutta, 1984.*



Особой частью ритуала могло стать троекратное возлияние воды в честь богов, древних мудрецов-риши и предков. Предложив им воду как «угощение» (тарпана) и прочитав соответствующие стихи, человек выливал ее вновь в тот же поток, в котором стоял. При этом не следовало ни выжимать края одежды, ни стряхивать воду с головы, ибо эта вода предназначалась предкам.

Перед началом следующих церемоний и в особенности жертвоприношений необходимо было надлежащим образом одеться и нанести на лоб сандаловой пастой или золою знак, соответствующий касте или секте его носителя. К важнейшим обрядам, совершаемым на заре, принадлежит так называемая сандхьопасана (почитание сумерек), состоящая, главным образом, в чтении молитвы «Савитри». Утренняя молитва повторяется стоя, обратившись к востоку, вечерняя — сидя, лицом в юго-западную сторону (вечерняя молитва адресована богу Варуне).

Тогда же происходило жертвоприношение огню (хома). Время совершения утренней хомы — когда солнце еще не поднялось над горизонтом, а вечерней — когда на западе уже исчезла заря и отчетливо видны звезды. Те, кто исполнял ритуал шраута, должны были поддерживать несколько огней, каждый из которых был предназначен для определенной функции. Алтарь для огня ахавания имел квадратную форму, гархапатья — круглую, дакшина — в виде полумесяца, вместе они составляли так называемую троицу священных огней ведийского ритуала. Четвертый огонь — тот, который зажигали от свадебного костра или брали от общего огня в момент раздела семьи. Наконец, пятый — обычный очаг для приготовления ежедневной пищи. Домашний культ связан главным образом, с последними двумя разновидностями огня, т. е. «свадебным» и «мирским».

Алтарь предварительно смазывался коровьим навозом, его площадка расчерчивалась в определенном порядке линиями, направленными к северу и к востоку, окроплялась водою, обкладывалась вокруг священной травой в направлении по солнцу с востока до северной стороны и т. д. Уже само подкладывание топлива считалось кормлением бога Агни. Вспыхивающий огонь не только символизировал Солнце, но и как бы побуждал последнее светить. Домашняя жертва огню состояла обычно из очищенного

топленого масла, молока, простокваши, зерен риса и ячменя либо жидкой кашицы.

После обряда почитания сумерек наступало время молитвы (джапа). Последняя состояла из стихов, обращенных к Солнцу, или включала космогонический гимн Риг-веды — «Пурушасукту». Дневная молитва часто сводилась к повторению упанишад (так называемых философских текстов). В переводе настоящей книги мы обычно употребляли выражение «шепчет молитву». На самом деле могло быть и громкое ее чтение, и повторение молча, про себя (последнее считалось даже наиболее благочестивым делом). Небольшие молитвы (как «Гаятри») повторялись много раз (обычно рекомендовалось сто восемь — священное число); не сбиться со счета помогало использование четок из ягод рудракши.

Ритуальные сборники рекомендуют брахману днем собирать топливо для очага, цветы и траву куша, повторять веды. Ежедневное чтение ведийских текстов (а впоследствии и отрывков из эпоса и пуран) считалось особым типом жертвоприношения. Чтение это обставлялось множеством условий — надо выбрать ритуально чистое место и постелить там священную траву, омыть руки, трижды совершить споласкивание рта, окропить себя водою, повторить слог «Ом» и священные слова «Бхур, бхувах, свах» и т. д. Завершался обряд вновь процедурой споласкивания рта. Во время чтения важно сосредоточение духа, достигаемое, например, тем, что человек смотрит на одну точку на горизонте или закрывает глаза. Ближе к вечеру устраивалось поклонение богам, предкам, различным сверхъестественным существам, многочисленным демонам, чудовищам, змеям и т. п. Для духов (а также животных и птиц) раскладывали на земле по сторонам света кусочки пищи, а затем поливали их водою.

Множеством церемоний и табу обставлялась ежедневная еда. Так как вместе с пищей на человека могли перейти грехи его сотрапезников, рекомендовалось есть одному. Вокруг блюда или пальмового листа брызгали водою для того, чтобы соорудить как бы непроходимую стену, ограждающую от дурных влияний. С той же целью водой или пеплом вычерчивались под тарелкой магические диаграммы. Необходимо было соблюдать молчание, а если кто-то прикоснется к едоку — немедленно прервать трапезу. Возобновить ее можно, лишь прочитав святую молитву «Гая-

три». В специальных сочинениях — «Сутрах о еде» содержалась детальная регламентация, где нельзя есть (например, в лодке), на чем нельзя сидеть (например, на предметах, содержащих железо), какова должна быть поза едока (например, нельзя класть ногу на другое сиденье) и т. д., и т. п. Остатки пищи могли быть предложены домохозяевам, но категорически запрещалось доедать за чужим человеком.

Обряды, изложенные в грихьясутрах, и правила поведения человека, указанные в дхармасутрах и дхармашастрах, предназначены для «дваждырожденных», т. е. тех, кто принадлежал к трем высшим сословиям-варнам древнеиндийского общества (брахманы, кшатрии, вайшьи) и проходил соответствующие ритуалы (прежде всего посвящение — упанаяну, рассматриваемую как «второе рождение»). Значительная часть населения Древней Индии (четвертая варна — шудр, а также племена и касты, стоявшие вне системы варн) не должны были исполнять всю совокупность обрядов, излагаемых в грихьясутрах. Часть обрядов была им прямо запрещена (обряды, означавшие приобщение к «дваждырожденным», прежде всего упанаяна), другие могли совершаться в форме, более или менее отличающейся от зафиксированной в ритуальных текстах. Но и среди высших варн в полной мере соблюдали все обряды, по-видимому, лишь «наилучшие из дваждырожденных» — представители жреческой варны — брахманы. Было бы ошибкой простое отождествление ведийской религии с религией ариев ведийского периода. Косвенные и поздние данные свидетельствуют о том, что культы, обряды и религиозные представления народа иногда значительно отличались от религии жрецов, засвидетельствованной в ведийской литературе. Элементы позднейшего индуизма, сложившегося в первые века н. э., такие, как храмовое богослужение, почитание (пуджа) изображений богов, многие культы, не всегда связаны с неарийскими народностями (например, дравидами) — многое может быть объяснено, как проявление и развитие тех черт религии арийских племен, которые не выступали на первый план в жреческой ведийской поэзии и обрядовой литературе. Ритуальные тексты индийского средневековья, прежде всего пураны, а также комментарии, астрологические трактаты и т. п., иногда более или менее значительно отклоняются от

классического ритуала грихьясутр. Отличия от письмен-но зафиксированных норм показывают и позднейшие этнографические описания. Не всегда эти отличия представляют иную стадию развития ритуала грихьясутр или нововведение, объясняемое инокультурными влияниями (хотя, конечно, и то, и другое может иметь место). Часто пуранические ритуалы, культы, воззрения являются лишь поздней записью и развитием того, что существовало в религиозной практике древних индийцев, но по каким-то причинам не находило прямого отражения в жреческой, брахманской литературе. Живой ритуал и в Древней Индии был значительно богаче и многостороннее, нежели то, что сохранилось до нас в письменных, «канонических» текстах, в частности в грихьясутрах.

Мало где в мире сохраняется такая преемственность культуры в течение веков и тысячелетий, как в Индии, и, несмотря на экономическое и социальное развитие страны, особенно в последние десятилетия, значительная часть населения Индии, преимущественно в сельской местности, продолжает сохранять традиционный уклад жизни. Особая устойчивость проявляется именно в сфере семейно-бытовой обрядности. Как во многих древних религиях, в индуизме соблюдению традиционных норм поведения придается значительно большее значение, нежели вопросам догматического богословия. В некоторых слоях общества современной Индии в связи с ростом национального самосознания проявляется тенденция возвращения к традиционным, освященным древностью, обычаям и религиозным представлениям. Значение религии в молодых независимых государствах Азии в современную эпоху нередко усиливается, поскольку именно религия рассматривается как наиболее важная и характерная часть национального культурного наследия, как выражение национального единства и достоинства. Сама борьба за национальное освобождение в Индии нередко проходила под лозунгами возвращения к традиционным порядкам, освященным религией, и политическая революционность порою сочеталась с идеализацией прошлого и идейным консерватизмом. Влияние социальных перемен в Индии на судьбы традиционной культуры также весьма противоречиво. Уже в древности и в средние века касты и общественные группы, стоявшие в ритуальной иерархии ниже брахманов-жрецов, нередко

стремились подражать брахманам в образе жизни и в бытовой обрядности. На протяжении многих веков можно наблюдать приобщение отдельных групп шудр к обществу «дваждырожденных» и влияние на обрядовую жизнь всех индийцев норм, изложенных в священных ведийских книгах (грихьясутрах и дхармасутрах). Подобное подражание брахманам как образцу, модели поведения способствовало повышению ритуального и социального статуса той или иной общественной (обычно кастовой) группы. Этот процесс противоречиво развивается и в современной Индии, где тенденции к секуляризации сочетаются с так называемой санскритизацией<sup>1</sup> (или брахманизацией) — борьбой за восстановление древней обрядности, описанной в санскритской литературе, и попытками бывших низших каст повысить свой статус посредством приобщения к священной санскритской культуре, составлявшей ранее достояние лишь высших, преимущественно жреческих каст. Националистическая идеология и психология, связанная с санскритизацией, отражается и в научной и публицистической литературе Индии. Древняя религиозная культура (как в области идеологии, так и в чисто ритуальной сфере) переосмысливается в духе современных идей, приспособляется к общественным отношениям нашего времени. В новейшей индийской научной литературе древним правилам и ритуалам уделяется огромное внимание и темы, подобные теме данной книги, воспринимаются как актуальные. Несмотря на то что значительная часть предписанных древними текстами церемоний вышла из употребления, знание классического ритуала оказывается небесполезным для понимания жизни индийцев и сегодня.

\* \* \*

Автор книги — Радж Бали Пандей — был профессором древнеиндийской истории и культуры в университете г. Варанаси. Книга «Хинду санскарас» неоднократно издавалась в Индии как на английском языке, так и на хинди. Она во многих отношениях типична для индийской научной гуманитарной литературы и помогает понять отношение образованного индийца к традиционной

<sup>1</sup> См.: Singh Y. *Modernization of Indian Tradition (A Systemic Study of Social Change)*. Gaipur, 1986.

семейной обрядности. Иногда можно заметить невольную идеализацию и модернизацию древних ритуалов (санскар). Автор рассматривает их с точки зрения религиозной психологии и при этом психологию древнего ритуалиста считает практически тождественной психологии современного верующего человека. Многие элементы обрядов или правила их совершения он стремится объяснить с точки зрения «здорового смысла», недостаточно учитывая особенности мировосприятия древних.

«Жрецы и великие законодатели», по мнению Р. Б. Пандея, были носителями культуры, стремившимися усовершенствовать природу человека и с этой целью преподносившими высокие религиозные истины в форме, близкой народному сознанию, полному предрассудков и суеверий. Например, угрозы бедствиями в том и этом мире в случае неисполнения обрядовых предписаний, по его мнению, являются сознательным приемом воздействия на полудивилизованные народные массы. Объяснения ритуала часто являются не столько результатом научного анализа древних текстов, сколько свидетельством современного восприятия санскар.

Во втором издании перевод печатается без изменений, в комментариях сделаны небольшие уточнения и обновлена библиография. Так как в настоящее время полный перевод грихьясутры Ашвалаяны вошел в сборник «История и культура древней Индии. Тексты» (М., 1989) и, таким образом, вполне доступен читателю, было сочтено целесообразным описание санскар в комментариях дать по аналогичному источнику — грихьясутре Гобхилы (перевод соответствующих фрагментов сделан по изданию Ф. Кнауэра). Так как в этой грихьясутре отсутствует описание похоронного ритуала, его изложение воспроизводится по «Хираньякеши-питримедхасутре» (перевод по изданию В. Каланда).

*А. А. Вигасин*

На страницах этой книги сделана попытка рассмотреть индийские домашние обряды (санскары<sup>1</sup>), их происхождение и развитие. Они имеют долгую историю — многие восходят к глубокой древности, а некоторые существуют до сих пор. Санскары описываются в некоторых ведийских гимнах и брахманах, в грихьясутрах, дхармасутрах, смрити и поздних трактатах. Но поскольку назначением этих произведений было служить руководствами или сводами правил в определенную эпоху и в определенной местности, они не показывают исторического развития санскар\*. Здесь сделана попытка связать эти разрозненные материалы в единое целое и представить в исторической перспективе. Рассматриваются только те санскары, которые производились в разные периоды жизни индивида от зачатия до кремации. Они совершались в доме, главным действующим лицом был хозяин дома, а основным божеством — огонь домашнего очага, у которого они и происходили. Из числа санскар исключаются шраута-жертвоприношения, для совершения которых требовалось назначение жрецов, а заказчик жертвы (яджамана) был лицом пассивным. В качестве необязательных церемоний они не принадлежали к собственно санскарам, являвшимся обязательными.

Вся работа может быть разделена на две части. В первой части рассматриваются источники исследования, значение и число санскар, цель санскар и составляющие элементы санскар. Во второй части работы все санскары группируются по следующим главам: 1. Санскары, совершаемые до рождения ребенка; 2. Санскары периода детства; 3. Санскары обучения; 4. Санскары брака; 5. Церемонии похорон.

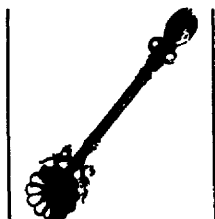
При рассмотрении отдельной санскары сначала прослеживается ее происхождение, а затем обсуждается последующее развитие. В настоящее время многие из санскар, например санскары, совершаемые до рождения, и некоторые обряды периода детства, обычно не

---

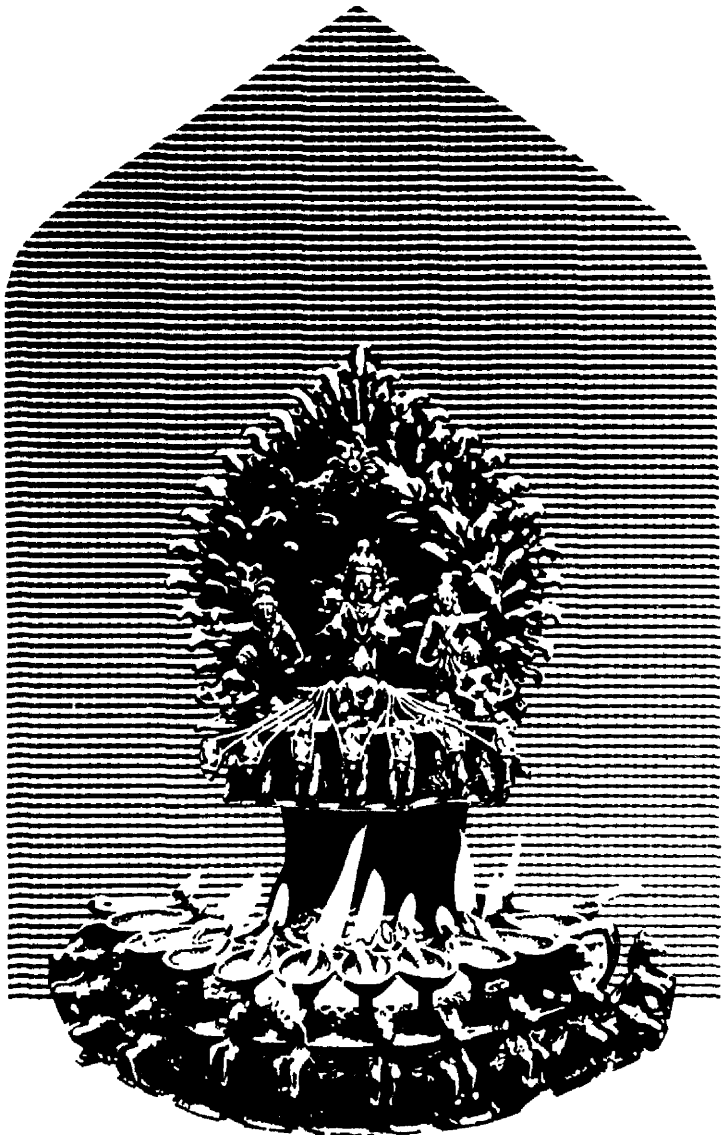
<sup>1</sup> Толкование отдельных индийских слов см. в «Словаре имен и терминов». В тексте они специально не выделены. Звездочками отмечены места, к которым даны пояснения в «Комментариях».

выполняются, они стали делом прошлого. Остальные\* соблюдаются только в ортодоксальных семьях, но и здесь в искаженной форме. Единственные употребляемые в настоящее время санскары — это посвящение (упанаяна), которое теперь уже не совершается всеми «дваждырожденными», свадьба (виваха) и похороны (антьешти). Еще совсем недавно делались попытки возрождения санскар реформаторскими обществами, такими, как Арья Самадж; но, вероятно, наша эпоха неблагоприятна для таких попыток.

Поскольку санскары содержат много существенных предварительных условий и церемоний, включающих социальные правила, запреты, ограничения, и поскольку последние хорошо описаны в авторитетных текстах, они заняли соответствующее место при рассмотрении предмета. В заключение описывается собственно ритуал, по возможности с интерпретациями и объяснением значения.







**Вводные замечания.** В грихьясутрах, древнейших руководствах по индийским санскарам, в отличие от дхармасутр не дается ссылок на использованные тексты. Причина заключается в том, что санскары, будучи в основном домашними обрядами и церемониями, опирались скорее на традиционные народные обычаи, чем на какие-либо письменные источники. Авторитетами в области дхармы, т. е. закона как священного, так и светского, являются дхармасутры, смрити и средневековые трактаты. Но эти произведения не углубляются в ритуалистические детали и в основном посвящены социальным аспектам санскар. Поэтому для полной информации о санскарах мы должны искать другие источники, о которых также не упоминают грихьясутры.

**Веды.** Первоисточником индийской дхармы признаются веды. Согласно дхармасутре Гаутамы (I, 1—2), «источником дхармы является Веда, а также традиция и обычай, присущие знающим ее». Другие дхармасутры и смрити придерживаются того же мнения (Апастамба, I, 1, 1—2, Васиштха, I, 4—5). Внимательное чтение вед приводит нас к тому же заключению.

Древнейшим памятником религиозной литературы индоариев является «Ригведа». Она не дает полного представления о религии, поскольку содержит лишь гимны, используемые жрецами при жертвоприношениях богам, лишь в некоторых местах мы находим черты народных верований. Кроме того, несколько специальных гимнов посвящены народным обрядам и церемониям. В них рассказывается о свадьбе (X, 85), похоронах (X, 14, 16, 18) и зачатии (X, 183, 184). Пересказ или описание могут быть не точными с ритуалистической точки зрения, но они приблизительно передают историческую реальность. Позднейшие санскары виваха (свадьба), антьешти (похороны) и гарбхадхана (зачатие) непосредственно восходят к этим гимнам\*. Далее, были такие гимны «Ригведы», которые имели общее применение в священных ритуалах. Они читались в различных случаях, и это показывает, что эти гимны не были первоначально составлены для определенной санскары. Но нельзя совершенно отрицать их связь с народными обрядами. Кроме того, в грихьясутрах содержится много цитат, совпадающих с ведийскими мантрами. Большое количество элементов санскар было подсказано данными ве-

дийскими стихами и относится к поздневедийскому или послеведийскому периодам. Что касается деталей и предписаний санскар, следует признать, что гимны «Ригведы» не содержат на этот счет определенных правил. В них встречается, однако, много случайных сведений, проливающих свет на санскар. В самом деле, ведийские гимны были составлены с целью получить помощь богов в делах общественных и частных, важных для ведийских ариев. Это просьбы дать сто лет жизни в окружении детей и внуков (Ригведа, I, 89, 9), о приобретении жен, детей и домашнего имущества (Ригведа, VIII, 35, 10; X, 18, 3), об уничтожении демона, который убивает потомство (Ригведа, X, 162). Подобные данные этого источника хорошо согласуются с санскарами, совершаемыми при различных важных событиях в жизни человека. Кроме того, в «Ригведе» есть сведения о социальных аспектах санскар. Например, стих II, 17, 7: «Как женщина, стареющая в доме своих родителей...» свидетельствует о том, что было трудно найти мужа для девушки, не имеющей братьев\*. Можно найти указания на различные формы браков. Брак асура (покупка невесты) был широко распространен в период «Ригведы». Дхармасутра Васиштхи (I, 36—37) цитирует «Майтраянья-самхиту» (I, 10—11), в которой говорится о «той, которая куплена мужем»\*. Упоминание формы брака гандхарва\* можно видеть в следующих словах (Ригведа, X, 27, 12): «Когда невеста, счастливая, украшенная, сама ищет своего друга среди многих». «Ригведа» (X, 109, 5) восхваляет также стадию ученичества.

Текст «Самаведы», почти полностью заимствованный из «Ригведы», добавляет мало материала к истории санскар. «Самаведа» представляет интерес главным образом благодаря своей музыкальной мелодии.

В «Яджурведе» мы находим развитый ритуал. В период ее составления функции различных жрецов специализировались. В ней зафиксированы все те формулы, которые употребляли жрец-адхварью и его помощники во время совершения великих жертвоприношений. «Яджурведа» касается только шраута-жертвоприношений, и поэтому мы не получаем от нее никакой существенной помощи в изучении санскар (относящихся к домашним обрядам). Единственное полезное упоминание, которое встречается в ней, — о церемонии бритья, общий момент,

предшествующий шраута-жертвоприношениям, когда обращаются с молитвой к бритве и дают предписания цирюльнику (Яджурведа, VI, 15). Эта деталь является общей для церемонии шраута и домашних жертвоприношений (грихья)\*.

В противоположность другим ведам «Атхарваведа» содержит богатую информацию о народных верованиях, обрядах и церемониях. Здесь мы находим мантры почти на все случаи жизни. Свадебные (XIV, 1—2) и похоронные гимны (XVIII, 1—4) в «Атхарваведе» полнее, чем в «Ригведе». Целый гимн XI, 5 «Атхарваведы» посвящен восхвалению ведийского ученика. Акт зачатия упоминается в большем числе гимнов, чем в «Ригведе» (III, 23; VI, 81, и др.). В книге XVIII «Атхарваведы» есть молитвы о долгой жизни, которые называются «гимны, обеспечивающие долгую жизнь». Эти молитвы употреблялись в основном во время домашних ритуалов, таких, как первая стрижка мальчика, первое бритье юноши и посвящение. Она содержит также особую группу стихов, относящихся к браку и любви. Каушика называет их «обряды женщин». С их помощью девушка пыталась обрести жениха или юноша — невесту, их целью было возбудить ответное чувство у любимого, выразить благопожелания невесте, ускорить наступление беременности и вызвать рождение ребенка мужского пола. Эти стихи содержали также молитвы о благополучии беременной женщины (VIII, 6), еще не родившегося и новорожденного ребенка и т. д. Учитывая этот народный характер «Атхарваведы» иногда делают заключение, что она отражает не арийскую религию, а верования аборигенного населения. Эта точка зрения не может быть принята. Вполне возможно, что индоарии ассимилировали многие неарийские племена, принявшие их религию. Но низшим слоям арийского общества суеверия были свойственны в не меньшей степени, чем неарийскому населению. «Атхарваведа» отражает скорее веру и обряды простого народа, чем особую религию жрецов\*.

**Брахманы.** После вед мы переходим к следующему источнику — брахманам. Это подробные трактаты о ведийских ритуалах. Брахманы предписывают правила для совершения шраута-жертвоприношений и дают объяснения цели и значения актов жертвоприношения. В них много говорится о жертвоприношениях, даются толкова-

ния ведийских гимнов, прослеживается этимология слов, делается попытка объяснить символы. Брахманы занимаются в основном шраута-жертвоприношениями, которые были основой религии того времени, но в них содержатся и отдельные упоминания, дающие дополнительные сведения для воссоздания истории санскар. По отношению к учащемуся и в «Шатапатха-брахмане» (V, 1, 5, 17) и в «Айтарея-брахмане» (III, 2, 6) употреблялось слово «антевасин» (букв. «живущий у учителя»). В «Шатапатха-брахмане» (III, 1, 2, 5—6) описывается церемония годана («дарение коровы»). Книги XI—XIV «Шатапатха-брахманы» кроме дополнений к предшествующим книгам содержат также несколько интересных разделов о предметах, которые не рассматриваются в других брахманах, например: об упанаяне (XI, 5, 4), о ежедневном изучении вед (XI, 5, 6), о церемониях, связанных со смертью и с насыпанием могильного холма (XII, 8).

**Араньяки и упанишады.** Араньяки и упанишады главным образом занимаются философскими предметами и не снисходят до ритуалов. Но ведийские жертвоприношения и ритуалы были еще очень популярны в то время и нередко упоминаются в них. С точки зрения истории санскар важна «Тайттирия-араньяка». Поскольку в ней (I, 27) осуждается как грех беременность незамужних девушек, можно заключить, что обычными были браки после наступления зрелости. Восхваляется ежедневное изучение вед (II, 9). В шестой главе содержатся мантры, употребляемые при питримедхе («сожжении покойного»). В упанишадах неоднократно упоминается о санскаре упанаяне. Теория четырех стадий жизни (ашрам), по-видимому, уже существовала. Ученик жил и питался в доме учителя (гуру) и, в свою очередь, оказывал ему личные услуги, например ухаживал за коровами. Для изучения вед необходимо было найти учителя (Чхандогья-упанишада, IV, 14, 1). Принятие ученика учителем описано в «Чхандогья-упанишаде» (IV, 4). Ограничения на обучение излагаются в «Майтраяни-упанишаде», в диалоге Брихадратхи и Шакаяны (VII, 8). Обычная длительность периода ученичества упоминается в «Чхандогья-упанишаде» (VI, 1, 2). В «Брихадараньяка-упанишаде» (V, 15) разъясняется тайный смысл священной мантры Гаятри. Много чрезвычайно ценных наставлений дается в «Тайттирия-упанишаде» (I, 11), например на-

ставления ученику, который покидает дом учителя. Пример Яджнавалкьи, имевшего двух жен, показывает, что была возможна полигамия. В «Брихадараньяка-упанишаде» (VI, 5) описан детальный жертвенный ритуал, предназначенный для рождения сына, сведущего во всех ведах\*.

**Собственно ритуальная литература.** Первое систематическое изложение санскар мы находим в литературе сутр. Шраутасутры содержат указания об устройстве священного жертвенного огня. Но поскольку они главным образом занимаются ведийскими жертвоприношениями, то материала, относящегося к санскарам, не дают. Только в грихьясутрах мы находим указания о разного рода обычаях, церемониях, ритуалах и жертвоприношениях, совершение и соблюдение которых было обязанностью домохозяйина. Среди них находятся и санскары, которые совершались с момента, когда индивид был зачат во чреве, до часа его смерти, и даже позже, во время похоронных церемоний. Грихьясутры обычно начинают со свадебных церемоний (виваха) и продолжают, описывая обряд, связанный с зачатием (гарбхадхана), обряд для получения мужского потомства (пумсавана), обряд «расчесывания волос» (симантоннаяна), обряды при рождении ребенка (джатакарма), «наречении имени» (намакарана), «выноса» (нишкрамана), «кормления» (аннапрашана), «стрижки» (чудакарана), посвящения (упанаяна) и возвращения из дома учителя (самавартана). Затем они описывают жертвоприношения и ритуалы, которые следовало совершать супружеской чете, и в конце рассматривают похоронные церемонии (антьешти). Они описывают каждую деталь санскары и предписывают мантры и формулы, которые должны читаться на разных стадиях определенной санскары. Многие грихьясутры опускают церемонию похорон, поскольку она считалась неблагоприятной и описывалась в отдельных дополнениях и специальных сутрах — питримедха. В грихьясутрах ритуальные аспекты санскар выдвигаются на первый план и подробно описываются. О социальных сторонах делаются лишь отдельные замечания, или они описываются кратко. Грихьясутры принадлежат разным ведийским школам, поэтому в отношении деталей они до некоторой степени отличаются одна от другой.

Имеются и другие ответвления ритуальной литерату-

ры, более позднего происхождения, которые могут рассматриваться вместе с грихьясутрами. Ко многим грихьясутрам примыкают шраддхакальпы и питримедхасутры, которые содержат правила для похоронных церемоний и поминальных жертвоприношений. Затем следуют паришишта, в которых очень подробно разбираются некоторые черты санскар, лишь кратко описанные в грихьясутрах. Другие тексты о санскарах — прайоги (практические руководства), паддхати (очерки), карики (стихотворные изложения ритуалов). Эти произведения постепенно дополняли грихьясутры новыми материалами. Они или рассматривают все обычаи и церемонии своей школы, или касаются только некоторых особых обрядов. Имеются также исчерпывающие труды о важных санскарах, таких, как свадьба, посвящение, похороны и т. д. Поток ритуальной литературы не прерывался с глубокой древности до наших дней.

**Дхармасутры.** Дхармасутры тесно связаны с грихьясутрами, и возможно, что они были написаны как их продолжение. Под дхармой индийцы понимают право, обязанность, закон, а также религиозные обычаи. Содержание дхармасутр нередко близко содержанию грихьясутр. Последние описывают домашние ритуалы, которые домохозяин обязан совершать сам, в то время как первые касаются правил и установлений поведения людей как членов индийского общества и не описывают специально каких-либо ритуалов. Дхармасутры посвящены изложению дхармы варн и ашрам (стадий жизни). Именно в связи с изложением дхармы ашрам в них подробно описываются правила посвящения и свадьбы. Они также содержат правила возвращения ученика из дома учителя и пр. Дхармасутры сообщают о социальных аспектах санскар, которые лишь упоминаются в грихьясутрах.

**Смрити.** Смрити развивают и систематизируют материал, содержащийся в дхармасутрах. Как и дхармасутры, они главным образом рассматривают социальное поведение людей, а не ритуалы. Их содержание может быть поделено на три отдела; праведное поведение (ачара), судебные дела (вьявахара) и искупление грехов (праяшчитта)\*. Предписания о санскарах даются в первом отделе. Наиболее полно излагаются санскары «посвящение» и «свадьба», поскольку они открывают первую и вторую стадию жизни человека (ашрамы)\*. Видное место

занимают в смрити также «пять великих жертвоприношений»\*. Ману-смрити отводит им очень важное место и описывает их со всеми подробностями (III, 67—74). Смрити также содержат богатую информацию о молитвах и жертвоприношениях предкам. Мы находим в них рассуждения о праве совершения санскар, о менее важных церемониях и обычаях, о почитании новых пуранических божеств\* в различных случаях жизни — все то, что не было известно грихьясутрам и дхармасутрам. Не все смрити касаются санскар. Некоторые, как, например, «Нарада-смрити», полностью посвящены судебным делам (вьявахара), в то время как другие, например «Парашара-смрити», посвящены предписаниям о праяшчитте. В разделе о праяшчитте описывается ритуальная нечистота в связи с рождением и смертью. Главное, что отличает смрити в отношении санскар, — то, что они знаменуют переход от религии вед к индуизму смрити и пуран. Они опускают почти все ведийские жертвоприношения и вводят новые типы культа и церемоний. Большие ограничения накладываются в социальных аспектах санскар; например, в поздних смрити полностью запрещаются межкастовые браки.

Эпос. Эпическая литература также дает некоторую информацию о санскарах. Брахманы, бывшие хранителями литературной традиции, использовали популярные эпические поэмы для распространения своей культуры и религии. Так, в «Махабхарату» вошли многие элементы религиозных верований и церемоний, которые первоначально не были ей присущи, и она стала энциклопедией индуизма. «Махабхарата» уже к V в. н. э. рассматривалась как священный трактат (самхита). Многочисленные цитаты из «Махабхараты» встречаются в комментариях и трактатах, касающихся различных тем санскар. Более того, существует тесная связь между «Махабхаратой» и смрити. «Ману-смрити» («Законы Ману») и «Махабхарата» содержат много общих стихов. Некоторые дхармашастры первоначально представляли собой части «Махабхараты»\*. «Рамаяна» и другие лирические поэмы добавляют подходящие иллюстрации к описаниям санскар.

Пураны. Пураны не менее важны для изучения санскар, чем эпические произведения. Их влияние на литературу дхармашастр значительно. Даже ранние дхармасутры



свидетельствуют о популярности пуран, которые они часто цитируют. Пураны связаны со смрити во многих отношениях. «Апастамба-дхармасутра» (II, 24, 6) ссылается на «Бхавишья-пурану». В. Каланд в своей работе о шраддхе\* проследил тесную связь между рядом пуран и смрити. Мы также могли заметить идентичные описания многих тем, касающихся санскар, в смрити и пуранах. Пураны излагают церемонии, обычаи и говорят о постах и праздниках индийцев и таким образом во многом проливают свет на санскары\*. В пуранах разрабатываются астрологические предписания, которые играют важную роль в санскарах. В «Линга-пуране» излагаются гадания по разным особым приметам на теле, благодаря которым определяют, подходит ли невеста или жених. Пураны также помогают освободиться от устаревших и неприемлемых обычаев. Такие обычаи были запрещены «Брахмапураной» и «Адитья-пураной» в качестве «каливарджья» (т. е. таких, которых следует избегать в наш век).

**Комментарии.** Комментарии к существующим грихьясутрам, дхармасутрам и смрити также дополняют наши сведения о санскарах. Хотя они стремятся объяснить древние тексты, но помимо этого также дополняют их и налагают ограничения. Таким образом, они отражают новое состояние общества, в котором многие установления дхармашастр устарели и спешно требовались новые. Они могли сделать это путем изобретательного толкования, расширения, ограничений и отмены. Собственно говоря, комментарий важнее, чем тексты, поскольку индийцы разных областей следуют определенному комментарию, принятому в данной области. Современные пандиты даже отвергают священные авторитеты, если их не цитируют комментаторы\*.

**Средневековые трактаты.** Нибандхи, или средневековые трактаты, дали новое направление санскарам. Грихьясутры и дхармасутры принадлежали к различным ведийским школам, и даже смрити до некоторой степени были с ними связаны. Но нибандхи не привязаны к определенной ведийской школе. Это ученые труды, универсальные по своему характеру и способу изложения. Нибандхи — огромные компиляции из древних источников на различные темы дхармы. Санскары рассматриваются в специально посвященных им разделах. В них говорится о многих древних и вышедших из употребления санскарах.

Тексты распределяются так, как кажется удобным составителям. Они не придавали значения хронологическим различиям и пытались объяснить древние тексты по своему усмотрению. В разных областях популярны разные нибандхи, их мнения по одним и тем же вопросам не совпадают.

**Обычаи.** Обычаи с самого начала признавались источником индийской дхармы. Дхармасутры Гаутамы, Баудхаяны, Апастамбы и Васиштхи, смрити Ману и Яджнавалкьи — все объявляют обычаи своим источником. Но никакая другая область индийской дхармы не основана на обычаях в большей степени, чем санскары, которые произошли из народных верований и привычек и развивались независимо, без какого-либо вмешательства государства. Грихьясутры обычно упоминают о родовых обычаях\* совершения санскар. Собственно говоря, обычаи были единственным источником санскар до того, как они были закреплены в грихьясутрах. Но было еще множество неcodифицированных обычаев, которые признавались авторитетными в области санскар. «Ашвалаяна-грихьясутра» (I, 7, 1—2), излагая правила относительно свадьбы, говорит: «Обычаи областей и деревень различны. Все их следует принимать во внимание при заключении брака. Мы скажем о том, что общепринято». При описании похоронных обрядов «Апастамба-дхармасутра» (II, 15, 9) ссылается в особенности на авторитет женщины, поскольку они являются наиболее консервативной частью общества. Дхармасутра Баудхаяны (I, 11, 24) говорит в разделе о нечистоте в случае смерти родственника: «В отношении остальных обрядов следует справиться у людей», так как похоронные церемонии были тесно связаны с местными верованиями и суевериями. Таким образом, не будучи письменно зафиксированы в каком-либо своде правил, обычаи были динамичной силой, которая время от времени производила необходимые и желательные изменения. Они также играли важную роль в установлении процедуры совершения ритуала.

Обычаи могут быть в основном разделены на три группы. Первая группа содержит обычаи, преобладающие в отдельной области, — например, распространенный на юге обычай жениться на дочери дяди с материнской стороны обычно запрещен в других местностях\* (Баудхаяна-дхармасутра, I, 2, 2—3). Вторая группа включает

родовые обычаи; например, ношение священной прически (шикха) определялось праварой человека. Последняя группа — это обычаи, присущие касте или варне; например, формы брака ракшаса и гандхарва были в общем порицаемы, однако их рекомендовали для кшатриев (Ману, III, 23—24)\*.

**Относительная ценность источников.** Информация, полученная из вед, будучи большей частью случайной, чрезвычайно надежна. Здесь поэт, в отличие от священнослужителей, не стремился изложить церемонии для народа, а заимствовал из народных источников и включал народные обряды в свои произведения. Специальные гимны, например свадебные и похоронные, очень достоверно отражают соответствующие ритуалы. Ведийские певцы находились под влиянием окружавшей их ритуалистической атмосферы. То же самое верно и по отношению к другим случайным сведениям, которые мы находим в упанишадах, пуранах и эпических поэмах\*. Они ценны как подтверждение или дополнение информации, полученной из ритуальных текстов. В брахманах ритуалы обсуждаются очень спекулятивно, объяснения их чрезвычайно фантастичны, так что их нельзя принимать на веру. Однако, сделав скидку на преувеличение и фантазию, мы увидим, что народ верил в чудодейственность жертвоприношений и ритуалов. Детали ритуалов, содержащиеся в брахманах, повторяются и дополняются в более поздней литературе, в сутрах. Поэтому едва ли можно сомневаться в том, что эти детали верно отражают действительность своего времени. В собственно ритуальной литературе простые ритуалы древности получают подробную разработку. В большей степени ритуал обьян своим развитием жрецам. Но обряды и церемонии не были созданием жрецов, они обычно основывались на общепринятой практике, хотя жрецы совершенствовали ритуалы и дополняли их объяснениями\*. Если бы эти ритуалы не были народными по своему происхождению, они не смогли бы так распространиться и существовать столь долго. Мы в большинстве случаев доверяем этому роду литературы, когда в ней описываются санскары.

Дхармасутры и смрити, которые содержат правила и предписания, не так естественны в описании санскар, как грихьясутры. В них часто отражался лишь идеал, которому народ не всегда следовал. Но поскольку влияние

религии на людей было в древности очень сильно, к этим правилам и предписаниям относились с уважением и обычно их соблюдали\*. Комментарии и трактаты в большей степени отражают отношения своего времени, чем эпохи составления шастр. Во всяком случае, вопреки их собственным заявлениям, интерпретации комментаторов не могут считаться достоверными для любого времени.



*Значение слова «санскара» и число санскар*



Значение слова «санскара». Термин «санскара» не поддается адекватному переводу. Слово «церемония» не передает полностью его значения. Санскара не обозначает обряды и ритуалы сами по себе. Ему лучше соответствует слово «таинство», обозначающее «религиозную церемонию или действие, рассматриваемое как внешний видимый знак внутренней, духовной благодати» и применяемое христианской церковью к крещению, причастию, браку и другим основным обрядам.

Слово «санскара», образованное от санскритского корня «кар» (делать, совершать) с приставкой «сам», употребляется в разных значениях. Оно редко встречается в ранней ведийской литературе, но причастие от того же корня — «санскрита» появляется довольно часто. В «Ригведе» оно применено в значении «очищенный», например (V, 76, 2): «Два Ашвина не причиняют вреда очищенному сосуду». В «Шатапатха-брахмане» (I, 1, 4, 10) этот термин имеет значение приготовления или очищения того, что приносится в жертву богам. Мимансаки понимали его как ритуальное очищение предметов, предназначенных для жертвоприношения. В сутрах Джаймини слово «санскара» несколько раз встречается в значении некоего очищающего ритуала ( III, 1, 3; III, 2, 15; III, 8, 3; IX, 2, 9, 42—44). Шабара, комментатор сутр Джаймини, объясняет термин «санскара» (III, 1, 3) как действие, которое делает определенный предмет или лицо пригодным для определенной цели. «Тантравартика» (с. 1078) считает санскарами такие действия, которые создают пригодность для определенной цели и далее добавляет: «Пригодность бывает двух родов. Она возникает вследствие устранения пороков или порождения новых качеств. Санскарны порождают новые качества, в то время как тапас способствует устранению грехов». В классической санскритской литературе слово «санскара» употребляется в очень широком значении: образование, утонченность, совершенство, очищение, украшение, очищающий ритуал, понятие, результат действия и т. д.

Итак, мы видим, что слово «санскара» имеет свои ассоциации, приобретенные им за его долгую историю. Оно означает религиозные очистительные обряды и церемонии для очищения тела, души и разума человека, с тем чтобы он мог стать полноценным членом общества. Но индийские санскарны также охватывают ряд других пред-

писаний и обрядов, — все они имеют целью не только формальное очищение тела, но также очищение и совершенствование всей личности исполняющего обряд. Считалось, что санскары всеми своими атрибутами приводят к особому роду религиозной заслуги для человека, над которым они совершены. В этом обобщенном смысле и употреблялось слово «санскара».

Хотя многие из санскар возникли в ведийский период или даже раньше, как указывают особые ритуальные гимны вед, слово «санскара» не встречается в ведийской литературе. Литература брахман также не упоминает это слово, хотя в некоторых ее произведениях описываются детали отдельных санскар, например упанаяны, похорон и др. Мимансаки употребляли это слово не в значении очищающих обрядов, касающихся отдельных личностей, а в значении очищения жертвенных предметов перед их сожжением.

**Число санскар.** Санскары в узком значении принадлежат к области грихьясутр. Но и здесь мы не находим слова «санскара» в собственном значении. Они употребляют это слово в том же значении, что и мимансаки, и говорят «о пяти санскарах земли» и «санскарах варки», под которыми понимают подметание, окропление и очищение земли, на которой должно совершаться жертвоприношение, и варку или приготовление пищи для жертвоприношения. Влияние жертвоприношений на общественное сознание было огромным. Грихьясутры классифицируют все домашние обряды по названиям различных жертвоприношений (Ашвалаяна, I, 1, 2; Параскара, I, 4, 1). «Санскары тела» включены в список пакаяджн («жертв вареной пищи»). «Баудхьянагрихьясутра» (I, 1, 1—12) классифицирует «пакаяджны» по семи группам: хута, прахута, ахута\* и др. Она объясняет их следующим образом. Когда жертвоприношения бросают в огонь, это называется «хута». Этот класс включает санскары от вивахи (свадьбы) до симантоннаяны (расчесывания волос). Когда после принесения жертвы в огонь преподносятся дары брахманам, это называется «прахута». Эта группа объединяет санскары от джатакармы (обряда, совершаемого при рождении ребенка) до чауды (стрижки). «Ахута» называется такой род жертвоприношений, когда после принесения жертв в огонь и подарков брахманам человек сам получает подарки от других. В этот список включаются санскары упанаяна (посвящение ученика) и са-

мавартана (возвращение ученика после окончания ученичества).

Таким образом, здесь рассматривалось в качестве домашних жертвоприношений то, что впоследствии называлось санскарами. Кажется, здесь еще нет ясного представления об очищении тела и совершенствовании личности. В центре религиозного действия находятся боги, а не люди. Поэтому жертвоприношения, включая также «санскары тела», совершались для того, чтобы их умилоствить.

В «Вайкханаса-смартасутре» (I, 1) мы находим более ясное различие между санскарами тела и жертвоприношениями, которые совершались в различных случаях, чтобы умилоствить богов. Здесь упоминаются 18 «санскар тела» от зачатия до свадьбы. Кроме того, упоминаются еще отдельно 22 жертвоприношения.

«Санскары тела» обычно рассматриваются в грихьясутрах, начиная со свадьбы и кончая возвращением ученика из дома учителя (самавартана). Большинство их опускает церемонию похорон. Ее описывают только немногие грихьясутры, например: Параскары, Ашвалаяны и Баудхаяны. Число санскар в грихьясутрах обычно колеблется от 12 до 18, а списки немного различаются по названиям отдельных санскар или некоторыми добавлениями или сокращениями.

Дхармасутры, занимаясь в основном индийскими законами и обычаями, не всегда стремятся описать или перечислить санскары. «Гаутама-дхармасутра» (VIII, 14—22) дает список из 40 санскар и перечисляет 8 достоинств души. При этом не делается различия между собственно санскарами и жертвоприношениями. Все домашние обряды и многие жертвоприношения шраута, обстоятельно описанные в брахманах и шраутасутрах, в списке Гаутамы помещены вместе с санскарами. Слово «санскара», таким образом, употребляется в значении религиозных обрядов вообще. Согласно Харите, позднему автору смрити (процитированному в «Парашара Мадхавия», I, 2, с. 18), жертвоприношения должны рассматриваться в качестве дайва-санскар, а другие церемонии, совершавшиеся в разных случаях жизни человека, — в качестве браhma-санскар. Только последние следует считать санскарами в собственном смысле слова. Несомненно, косвенно жертвоприношения имели очищающую силу (Баудхаяна-грихьясутра, XVIII, 5), но их прямым назначением было умилоствить богов, в то время как



основной целью собственно санскар было очищение личности, для которой их совершали (Ману, II, 66)\*.

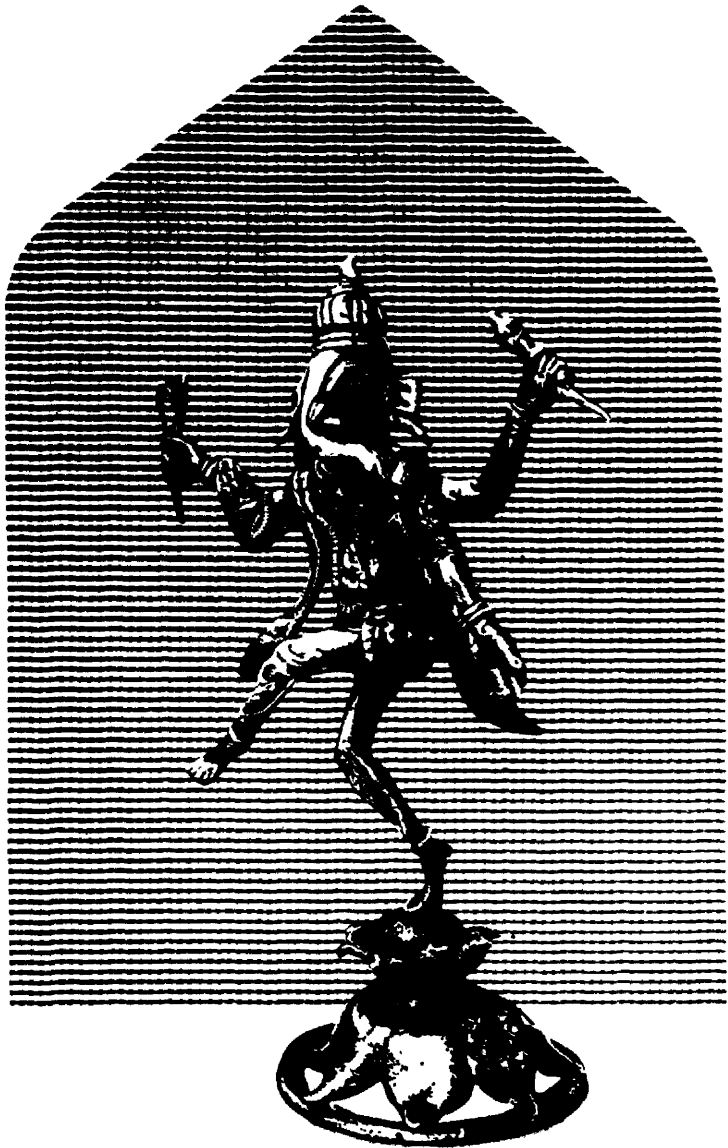
Когда возникли смрити, религия жертвоприношений и вместе с ней дайва-санскары переживали период упадка. Смрити вообще называют санскарами только такие священные обряды, которые совершались для очищения личности человека, хотя некоторые из них включают в список санскар также и пакаяджны. Согласно Ману (II, 16, 26, 29; III, 1—4 и др.), собственно санскар 13, от зачатия до смерти. Поздние смрити дают список из 16 санскар.

Средневековые трактаты обычно посвящают один из разделов санскарам, и во введении приводятся их перечни из дхармашастр. Большинство их не рассматривает дайва-санскары, или собственно жертвоприношения. Под санскарами они имеют в виду только «санскары тела». Подобно большинству смрити, они также включают похороны, которые описывались в отдельных книгах. Помимо классических санскар средневековые сочинения (нибандхи) описывают большое количество малых обрядов и культов, которые были ответвлением или частью главных санскар. Они были широко распространены, но не приобретали статуса отдельных санскар.

Паддхати и прайоги также занимаются только браhma-санскарами и совершенно опускают дайва-санскары, частично потому, что они теперь перестали исполняться, а частично потому, что обычно совершаемые пакаяджны описывались в другом месте. Похороны всегда рассматривались отдельно. Обычное количество санскар, называемое в этих сочинениях, — от 10 до 13 (от зачатия до свадьбы). Многие из паддхати так и называются «дашакарма-паддхати», т. е. «руководство о десяти церемониях». В настоящее время обычно говорят о 16 санскарах, хотя их перечни различаются в разных книгах. Это число принято позднейшими паддхати. Как уже указывалось, похороны (антьешти) не включены Гаутамой в его длинный список 48 санскар, они обычно опускаются грихьясутрами, дхармашутрами и смрити и игнорируются поздними произведениями о санскарах. Причиной этого исключения было то, что похороны рассматривались как неблагоприятная церемония, которая не должна описываться вместе с благоприятными. Вероятно, имело значение и то, что описание жизни индивида заканчивается наступлением смерти, и помертвые церемонии не имеют прямого отношения к раз-

витию личности. Тем не менее похороны признавались санскаррой. Некоторые грихьясутры ее описывают, дхармашастры Ману, Яджнавалкьи и другие включают ее в список санскар. Похороны принадлежат к обрядам, при которых произносятся ведийские мантры (Ману, II, 16), а эти мантры большей частью берутся из ведийских похоронных гимнов (Ригведа, X, 14, 16, 18; Атхарваведа, XVIII, 1—4). В настоящей работе, где нет психологического предубеждения против них, похороны рассматриваются вместе с другими санскарами.





**Вводные замечания.** Исследование подлинной цели и значения древних институтов, подобных индийским санскарам, наталкивается на многие трудности. Прежде всего возникновение санскар скрыто в глубине веков и окружено множеством распространенных предрассудков. Поэтому для исследования проблемы при такой отдаленности во времени требуется развитое воображение в соединении с доскональным знанием фактов. Вторая трудность — это национальное чувство, которое обращает внимание только на светлые стороны прошлого и мешает критическому взгляду, столь необходимому для всякой исследовательской работы. Но еще более труднопреодолимы априорные тенденции современного сознания. Оно склонно допускать, что все древнее должно быть основанным на предрассудках, недоверчиво относиться к духовным ценностям жизни и не склонно признавать строгую обязательность, которая столь характерна для древних религий. Изучающий древнюю культуру должен избегать, с одной стороны, легковерия, с другой — чрезмерного скептицизма. Санскар следует изучать с должным уважением к прошлому, с полным пониманием человеческой природы на разных этапах ее развития.

**Два вида целей санскар.** В общих чертах мы можем разделить цели санскар на два вида. Первый вид составляют цели простонародные, связанные с суевериями, порожденные наивной простотой неискушенного ума. Второй вид — цели культурные, сознательно поставленные жречеством для усовершенствования человеческой природы\*. Жрец, хотя и не стоял вне общей массы народа, был выше обычных людей и различными способами делал более утонченными и культурными обычаи и обряды общества. Санскар обоих типов существовали в обществе с самого начала, воздействовали друг на друга и до сих пор представлены в индуизме.

**Простонародные цели санскар.** Древние индийцы, подобно другим народам мира, верили, что они окружены сверхъестественными силами, которые вполне способны вызывать добрые или дурные последствия и могут вмешиваться в человеческую жизнь во всех важных случаях. Поэтому они пытались устранить враждебные влияния и привлечь благоприятные, чтобы человек мог жить и преуспевать без лишних препятствий и получать своевременные указания и помощь от богов и духов. Многие элемен-

ты санскар обязаны своим происхождением этим верованиям.

Для изгнания враждебных сил индийцы употребляли различные способы при совершении санскар. Первым из них было умилоствление. Чертям, демонам и другим нечистым духам приносились хвалы, жертвы и пища, чтобы они могли уйти, удовлетворенные жертвоприношениями и не причинив вреда человеку. Домохозяин заботился о том, чтобы охранить жизнь своей жены и детей, и считал своей обязанностью бороться с нечистой силой. Такое умилоствление происходило во время беременности женщины, рождения ребенка и периода его детства и пр. «Параскара-грихьясутра» (I, 16, 24) говорит: «Если во время церемонии в связи с рождением (джатакарма) приносящий болезни демон Кумара нападает на ребенка, отец бормочет: «Куркура, Сукуркура, кто крепко держит детей, чет, чет! Пусть собачка его отпустит. Поклон тебе, Сисара, лающий, горбун!» Способом защиты от враждебных сил было применение магических хитростей. Например, во время обряда стрижки (чудакарана) отрезанные волосы смешивали с коровьим навозом и закапывали в коровнике или бросали в реку, чтобы никто не мог совершить над ними враждебную магическую операцию (Параскара, II, 1, 23). Хитрость также видна в обрядах, связанных со смертью. При приближении смерти сжигали изображение человека (Каушика-сутра, 48, 54, 39). Это делалось для того, чтобы смерть, охотясь за телом своей жертвы, приняла изображение за умершего человека.

Но когда и умилоствление, и хитрость оказывались безрезультатными, применялось третье сильное средство. Злых духов просили уйти, угрожали им и прямо на них нападали. Во время церемонии в связи с рождением ребенка отец произносил: «Пусть Шунда и Марка, Упавира и Шаундикейя, Улукхала и Малимлуч, Дронаса и Чьявана отсюда исчезнут. Свага!» (Параскара, I, 16, 23). Домохозяин также призывал на помощь богов, чтобы прогнать нечистые силы. Совершая чатуртхикарму (обряд на четвертый день после свадьбы), муж приглашал богов Агни, Ваю, Сурью, Чандру и Гандхарву, чтобы отогнать от новобрачной злые силы (Параскара, I, 11, 2). Но иногда он сам запугивал и отгонял их с помощью воды, огня и других средств. Вода неизменно применялась в любой санскаре. Она смывала физическую нечистоту и отвращала де-

монов и чертей. Во время похорон устраивали шум, чтобы отпугнуть спрятавшихся духов. Иногда человек сам доказывал свою храбрость. Он вооружался, чтобы смело встретить всякую неожиданность, которая может случиться на его пути. Например, ученику давали посох (Ашвала-яна, I, 19, 13), который следовало всегда держать рядом с собой. Когда он оставлял этот посох в конце ученичества, то получал более крепкий бамбуковый посох во время обряда самавартаны (Параскара, II, 6, 26). Прямо говорится, что посох предназначался не только для защиты от животных и враждебных людей, но также от ракшасов и пищачей (Параскара, II, 6, 26). Встряхивание также было средством прогнать злые силы. Расчесывание волос во время обряда симантоннаыны производилось с той же целью (Апастамба-грихьясутра, XIV). Эгоизм человека иногда заставлял его переносить злые силы с себя на других. Брачные одежды невесты отдавали брахману, так как они считались вредными для нее. В этом случае, впрочем, брахмана считали слишком могущественным, чтобы злые духи могли на него напасть. Брачные одежды помещали также в коровий загон или вешали на дерево (Атхарваведа, XIV, 2, 48—50).

Так же, как старались освободиться от злых сил, призывали и привлекали добрые силы для благополучия того, над кем совершалась санскара. Индийцы верили, что каждому периоду жизни покровительствовало особое божество. Поэтому при каждом случае это божество призывали, чтобы даровать человеку добро и благополучие. Во время зачатия главным божеством был Вишну, во время свадьбы — Праджапати, во время упанаяны — Брихаспати\* и т. д. Но люди не считали, что они находятся в полной зависимости от богов, и помогали себе и сами разными способами. Большую роль в магических действиях играли намеки и упоминания аналогичных явлений. Человек рассчитывал вызвать добрые силы прикосновением к предметам, которые сами по себе были благоприятны. Во время обряда симантоннаыны к шее женщины прикладывали ветку фигового дерева удумбара (Параскара, I, 15, 6; Гобхила, II, 7, 4) и тем самым рассчитывали вызвать ее плодовитость\*. Прикосновение к сердцу считали верным средством для достижения союза и гармонии между учеником и учителем или между мужем и женой. Поскольку дыхание было символом жизни, отец делал три вдоха над новорожденным ребенком, чтобы укрепить

его дыхание. Чтобы ребенок был мужского пола, будущая мать должна была съесть ячменное зерно вместе с двумя бобами и простоквашей (Ашвалаяна, I, 13, 2). Ожидалось, что они, символизируя мужской пол, передадут его зародышу. Для произведения потомства сок ветки баньянового дерева, «пышного и имеющего много корней», капали в правую ноздрю женщины (Параскара, I, 14, 3). Помазание символизировало и вызывало любовь\* и привязанность. Во время свадебной церемонии отец невесты совершал помазание четы, в то время как жених произносил: «Пусть все боги, пусть воды соединят наши сердца» (Параскара, I, 4, 14). Чтобы сохранить чистоту человека, следовало избегать безобразных и неприятных зрелищ и не иметь контакта с теми, кто не обладал религиозной чистотой. Совершившему обряд омовения, который завершал период ученичества (т. е. снатике), запрещалось даже произносить слова, начинающиеся с несчастливого звука или обозначающие что-нибудь дурное (Параскара, II, 7, 10—12). Иногда, чтобы вызвать желаемое, предписывалось произнесение определенных реплик. Во время церемонии симантоннаыни жену просили смотреть на кушанье из риса, а муж спрашивал, видела ли она его потомство, скот, благополучие и долгую жизнь для него (Самаведа-мантрабрахмана, I, 5, 1—5).

**Материальная цель санскар.** Материальной целью санскар было получение скота, потомства, долгой жизни, богатства, благополучия, силы и разума. Санскары были домашними обрядами, и, естественно, во время их совершения у богов просили то, что было важно для домашнего благополучия. Индийцы верили, что божества слышат их молитвы и просьбы и отвечают на них, посылая им скот, детей, зерно, хорошее здоровье и пронизательный ум\* (Ашвалаяна, I, 7, 19; Шанкхаяна, I, 14, 6). Эта материальная цель сохраняется в санскарах очень устойчиво, и она характерна прежде всего для сознания простого народа. Жрецы поддерживали и благословляли материальные чаяния народа. Они старались освятить их и тем самым узаконить для домохозяина.

**Санскары как выражение чувств.** Домохозяин не был человеком, постоянно подавленным страхом. Не был он и профессиональным просителем богов. Он совершал санскары также для того, чтобы выразить свою радость, удовольствие или печаль при различных событиях жизни.

Рождение сына было желанным событием, свадьба означала большой праздник. Всякая веха в жизни ребенка приносила в дом удовлетворение. Смерть была трагическим явлением. Домохозяин выражал свое чувство радости в праздничных церемониях, сопровождавшихся музыкой и весельем, а печаль — в траурной церемонии похорон.

**Цели, связанные с культурой.** Несмотря на полное признание народных целей санскар, великие авторы древних священных текстов старались ввести в санскары более высокие религиозные понятия и представления о святости жизни. В «Ману-смрити» говорится (II, 27): «Жертвами на огне, относящимися к зародышу, обрядами при рождении, стрижкой, возложением священного шнура из травы мунджа у дваждырожденных очищаются отцовский и материнский грех». Там также добавлено: «Санскары тела очищают дваждырожденных в этой жизни и в иной» (II, 26). С физическим процессом рождения и нахождения во чреве связан определенный род нечистоты. Поэтому считалось необходимым освободиться от этой нечистоты тела совершением различных санскар. Освящалось все тело, чтобы сделать его местом, достойным пребывания души. Согласно Ману (II, 28), «благодаря изучению веды, обетам, жертвам на огне, тройственному священному знанию, жертвам, сыновьям, великим жертвоприношениям, ведийским жертвоприношениям, это тело делается достойным соединения с Брахмой». Цитата из дхармашастры Хариты в «Санскарататтве» (с. 857) утверждает, что, «когда человек соединяется в соответствии с обрядом гарбхадханы, он закладывает в жену зародыш, который становится достойным обрести веду». Существовала также теория, что каждый человек рождается шудрой и нуждается в усовершенствовании, прежде чем он станет полноценным арием: «По рождению — всякий является шудрой, по совершении упанаяны он считается дваждырожденным, благодаря чтению вед он становится брахманом, благодаря пониманию трех вед — «знатоком трех вед» (Атри, 141—142). С санскарами были также связаны социальные права и привилегии. Упанаяна давала доступ в общество ариев и к его священной литературе. Она была специальной привилегией дваждырожденных и недоступна для шудр (Апастамба-дхармасутра, I, 1, 6). Чтобы отметить конец ученичества или перед вступлением в брачную жизнь, следовало совершить санскару самавартана. Санскары упанаяна и свадьба с ведийскими гимнами



давали человеку право совершать все виды жертвоприношений, подобающие арию и возвышающие его положение в обществе. Другой целью санскар было достижение Неба или даже освобождения (мокши) (Медхатитхи, комм. на Ману, II, 28). Когда великие жертвоприношения перестали быть средством простого умиловивления богов и стали средством для достижения Неба, санскар, бывшие домашними жертвоприношениями, стали также более действенными. «Харитадхармашастра» (XI, 1—5) говорит о плодах санскар: «Кто совершает браhma-санскар, достигает положения риши, становится равным им, идет в их мир и живет поблизости от них. Кто совершает дайва-санскар, приобретает положение богов...» и т. д. Поскольку достижение Неба считалось высшей целью жизни в древности, санскар, естественно, стали средством достижения этого желанного состояния бытия. «Шанкха-Ликхита» включает: «Очищенный посредством санскар и всегда соблюдающий восемь достоинств души, человек обретает заслуги и небо, он идет в мир Брахмы и достигает брахманства навечно» (цитата в «Вирамитродая», т. I, с. 142).

**Моральные цели.** Со временем санскар приобрели этические черты. «Гаутама-дхармасутра» (VIII, 14—22) после списка сорока санскар перечисляет восемь достоинств души, а именно: милосердие, воздержанность, отсутствие зависти, чистота, спокойствие, правильное поведение, отсутствие жадности и скупости. Далее говорится: «Кто совершил сорок санскар, но не имеет восьми достоинств, не соединится с Брахмой. Но кто совершил только часть сорока санскар, но имеет восемь достоинств, соединится с Брахмой и пойдет на небо Брахмы» (VIII, 25).

Санскар никогда не рассматривались как самоцель. Ожидалось, что благодаря им возрастут и разовьются моральные качества. Для каждой стадии жизни в санскарах предписывались правила поведения. Несомненно, в них есть много религиозных суеверий, но заметна также попытка морального совершенствования человека.

**Формирование и развитие личности.** Еще одной целью, развившейся из древних обрядов и церемоний индийцев, явилось формирование и развитие личности. Ангирас (процитированный в «Парашара Мадхавия», VIII, 19), проводя аналогию с картиной, говорит: «Так же как картину рисуют различными красками, так и брахманское состояние образуется совершением санскар согласно правилам». Санскар

были постоянным руководством в жизни человека, индиец должен был подчиняться определенному распорядку, и вся его деятельность направлялась в строго определенное русло. Санскара зачатия совершалась в соответствующее время, когда супруги<sup>1</sup> были физически здоровы. Все их мысли концентрировались на акте сотворения потомства, и создавалась чистая благоприятная атмосфера благодаря жертвоприношениям и чтению соответствующих гимнов. Во время беременности женщину оберегали от злых сил, естественных и сверхъестественных, и ее поведение регулировалось, чтобы способствовать развитию ребенка во чреве. Во время рождения совершались церемонии, способствующие долгой жизни (аюшья) и обретению разума (праджнаджанана), когда новорожденного благословляли, чтобы он стал крепким, как камень, сильным и разящим, как топор, и вырос разумным человеком (Параскара, I, 16). Каждая ступень в жизни подрастающего ребенка сопровождалась празднеством и поздравлениями. После чудакараны (стрижки), когда младенец становился мальчиком, ему сообщали его обязанности, не обременяя его разум и тело книжным знанием и школьной дисциплиной. Упанаяна и другие санскары, связанные с обучением, являлись как бы культурным горнилом, где выплавлялись и формировались эмоции, желания и воля мальчика и он готовился к строгой, но содержательной жизни. Самавартана была подготовкой и испытанием для жизни женатого домохозяина. Брачные правила были созданы с целью получения наилучшего потомства, а свадебная церемония являлась наставлением к жизни брачной пары. Различные жертвоприношения и обеты вводились для устранения эгоизма, присущего отдельному индивиду, и для того, чтобы заставить его понять, что он является частью общества.

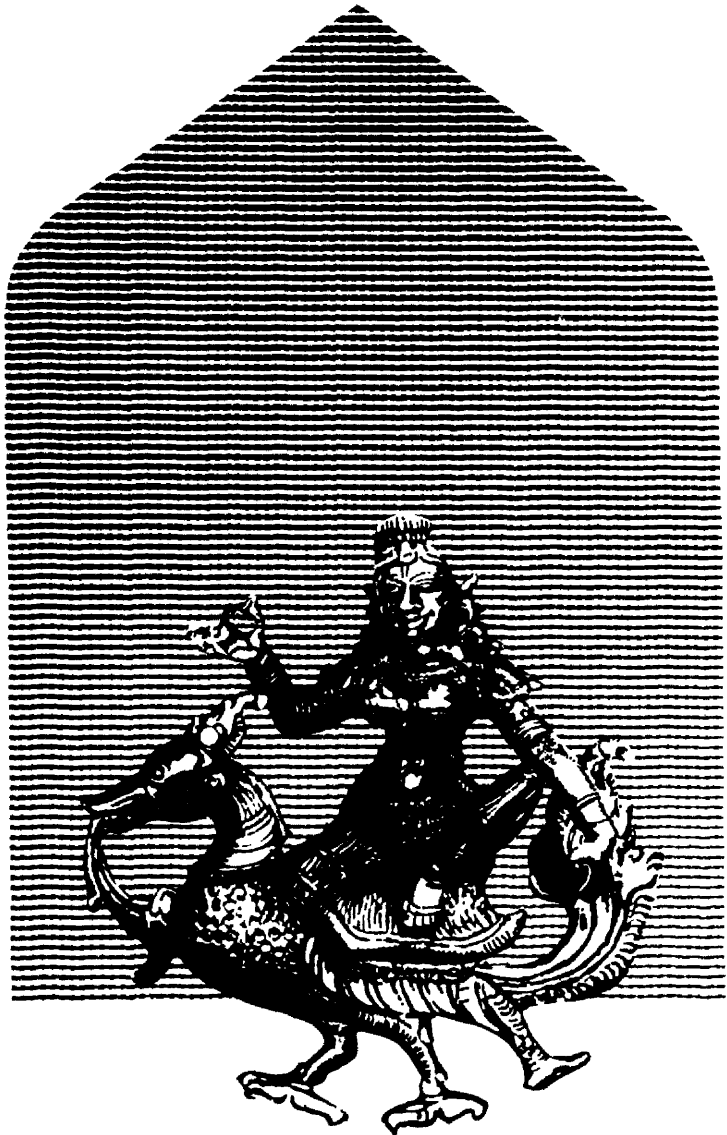
Предшествующая подготовка делала смерть человека легкой и давала утешение и помощь его душе в ее путешествии в другую жизнь. Несомненно, многое в санскарах может быть названо предметом веры, но никто не может отрицать значение культурных мотивов, лежащих в основе санскар, хотя и нельзя предоставить им место в собственно научной схеме.

**Различные стадии развития санскар.** Санскары в период их создания были верны жизни, являлись живым и гибким институтом, а не косным ритуализмом. Они приспособлялись к различным местностям и различным эпохам.

### 3. Цель санскар

Каждый ведийский род совершал обряды по-своему. Эти обряды вошли в классификацию санскар, когда последние были кодифицированы. В это время творческий период заканчивался и делались попытки установить ритуал в окончательном виде. Записывались мельчайшие детали, и отклонение от фиксированных правил стало нежелательным. Но изменения были еще возможны. Сознание индийцев еще не было застывшим. Затем наступил третий период в религиозной жизни индийцев. Они поняли, что их энергия истощилась. Они не могли создать ничего нового, и их единственным делом было собирать и сохранять. Даже малейшее отклонение от установившегося порядка санскар они считали грехом и чувствовали, что не могли изменить ни одной мелочи, произнести ни единого слова без указания древних риши. Положение усугубилось тем, что язык церемоний и мантр стал непонятен. Это была стадия, когда действительный дух санскар умер и слепые последователи почитали их остатки. Санскары перестали быть утонченными, возвышенными и приспособленными к специфическим нуждам времени. Поэтому они стали в большей или меньшей степени мертвым институтом, лишившимся своей действительной цели. В новое время реформистские религиозные движения пытались упростить и унифицировать санскары для пользы индийского общества как целого. Делались также попытки их рационализации.





**Вводные замечания.** Санскрыты являются сложной комбинацией различных элементов. Они отражают верования и чувства древних индийцев, их представления о человеческой жизни и Вселенной, о сверхъестественных силах, которые, как считалось, управляют судьбой человека. Индийцы верили, что человек нуждается в защите, очищении и усовершенствовании. В этом отношении они рассчитывали на богов, в существование которых глубоко верили и чьей помощи постоянно просили. Но, прося богов о помощи, они также помогали себе и сами, используя те знания, которые имели об окружающем их и сверхъестественном мире. Поэтому мы находим в санскарах смесь религиозных и светских факторов, хотя они все со временем приняли религиозную оболочку.

**Огонь.** Первым, наиболее постоянным элементом санскар был огонь, который зажигали при совершении каждой санскрыты. Поклонение огню в арийской религии восходит к индоевропейскому периоду. Санскритскому слову «агни» (огонь) в латыни соответствует «игнис», в литовском «угнис». В индоиранский период его почитали как главное домашнее божество. В «Ригведе» его называли владыкой дома, в «Авесте» говорилось, что «атар» (авест. “огонь”) — владыка всех домов (Ясна, 17, 11). Человек был тесно связан с огнем в холодном климате северных стран. Соответственно, он стал главным божеством, постоянным помощником как в светской, так и в религиозной жизни домохозяина. Семейный очаг был святыней святынь. Огонь, поддерживаемый в каждом доме, стал вечным символом всех сил, которые связывали людей с семьей и обществом, и центром всех домашних обрядов и церемоний. Так было не только у ведийских ариев. У римлян и греков очаг также был средоточием религиозных верований и обрядов. Мы сможем правильно оценить высокое положение, придаваемое Агни (божеству огня) в санскарах, если будем знать, какие верования связывали с ним ведийские арии. Благодаря своим функциям Агни приобрел роль господина дома:

Делая свое дело, он живет в земных домах.  
Хотя и бог, он друг людей.

Ригведа, IV, 1, 9

Побеждающий пять племен,  
тот, кто находится в каждом доме,  
мудрый, юный владыка дома...

Ригведа, VII, 15, 2

Верили, что Агни является могучим защитником людей от болезней, демонов и других враждебных духов. Поэтому при различных санскарах его умиловивляли и величали таковым, поскольку одной из целей санскар было изгнание злых духов.

Мудрому Агни обрати хвалу,  
верному исполнителю правил жертвы,  
богу, изгоняющему болезни

Ригведа, I, 12, 7

Агни прогоняет ракшасов,  
бог сияющий, бессмертный,  
ярко сверкающий, достойный восхвалений.  
Агни, охраняй нас от несчастья  
горячими языками пламени, нестареющий бог,  
направь их против наших врагов

Ригведа, VII, 15, 10

Для древних индийцев Агни был не только владыкой дома и защитником, но также высшим жрецом, посланником и посредником между богами и людьми. В качестве жреца он следил за совершением обрядов, в качестве посредника переносил жертвы богам.

Агни призываю я, как поставленного во главе,  
как бога жертвы, жреца,  
как хотара, приносящего самые большие сокровища

Ригведа, I, 1, 1

Благодаря тебе, являющемуся их ртом,  
безгрешные и бессмертные боги  
все едят жертвы, принесенные им

Ригведа, II, 1, 14

О Агни, да сообщишь ты богам  
эту новую нашу песню, могучий Гаятра!

Ригведа, I, 27, 4

Агни, отправь жертвоприношения на Небо

Ригведа, X, 80, 4

Он хотар, он знает дело посланника;  
ходит туда и обратно между Небом и Землей,  
он знает путь на Небо

Ригведа, VII, 5, 1

Индийцы рассматривали Агни в качестве распорядителя обрядов и защитника нравов. Всякий обряд совершался и всякий договор заключался с помощью Агни. Он был вечным свидетелем, вокруг которого во время церемоний упанаяны ученик, а во время свадьбы муж с женой обходили, чтобы их узы были крепкими и постоянными.

Царя племен, чудесного  
распорядителя обрядов, я восхваляю  
этого Агни, путь он услышит наш возглас

Ригведа, VII, 43, 24

К царящему на жертвенных празднествах,  
к пастырю истины сверкающему,  
к растущему в своем доме...

Ригведа, I, 1, 8

**Молитвы, благословения.** Санскар, как уже сказано, были домашними обрядами. Во время их совершения обычно обращались с молитвами к богам о защите и о семейном благополучии, т. е. о приобретении детей, скота, зерна, силы и других благ. Например, во время свадебной церемонии жених, совершая с невестой великие «семь шагов» (саптапади), молился Вишну: «Первый — для сока\*, второй — для живительных сил, третий — ради благополучия и богатства, четвертый — для счастья, пятый — для скота, шестой — для времен года. Другом будь, соединенная со мной семью шагами. Итак, будь предана мне». (Параскара, I, 8, 1; Ашвалаяна, I, 7, 19). В санскарах, более связанных с культурой, таких, как упанаяна, молящийся добавляет к своей просьбе о благополучии мольбу об укреплении его добродетели против греха, и молитва становится орудием нравственности. Во время упанаяны произносятся молитвы о развитии разума, чистоте, благочестии и целомудрии и т. д. Знаменитая и наиболее священная мантра «Гаятри» говорит: «Да будем мы размышлять о высшем свете создателя (Солнца); пусть он руководит нашим разумом». Ученик во время жертвоприношения огню молился: «Пусть низойдет на меня понимание, незабывчивость, пусть наполнит меня слава, блеск, священное знание и т. д.»\* Повязывая пояс, ученик говорит: «Вот пришел ко мне этот священный пояс, эта богиня-сестра, удаляющая дурные речи, очищающая

мои достоинства как очиститель, покрывающая себя (силой) вдоха и выдоха\*, с мощью» (Параскара, I, 2, 8).

Во время совершения санскар произносились и благословения. Они отличались от молитв тем, что в молитвах испрашивалось собственное благо, а благословения выражали добрые чувства по отношению к другим. Это были пожелания или обращения к духам или богам о помощи другим лицам. Человек верил, что его благословения принесут добро и, таким образом, окажут влияние на того, кому они предназначены. Муж, преподнося невесте нижнее платье, говорил: «Живи долго, носи одежду, будь защитницей человеческого племени от проклятия. Живи сто лет, полная силы, одевайся ради богатства и детей, благословенная жизнью, вложенной в эту одежду» (Параскара, I, 4, 12). Отец во время церемонии в связи с рождением благословлял своего ребенка: «Будь камнем, будь топором, будь непреходящим золотом\*. Ты действительно — это я сам, называемый сыном\*, поэтому живи сто лет» (Параскара, I, 16, 18).

**Жертвоприношения.** Другим важным элементом санскар было жертвоприношение. Его происхождение относится к тому же времени, и оно развилось из тех же самых верований, которые породили молитву. Более того, они постоянно находились в тесной связи. Люди верили, что богов, так же как и людей, можно умиловить хвалой и молитвой. Для их сознания было также естественно, что боги, как и люди, любили дары и приношения. Санскары, за исключением похорон, совершались при радостных событиях в жизни человека. Поэтому совершающий санскары, а если он был малолетним, его (или ее) родители, приносили подарки и отдавали дань богам — подателям благ в знак благодарности или в ожидании дальнейших милостей. Даже при погребении приносили жертвы богам с просьбой помочь умершему. Жертвоприношения неизменно совершались в начале и в течение санскар. Верили, что специальные божества являются покровителями отдельных периодов жизни. Поэтому их особенно приглашали, задабривали и чествовали. Но других богов также угощали, поскольку сферы их влияния часто пересекались.

**Очищение.** Следующий разряд элементов составляли омовение, питье воды и споласкивание рта, очищение или окропление водой людей и предметов. Предполагалось, что вода обладала способностью отгонять дурные силы и умер-



щвлять демонов (Ригведа, VII, 47, 49; X, 9, 30). Совершенно естественно, что она использовалась индийцами как средство удаления заразы, влияния духов и на высшей ступени — греха\*. Омование считалось полным смыванием нечистоты физической, моральной и духовной. Споласкивание рта и омование были частичным или символическим купанием. Ритуальное очищение являлось общей чертой всех санскар и сопровождало индийца всю жизнь — от зачатия до смерти, и даже после нее. Отец должен был омыться после обряда, сопровождающего зачатие (гарбхадхана), при церемонии в связи с рождением ребенка (джатакарма). Омование было одним из начальных этапов, предшествовавших стрижке (чудакарана) и упанаяне (Апастамба, I, 17). В конце периода ученичества юноша совершал важное омование (Параскара, II, 6; Гобхила, III, 4, 11). Жених и невеста омывались перед брачными церемониями (Гобхила, II, 1, 10—17). Мертвое тело омывали перед кремацией. Тексты предписывали полоскание рта\* несколько раз в день, так же как и ритуальное питье при каждой санскаре. Окропление было также общей чертой санскар. Перед началом санскар все предметы окропляли водой. Во время церемонии стрижки окропляли голову мальчика. Снатаку окропляли водой ради славы, благополучия, учености и священного блеска. Голову невесты окропляли ради здоровья, мира и счастья.

**Ориентация по сторонам света.** Еще одним элементом санскар была ориентация по сторонам света. Она была основана на образном символизме пути солнца и мифах, согласно которым различными сторонами света управляли разные божества. В сознании людей восток ассоциировался со светом и теплом, жизнью, счастьем и славой, запад — с темнотой и холодом, смертью и закатом. Согласно индийской мифологии, юг — страна Ямы, бога смерти, поэтому эта сторона света считалась неблагоприятной. На этих верованиях основаны предписания о местоположении человека во время совершения санскар. При всех благоприятных санскарах совершающий обряд обращался лицом к востоку, что означало его готовность обрести свет и жизнь. Круговой обход во время санскар следовал пути солнца, при неблагоприятных санскарах направление было противоположным. Во время похорон покойника клали головой на юг, когда он лежал на погребальном костре и душа его была на пути в обитель Ямы.

**Символика.** Большую роль в индийских санскарах играла символика. Символика подсказывалась аналогией. Люди верили, что сходные предметы обладают сходным действием и благодаря контакту с ними можно приобрести сходные качества. Камень символизировал твердость, и считалось, что тот, кто всходил на него, приобретал твердость характера (Параскара, I, 7, 1). Тот же результат достигался созерцанием Полярной звезды (Параскара, I, 8, 19). Сезам и рис были символами плодородия и благосостояния (Ашвалаяна, I, 7, 8). Совместная еда символизировала союз (Параскара, I, 11, 5). Созерцание солнца означало великолепие и блеск (Параскара, I, 17, 6). Созвездие, носящее название мужского рода, обеспечивало зачатие мальчика (Параскара, I, 11, 3) и т. д.

**Табу.** Считалось необходимым принимать меры предосторожности против опасности. Это породило разнообразные ограничения, которые позднее кристаллизовались в четко выраженные табу, связанные с беременностью, рождением, детством, отрочеством, юностью, браком, смертью и мертвым телом. Были многочисленные табу, связанные со счастливыми и несчастными днями, месяцами и годами. Истоки многих верований теряются в глубокой древности. Были и запреты, которые опирались на рациональные основания. Санскары откладывались во время стихийных бедствий, политического переворота, смерти человека, месячных женщины. Многочисленные табу были связаны с пищей. Для отдельных санскар предписывались определенные виды пищи (Параскара, I, 8, 21). Исходили из того, что пища должна быть легкой, полезной и обладать символическим значением. Иногда прием пищи вообще запрещался (там же, III, 10, 25—26). Основанием для этого было желание устранить слабость и нечистоту плоти перед тем, как человек сможет общаться с божеством во время санскары. Целью поста иногда было также достижение экстаза. Соблюдая воздержание от пищи, человек чувствовал себя возвышенным, живущим в атмосфере, совершенно отличной от атмосферы обычной жизни\*.

**Магия.** В санскарах видны также магические элементы. Опасности и проблемы жизни древнего человека были в некоторых отношениях более острыми, чем те, с которыми встречается цивилизованное общество сегодня. Они требовали постоянной бдительности, тщательного анализа и

быстрой реакции. Как уже сказано, древние люди верили в сверхъестественные силы, но они не всегда обращались с просьбой к этим силам. Иногда они пытались использовать и контролировать эти силы посредством магии. Магия, по существу, направляющая и принуждающая процедура, и в этом отношении она отличается от вполне оформленной религии, которая подчинена и послушна сверхъестественным силам. Метод магии основан на последовательности случайных событий и подражании человека природе. В «Атхарваведе» содержится большое количество магических формул, которые Каушикой предписывались для использования в различных обрядах, например:

Пусть кольнет тебя колючка!  
Не пребывай в своем покое.  
Та страшная стрела Камы —  
Ею я пронзаю тебя в сердце

Атхарваведа, III, 25, 1

Этот гимн рекомендуется Каушикой (35, 22) для колдовства с целью завоевания любви женщины. Произнося его, следовало ткнуть ее пальцем, пронзить сердце на ее изображении и т. д. Другие грихьясутры также используют магические формулы в санскарах. Но здесь магия благоприятная, отличающаяся от черной магии. Например, магические обряды совершались для благополучных и легких родов (сошьянтикарма), для отогнания злых духов (в обряде джатакарма) и т. д. В индийских санскарах религия была важнее, чем магия. В целом вначале едва ли существовало различие между жрецом и магом, но позднее, благодаря прогрессу и совершенствованию религии, между ними возник конфликт. В конечном счете, хотя и не полностью, жрецу удалось вытеснить мага, которого стали считать действующим в союзе с нечистой силой. Буддийским и джайнским монахам было запрещено произносить заклинания «Атхарваведы» и совершать магические действия. Брахманские дхармашастры объявляли колдовство грехом, рассматривали колдунов наравне с мошенниками и рекомендовали царю наказывать их (Ману, IX, 258, 290)\*.

**Предсказание.** Предсказание также играло важную роль при совершении санскар. Из всех методов предсказания наиболее важным в истории санскар была астроло-

гия. В ранних грихьясутрах астрологические предписания были очень редкими и простыми. С развитием астрологии их стало больше и они усложнились. В поздних сочинениях для каждой санскары были детально сформулированы астрологические правила. Особенно заботились о том, чтобы санскара совершалась при благоприятном положении планет. Именно с этой целью было составлено большое количество астрологических произведений. Представление о том, что человеческое тело имеет священный характер, обусловило также появление предсказаний по приметам на теле. «Линга-пурана» подробно рассматривает эту тему, и ее цитируют средневековые трактаты, описывающие выбор невесты и жениха. Применялись также и другие методы предсказания. Гобхила признает ограниченность человеческого знания и рекомендует гадать о будущем невесты по комьям земли (II, 1, 11). После обряда «кормления» ребенка (аннапрашана) род его будущих занятий определялся по его выбору из помещенных перед ним предметов и т. д.

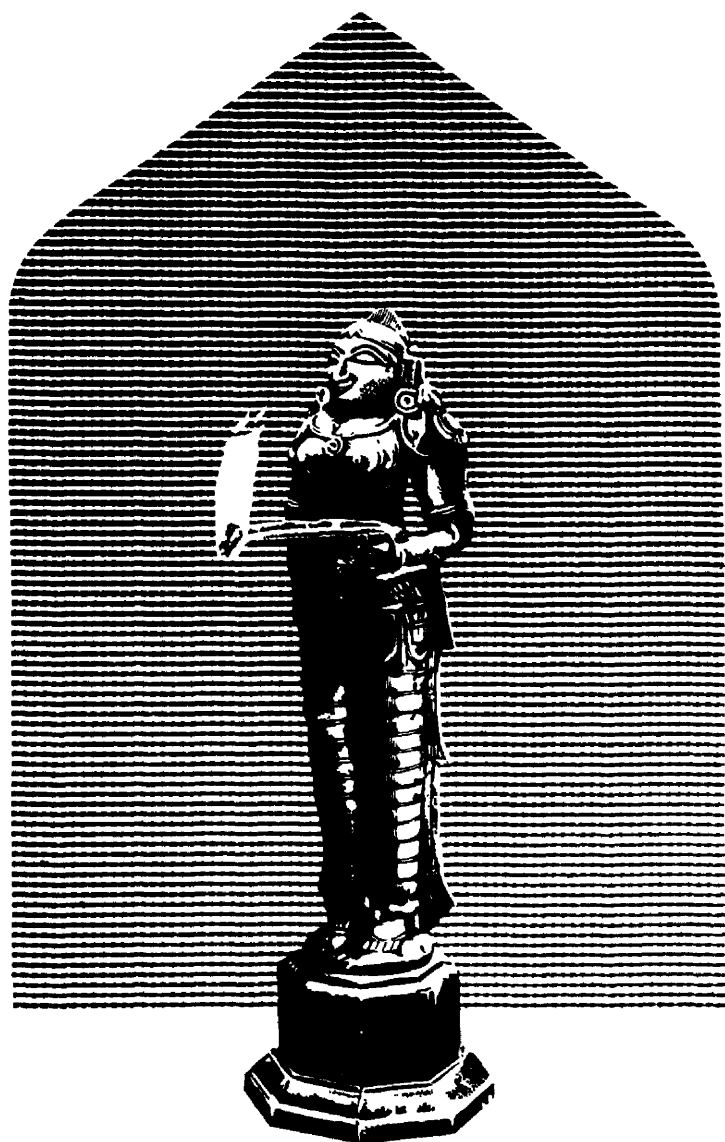
**Культурные элементы.** Кроме указанных выше религиозных верований, обрядов и церемоний санскары отражали социальные обычаи, привычки и правила в отношении этики, гигиены, медицины и т. д. В древности различные области жизни не были разделены и вся жизнь была пронизана религиозными идеями. Поскольку санскары охватывали всю жизнь человека, с ними было связано его физическое, умственное и духовное воспитание. Важную роль в санскарах играл социальный статус человека. Право совершения и процедура церемонии часто определялись варновой и кастовой принадлежностью. При выборе невесты и жениха, брачной жизни, беременности и воспитании детей соблюдались правила, обеспечивающие сохранение чистоты происхождения. Жизнь ребенка (прошедшего церемонию стрижки), ученика, того, кто закончил обучение (снатаки), и домохозяина регулировалась согласно этическим представлениям той эпохи. Жизнь оберегали не только от демонов и чертей, но также от болезней и несчастных случаев, предписывая правила, охраняющие здоровье. Гигиенические правила соблюдались во время месячных женщины, родов, смерти в семье и в других случаях жизни.

**Элементы практической полезности.** В санскарах имеются также элементы, продиктованные здравым смыслом,

которые не были связаны с религиозной идеей и которые сохраняются, какие бы изменения не происходили в религиозной идеологии народа. На церемонии приглашали всех родственников и друзей. Радость выражали, украшая дома побегими, листьями, цветами, а также тем, что проходивший церемонию был одет в нарядные одежды. Во время обряда возвращения из дома учителя (самавартана) закончившему обучение (снатаке) дарили одежду, гирлянды, посох и другие предметы, нужные и удобные для домохозяина. Во время свадебной церемонии муж и жена надевали одежды и украшения в соответствии с их социальным статусом. Чтобы выразить общее веселье и для развлечения гостей играли на музыкальных инструментах\*.



*Санскары, совершаемые до рождения ребенка*



*Гарбхадхана*

*(обряд, призванный обеспечить успешное зачатие)*

**Ведийский период.** Родительские инстинкты выражены во многих ведийских гимнах, содержащих просьбы о детях (Ригведа, VII, 35, 10). Сыновья-герои считались наградой, посылаемой людям богами. В ведийский период развилась теория трех долгов\* (Тайттирия-самхита, VI, 3, 10, 5). Произведение потомства считалось священной обязанностью каждого человека. Более того, в ведийских гимнах содержится множество сравнений и свидетельств, относящихся к тому, как следует приближаться к женщине с целью успешного зачатия (Атхарваведа, VI, 11). Таким образом, соответствующие представления и, возможно, простой ритуал в связи с зачатием существовали в ведийский период. Хотя процедура, принятая в гарбхадхане, должна была получить вид ритуальной церемонии до кодификации санскар в грихьясутрах, мы не имеем точной информации о ней в период до сутр. В ведийских гимнах, однако, нередко встречаются молитвы, имеющие целью успешное зачатие: «Пусть Вишну подготовит чрево, пусть Тваштар создаст облик, пусть Праджapati вольет и пусть Дхатар поместит зародыш. Помести зародыш, о Синивали, помести зародыш, о Сарасвати! Пусть два Ашвина, украшенные гирляндами голубых лотосов\*, поместят твой зародыш» (Ригведа, X, 184). «Как ашваттха взобрался на шами\*, произведено зарождение мужчины, это истинно обретение сына, это мы вносим в женщин. В самом деле, в мужчине возрастает семя, оно извергается в женщин. Это истинно обретение сына, так сказал Праджapati» (Атхарваведа, VI, 11, 1—2)\*. Стих «Атхарваведы» (XIV, 2, 31) содержит призыв к женщине взойти на ложе для зачатия: «Взойди на ложе с добрыми мыслями, роди потомство этому мужу». Описание совокупления также встречается в ведийской литературе до сутр (Ригведа, X, 85, 37; Брихадараньяка-упанишада, VI, 4)\*. Из приведенных свидетельств мы видим, что муж, приближаясь к жене и приглашая ее к зачатию, обращался к богам с молитвой об оплодотворении. Вполне возможно, что совершались еще какие-то церемонии, но мы о них ничего не знаем. Этот ритуал подробно не описывался, очевидно, потому, что первоначально представлял собой часть свадебной церемонии.

Период сутр. Обряды гарбхадханы впервые систематически описываются в грихьясутрах. Согласно им, со времени свадьбы муж был обязан приходить к жене каждый месяц, когда она была ритуально чиста после месячных. Но перед зачатием следовало соблюдать различные обеты в зависимости от того, каких именно сыновей хотели получить родители-брахманы: тех, кто сможет изучить лишь одну редакцию веды, кто изучит только вспомогательные ведийские дисциплины (веданги), кто изучит четыре веды и т. д. (Баудхаяна-грихьясутра, I, 7, 1—8)\*. После исполнения обета в качестве жертвы бросали в огонь вареную пищу. После этого чета готовилась к соединению. Жена украшала себя, а муж читал ведийские стихи, содержащие сравнение с сотворением мира и призывы к богам помочь жене в зачатии (Баудхаяна-грихьясутра, I, 7, 37—41).

После объятий и чтения ведийских стихов, в которых говорится о соединении мужских и женских сил, происходило собственно зачатие, сопровождаемое молитвами богу Пушану об излиянии семени. Затем муж прикасался к сердцу жены, наклоняясь над ее правым плечом, произнося: «О ты, чьи волосы хорошо причесаны! Твое сердце, что живет на небе, на луне — я его хорошо знаю, пусть оно знает меня. Пусть мы увидим сто осеней»\* (Параскара, I, 12, 11).

Дхармасутры, смрити и позднейшие тексты. Дхармасутры и смрити мало добавляют к ритуальной стороне санскары. Они излагают правила, регулирующие ее совершение, например: когда должно совершаться зачатие; рекомендуемые и запрещенные ночи; астрологические соображения; как следует мужу посещать своих жен, если их несколько; зачатие как обязательный долг и случаи отступления от него; право на совершение санскары и т. д. Некоторые смрити предписывают омовение для мужа после сокоупления, для жены такого омовения не предписывалось. Например, Шататапа (цитата в комм. на «Параскара», I, 11) говорит: «На ложе оба, мужчина и женщина, становятся нечистыми, но когда они встают, то муж нечист, а жена чиста». Прайоги и паддхати добавляют несколько новых деталей к этой санскаре: они говорят о поклонении пураническим богам (Ганеше-Винаяке)\* и предписывают в начале ее обряды: санкальпа, матрипуджа, нандишраддха\*. В конце санскары предписывалось



также дарить подарки и устраивать празднества. Эти детали, впрочем, являются общими для всех санскар.

**Время совершения.** Подходящим временем для зачатия считали период с четвертой по шестнадцатую ночь после начала месячных (Ману, III, 42; Яджнавалкья, I, 79). Большинство грихьясутр и смрити считают четвертую ночь ритуально чистой для зачатия. Согласно «Гобхила-грихьясутре», зачатие должно совершаться после прекращения течения нечистой крови. Женщина до четвертой ночи рассматривалась как неприкасаемая для мужа, и супруг, посещающий ее, считался оскверненным\* и виновным в грехе убийства зародыша, поскольку его семя выливалось напрасно. Для зачатия предписывались только ночи, а дневное время запрещалось (Яджнавалкья, I, 70). Основанием для этого было представление, что жизненные силы того, кто живет со своей женой днем, пропадают. «Поистине, те кто соединяются в любви днем, укорачивают (свое) дыхание; те, кто соединяются в любви ночью, воздержанны» (Прашна-упанишада, I, 13). Предпочитались ночи, наиболее удаленные в пределах указанного срока от времени месячных. «Баудхаяна-грихьясутра» (I, 7, 46) говорит: «Пусть приходит к своей жене с четвертой по шестнадцатую ночь, лучше всего — в более поздние (ночи)». О том же говорит «Апастамба-грихьясутра» (II, 1) и др. Верили, что дети, зачатые в более позднее время, будут более счастливыми и достойными.

Верили также, что пол будущего ребенка определялся тем, в какую по счету ночь произошло зачатие. Для того чтобы родился мальчик, ночь должна быть четной, а чтобы родилась девочка — нечетной (Ману, III, 48)\*. Полагали, что соотношение количества семени и женских выделений определяло пол ребенка (Ману, III, 49). Некоторые дни месяца были запрещены для зачатия. В особенности избегали дней парван (Ману, III, 45; Яджнавалкья, I, 79). Ману (III, 47) запрещает также одиннадцатый и тринадцатый день. Эти дни предназначались для религиозных обрядов, и поэтому в это время избегали половых сношений.

**Домохозяин, имевший нескольких жен.** Следующий вопрос, связанный с гарбхадханой, — как мужу посещать жен, если у них совпадают месячные. Этот вопрос не поднимался в грихьясутрах, дхармасутрах и большинстве смрити. В древнейшие времена полигамия не могла быть

особенно распространена. В средневековый же период полигамия была очень распространена, особенно среди правящих родов. Поэтому составители шастр сочли необходимым изложить некоторые предписания, чтобы избежать конфликтов между женами. «Девала-смрити» высказывает мнение, что в таком случае мужу следует приходить к женам в соответствии с их варновой принадлежностью или если они бездетны, то в соответствии с последовательностью вступления в брак\*.

**Совершающий обряд.** Другим вопросом было — кто должен совершать гарбхадхану. Поздние дхармашастры не обсуждают этот вопрос, поскольку они предполагают, что только муж может совершать эту санскару, однако ранние авторы поднимали этот вопрос. Естественно, что обычно эту санскару совершал муж, но при необходимости была возможна замена. В древности был распространен левират, поскольку считалось необходимым любой ценой произвести потомство для блага семьи и умерших предков. В ведийской литературе (Ригведа, X, 40, 2) мы встречаем свидетельства о том, что вдова приглашала своего деверя произвести детей — наследников ее мужа\*. Ману (IX, 53) и многие другие смрити позволяют вдове или жене импотента или больного произвести детей от брата ее мужа, человека того же рода (готры) или брахмана, хотя в другом месте Ману выступает против этого (IX, 66—68). В «Махабхарате» Бхишма предлагает Сатьявати пригласить брахмана, чтобы произвести детей от ее невесток, и затем он описывает достоинства того, кто замещает мужа. Яджнавалкья (I, 68) также разрешает замещение: «Брат умершего мужа пусть придет к его жене в благоприятный период с разрешения старших, умастивши тело. Если брата нет, то пусть сделает это человек той же готры или сапинда». Позднее замещение стало осуждаться и в конечном счете было запрещено. Протест против замещения засвидетельствован уже у Ману (IX, 66), где левират называется дхармой животных. Поздние смрити позволяют замещение в других санскарах, кроме гарбхадханы. «Адитья-пурана» и «Брахма-пурана» включают левират в число запрещенных в наш век обычаев (каливарджья).

**Очищение матери или ребенка?** Средневековые сочинения обсуждают также вопрос, была ли гарбхадхана средством очищения зародыша или утробы. Было два мнения по этому вопросу. Одни считали, что это санскара

зародыша и в подтверждение этого ссылались на Ману (II, 16) и Яджнавалкью (I, 10), которые придерживались мнения, что религиозные обряды дваждырожденного должны совершаться от зачатия до похорон. Дхармасутра Гаутама (VIII, 24) также говорит, что сорок санскар совершаются для человека (мужчины). По мнению других, гарбхадхана была обрядом очищения жены (утробы). Они придерживались мнения, что эта санскара должна совершаться только при первом зачатии, поскольку утроба, однажды очищенная, сохраняет чистоту для зачатия в будущем. Логически рассуждая, гарбхадхана вначале была санскаркой зародыша, вторая школа представляет тенденцию упрощения и забвения санскар, она явно более позднего происхождения\*.

**Священная и необходимая обязанность.** Посещение жены в благоприятное для зачатия время было священной обязанностью каждого женатого мужчины. Ману (III, 45) предписывает: «Будучи верным своей жене, пусть приходит к ней в каждый подходящий период». Парашара (IV, 15) не только предписывает эту обязанность, но и объявляет неисполнение ее грехом: «Кто, будучи здоров, не идет к своей жене в подходящее время, тот, без сомнения, совершает грех убийства зародыша». Равным образом жена была обязана приходить к мужу, когда она очищалась от месячных. Парашара (IV, 14) говорит: «Женщина, которая, очистившись, не идет к своему мужу, в следующем рождении будет свиньей»\*. «Яма-смити» идет еще дальше и предписывает для нее наказание: «Пусть она будет оставлена после того, как посреди деревни ее объявят погубившей зародыша»\*. В древности люди не боялись расширения семьи и рождение возможно большего числа детей считалось религиозной заслугой. Чем больше детей, тем более счастливы предки на небе, получающие обильную еду от своих потомков. Долг предкам мог быть уплачен только рождением детей, и отсутствие продолжателей рода считалось грехом. Эти обстоятельства сделали гарбхадхану обязательной санскаркой\*.

**Исключения.** Впрочем, признавались исключения по физическим, психическим и моральным причинам: «Пусть не боится муж, который не приходит к жене слишком старой, бесплодной, дурного поведения, рожаящей мертвых детей, у которой нет месячных, к малолетней или имею-

щей много сыновей» (цитата в комм. на Параскара I, 11, 7). «Вишну-пурана» говорит: «Пусть не приходит к жене, не совершившей омовения, к больной, у которой еще не прекратились месячные, которая не достойна похвалы, разгневана, чувствует себя плохо, недоброй, любящей другого мужчину, которая вообще не имеет желания, голодна или объелась». Со временем требование приходит к жене каждый месяц было ослаблено и в конце концов перестало предписываться. Это было необходимо только для бездетных, после рождения сына оно становилось недействительным. В «Курма-пуране» говорится: «Муж пусть приходит к своей жене каждый месяц, пока не родится сын. Ведийская молитва о десяти сыновьях — это только восхваление». Согласно «Ману-смирти»: «Только после рождения первенца человек делается родителем и освобождается от долга по отношению к предкам... Только тот сын, благодаря которому он вкушает блаженство, рожден во исполнение дхармы. Всех остальных считают потомством по любви» (IX, 106—107)\*.

#### *Пумсавана*

*(обряд, призванный обеспечить рождение мальчика)*

После того как факт зачатия был установлен, над ребенком во чреве совершалась санскара пумсавана. Ведийские гимны, читаемые в этом случае, восхваляют рождение сына (Атхарваведа, III, 23, 3).

**Ведийский период.** В «Атхарваведе» и «Самаведа-мантрабрахмане» (I, 4, 8—9) мы находим молитвы о мужском потомстве. Муж обращался к жене так:

Да войдет зародыш-мальчик  
В твоё лоно, как стрела в колчан!\*

Да родится тут герой,  
Сын у тебя десятимесячный!\*

Мальчика, сына роди, сына роди!  
Вслед ему да родится (еще мальчик)!  
Да будешь ты матерью сыновей  
Рожденных и тех, что ты родишь!

Атхарваведа, III, 23, 2—3

Мы точно не знаем, какой именно обряд при этом совершался, но вышеприведенные стихи свидетельствуют о том, что эти молитвы сопровождали какой-то торжественный акт. В этих гимнах такой ритуал назывался «обряд,

посвященный богу Праджapati» (III, 23, 5): «Я совершаю для тебя обряд Праджapati». Беременной женщине давали также какую-то лечебную траву\*, читая следующий стих:

Растения, у кого Небо — отец,  
Земля — мать, (а) Океан был корень,  
Божественные травы да помогут тебе,  
Чтобы ты обрела сына

Атхарваведа, III, 23, 6

Таким образом, основные черты позднейшей санскары существовали в ведийский период, но в ведах нельзя найти правил, регулирующих различные аспекты санскары.

**Период сутр.** В период грихьясутр пумсавана совершалась на третьем или четвертом месяце беременности или даже позже, в день, когда луна была в мужском\* сочетании небесных светил, в особенности в накшатре тишья (Параскара, I, 14, 2—3). Беременная женщина должна была поститься в этот день. После омовения она надевала новые одежды. Потом ночью толкли побеги баньянового дерева и капали сок в правую ноздрю женщины, произнося: «Золотой зародыш...» и т. д. (Параскара, I, 14, 3)\*. Согласно некоторым грихьясутрам, нужно было истолочь также растения кушакантака и саламата (Параскара, I, 14, 4)\*. Если отец хотел, чтобы его сын был мужественным, он должен был поместить на колени жены блюдо с водой\* и, прикасаясь к ее животу, читать стих: «Ты — орел...» и т. д. (Параскара, I, 14, 5)\*.

**Более поздние правила.** Дхармасутры и смрити ничего не добавляют к собственно ритуалу. Прайоги и паддхати лишь заимствовали материал из грихьясутр той ведийской школы, к которой они принадлежали, добавляя только матрипуджу и абхьюдаика-шраддху.

**Время совершения.** Смрити рассматривают вопрос о времени совершения санскары. Согласно Яджнавалкье (I, 11), она должна совершаться до того, как зародыш начнет шевелиться во чреве. Брихаспати предписывает время после начала шевеления, другие дхармашастры говорят, что она должна совершаться на третьем месяце беременности, после того как зачатие твердо установлено. Время совершения варьировалось от второго до восьмого месяца беременности. Брихаспати делает различие между этими периодами. «При первой беременности санскара

пусть совершается на третьем месяце. В случае, если женщина уже рожала, она может совершаться на четвертом, шестом и даже восьмом месяце беременности».

Следует ли совершать пумсавану при каждой беременности? Смрити обсуждают также вопрос, должна ли санскара совершаться при каждой беременности или нет. Согласно Шаунаке, этот обряд должен повторяться при каждой беременности, поскольку благодаря прикосновению и кормлению зародыш очищается; более того, силой стихов, читаемых при этой санскаре, человек обретает память о прошлых рождениях. Поэтому она предписывается при каждом зачатии. В «Митакшаре», комментарии на Яджнавалкью (I, 11), мы находим тенденцию отказа от этой санскары. Автор комментария, Виджнянешвара говорит: «Пумсавана и симантоннаяна, будучи санскарами утробы, пусть совершаются лишь однажды».

Ритуал и его значение. Смысл санскары выразался в ее главных элементах. Она должна была совершаться, когда луна находилась в мужском сочетании светил. Это должно было благоприятствовать рождению мальчика. Капать сок баньянового дерева считалось полезным для предотвращения выкидыша и обеспечения рождения мальчика\*. Согласно медицинскому трактату Сушруты, баньяновое дерево обладает свойством удалять все виды осложнений во время беременности, например изжогу, обилие желчи и т. д. (Сутрастхана, 38). Там же говорится: «Растерев с молоком одну из следующих трав: сулакшмана, баташунга, сахадеви и вишвадева, — пусть введет четыре капли в (правую) ноздрю беременной женщины ради рождения сына. Она пусть не выливает сок» (Шарирастхана, 2). Закапывание лекарства в нос — обычный прием в индийской медицине. Поэтому ясно, что ритуал, предписывающий его, был основан на медицинском опыте народа. Помещение блюда с водой на колени было символическим действием. Сосуд, полный воды, обозначал жизнь и дух в будущем ребенке. Прикосновение к животу символизировало заботу о будущей матери, чтобы зародыш был здоровым и чтобы не произошло выкидыша. Читаемый при этом гимн выражал желание, чтобы родился красивый ребенок.

### *Симантоннаяна (разделение волос)*

Третьей санскаррой, совершаемой для зародыша, была симантоннаяна (обряд, при котором волосы беременной женщины расчесывали на пробор)\*.

**Цель.** Цель санскары была частично суеверной, частично практической. Люди верили, что женщина во время беременности подвергалась нападению злых духов и, чтобы их отогнать, нужно было совершить обряд. «Ашвала-лаяна-смрити» сохранила это верование. В ней говорится (цитата в «Вирамитродая» I, с. 172): «Злые демоны, стремящиеся сосать кровь, приходят к женщине во время первой беременности, чтобы сожрать зародыш. Чтобы отогнать их, муж пусть взывает к богине Шри, так как спрятавшийся дух оставляет женщину, охраняемую ею. Эти невидимые жестокие пожиратели мяса приобретают власть над женщиной во время первой беременности и вредят ей. Поэтому предписана церемония, называемая симантоннаяна». Религиозной целью санскары было обеспечить благополучие матери и долгую жизнь будущему ребенку, как это указано в цитированных стихах. В основе этого обряда лежали также представления индийцев в области физиологии, что с пятого месяца беременности начинает формироваться сознание будущего ребенка (Сушрута. Шарирастхана, 33). Поэтому беременная женщина должна была проявлять особую заботу, чтобы облегчить этот процесс, избегая всякого физического беспокойства зародыша. Этот факт символически выражался разделением ее волос.

**Первые упоминания.** Единственное упоминание в ведийской литературе об этой церемонии находится в «Самавидхана-мантрабрахмане» (I, 5, 2): «Как Праджапати проводит границу Адити для великого процветания, так я разделяю волосы этой женщины и делаю так, чтобы ее потомство жило до глубокой старости». В той же брахмане упоминается сравнение дерева удумбара с плодови-той женщиной: «Это дерево плодоносно. Как оно, будь плодоносна». (Параскара, I, 15, 6). В грихьясутрах санскара описана подробно и все ее черты полностью сложились.

**Время совершения.** Грихьясутры, смрити и астрологические произведения обсуждают вопрос о подходящем времени для совершения этой санскары. Грихьясутры

высказываются в пользу четвертого или пятого месяца беременности (Ашвалаяна, I, 14, 1). Смрити и астрологические книги продлевают этот период до восьмого месяца или до рождения ребенка (Яджнавалкья, I, 11). Некоторые авторы предоставляют еще большую свободу выбора срока. Согласно им, если роды произошли до совершения этой санскары, она совершалась после рождения ребенка, причем ребенка помещали на колени матери или клали в корзину\*.

**Предмет очищения.** Авторитеты придерживаются разного мнения о том, должна ли эта санскара совершаться при каждой беременности или только при первой. Согласно Параскаре и другим грихьясутрам, это — санскара для очищения матки и она должна совершаться лишь один раз (Параскара, I, 15, 3). Этому же мнению придерживаются смрити Харита и Девала: «Женщина один раз очищается посредством симантоннаи. Каждый ребенок, рожденный ею, является очищенным» (Вирамитродая, I, с. 176). Но по мнению других, это была санскара для очищения зародыша и ее следовало совершать при каждой беременности.

**Церемонии.** Сочетание планет, при котором совершалась санскара, должно было быть мужским. Мать обязана была поститься в этот день. Собственно ритуал начинался с предварительных обрядов, а именно матрипуджи, нандишраддхи и жертвоприношений Праджапати. Затем жена садилась на мягкое сиденье\* к западу от огня, и муж зачесывал ей волосы назад, держа связку ветвей дерева удумбара с четным числом незрелых плодов, три связки травы дарбха, иглу дикобраза, на которой было три белых пятна, и веретено с пряжей\*. Он читал мантру: «Бхур, бхувах, свах» или любое из трех «великих слов» (махавьяхрити) (Параскара, I, 15, 4). «Баудхаяна-грихьясутра» (I, 10, 7—8) предписывает кроме этого еще два стиха. Была также широко распространена практика нанесения красной точки на лоб женщины с целью отпугнуть демонов (Вараха-грихьясутра, XVI). После расчесывания муж привязывал ветку удумбары к шее жены шнуром из трех скрученных нитей, со словами: «Это дерево богато соком. Подобно дереву, богатому соком, будь ты плодоносна» (Параскара, I, 15, 6). «Баудхаяна-грихьясутра» (I, 10, 8) рекомендует вместо ветки удумбара побег ячменя. Эта церемония символизировала плодovitость женщины, что



было связано с многочисленностью плодов ветки удумбара и зерен в ячменном колосе. Далее муж просил жену посмотреть на кушанье из риса, сезама и масла (гхи), чтобы она увидела в нем потомство, скот, благополучие и долгую жизнь мужа (Гобхила, II, 7, 9—11). Некоторые авторитеты предписывают, чтобы женщины-брахманки, сидя около беременной, произносили следующие слова: «Будь матерью сыновей-героев, будь матерью живых сыновей» и т. д. (Гобхила, II, 7, 12)\*. Потом муж просил двух музыкантов: «Воспевайте царя\* или кого-нибудь еще, наиболее мужественного» (Параскара, I, 15, 7). Предписывалось петь следующий стих: «Только Сома наш царь. Пусть это племя людей живет на твоём берегу, о река, чье владение нерушимо» (Параскара, I, 15, 8). Церемония заканчивалась угощением брахманов\*. Мать хранила молчание до тех пор, пока на небе не появились звезды. Потом она прикасалась к икре ноги (действие, способствовавшее рождению мальчика), произносила вяхрити: «Бхур, бхувах, свах!» — и могла нарушить молчание.

**Обязанности беременной.** Авторы смрити сознавали, что все поведение будущей матери влияет на еще не родившегося ребенка. Поэтому после изложения правил и установлений о санскарах до рождения, они излагали обязанности беременной и ее мужа. Эти обязанности могут быть объединены в три группы. Первая основана на суеверном представлении, что злые духи пытаются повредить беременной женщине и поэтому ее следует защищать от них. Вторая группа содержала правила, предохраняющие от физического перенапряжения, а третья — была рассчитана на то, чтобы сохранить физическое и духовное здоровье матери. В «Маркандея-пуране» мы находим следующие замечания: «Есть ужасные дьяволы и ведьмы, стремящиеся сожрать зародыш беременной. Поэтому ее всегда следует охранять от них постоянным соблюдением чистоты, написанием священных мантр и ношением красивой гирлянды. О брахман, Вирупа и Викрити\* обычно живут в деревьях, на холмах, в оврагах и озерах. Поэтому беременной не следует посещать этих мест. Сын убийцы зародыша — Вигхна, а Мехини\* — его дочь. Первый входит в чрево и съедает зародыш, вторая, входя в чрево, вызывает выкидыш. Из-за козней Мехини у женщин рождаются змеи, лягушки, черепахи» (Вирамитродая, I, с. 180). Кроме того, есть длинный диалог между Кашьяпой и Адити

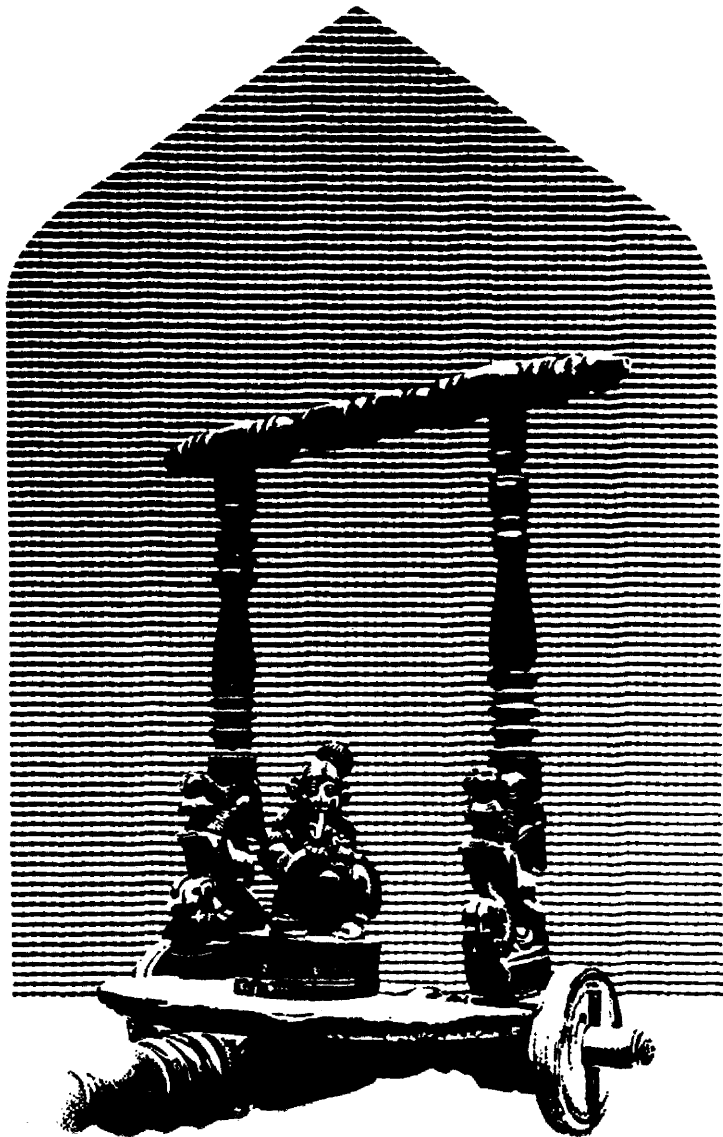
в «Падма-пуране» (V, 7, 41—47) об обязанностях беременной женщины, в котором первый говорит второй: «Она не должна сидеть на навозе, на жезле, на пестике и ступке. Она не должна купаться в реке, не должна входить в заброшенный дом, не должна сидеть на муравейнике и должна избегать душевного беспокойства. Она не должна чертить на земле ногтями, углем и пеплом. Она не должна все время спать и дремать, должна избегать напряжения, она не должна касаться шелухи, угля, пепла и черепа. Она должна избегать ссор в своем семействе и увечий своих членов. Она не должна оставлять свои волосы непричесанными и не должна оставаться нечистой. Во время сна она не должна лежать головой на север и вниз головой, быть обнаженной, обеспокоенной и с мокрыми ногами. Она не должна произносить неблагоприятных слов и слишком много смеяться. Всегда занятая добрым делом, пусть она почитает свекра и свекровь и будет счастливой, желая своему мужу благополучия». В «Матсья-пуране» Кашьяпа говорит Дити, своей второй жене: «О прекрасная! Беременная женщина не должна принимать пищу в сумерках, она не должна подходить к дереву и останавливаться под ним. Она не должна все время спать. Она должна избегать тени дерева, должна мыться теплой водой, смешанной с целебными травами, быть охраняемой и украшенной, почитать богов, не должна садиться на слона или коня, взбираться на гору, подниматься на верхний этаж. Она должна избегать напряжения, быстрой ходьбы, езды в повозке, запряженной быками, печалей, кровопускания, избегать утомления, сна днем, бодрствования ночью, пищи слишком соленой, кислой, горячей, несвежей и тяжелой, не должна сидеть в позе петуха. Сын женщины, соблюдающей вышеуказанные правила, будет иметь долгую жизнь и дарования. А иначе будет выкидыш» (Вирамитродая, I, с. 180). Смрити, карики и прайоги ничего не дают, кроме краткого изложения приведенных правил. «Вараха-смрити» запрещает мясную пищу во время беременности.

**Обязанности мужа.** Первейшей обязанностью мужа было исполнение желаний своей беременной жены. Согласно Яджнавалкье (III, 79), из-за неисполнения желаний беременной женщины зародыш становится нездоровым — он или деформируется, или выпадает. Поэтому следует выполнять, что она желает. «Ашвалаяна-смрити»

излагает другие обязанности мужа: «После шестого месяца беременности пусть он избегает стрижки волос, сожительства с женой, паломничества и совершения шраддхи» (цитата в комм. Харихары на Параскара). «Калавидхана» запрещает «участие в похоронной процессии, стрижку ногтей, участие в войне, строительство нового дома, далекое путешествие, брак в семье, купание в озере, поскольку это сокращает жизнь мужа беременной женщины». Другие смрити запрещают также рубить дерево (Вирамитродая, I, с. 184).

**Медицинские основания.** Изложенные правила о сохранении здоровья беременной женщины были основаны на медицинских представлениях индийцев. Сушрута (Шарирастхана, 2) предписывает такие же предосторожности: «Со времени беременности пусть она избегает сожительства, перенапряжения, страха, сна днем, бодрствования ночью, не поднимается на повозку, не сидит подобно петуху, избегает слабительного, кровопускания, задержки мочеиспускания и опорожнения кишечника». Таким образом, проявлялась всевозможная забота о сохранении физического и духовного здоровья беременной женщины\*.





*Джатакарма  
(церемония в связи с рождением ребенка)\**

**Происхождение и история санскары.** Рождение ребенка было весьма впечатляющей сценой для древнего человека. Человек боялся многих опасностей в этих случаях и для их предотвращения изобрел многочисленные табу и обряды. Беспомощность матери во время родов и новорожденного требовали естественной заботы, из которой возникли церемонии, связанные с рождением ребенка. Первобытное удивление, страх перед сверхъестественным и забота о матери и ребенке со временем соединились с элементами, появившимися в результате развития культуры.

В «Атхарваведе» (I, 11) есть целый гимн, содержащий молитвы и заклинания для обеспечения легких и безопасных родов. Гимн звучит следующим образом:

«Вашат!» — Да провозгласит тебе, о Пушан, при этих  
родах

Арьяман, искусный призыватель.  
Да испустит воды женщина, правильно зачавшая!  
Да разойдутся суставы для родов!

Четыре стороны у Неба,  
четыре также у Земли:  
боги вместе вызвали к жизни зародыш.  
Да раскроют они (ее) для родов!

Роженица да раскроет (лоно)!  
Мы заставляем лоно разверзнуться,  
расслабься, о родящая!

Выпусти, о Бишкала!  
Не прибавшись ни к мясу,  
ни к жиру, ни к костному мозгу,  
да выйдет пестрый, слизистый  
послед на съедение собаке!  
Да выпадет послед!

Я рассекаю твой мочево́й канал,  
раз (деляю) лоно, раз (деляю) чресла,  
раз (деляю) мать и сына,  
раз (деляю) мальчика и послед.  
Да выпадет послед!

Как ветер, как мысль,  
как птицы летят,  
так лети ты, о дитя десяти месяцев,  
вместе с последом!  
Да выпадет послед!

Этот гимн — образец одновременно молитвы и магии. Муж волновался во время мук жены, он желал, чтобы она освободилась как можно скорее, просил о помощи богов и призывал заклинателей, чтобы облегчить родовые муки матери. Грихьясутры используют третий стих приведенного гимна в обряде «сошьянтикарма», совершаемом для того, чтобы роды прошли быстро. Но, кроме молитв и заклинаний, нельзя найти никаких деталей, связанных с ними церемоний. Эта санскара целиком описывается в грихьясутрах, но здесь также ритуал имеет чисто религиозный характер, и элементы народных суеверий выражены в нем очень слабо. Дхармасутры и смрити не дают описания никаких деталей. Однако средневековые сочинения сообщают о ряде предварительных действий, касающихся подготовки помещения для родов, церемонии вступления в него роженицы, о присутствии возле будущей матери некоторых желательных лиц и о других суеверных обычаях, которые не известны более древним источникам. Мы знаем из более поздних источников, что приготовление к родам начиналось за месяц до рождения ребенка: «За месяц до родов должны быть сделаны специальные приготовления» (Вирамитродая, I, с. 184). Первое, что было необходимо в этой связи, — выбор подходящего помещения в доме: «В благоприятный день, когда солнце находится в предвещающем счастье знаке зодиака, помещение, выбранное знающими с подходящей стороны света, считается помещением для родов» (там же). «Васиштха» не предоставляет это свободному выбору, а предписывает помещение в юго-западной стороне дома: «Дом должен быть построен искусным архитектором на ровном месте. Пусть он смотрит на восток или на север\* и выглядит привлекательным и крепким» (там же). За день или два до родов женщина входила в помещение для родов, которое хорошо охранялось со всех сторон, совершив обряд поклонения богам, брахманам и коровам, под звуки раковин и других музыкальных инструментов; в этот момент надлежало читать подходящие ведийские стихи. Будущую мать сопровождало много других женщин, имеющих детей, отличающихся здоровьем\*. Они ободряли женщину и готовили ее к спокойным родам посредством полезных притираний, давали наставления относительно еды и поведения. Когда подходило время собственно родов, они клали роженицу на спину. Затем совершались некоторые

обряды для предохранения дома от злых духов. Брахман развязывал все узлы в доме\*. Это символизировало освобождение плода во чреве матери. В доме держали огонь, воду, палку, лампу, оружие, жезл и горчичное семя\* (Вирамитродая, I, с. 185). Перед роженицей помещали также растение турьянти (Хираньякеши-грихьясутра, II, I, 2—8). Верили, что, если этих предметов нет, кровожадные демоны убьют новорожденного (Вирамитродая, I, с. 185). Перед собственно джатакармой совершалась церемония, называемая сошьантикарма, чтобы ускорить роды с помощью стиха «Атхарваведы»: «Не прибившись ни к мясу, ни к жиру...», приведенного выше. Предписывались специальные обряды, если ребенок умирал во время родов. Если роды были благополучными и ребенок рождался живым, в помещении зажигали огонь, чтобы согреть сосу-ды с водой и окурить ребенка и мать (Параскара, I, 16, 23). Этот огонь поддерживали несколько дней. В него бросали рисовые зерна и горчичное семя, произнося соответствующие заклинания, чтобы отогнать разных злых духов. Огонь, всегда горевший при родах, считался нечистым и его гасили на десятый день, после чего применяли домашний огонь, когда мать и ребенок уже считались очищенными.

**Время совершения.** Церемония джатакарма совершалась до перерезания пуповины (Вирамитродая, I, с. 187)\*. Более поздние авторы утверждают, что, если время было упущено, церемония совершалась в конце периода ритуальной десятидневной нечистоты, или, если роды происходили во время нечистоты, происшедшей вследствие смерти в семье, церемония откладывалась до истечения этого срока. В позднейшие времена тщательным образом отмечали момент рождения для составления гороскопа, поскольку считали, что это будет решающим фактором в жизни ребенка. Затем добрые вести приносили отцу. Он выражал различные чувства при рождении мальчика и девочки, поскольку с ними связывались различные ожидания. Хотели, чтобы первенец был мальчиком\*, так как он освобождал отца от всех долгов предкам\*. Но разумные люди не меньше радовались и рождению девочки, поскольку выдача дочери замуж приносила религиозную заслугу отцу.

После этого отец шел к матери, чтобы увидеть лицо сына, поскольку, посмотрев на лицо новорожденного сына,

«отец освобождается от всех долгов и достигает бессмертия»\* (Васиштха-дхармасутра, XVII, 1). Посмотрев на лицо сына, он совершал омовение в одежде, приглашал старших и совершал церемонии нандишраддхи\* и джатакармы. Вообще говоря, шраддха — неблагоприятная церемония, но в этом случае она была благоприятной. Она предназначалась для угощения предков. Харита говорит: «От удовлетворения предков при рождении сына возникает религиозная заслуга. Поэтому пусть, пригласив брахманов, принесет предкам шраддху в сосудах, полных сезама и золота». «Брахма-пурана» также предписывает совершение нандишраддхи при рождении сына (Вирамитродая, I, с. 188).

### Церемонии и их значение

**Медхаджанана.** Теперь начинались собственно церемонии джатакармы (Параскара, I, 16; Гобхила, II, 7; Ашвалаяна, I, 15 и др.). Первой церемонией была медхаджанана\* (пробуждение разума). Она исполнялась следующим образом. Отец своим безымянным пальцем и с помощью какого-либо золотого предмета давал ребенку мед\* и масло или только масло. Другие добавляют к этому кислое молоко, рис, ячмень и даже белесые, черные и рыжие волоски черного быка\*. Применялась формула: «Бхух я помещаю в тебя, бхувах я помещаю в тебя, бхур, бхувах, свах — все это я помещаю в тебя». Церемония медхаджанана говорит о том, что индийцы придавали большое значение интеллекту ребенка и именно интеллект считалось необходимым передать ему в первую очередь. Вьяхрити, произносимые в этом случае, символизировали разум\*. Их произносили вместе с великой мантрой «Гаятри», которая содержит молитву о развитии одаренности. То, чем кормили ребенка, также способствовало его умственному развитию\*. Согласно медицинскому трактату Сушруты, свойства масла (гхи) следующие: оно способствует красоте, оно жирное и сладкое, оно излечивает от истерии, головной боли, эпилепсии, лихорадки, несварения желудка, избытка желчи, оно улучшает пищеварение, память, разум, способности, красоту, семя и жизнь (Шарирастхана, 45). Свойства меда и золота\* также благоприятны для умственного развития ребенка. Согласно «Гобхила-грихья-сутре», в это время ребенку давали имя. Это было тайное



имя, известное только родителям. Оно не сообщалось другим, поскольку считалось, что враги могут совершить над ним колдовство и таким образом повредить ребенку\*.

**Аюшья.** Следующей частью церемонии джатакармы была аюшья — обряд, обеспечивающий ребенку долгую жизнь. Отец бормотал около пупка или около правого уха ребенка: «Агни долговечный, благодаря деревьям он долговечен. Посредством этой долгой жизни я делаю тебя долговечным. Сома долговечен благодаря травам и т. д. Брахма долговечен благодаря амрите и т. д. Риши долговечны благодаря обрядам и т. д. Жертвоприношения долговечны благодаря жертвенному огню и т. д. Океан долговечен благодаря рекам и т. д.» (Параскара, I, 16, 6). Таким образом, всевозможные истории о долгой жизни рассказывали над ребенком и по ассоциации идей верили, что благодаря их называнию жизнь ребенка также будет продлена. Совершались и другие обряды ради долгой жизни. Отец трижды читал стих: «Тройной век...», думая, что это в три раза увеличит жизнь ребенка. Если отец хотел, чтобы сын прожил положенный ему срок жизни, он прикасался к нему, читая гимн «Ватсапра»\*.

Не удовлетворяясь только своими пожеланиями, отец приглашал пять брахманов, предлагал им встать в пяти местах и просил их дышать на ребенка. Таким образом брахманы помогали вдыханию жизни в ребенка\*. Стоявший с южной стороны говорил: «Дыхание сзади», с северной: «Дыхание спереди» и т. д. и пятый, смотрящий вверх, говорил: «Дыхание сверху» (Параскара, I, 16, 10—15). Если помощь пяти брахманов не могла быть обеспечена, то отец сам произносил эти слова, обходя вокруг ребенка. Считалось, что дыхание способствует жизни, поэтому цель этой магической церемонии — усилить дыхание ребенка и продлить его жизнь. Землю, где рождался ребенок, люди естественно считали помощницей в благополучных родах и потому почитали ее. Отец произносил ей благодарственные слова: «О Земля, я знаю твое сердце, твое сердце, которое обитает на Небе, на Луне, его я знаю, пусть оно знает меня». Дальше он молил ее: «Пусть мы увидим сто осеней, пусть мы услышим сто осеней» (Параскара, I, 16, 17).

**Сила.** Затем отец совершал другой обряд для того, чтобы ребенок вырос смелым и воинственным. Он обращался к ребенку: «Будь камнем, будь топором, будь непреходящим золотом. Ты действительно я сам, называемый сы-

ном\*. Поэтому живи сто осеней»\* (Параскара, 1, 16, 17—18). После этого восхваляли мать за рождение ребенка, надежды семейства. Муж произносил следующий стих в ее честь: «Ты — Ида, дочь Митры и Варуны, ты — сильная женщина, ты родила сильного сына. Да будешь ты счастлива сильными детьми, ты, которая осчастливила нас сильным сыном» (Параскара, 1, 16, 19). Потом перерезали пуповину, ребенка обмывали и мать давала ему грудь. Отец ставил сосуд с водой около головы матери, произносился стих: «О воды, вы охраняете вместе с богами; как вы охраняете вместе с богами, так охраняйте эту нашу мать, которая родила, и ее ребенка». Предполагалось, что воды отгоняют демонов, поэтому мать поручали их защите. Возле дверей родильного помещения муж зажигал ритуальный огонь, который поддерживал со времени родов, и каждое утро и вечер бросал в этот огонь горчичное семя, смешанное с рисовой сечкой, чтобы отогнать демонов и чертей\*. Употреблялась следующая магическая формула: «Пусть исчезнут отсюда Шунда и Марка, Упавира и Шаундикейя, Улукхала и Малимлуч, Дронаса и Чьявана. Свага! Пусть исчезнут отсюда Аликхант, Нимиша, Кимвадант, Упашрути, Харьякша, Кумбхинашатру, Патрапани, Нримани, Хантримукха, Саршапаруна, Чьявана. Свага!»\* (Параскара, 1, 16, 23). Это названия болезней и уродств, которые нападают на ребенка. Древние люди воспринимали их как чертей и демонов. Поскольку их восприятие было фантастическим, но образным, то и средства против них были магическими и практическими. Если приносящий болезни демон Кумара напал на ребенка, то отец покрывал ребенка сетью или верхней одеждой, брал его к себе на колени и бормотал: «Куркура\*, Сукуркура, Куркура, который крепко держит детей! Чет, чет! Собачка, отпусти его. Поклон тебе, Сисара, лающий, горбун!» (Параскара, 1, 16, 24). Это эвфемистическое обращение должно было умиловать предполагаемого демона. Во время церемонии отец выражал свое главное желание словами: «Он не страдает, он не кричит, он не неподвижен, он не болен, когда мы говорим ему и когда мы прикасаемся к нему» (Параскара, 1, 16, 25). Когда церемонии заканчивались, делались подношения брахманам и раздавались дары и милостыня. «Брахма-пурана» и «Адитья-пурана» говорят: «При рождении ребенка боги и предки приходят, чтобы присутствовать на церемонии в доме дваждырожденного.

Поэтому этот день праздничный и важный. В этот день следует дарить золото, землю, коров, лошадей, зонты, коз, гирлянды, постели и т. п.». Согласно Вьясе, заслуги от милостыни, даваемой в день рождения сына, вечны (Ви-рамитродая, I, с. 199).

*Намакарана (наречение имени)\**

**Важность имени.** Всегда, с тех пор как люди создали язык, они давали имена вещам, которые ежедневно употребляли в своей жизни. Индийцы превратили называние в религиозную церемонию. Брихаспати говорит о важности наречения имени: «Имя — это первейшее средство для общения людей. Оно приносит заслуги и определяет судьбу. Человек достигает славы благодаря имени, поэтому церемония наречения имени в высшей степени достойна восхваления» (Вирамитродая, I, с. 241).

Выбор имени всегда связан с религиозными идеями. Ребенка часто называли по имени бога, который считался его хранителем, или по имени святого, чье покровительство хотели получить. Светские идеи также влияли на выбор имени. Имена обозначают особые качества человека. Ребенку часто давали имя отца, что основано на семейной привязанности и гордости.

В ведийский период распространенным обычаем было принятие двух имен: одно имя было личным, а другое патронимическим или матринимическим. Например, в имени Какшивант Аушиджа первое имя — личное, а второе образовано от Ушиджа (имени матери), в имени Брихадуктха Ваманя второе имя образовано от имени Вамани. Впрочем, следует отметить, что в таких случаях имя образовывалось не обязательно от имен родителей, человек мог быть назван также по имени отдаленного предка. В брахманах встречаются имена, образованные от названия местности, хотя подобная практика не предписывается в текстах. Например, Каушамбея (от названия местности Кошамби) и Гангея (от названия реки Ганга) (Панчавимша-брахмана, VIII, 6, 8).

**Период сутр и позднейший период.** Литература брахман со всей очевидностью показывает, что еще до периода сутр существовал определенный порядок наречения имени. Но мы точно не знаем, какие церемонии были с этим связаны. Даже грихьясутры, за исключением Гобхилы, не

цитируют ведийских стихов, которые должны произноситься в этом случае, хотя они излагают правила образования имен. Вероятно, намакарана вначале была скорее обычаем, чем ритуальной церемонией. Но позднее она была включена в состав санскар, так как имела большое общественное значение. Только в паддхати предписывались обычные предварительные церемонии и приводился ведийский стих, который должен был при этом произноситься.

**Образование имени.** Вопрос образования имени обсуждался со времени грихьясутр. «Ашвалаяна-грихьясутра» (1, 15, 6) связывает различные виды достоинств с определенным количеством слогов: «Пусть имя того, кто хочет славы, состоит из двух слогов. Пусть имя того, кто хочет священного блеска, состоит из четырех слогов». Для мальчиков предписывалось четное количество слогов. Имя девочки должно было состоять из нечетного количества слогов. Ману (II, 33) дает дополнительные предписания об имени девочки: «Оно должно быть легко произносимым, нестрашным, имеющим ясный смысл, приятным, благоприятствующим, оканчивающимся на долгий гласный и содержащим благословение». Ей не следует давать имя неуклюжее, обозначающее «созвездие, дерево, реку, птицу, слугу, страх» (III, 9). Ману не рекомендует жениться на девушке, имя которой образовано от этих предметов\*.

Определяющим фактором при выборе имени был также сословно-кастовый статус человека. Ману говорит: «Именем брахману пусть будет (слово) благоприятствующее, кшатрию — исполненное силы, вайшье — соединенное с богатством, а у шудры — презренное» (II, 31). Например, брахман может быть назван Лакшмидхара («Приносящий счастье»), кшатрий — Юдхиштхира («Стойкий в битве»), вайшья — Махадхана («Богач») и шудра — Нарадаса («Раб человека»). «(Именем) брахмана пусть будет (слово), выражающее счастье, кшатрия — исполненное защиты, вайшья — связанное с процветанием, шудры — связанное с услужением» (Ману, II, 32). Различные варны должны иметь различные добавления к имени: «-шарман» добавляется к имени брахмана, «-варман» — к имени кшатрия, «-гупта» — к имени вайшьи и «-даса» — к имени шудры\* (Вьяса). Кастовые представления глубоко укоренились в сознании индийцев, и они верили, что будущую судьбу ребенка определяло происхождение. Кем

будет человек в жизни, было предрешиено, и соответственно этому он приобретал атрибуты социального статуса.

**Четыре вида имен.** Существовало четыре вида имен: по созвездию, по божеству месяца, семейному божеству и просто распространенные имена. Эта система еще не вполне сложилась в период до сутр. Грихьясутры знали имя, образованное от названия созвездия (накшатры), и общераспространенные имена. Остальные были им неизвестны. Система была полностью разработана позднейшими смрити и астрологическими произведениями. Это произошло благодаря росту религиозных сект и развитию астрологии. В сектантских религиях большое значение приобрели семейные божества. Астрология привила людям представления о влиянии звездного мира на судьбы людей. Верили, что каждый период времени находится под покровительством божества или духа. Благодаря этому верованиям возникли культы богов — покровителей отдельных дней, месяцев и т. д.

Первый вид имени образовали от названия накшатры (сочетания светил, через которые проходит Луна), под которой родился ребенок, или по имени божества, покровительствующего этой накшатре (Ашвалаяна, I, 15, 4). Дхармашастра «Шанкха-Ликхита» предписывала, чтобы «отец или старший член семейства давал ребенку имя, связанное с сочетанием светил, под которым родился ребенок» (Вирамитродая, I, с. 237). Если ребенок родился под сочетанием Ашвины, его называли Ашвиникумара\*, если под сочетанием Рохини, — Рохиникумара и т. д. Существовал также другой способ названия ребенка по сочетанию светил. Верили, что буквы санскритского алфавита находятся под покровительством различных сочетаний светил. Но поскольку букв 52, а сочетаний светил (накшатр) только 27, каждое сочетание покровительствует более чем одной букве. Имя ребенка должно было начинаться с одной из букв, находящихся под покровительством данного сочетания светил. Ребенок, родившийся под сочетанием Ашвины, которое покровительствует слогам: чу, че, чо, ла, получал имя Чудамани, Чедиша, Чолеша или Лакшмана, в соответствии с различными периодами сочетаний. Согласно Баудхаяне, имя, образованное от названия созвездия, держали в тайне (Вирамитродая, I, с. 238). Это было второе имя для того, чтобы приветствовать старших, и оно было известно только родителям до

времени упанаяны. По мнению некоторых авторитетов, тайное имя давалось в день рождения. Об имени для приветствования Ашвалаяна также говорит, что оно должно было быть выбрано в день наречения имени и должно быть известно только родителям (1, 15, 8). Имя, образованное от накшатры, было связано с жизнью человека, поэтому его держали в тайне, чтобы враги не могли причинить вред.

Второй вид имени — по божеству месяца, в котором ребенок родился. Согласно Гаргье, имена божеств месяцев, начиная с месяца маргаширши\*, следующие: Кришна, Ананта, Ачьюта, Чакри, Вайкунтха, Джанардана, Упендра, Яджнапуруша, Васудева, Хари, Йогиша и Пундарикакша (Вирамитродая, I, с. 237). Вышеприведенные имена все вишнуистские и, следовательно, возникли много позднее периода сутр\*.

Третье имя давалось по семейному (родовому) божеству. Люди думали, что ребенок получит особую защиту этого божества. Божество может быть ведийским, например Индра, Сома, Варуна, Митра, Праджапати, или пураническим — Кришна, Рама, Шанкара, Ганеша и т. д. К имени божества могло добавляться слово «даса» (раб) или «бхакта» (преданный).

Последний вид имени — общераспространенное имя. Оно было обычным в обществе и очень важным с практической точки зрения. При образовании этого имени применялись те правила, о которых говорилось выше.

Все сказанное относится к способам наречения имени, перечисленным в письменных текстах. Но простому народу приходилось учитывать и многое другое, как это происходит еще и сейчас. Несчастные родители, потерявшие предшествующих детей, давали ребенку трудное имя, отталкивающее и отвратительное, чтобы отпугнуть демонов болезни и смерти\*.

**Церемонии и их значение.** Согласно общему правилу грихьясутр церемония наречения имени совершалась на десятый или двенадцатый день после рождения ребенка\*, исключая только тайное имя, которое давалось, по мнению некоторых авторитетов, в день рождения (Шанкхяна, 1, 24, 4; Ашвалаяна, 1, 15, 4; Параскара 1, 17 и др.). Позднейшие тексты предоставляют возможность выбора от десятого дня после рождения до первого дня второго года. Один из авторитетов говорит: «Церемония наречения име-

ни должна быть совершена на десятый, двенадцатый, сотый день или в конце первого года» (Гобхила-грихья-сутра-паришишта). Согласно астрологическим произведениям (Вирамитродая, I, с. 234), эта церемония могла быть отложена, если было какое-нибудь необычное природное явление или она оказывалась неуместной с религиозной точки зрения: «Если происходит санкранти (переход Солнца из одного знака зодиака в другой) и затмение или совершается шраддха, церемония не может быть благоприятной» (Вирамитродая, I, с. 234). Были и другие дни, которых следовало избегать.

По окончании периода ритуальной нечистоты, вызванной рождением ребенка, дом мыли и очищали. Мать совершала омовение, ребенка купали. Перед собственно церемонией исполнялись предварительные обряды. Затем мать укрывала ребенка чистой тканью и, смочив его голову водой, передавала его отцу. После этого приносились жертвы Праджapati, дню, сочетанию светил, их божествам, Агни и Соме. Отец касался дыханием ребенка. Потом давалось имя. Как оно давалось, в грихьясутрах не описывалось\*, но паддхати содержат следующую процедуру: отец, наклоняясь к правому уху ребенка, обращается к нему: «О, дитя! Ты, поклоняющийся родовому божеству! Поэтому твое имя... Ты родился в таком-то месяце, поэтому твое имя... ты родился под таким-то сочетанием светил, поэтому твое имя... И твое обычное имя...». Собравшиеся брахманы говорили: «Пусть будет установлено имя...». После этого ребенок как бы приветствовал брахманов, которые его благословляли, повторяя его имя каждый раз: «Живи долго, прекрасное дитя!» Они также читали стих: «Ты есть Веда...» и т. д. Имя для приветствия давалось последним. Церемония заканчивалась угощением брахманов\* и почтительным возвращением изображений богов на обычное место.

### *Нишкрамана (первый вынос)*

Обычай ритуального выноса ребенка должен быть очень древним, но мы не имеем никаких свидетельств о нем в ведийской литературе. Даже ведийский стих «Этот глаз...», читаемый при этой санскаре, применялся очень широко — во всех случаях, когда смотрели на солнце, и, следовательно, здесь он не имеет специфического значе-

ния. Процедура, излагаемая в грихьясутрах, очень проста. Она состояла в том, что отец выносил ребенка и обращал его лицо к солнцу, произнося слова «Этот глаз...»\* (Параскара, I, 17, 5—6). Позднейшие смрити и нибандхи разрабатывают ритуалы и обычаи, относящиеся к этой процедуре.

**Время совершения.** Время совершения нишкраманы варьировалось от двенадцатого дня после рождения до четвертого месяца (Ману, II, 34). Общим правилом, согласно грихьясутрам и смрити, было совершение этой санскары на третьем или четвертом месяце со дня рождения. Объяснение выбора между третьим и четвертым месяцем дается Ямой, который говорит: «Церемония смотрения на Солнце должна совершаться на третьем, а смотрения на Луну — на четвертом месяце» (Вирамитродая, I, с. 250). Если предписанные сроки истекали, нишкраману совершали вместе с обрядом «первого кормления» (твердой пищей). Есть много дней, нежелательных по астрологическим соображениям, когда церемонию следовало отложить.

**Кто совершал церемонию?** Согласно грихьясутрам, церемонию совершали отец и мать, но пураны и астрологические произведения распространяют это право и на других. Согласно «Мухуртасанграхе», было желательно, чтобы для совершения церемонии приглашали брата матери (Вирамитродая, I, с. 253). Это было следствием нежных чувств, которые он испытывал к детям своей сестры\*. «Вишнудхармоттара-пурана» рекомендует, чтобы ребенка выносила заботливая нянька (Вирамитродая, I, с. 253). Вероятно, этот обычай возник тогда, когда добропорядочная женщина не могла выходить из дома, соблюдая обычай затворничества\*. Но практически затворничество ограничивалось только богатыми семействами. Когда санскара рассматривалась как домашнее жертвоприношение, то ее мог совершать только отец. Но когда она перестала быть таковой, то право ее совершения могло быть предоставлено также и другим лицам.

**Церемонии и их значение.** В день совершения санскары квадратный участок двора, откуда можно было видеть солнце, обмазывали коровьим навозом\* и глиной, на земле делали знак свастики и мать разбрасывала зерна риса. В период сутр церемония заканчивалась, когда отец обращал лицо ребенка к солнцу. Но позднейшие источники



сообщают дополнительные детали (Вирамитродая, I, с. 253). Ребенка украшали и подносили к изображению семейного божества. Потом поклонялись божеству под звуки музыкальных инструментов. Обращались также к хранителям восьми сторон света\*, Солнцу, Луне, Васудеве и Небу, угощали брахманов и читали благословляющие стихи. Ребенка выносили под звуки раковины и чтение ведийских гимнов. Во время выноса отец повторял гимн «Шакунта» или следующий стих: «Будь ребенок разумный или неразумный, будь днем или ночью, пусть все боги во главе с Индрой защищают его» (Вирамитродая, I, с. 253). Потом ребенка приносили в храм бога, которому жертвовали благовония, цветы, гирлянды и т. д. Таким образом, ребенок поклонялся божеству и брахманы благословляли его. После этого ребенка выносили из храма и брат матери приносил его домой. В конце ребенку давали подарки, например игрушки, и благословляли его. Брихаспати (Вирамитродая, I, с. 254) иначе описывает процедуру: украсив ребенка подобающим образом, отец должен был вынести его и поместить на повозку или брат матери должен был сам нести ребенка. Под звуки музыкальных инструментов ребенка окружали друзья семьи и родственники. Потом ребенка помещали на чистый участок земли, обмазанный коровьим навозом, и посыпали рисовыми зернами. После совершения церемонии защиты отец повторял «Мритасандживана» («Оживление мертвого»). В конце поклонялись Шиве и Ганеше и подносили ребенку плоды и другую пищу.

#### *Аннапрашана (первое кормление)*

Кормление ребенка твердой пищей было следующим важным этапом в его жизни. Соответствующий персидский обычай ритуального кормления ребенка показывает, что аннапрашана была общей индоиранской церемонией и возникла, когда оба народа жили совместно. Восхваления пищи имеются в ведах (Яджурведа, XVII, 33) и упанишадах (Тайттирия-упанишада, III, 9), но неизвестно, произносились ли они во время обычной еды или по случаю первого кормления ребенка. Вероятно, церемония первого кормления ребенка приобрела особую ритуальную форму в период сутр. Сутры содержат предписания о времени ее совершения, видах пищи и стихах, которые

ми она сопровождается. Позднейшие смрити, пураны и трактаты содержат некоторые изменения, происшедшие в последующее время. Паддхати следуют тому же ритуалу.

**Время совершения.** Согласно грихьясутрам, церемония совершалась на шестом месяце со дня рождения ребенка (Ашвалаяна, I, 16; Параскара, I, 19; Шанкхаяна, I, 27). Ранние смрити, такие, как Ману (II, 34), Яджнавалкья (I, 12), придерживаются того же мнения, но Лаугакши (Вирамитродая, I, с. 267) не устанавливает точного срока и указывает лишь признаки, когда ребенок мог есть твердую пищу. Он предписывает: «... или после того, как покажутся зубы». Зубы были очевидным признаком того, что ребенок способен принять твердую пищу. Давать твердую пищу до четвертого месяца было запрещено. Для слабых детей разрешалось перенесение срока: «Церемония кормления пусть совершается на шестом месяце со дня рождения. Если откладывается, то на восьмом, девятом или десятом месяце; а некоторые считают, что она может совершаться после года» (Вирамитродая, I, с. 267). При этом предписывалось четное количество месяцев для мальчиков и нечетное для девочек. Таким образом, и здесь делалось различие по признаку пола.

**Различные виды пищи.** Тексты обычно предписывали смешивать и давать ребенку пищу разного рода (Параскара, I, 19, 5). Некоторые предписывают смесь простокваши, меда и масла. Различные виды пищи, включая мясо, предназначались для достижения различных целей. Отец кормил ребенка мясом птицы бхарадваджи, если желал для ребенка плавности речи, мясом птицы капинджалы и маслом — если хотел изобилия еды, рыбой — если хотел быстроты, мясом птицы крикаша, смешанным с медом, — если хотел долгой жизни, мясом ати и куропатки — если хотел священного блеска\*, маслом и рисом — если хотел великолепия, простоквашей и рисом — если хотел большого ума, и всем вместе — если хотел всего этого для ребенка (Ашвалаяна, I, 16; Шанкхаяна, I, 27). Из этих предписаний видно, что индийцы не были вегетарианцами в период грихьясутр. Они не воздерживались от приема мясной пищи, если она приносила им физические и духовные силы. Грихьясутры еще больше пропитаны ведийскими представлениями о принесении в жертву животных и о мясной пище. Поэтому они рекомендовали в пищу мясо. Однако позднее проявилась тенденция к вегетарианству.

Это произошло вследствие развития идеи «непричинения вреда» (ахимса), которая в большой степени повлияла на индийский рацион питания, но продукты, полученные от животных, такие, как простокваша, масло и молоко, сохранялись и считались наилучшим видом пищи для ребенка. В конце концов стали давать молоко и рис. Впрочем, ритуальные книги еще говорят о мясной и рыбной пище. Многие из паддхати содержат предписания, имеющиеся в грихьясутрах. Причина этого в том, что, хотя с точки зрения религиозного идеала индийцам запрещается мясная пища, в повседневной практике проявляется неразборчивость в этом отношении. Какой бы вид пищи ни был, одно постоянно имели в виду: чтобы она была легкой и полезной для здоровья ребенка. Сушрута говорит: «Пусть кормят ребенка на шестом месяце легкой и подходящей пищей» (Шарирастхана, 10, 64).

**Ритуал и его значение.** В день церемонии кормления пищу, предназначенную для ритуального кормления, прежде всего очищали и затем варили, произнося соответствующие ведийские стихи. Когда пища была приготовлена, приносили жертву Речи со словами: «Боги произвели богиню Речь. Разнообразные живые существа пользуются ею. Пусть она, сладкозвучная, высокочтимая, придет к нам, Свага!» (Параскара, I, 19, 2). Следующую жертву приносили Жизненной силе: «Пусть Жизненная сила придет к нам сегодня». Совершив эти жертвоприношения, отец затем совершал еще четыре приношения со следующими словами: «Благодаря вдыханию пусть я наслаждаюсь пищей. Свага! Благодаря выдыханию пусть я наслаждаюсь пищей. Свага! Благодаря моим глазам пусть я наслаждаюсь видимыми вещами. Свага! Благодаря моим ушам пусть я наслаждаюсь славой. Свага!» (Параскара, I, 19, 3). Здесь слово «пища» имело широкий смысл. В конце отец брал всякого рода пищу и приправы для кормления ребенка и кормил его молча или произнося «ханта!» («хорошо»)\*. Церемония заканчивалась угощением брахманов.

### *Чудакарана (церемония стрижки)\**

**Цель санскары.** Как говорится в текстах, целью санскары было сделать долгой жизнь ребенка (Ашвалаяна, I, 17, 12). «Жизнь продляется благодаря стрижке, без нее укорачивается. Поэтому она должна совершаться в

любом случае» (Вирамитродая, I, с. 296). Эта цель чудакараны подтверждается также индийскими медицинскими книгами. Согласно Сушруте (Чикитсастанда, 24, 72) «бритье и стрижка волос и ногтей устраняет нечистоту, дает удовольствие, легкость, благополучие, храбрость и счастье». В другом медицинском трактате — Чараки говорится, что «срезание и приведение в порядок волос, бороды и ногтей дает силу, энергию, жизнь, чистоту и красоту»\*. По мнению некоторых этнографов, по своему происхождению эта церемония имела посвяtitельное значение, т. е. волосы обрезаются и приносятся в дар какому-либо божеству, однако это предположение неверно, по крайней мере, в отношении индийцев. Посвяtitельная цель неизвестна грихьясутрам и смрити. Правда, в настоящее время церемония стрижки иногда совершается в храме божества, но там же совершаются и другие санскары, например упанаяна. В месте, посвященном божеству, совершаются санскары только над теми детьми, которые родились после долгого ожидания или смерти предшествующих детей. Эта практика не имеет всеобщего характера, поэтому нет первоначальной связи между церемонией стрижки и посвящением ее божеству.

**Ведийский период.** Все стихи, используемые в грихьясутрах во время стрижки, взяты из ведийской литературы, и все они имеют специфический характер, показывающий, что они были составлены именно для целей стрижки волос. Смачивание волос для стрижки упоминается в «Атхарваведе» (VI, 68). Бритву восхваляют и просят быть безопасной: «Ты дружественна по имени. Твой отец — твердый металл. Я приветствую тебя. Не причиняй вреда ребенку» (Яджурведа, III, 63). Упоминается стрижка волос самим отцом, имеющая целью получение обилия пищи, потомства, богатства и силы (Яджурведа, III, 33). Приглашали также цирюльника, олицетворяющего бога Савитара (Атхарваведа, VI, 68, 2). Поэтому совершенно ясно, что чудакарана уже в ведийский период была религиозной церемонией, состоящей в смачивании головы, произнесении молитвы, обращенной к бритве, в приглашении цирюльника, стрижке волос, сопровождаемой распеванием ведийских стихов и пожеланиями ребенку долгой жизни, благополучия, доблести и потомства.

**Период сутр и последующий период.** Церемония стрижки приняла упорядоченную форму в период сутр.

Грихьясутры (Шанкхьяна, I, 28; Ашвалаяна, I, 17; Параскара, II, I; Гобхила, II, 9, и др.) излагают процедуру и сообщают правила для отдельных действий. В последующий период в церемонию были включены многие пуранические элементы, что засвидетельствовано смрити, комментариями и средневековыми трактатами. Они представляют новую фазу санскары и добавляют много деталей, связанных с социальными отношениями и астрологическими верованиями, хотя и более поздние трактаты следовали ритуальной процедуре, изложенной в грихьясутрах.

**Возраст.** По мнению грихьясутр, церемония чудакараны происходила в конце первого года или до окончания третьего года (Параскара, II, 1—2). Древнейшая смрити, Ману, предписывает то же самое (II, 35): «Согласно предписанию священного откровения\*, обряд стрижки должен быть совершен для всех дваждырожденных в конце первого или третьего года». Более поздние авторы продлевают срок до пятого или седьмого года. Некоторые говорят, что ритуал может совершаться вместе с упанаяной, которая могла происходить еще позже: «Чудакарана достойна похвалы на третьем или пятом году. Но она может совершаться даже на седьмом году или вместе с упанаяной» (Вирамитродая, I, с. 296). Тенденция предписывать более поздние периоды для совершения церемонии возникла вследствие того, что в период, следующий за сутрами, ее цель стала больше ритуальной, чем практической. На практике волосы ребенку начинали стричь рано, но обряд откладывался до упанаяны, когда его совершали за несколько минут до посвящения. Этому обычаю широко следуют и в настоящее время. Впрочем, это не одобрялось, и более ранний возраст считался предпочтительным: «Чудакарана, совершаемая на первом году, продлевает жизнь и увеличивает священный блеск; совершаемая на третьем году — выполняет все желания. Кто желает получить скот, пусть совершает ее на пятом году; совершение в четный год порицается» (Вирамитродая, I, с. 296). «Чудакарану, совершаемую на третьем году, мудрые считают наилучшей, на шестом или седьмом году — обычной, на десятом или одиннадцатом году — наихудшей» (там же).

**Время совершения.** В период поздних смрити при определении времени чудакараны принимались также во внимание астрологические и другие факторы, не известные грихьясутрам. Церемония совершалась во время северного

пути солнца\*. Согласно «Раджамартанде», запрещались месяцы чайтра и пауша, а согласно «Сарасамграхе» — джьештха и маргаширша (Вирамитродая, I, с. 300). Обряд совершался только в дневное время. Чудакарана запрещалась во время беременности матери ребенка, поскольку она не могла принимать участия в церемонии\*. Но это правило применялось после пятого месяца беременности. Более того, оно не соблюдалось в случае, если церемония происходила на пятом году жизни. Если у матери были месячные, церемония откладывалась до очищения\*. Если бы санскара совершалась во время этого периода, предполагались дурные последствия: «Если брак, посвящение и стрижка совершаются во время месячных матери, невеста будет вдовой, ученик — тупицей, а ребенок умрет» (Вирамитродая, I, с. 312).

**Выбор места.** Другая деталь, отсутствующая в грихья-сутрах и развившаяся в результате влияния более поздних обычаев, — выбор места, где должна была происходить церемония. В ведийский период и в период сутр все домашние жертвоприношения, включая санскары, совершались в доме. Но в последующие времена жертвоприношения перестали совершаться и домашний огонь не всегда поддерживался в каждом доме. Поэтому домохозяин мог перенести место совершения церемонии и за пределы дома. Когда ритуалистическая религия пришла в упадок и развился культ, включающий почитание изображений\*, центром религиозной деятельности стал храм богов. Если долго не было детей или дети умирали, супруги молили богов о потомстве. Если у них рождались дети, они верили, что ребенок был даром богов. Они считали также своей обязанностью совершать некоторые из санскар в честь божества, к которому обращались с просьбой. В настоящее время каждая семья имеет своего бога-покровителя, в храме которого совершаются санскары чудакарана и упанааяна.

**Расположение пряди волос на макушке.** Расположение пряди волос на макушке (шикха) было наиболее важной чертой чудакараны, как показывает и само название санскары (букв.: «делание прически»). Волосы на макушке располагались в соответствии с фамильным обычаем: «Пусть располагает волосы в соответствии с семейной традицией» (Ашвалаяна, I, 17—18). Число прядей определялось числом риши, входящих в правару его семейства.

Лаугакши приводит примеры разных родов, следующих разным традициям (Вирамитродая, I, с. 315): «Потомки Васиштхи носят только одну прядь, в середине головы. Потомки Атри и Кашьяпы — две пряди на каждой стороне. Потомки Бхригу остаются без пряди (мундита — «лысый»). Потомки Ангираса носят пять прядей. Некоторые носят одну полоску волос, а другие чуб». Позднее общераспространенным в Северной Индии стало ношение только одной пряди, хотя в Декане и на Юге древние традиции до некоторой степени сохранились. Обычаю потомков Бхригу следуют в настоящее время бенгалцы.

Этот порядок ношения особого числа прядей был племенной особенностью и признаком рода. Прядь и священный шнур — обязательные внешние атрибуты дваждырожденного. Человек, не носящий прядь, не получает полного вознаграждения от религиозных церемоний. «Пусть всегда остается со священным шнуром и прядью. Без них совершение религиозных церемоний равнозначно несовершению» (Вирамитродая, I, с. 315). За срезание пряди предписывается искупление. «Дваждырожденный, который из-за ослепления, невежества или ненависти срезает прядь волос на макушке, очищается, исполняя обряд покаяния таптакриччхра»\* (там же).

**Церемонии\***. Для совершения чудакараны устанавливался благоприятный день. Сначала совершались предварительные церемонии, а именно санкальпа, почитание Ганеши, мангала-шраддха и т. д. Затем происходило угощение брахманов. После этого мать брала ребенка, купала его, надевала на него новую, ни разу не стиранную, одежду, сажала его к себе на колени и садилась к западу от жертвенного огня. Отец, прикасаясь к ней, совершал жертвоприношение аюшья. После этого он пробовал жертвенную пищу, выливал теплую воду в холодную со словами: «С теплой водой иди сюда, Ваю! Адити, обрежь волосы!» Он смешивал немного свежего масла (гхи) или немного кислого молока с водой и, взяв эту смесь, смачивал волосы около правого уха, произнося: «По указанию Савитара, пусть божественные воды смочат тело, чтобы у тебя была долгая жизнь и красота». Взъерошив волосы иглой дикобраза, имеющей три белых пятна, он клал в них три молодых побега травы куша\*, произнося формулу: «Трава, защиты этого ребенка, не причиняй ему боли». Потом отец брал железную бритву, произнося формулу:

«Твое имя дружелюбно. Твой отец железо. Поклон тебе. Не повреди ребенку»\*, и срезал волосы, говоря: «Я срезаю волосы ради долгой жизни, хорошего пищеварения, благополучия, хорошего потомства и доблести. Бритва, которой Савитар, знающий, брил бороду царей Сомы и Варуны, — ею ты, брахман, брей его голову, чтобы он был благословен долгой жизнью и достиг преклонного возраста». Срезая волосы вместе с побегами куша, он бросал их на кучку коровьего навоза, которая находилась к северу от огня. Таким же образом обрезали две другие пряди молча. Он срезал волосы сзади, произнося стихи «Тройственный век», потом на левой стороне — произнося: «С той молитвой, с которой ты можешь, о могучий, идти на небо и можешь долго смотреть на солнце, с этой молитвой я брею тебя ради жизни, существования, славы и благосостояния». Голову брили три раза вокруг, слева направо, со стихом: «Когда бреющий бреет его голову бритвой, ранящая, прекрасная, очисти его голову, но не забирай его жизнь». Отец смачивал голову водой снова и давал бритву цирюльнику со словами: «Брей его, не рани». Пучки волос, которые оставались, располагались в соответствии с семейной традицией. В конце кучку навоза с волосами прятали в коровнике или бросали в маленький водоем, или скрывали поблизости от воды. Церемонии заканчивались раздачей даров учителю и цирюльнику.

**Основные черты церемонии.** Первое — смачивание головы. Второй элемент — собственно срезание волос с молитвами о непричинении вреда ребенку. Железная бритва на нежной голове ребенка вызывала страх у отца, который произносил восхваление, обращенное к инструменту, и просил его не вредить ребенку. Третий элемент — прятание срезанных волос вместе с коровьим навозом\*. Волосы рассматривались как часть тела и могли быть предметом магических действий и заклинаний, поэтому их убирали в недоступное для врагов место. Четвертый элемент — оставление волос на макушке — был этническим обычаем и существенно отличался у разных родов.

Многие древние народы носили прядь волос на голове, и некоторые азиатские народы еще до сих пор следуют этому обычаю.

Связь между волосами на голове и долгой жизнью. Наиболее бросающаяся в глаза особенность молитв, произносимых при этой церемонии, — то, что в них желали



долгой жизни ребенку. Можно задать вопрос: почему индийские мудрецы полагали, что чудакарана продлевает жизнь человека, есть ли какая-нибудь связь между волосами на голове и долгожитием? Сушрута (Шарирастхана, 6, 83) снова помогает найти связь между тем и другим. Согласно ему, «на голове, около макушки, находится соединение «шира» (артерии) и «сандхи» (нервного узла). Здесь, на темени, находится жизненная точка, называемая «адхипати» («владыка»). Всякое повреждение этой части вызывает мгновенную смерть». Таким образом, сохранение пучка волос прямо над этим жизненно важным местом служило цели его защиты\*.

### *Карнаведха (прокалывание ушей)*

Происхождение и первоначальная история санскары. Прокалывание членов тела для ношения украшений распространено у первобытных народов по всему свету. Этот обычай имеет очень древнее происхождение, и с развитием цивилизации способ украшения сохранился. Сушрута (Шарирастхана, 16, 1) говорит: «Уши ребенка должны быть проколоты для защиты (от болезней) и украшений». Кроме этого он предписывает прокалывание для предотвращения грыжи и водянки яичка (Чикитастхана, 19, 21). Таким образом, это было предпринимаемой в детстве предосторожностью, чтобы уменьшить возможность возникновения таких болезней. Признание карнаведхи в качестве санскары и связанные с ней церемонии — позднего происхождения. Все грихьясутры ее опускают. Она описывается только в «Катьяяна-сутре», включенной в дополнение к «Параскара-грихьясутре». Позднейшие паддхати, описывающие эту санскару, указывают, на чем они основываются: «Знатоки жертвоприношений так говорят». Это показывает, что они не имели авторитетных письменных текстов об этой церемонии. Причиной позднего включения этой церемонии в число санскар было то, что первоначальная цель прокалывания ушей была декоративной и с ним не было связано никакой религиозной идеи\*. Правда, есть один гимн в «Атхарваведе» (VI, 1, 41), который упоминает прокалывание ушей. Но этот гимн используется Каушикой при описании обряда клеймения ушей скота и никогда не цитируется никаким поздним автором в связи с церемонией карнаведхи.

**Возраст и время совершения.** Эта церемония совершалась, согласно Брихаспати (Вирамитродая, I, с. 258), на десятый, двенадцатый или шестнадцатый день после рождения ребенка. Гарга считает подходящими сроками шестой, седьмой, восьмой или двенадцатый месяц. По мнению Шрипати (Вирамитродая, I, с. 261), церемония карнаведхи должна была совершаться до появления зубов у ребенка и пока он еще не ходит. Но «Катьяяна-сутра» считает подходящим временем для совершения церемонии возраст трех или пяти лет («Дополнение к грихьясутре Параскары»). Предписания о более раннем возрасте основывались на том, что прокалывание легче и менее болезненно для маленького ребенка. Принимая во внимание это обстоятельство, Сушрута (Сутрастхана, 16, 1) предпочитает шестой или седьмой месяц. «Дополнение к грихьясутре Параскары» явно относится к более позднему времени, когда санскара стала религиозной церемонией и должна была совершаться независимо от реакции ребенка. На третьем и пятом году совершалась церемония чудакарана. В этом случае обе санскары для удобства совершались вместе. В настоящее время во многих случаях и чудакарана, и карнаведха совершаются вместе с упанаяной\*.

**Совершающий церемонию.** Согласно «Катьяяна-сутре», церемонию совершает отец, но не говорится о том, кто прокалывает уши. Согласно Сушруте, уши прокалывает хирург (Сутрастхана, 16, 2). Но средневековый автор Шрипати предоставляет эту обязанность профессиональному изготовителю игл, чаще всего золотых дел мастеру. Предписание Сушруты кажется более разумным, чем Шрипати. Впрочем, золотых дел мастер мог владеть наследственным опытом, и, возможно, в большинстве случаев именно его приглашали прокалывать уши.

**Виды игл.** Авторы ритуальных текстов определяют также виды игл, которыми прокалывают уши: «Золотая игла придает красоту, но можно использовать серебряную или даже железную иглу, по возможности». «Махарнава-смрити» — для всех предписывает медную иглу: «Пусть прокалывает уши медной иглой с белой нитью». Делалось различие в зависимости от сословно-кастовой принадлежности ребенка: «Для раджапутры (раджпута, кшатрия) пусть игла будет золотая, для брахмана и вайшьи — серебряная, для шудры — железная» (Вирамитродая, I, с. 261).

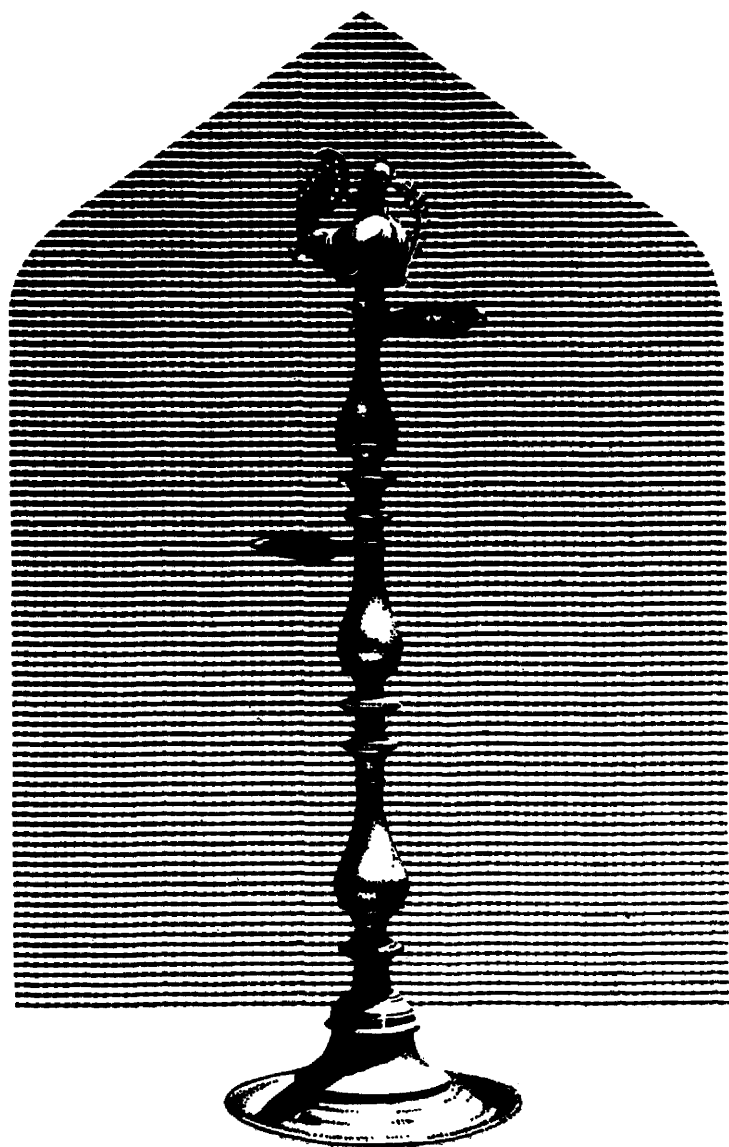
**Обязательность церемонии.** Когда карнаведха приняла религиозный облик, ее совершение стало обязательным и пренебрежение ею стало считаться грехом. Провинившийся терял свой статус.

**Церемонии.** Церемония карнаведхи, описанная в «Катьяна-сутре», очень проста. В благоприятный день церемония совершалась в первой половине дня. Ребенка усаживали лицом к востоку и давали ему какие-либо сладости. Потом прокалывали правое ухо, произнося стих: «Пусть мы услышим хорошее (своими) ушами» и т. д., и левое ухо, с другим стихом. Церемония заканчивалась угощением брахманов.

**Сушрута о прокалывании ушей.** Сушрута подробно описывает процедуру прокалывания ушей. Он говорит, что она должна совершаться на шестом или седьмом месяце, в светлую половину дня, в благоприятный день. После приговления ребенка сажали на колени к матери или няньке, потом ребенка ласкали и отвлекали с помощью игрушек. Хирург оттягивал ухо левой рукой и медленно прокалывал его. Затем в проколотое ухо вдевалась хлопчатая нить или буж, смоченный маслом (Сутрастхана, 16, 1).

**Позднейшие стадии.** Позднейшие авторы, писавшие о санскарах, вводили больше религиозных элементов и праздничности в церемонию. В день церемонии совершали поклонение Кешаве (Вишну), Харе (Шиве), Брахме, Солнцу, Луне, божествам — хранителям сторон света, Сарасвати, брахманам и коровам. Учителю давали украшения и дарили ему сиденье. Потом нянька в белой одежде приносила наряженного ребенка, уши которого были окрашены красным порошком. Ребенка уговаривали и успокаивали. Хирург прокалывал ухо одним уколом, но очень легко. Первым прокалывали у мальчика правое ухо, а у девочки левое. В конце раздавали дары брахманам, астрологам и хирургу. Угощали присутствующих женщин, друзей, брахманов и родственников (Вирамитродая, I, с. 262).





*Видьярамбха (изучение алфавита)*

Когда ребенок был уже способен учиться, совершалась санскара видьярамбха и приступали к изучению алфавита. Санскара называлась по-разному: видьярамбха (начало обучения), акшаралекхана (написание алфавита) и т. д. (Вирамитродая, I, с. 321). Как показывает само название, она возникла на достаточно высокой ступени цивилизации, когда появился алфавит.

Санскару видьярамбха не упоминают грихьясутры, дхармасутры и ранние смрити. Ее не упоминают даже паддхати средневековья и нового времени, которые описывают санскары. Источниками информации по этой санскаре являются немногие сочинения, такие, как «Вирамитродая», «Смритичандрика» и комментарий Апарарки на «Яджнавалкья-смрити». Все эти источники относятся к довольно позднему периоду истории ритуальной литературы Индии, не ранее XI в. Даже те авторитеты, которые в них цитируются, не могли жить ранее VII—VIII вв\*.

Кажется очень странным, что грихьясутры и дхармасутры, которые рассказывают даже о незначительных церемониях (например, первый вынос и первое кормление ребенка), опускают видьярамбху, которая означала самое начало обучения и, таким образом, была важным событием в жизни ребенка. Этот пропуск не случаен и может быть объяснен только тем, что в то время как большинство санскар возникло в период до сутр, видьярамбха возникла очень поздно. Первоначально ведийский санскрит был разговорным языком\* и начало обучения отмечалось церемонией упанаяны. Изучение санскрита не требовало предварительной подготовки в чтении и письме. Обучение детей начиналось с запоминания наизусть священных гимнов без всякой помощи письма. Более того, письмо в древности было неизвестно или, по крайней мере, не использовалось для нужд обучения. Поэтому не было необходимости вводить другую санскару, кроме упанаяны, чтобы отметить начало изучения алфавита. Позднее санскрит перестал быть разговорным языком народа. Литература индийцев развивалась и усложнялась. Сложилась наука о грамматике и интерпретации текстов, появились различные отрасли знания. Масса литературы возросла и стала слишком обширной для запоминания. Для сохранения накопленных знаний появилось искусство письма\*. В это время

для изучения санскритской литературы стало необходимо предварительное обучение чтению и письму. Таким образом, со временем упанаяна перестала означать само начало обучения, а совершалась в начале второго этапа обучения, поэтому понадобилась новая санскара, чтобы отпраздновать начало обучения. С этой целью и возникла санскара видьярамбха. Санскара возникла раньше, чем появились первые упоминания о ней в смрити. Позднее признание видьярамбхи в качестве санскары объяснялось, по-видимому, тем, что долгое время ее совершали вместе с церемонией стрижки\*. Это предположение подтверждается «Артхашастрой» Каутильи (I, 2), согласно которой обучение царевича начиналось после обряда стрижки. Это засвидетельствовано также драмой «Уттарарамачарита» (II акт), где мудрец Вальмики начал обучение Куши и Лавы\* после церемонии стрижки, и они изучили многие науки до того, как начали изучение вед после упанаяны. Совершение видьярамбхи вместе с обрядом стрижки облегчалось тем, что последняя совершалась, когда ребенку было от четырех до семи лет, а это самое подходящее время для начала обучения. Таким образом, обе санскары объединялись и совершались вместе. Число прядей волос, оставляемых во время церемонии стрижки, определялось числом почитаемых в роду мудрецов (праварой) (Апастамба-грихьясутра, XVI, 6). Было естественным начинать обучение ребенка в то же время, когда совершалась церемония стрижки.

**Возраст.** Согласно Вишвамитре, санскара видьярамбха совершалась в возрасте пяти лет. Она могла совершаться даже и в семилетнем возрасте. Но если она откладывалась из-за каких-то важных обстоятельств, то могла быть совершена незадолго до церемонии упанаяны. Брихаспати говорит: «Мудрый пусть начинает изучение алфавита перед вторым рождением» (Вирамитродая, I, с. 321). Подходящим временем для ее совершения считался период между месяцем маргаширша и джьештха\*. Месяцы от ашадхи до карттики\* (время сна Вишну) были запрещены для этой санскары (там же). Примечательно, что в эпоху сутр и до сутр обучение обычно начиналось во время сезона дождей, а согласно вышеприведенному авторитету, именно этого сезона избегали.

**Церемонии.** В период северного пути солнца устанавливали благоприятный день для совершения санскары. Вна-

чале ребенка должны были вымыть, умастить благовониями и надеть на него украшения. Потом совершали поклонение Винаяке, Сарасвати, семейной богине и Брихаспати\*. Также умиловляли Нараяну и Лакшми и выражали почтение веде и составителям сутр ведийской школы, к которой принадлежал их род. После этого совершали жертвоприношение на огне (хому). Учитель совершал обряд, посвященный началу обучения алфавиту, обратясь к востоку, ребенок же должен быть обращен лицом на запад. Санскара включала письмо и чтение. Посыпали шафраном и т. п. серебряную пластину и писали буквы золотой палочкой. Но поскольку это было возможно лишь в богатом семействе, буквы могли чертить на рисе палочкой из любого материала, специально сделанной для этого случая. Писали следующие фразы: «Поклон Ганеше! Поклон Сарасвати! Поклон семейным богам и богиням! Поклон Нараяне и Лакшми!» После этого: «Поклон Сиддхе!» Потом ребенок кланялся учителю и последний предлагал ребенку прочесть трижды, что написано. Прочтя, ребенок преподносил одежды и украшения учителю и совершал три раза обход вокруг изображений богов. Брахманов угощали и давали им вознаграждение за участие в церемонии, а они в свою очередь благословляли ребенка. Женщины, у которых мужья и дети были живы, раскачивали светильники. В конце учителю дарили тюрбан. Церемония заканчивалась возвращением изображений богов на свои места.

#### *Упанаяна (посвящение)\**

**Происхождение и формы посвящения.** Церемонии, совершаемые в связи с наступлением юности, распространены повсюду. Соответствующие обряды имеют парсы, христиане, мусульмане. Первобытные племена совершают определенные церемонии для приема юноши в свой коллектив. Эти церемонии так же важны, как любой другой вид социальной процедуры. Их основа — гражданская, их цель — подготовить молодых людей к выполнению активных гражданских обязанностей. Люди осознавали важность клана и стремились сохранить в неприкосновенности жизнь общины, они воспитывали тех, кто мог нести обязанности старейшин. Таким образом, разбираемая церемония возникла из гражданских нужд общины. Она получила религиозную окраску, поскольку всякая часть

жизни древнего человека наполнялась религиозным содержанием и всякая общинная деятельность нуждалась в религиозной санкции для того, чтобы быть действенной.

Посвящение молодых людей у разных племен и в разных религиях совершается различным образом. Некоторые первобытные племена посвящают своих молодых людей посредством испытаний на терпение, устанавливая табу для молодого человека, когда он входит в жизнь. Способом посвящения у некоторых первобытных племен является нанесение телесных повреждений.

**Посвящение у индийцев.** По сравнению с примитивной идеей инициации созданная древними индийцами схема обучения, предназначенная для посвящения и подготовки молодых людей к полноправному участию в обществе, была большим шагом вперед. Представления индийцев основывались на том, что человеку необходима определенная культура, чтобы войти в общину и пользоваться всеми ее правами и привилегиями. Без упанаяны никто не мог называться дваждырожденным. Кто не проходил этой санскары, считался исключенным из общества дваждырожденных и лишенным всех привилегий. Посвящение открывало доступ к сокровищам литературы индийцев\*. Без него нельзя было жениться на девушке из варн дваждырожденных. Таким образом, индийский идеал сделал всеобщее образование необходимым испытанием и отличительным признаком всего общества\*. Наиболее замечательным фактом в связи с упанаяной является то, что благодаря ее совершению посвященный считался пережившим второе рождение. Это изменение личности человека посредством религиозных церемоний можно сопоставить с христианским обрядом крещения, который рассматривается как таинство, изменяющее духовную жизнь человека. Если мы проанализируем сущность этих церемоний, мы не можем не увидеть в них глубокое человеческое убеждение, что человек вследствие своего контакта с миром теряет свою первоначальную чистоту и должен быть духовно рожден снова\*.

**Древность упанаяны.** Церемонии упанаяны восходят к глубокой древности. Соответствующий обряд парсов, называемый «навзат» (новое рождение), посредством которого дети парсов, и мальчики, и девочки, получают религиозное посвящение в возрасте шести лет и трех месяцев, показывает, что упанаяна (посвящение ребенка) возникла



в тот период, когда предки индоариев и иранцев жили еще вместе.

**Ведийский период.** Слово «брахмачарья» дважды упомянуто в ведах в значении «жизнь ученика» (Ригведа, X, 109, 5). Встречается также упоминание об ученике, который только что совершил санскару упанаяна\* (Ригведа, III, 8, 4—5). «Атхарваведа» (XI, 5) прославляет изучающего веды ученика в двух гимнах, содержащих многие детали обряда, встречающиеся в позднейшее время. Посвящение ученика рассматривалось как второе рождение. «Учитель, берущий его в учение, делает ученика зародышем в себе, он носит его в своем чреве три ночи. Боги собираются к нему, чтобы увидеть его рождение» (Атхарваведа, XI, 5, 3). Ученик носил священный пояс, надевал шкуру антилопы, носил длинную бороду, соблюдал целомудрие, собирал топливо и поддерживал священный огонь. В «Атхарваведе» (XI, 5, 6) говорится: «Ученик идет... одетый в шкуру черной антилопы, прошедший посвящение и длиннобородый»\*. Ученик также собирал милостыню. «Эту широкую землю и небо ученик вначале принес как милостыню» (Атхарваведа, XI, 5, 9). Все эти характеристики ученика встречаются и в послеведийской ритуальной литературе.

В период брахман церемония упанаяны приняла почти законченный вид, ее элементы постепенно закреплялись (Шатапатха-брахмана, XI, 4). Ученик обращался к учителю и заявлял о своем намерении стать учеником: «Я пришел ради брахмачарьи (ученичества). Сделай меня брахмачарином (учеником)»\*. Потом учитель спрашивал имя ученика и принимал его в учение\*. После этого он брал руку ученика, читая соответствующие стихи, и поручал его защите богов и бхутов. Он произносил также пять наставлений для руководства его поведением\*. Потом обучал ученика священной мантре «Гаятри»; учитель в течение трех дней соблюдал воздержание. «Когда принял брахман в ученичество, пусть избегает половых сношений и т. д.» (Шатапатха-брахмана, XI, 5, 4, 16)\*. Из описанной процедуры развился позднейший ритуал\* (Параскара, II, 5, 6).

По-видимому, в период упанишад сложилось представление о четырех ашрамах и ученичество стало почитаемым институтом. Упанаяна была лишь приходом к учителю и приемом в ученики (Чхандогья-упанишада, IV, 4). Учени-

ков принимали, если они удовлетворяли условиям, указанным учителем. «Это знание не следует передавать неверующему, нечистому и порочному» и т. д. (Тайттирия-упанишада). Ученики жили и питались в доме своего гуру (Чхандогья-упанишада, IV, 10, 1), а взамен оказывали ему разные личные услуги, например присматривали за его коровами и поддерживали жертвенный огонь\*. В истории Сатьякамы Джабалы говорится, что его просили пасти коров гуру и возвратиться только тогда, когда их станет тысяча. Кроме того, ученик также помогал своему учителю собирать милостыню (Чхандогья-упанишада, IV, 3, 5). Обычный период ученичества продолжался от 12 до 24 лет, но встречаются упоминания и о большей длительности. Возраст, когда начиналось ученичество, и период, проводимый в доме у учителя, могли быть различны в зависимости от индивидуальной склонности и способностей. Например, Шветакету начал ученичество в 12 лет и учился 12 лет. Упанишады также сообщают нам, что всякий раз, когда ученик приходит к новому учителю, он должен совершать упанаяну заново (Чхандогья-упанишада, IV, 3, 5). История об Аруни свидетельствует, что даже пожилой человек мог на время стать учеником (Брихадараньяка-упанишада, VI, 2, 7)\*. Учитель пользовался большим уважением. Считалось, что почтение к учителю необходимо для высшего рода знания (Шветашватара-упанишада, VI, 23). В конце периода ученичества давались важные практические наставления, например: «Говори правду. Веди благочестивую жизнь» и т. п. (Тайттирия-упанишада, I, 11).

**Период сутр и более поздний период.** Все грихьясутры исходят из того, что упанаяна была всеобщей и обязательной для каждого дваждырожденного. Они полностью излагают правила и всевозможные детали церемонии. Развитие ритуальной стороны санскары было завершено в период грихьясутр. Дхармасутры и смрити ничего не добавляют к собственно ритуалу, но продолжают и развивают то, что говорится в грихьясутрах о социальной стороне санскары. Они приводят различные мнения о возрасте, когда должно совершаться посвящение, подробно рассказывают о том, кто может принимать участие в посвящении, об обязанностях ученика и его поведении. В эти правила и установления был введен ряд изменений, о которых будет сказано ниже. Паддхати, написанные еще позже, в целом следуют ритуалу, принятому их ведий-

скими школами, но в то же время излагают многие местные обычаи, распространенные в то время.

**Значение термина «упанаяна».** С течением времени представление об упанаяне подвергалось многим изменениям. В «Атхарваведе» (XI, 5, 3) слово «упанаяна» употреблялось в значении принятия ученика учителем. Здесь имеется в виду приобщение ученика учителем к священному знанию. В период брахман упанаяна означала то же самое, что видно по описанию посвящения ученика в «Шатапатха-брахмане» (XI, 5, 4). Даже в период сутр просьба ученика об ученичестве и его прием учителем занимают центральное место в санскаре. Но позднее, когда возросло мистическое значение упанаяны, идея второго рождения посредством мантры «Гаятри» затемнила первоначальную идею посвящения для обучения. Ману говорит (II, 170): «При этом его (второе) рождение — от Веды, то, которое отмечено повязыванием пояса из травы мунджа; при этом его мать — «Савитри», отцом его считается учитель». Апарарка говорит в комментарии к слову «упанаяна» у Яджнавалкьи (I, 14): «Под упанаяной понимается установление связи между учеником и «Савитри», что совершается учителем». Еще позднее слово «упанаяна» употреблялось только в физическом смысле привода ученика старшими к учителю. Упанаяной назывался обряд, благодаря которому ребенок попадал к учителю (Вирамитродая, I, с. 334). Один из авторитетов расширяет значение слова «упанаяна», считая, что обряд не только символизирует начало обучения: «Обряд, посредством которого человек приобщается к обетам гуру, к ведам, ограничениям, обрядам и близости к богу, называется упанаяной» (там же). В позднейшем развитии санскары ее значение как церемонии начала обучения вообще исчезло. Слово «упанаяна» стало употребляться в значении ритуального действия, совершаемого незадолго до брака дваждырожденного. В этом значении она называлась «церемонией надевания на мальчика священного шнура». Какая ирония судьбы! Священный шнур как таковой не упоминается в грихьясутрах.

Надевание священного шнура было позднейшей заменой церемонии надевания верхней одежды во время жертвоприношения (Гобхила, II, 10). Никто не предполагал, что эта незначительная декоративная замена станет важнее первоначальных элементов санскары. Но

когда не обучение, а символ стал знаком второго рождения, священный шнур оказался самым главным.

**Цель санскары.** Цель санскары также подвергалась изменениям. Первоначально главной целью было обучение, а ритуал, или церемониальное принятие посвящаемого учителем, — вспомогательным моментом. Упанаяна иногда совершалась не только при поступлении в ученичество, но и перед изучением каждой редакции вед (Вирамитродая, I, с. 337). В упанишадах мы встречаем несколько случаев, когда человек проходил упанаяну, приходя к гуру для изучения новой отрасли философии (Чхандогья-упанишада, II, 7). Яджнавалкья (I, 15) рассматривает чтение вед как высшую цель упанаяны: «Учитель, посвятив ученика посредством махавьяхрити, пусть научит его ведам и правилам поведения». Согласно дхармасутре Апастамбы (I, 1, 9), упанаяна отмечала начало обучения: «Упанаяна — санскара человека, желающего учиться». Но со временем совершение ритуала и правил исполнения обетов стало главной целью, а обучение — второстепенной. Впервые эта точка зрения высказана Гаутамай: «Совершив сорок восемь санскар, человек приближается к состоянию брахмана и риши» (VIII, 25). Согласно Ману (II, 26), ритуал освящает и эту жизнь, и другую. Когда упанаяна была санскаркой обучения, то произнесение предписаний об исполнении обетов являлось второстепенным действием, но, когда она стала «санскаркой тела», возросла значимость ритуальной стороны. На последних стадиях своего развития упанаяна стала религиозным действием, лишенным всякой связи с обучением. Даже безумные, немые, глухие или другие неспособные учиться люди, которые первоначально не могли совершать эту санскару, должны были подвергаться церемонии упанаяны (Вирамитродая, I, с. 399).

**Возраст.** Первый вопрос, который следует рассмотреть в связи с упанаяной, — в каком возрасте она должна совершаться. Общим правилом, изложенным в грихьясутрах и подтверждаемым более поздними авторитетами, было: упанаяна должна совершаться для мальчика-брахмана в возрасте восьми лет, для кшатрия — одиннадцати, вайшьи — двенадцати (Параскара, II, 2; Ашвалаяна, I, 18; Шанкхьяна, II, I и др.). О причинах этого различия делались разные предположения. Некоторые авторы объясняют это произвольным установлением брахманов. Поскольку число слогов в мантрах «Савитри» для брахманов,

кшатриев и вайшьев было 8, 11 и 12, то брахманы, исходя из этого, определили соответствующие возрасты для посвящения мальчиков трех высших варн\*. Они ссылаются на Медхатитхи (комм. на Ману, II, 36) и «Вирамитродаю» в поддержку своего взгляда. По мнению других авторитетов, различие основывалось на представлении об интеллектуальном превосходстве брахманов: мальчик-брахман был более развит, чем дети кшатриев и вайшьев. В связи с первой теорией следует заметить, что соображения Медхатитхи и в «Вирамитродае», намного более поздние, чем сутры, могут быть фантастическими. Отношения между мантрой «Савитри» и возрастом посвящения не могут быть прослежены в грихьясутрах. Совпадение количества слогов дало повод для фантазий позднейших авторов, для которых упанаяна была религиозным действием, а не практической необходимостью. Кроме того, в индийской религии эти числа не считаются священными, поэтому трудно поверить, что определение возраста для совершения упанаяны, церемонии, первоначально имевшей важные практические последствия, основывалось на пустой фантазии. Нельзя поддержать и вторую теорию. Баудхаяна рекомендует любой год между восемью и двенадцатью годами для мальчика-брахмана. Поэтому кажется совершенно невероятным, что более ранний возраст для детей брахманов устанавливался вследствие представлений об их более высоком интеллекте или превосходстве брахманов. Наиболее правдоподобным объяснением представляется то, что в древнейшие времена учителем мальчика-брахмана был отец. Поэтому для него было удобным посвящение в более раннем возрасте, поскольку он не должен был покидать свой дом ради обучения. Но это было совершенно иначе для сыновей кшатриев и вайшьев. Они должны были расставаться со своими родителями, что было бы для них слишком тяжело в раннем детстве. Таким образом, родительские чувства были основной причиной того, что посвящение совершалось в более позднем возрасте. Был еще один действенный фактор для установления возраста посвящения кшатриев и вайшьев. Брахманское образование, которое начиналось после упанаяны, было в основном религиозным и жреческим и состояло в изучении вед и близких к ним дисциплин. Брахманы должны были начинать занятия раньше, поскольку их дальнейшая судьба в немалой степени зависела от знания

вед. Занятия же кшатриев и вайшьев были другими. Несомненно, они должны были поддерживать определенный уровень культуры дваждырожденных, получая образование в области священной литературы, но занятиями кшатриев были военное искусство и управление, а вайшьев — торговля и земледелие\*. Поэтому эти два класса начинали брахманское образование позже, так как они не нуждались в таком же объеме знаний, как ученики-брахманы. Таким образом, эти различия для варн возникли на основе практической необходимости, а вовсе не объясняются произволом и чувством превосходства брахманов. С установлением возраста посвящения связывались представления об определенных достоинствах. Согласно «Баудхаяна-грихьясутре» (II, 5, 5), «желающий получить священное знание пусть совершает упанаяну на седьмом году, (желающий получить) долгую жизнь — на восьмом году, славу — на девятом, пищу — на десятом, могущество — на одиннадцатом, скот — на двенадцатом, талант — на тринадцатом, силу — на четырнадцатом, братьев — на пятнадцатом и все это — на шестнадцатом»\*. Ману также говорит (II, 37): «Посвящение брахмана, желающего приобрести священное знание, может быть произведено на пятом (году), кшатрия, желающего могущества, — на шестом, вайшьи, желающего богатств, — на восьмом». На первый взгляд широкая возможность выбора для обретения различных достоинств кажется фантастической, но, если мы примем во внимание изменение, которое со временем произошло в понимании упанаяны, рациональная основа этого станет очевидной. Вначале упанаяна отмечала самое начало обучения, поэтому предпочитали более ранний возраст и был установлен наиболее ранний возможный возраст упанаяны в пять лет. Но когда упанаяна перестала обозначать начало обучения и стала совершаться в начале второго этапа обучения, для этой цели предписывался более поздний возраст, но всегда в пределах периода, пригодного для обучения. Возраст должен быть таким, чтобы разум учащегося был еще достаточно восприимчив и было бы достаточно времени для обучения. Но один и тот же возраст нельзя считать подходящим для любого ребенка. Поэтому допускался определенный выбор возраста, в зависимости от особенностей ребенка. Но в какое бы время упанаяна ни совершалась, она всегда рассматри-

валась как приносящая достоинства, поскольку считалась таинством, полным религиозного смысла. Наиболее поздним пределом совершения упанаяны для ученика-брахмана было шестнадцать лет, кшатрия — двадцать два года, вайшьи — двадцать четыре (Параскара, II, 5, 36—38)\*. Когда упанаяна стала обязательной санскарой тела, она должна была непременно совершаться, хотя бы и позднее. Для брахмана возраст устанавливался наиболее ранний, поскольку брахманы были жрецами и учителями дваждырожденных. Кшатрии и вайшьи могли быть посвящены позже. Двадцать четыре года был наиболее поздний возраст, поскольку это было время, когда обычно заключался брак. Упанаяна должна была совершаться за некоторое время до брака дваждырожденного. Митрамишра, автор XVII в., разрешает упанаяну до двадцати четырех лет для брахмана, тридцати трех — для кшатрия и тридцати шести — для вайшьи. Это было время, когда Индия находилась под полной властью мусульман. Совершение религиозных церемоний не было безопасным делом, поэтому на всякий случай разрешался более поздний срок для упанаяны. Вероятно, это способствовало возвращению новообращенных мусульман к индуизму\*.

**Вратья.** Кто, несмотря на широкую возможность выбора, предоставленную текстами, не исполнял правил, считался лишившимся статуса дваждырожденного и исключался из общества. Согласно Ману (II, 39), «после этого не получившие своевременного посвящения лишаются «Савитри», становятся вратьями, презираемыми ариями». Такие нарушители лишались всех религиозных и социальных привилегий ариев. Иногда неподчинение правилу могло быть следствием легкомыслия или неблагоприятных обстоятельств. Но в большинстве случаев оно было намеренным, поэтому для них назначалось суровое наказание, они приравнивались к разряду вратьев и рассматривались как шудры.

Здесь не будет лишним проследить вкратце историю слова вратья и выяснить связь между вратьями и неисполнением ведийского посвящения\*. В «Атхарваведе» слово «вратья» употреблялось не в значении «неисполнивший упанаяны», а в значении высшего Брахмана. Высший Брахман осознавался и почитался одновременно как небесный вратья, отождествляемый с Великим Богом (Махадевой), Ишаной или Рудрой, и его прототипом счи-

тался земной вратья. Вратьи были, вероятно, восточными племенами, арийскими или неарийскими, но не принадлежавшими к брахманской религии, они кочевали по стране в грубых повозках, имели скот, были воинственны и отличались особыми обычаями и религиозными культурами. По мнению некоторых ученых, слово «вратья» обозначало «неарийский народ», в то время как другие считают, что оно обозначало почитателей Рудры и Шивы. И. Хауэр рассматривает вратьев как кшатриев — сторонников экстатических культов и предшественников позднейших йогинов. Вратьи были ариями по происхождению, хотя и не придерживались ведийской религии. Этот вывод подтверждается фактом, что доступ в среду ариев был всегда открыт для них, если они хотели быть приняты (Параскара, II, 5, 43), в то время как это было невозможно для шудр. Поэтому, хотя точное значение термина неясно, несомненно, что он не использовался так, как в смрити, т.е. для обозначения человека, не совершившего упанаяны. Но поскольку вратьи не были приверженцами ведийской религии, в последующее время к ним приравнивались те, кто не совершал санскар. Они назывались вратьями, поскольку после совершения некоторых врата (священных церемоний) могли быть приняты в арийское общество. Согласно текстам, лица, исключенные из касты за неисполнение обетов, могли быть приняты ариями в свою среду после совершения жертвоприношения вратьястома\*.

**Первоначальная необязательность упанаяны.** Хотя грихьясутры и позднейшая ритуальная литература предполагают, что упанаяна была обязательной санскаррой, вероятно, этого не было до периода сутр. Есть свидетельства, что во времена «Атхарваведы» упанаяна считалась вторым рождением и, по-видимому, все дваждырожденные получали свой статус благодаря этому обряду. Но идея второго рождения была присуща не только упанаяне. Она ассоциировалась с посвящением, которое совершалось перед жертвоприношением (Шатапатха-брахмана, II, 3, 4). Поэтому второе рождение в ведийское время имело не социальное, а религиозное значение, и не все члены трех высших варн были обязаны совершать упанаяну. В течение долгого времени, до того как сложились правила, изложенные в грихьясутрах, упанаяна была церемонией, совершаемой по желанию. Кто хотел



учиться, приходил к своему гуру и совершал церемонию посвящения, между тем как его родственники, не желающие этого, оставались без посвящения. Распространение упанаяны ограничивалось только образованными жреческими фамилиями. Это подтверждается тем, что Аруни советует своему сыну Шветаке-ту пройти период ученичества, поскольку члены его рода не могут претендовать на брахманство по рождению (Чхандогья-упанишада, VI, 1, 1). Следует также отметить, что теория ашрам хотя и признавалась, но не всегда соблюдалась. Слово «вратья», как уже говорилось, не обозначало человека, не прошедшего упанаяны, а употреблялось в значении лица, не приносившего жертвоприношения сомы или не поддерживавшего священного огня (Парашара Мадхавия, I, 1, с. 165). В период смрити и позже несовершенство упанаяны влекло за собой значительные ограничения в правах, но в ведийское время на виновного не налагалось никакого наказания. Социальный статус вратьев нисколько не страдал, что видно из их восхваления в «Атхарваведе». Совершенно ясно, что упанаяна не считалась обязательной. Скорее, она была привилегией человека, желавшего получить доступ к священной литературе народа\*.

Упанаяна становится обязательной. Упанаяна стала обязательной примерно в конце периода упанишад. Этому способствовали многие факторы. Упанаяна, которая уже была распространена в обществе, служила хорошим средством для сохранения обособленности ариев. Арии, которые могли не проходить периода ученичества, но совершали церемонию и надевали священный шнур, считались вновь родившимися и отличались от шудр (так стало называться неарийское население)\*. Упанаяна называлась вторым рождением в том смысле, что она повышала социальный статус человека. Все арии стали считаться дваждырожденными, а неарии, имевшие только одно, физическое, рождение, явно рассматривались как более низкие, чем арии.

Нелепые последствия обязательности. Когда упанаяна стала обязательной санскаррой, люди постепенно забыли ее действительную цель и это привело ко многим нелепостям. Первоначально, когда она была собственноручно санскаррой обучения, люди, от рождения не способные к обучению, не имели права ее совершать. Но когда она

стала санскаррой тела, то появилось мнение, что упанаяну следует совершать и для него, глухого, слепого и т. д. Некоторые авторы смрити придерживались другого мнения, но большинство принимало эту абсурдную процедуру, чтобы дать возможность жениться даже калекам. Другим следствием превращения упанаяны в санскару тела было то, что предписывалась новая упанаяна для человека, оскверненного питьем вина, едой лука и т. д. (Вирамитродая, I, с. 545). Это повторение церемонии представляет печальный контраст тому, что в ведийское время упанаяна повторялась, только когда ученик начинал изучать новую отрасль веды. Наиболее абсурдным следствием уклонения от первоначальной цели было то, что могла совершаться даже упанаяна деревьев. Надпись XIV в. из Карнатика (Коромандельский берег) сообщает, что брахман совершил церемонию упанаяны над четырьмя деревьями пиппала\*.

Некоторое пренебрежение упанаяной в период средневековья. Пока культура брахманизма имела сильную власть над индийцами, эта обязанность строго исполнялась, но в мусульманский период индийской истории индуизм испытал сильные потрясения. Многие знатные и процветающие роды кшатриев и вайшьев стали земледельцами. Большинство кшатриев и вайшьев во многих областях пренебрегали упанаяной. Лишь с XIX в. вследствие культурного возрождения, вызванного деятельностью ортодоксальных обществ («Арья Самадж» и др.), кшатрии и вайшьи снова начинают заботиться о совершении санскарры упанаяны\*.

Кто приводил мальчика к учителю? В древнейшие времена в брахманских семьях ребенка учил отец (Чхандогья-упанишада, VI, 1; Брихадараньяка-упанишада, VI, 2, 1), поэтому не было нужды обсуждать эту проблему. Но к учителям-брахманам приводили и мальчиков-небрахманов. Более того, когда образование развилось и обучение специализировалось, мальчиков-брахманов также стали приводить для обучения к квалифицированным учителям. Поэтому для правильного посвящения имел значение вопрос о том, кто должен был приводить ученика к учителю. По мнению Питамахи, отец, дед, дядя и старший брат были правомочными опекунами ребенка, в случае отсутствия предыдущего последующий отводил ученика к учителю. В случае отсутствия перечисленных ес-

тественных опекунов старший член той же касты был вправе отвести ребенка к учителю. Но если никого не было или никто не заботился о том, чтобы отвести ребенка к учителю, ученик сам приходил к нему для посвящения.

**Выбор учителя.** Выбор учителя определялся несколькими соображениями. Стремилась найти по возможности лучшего учителя, поскольку главной целью упанаяны было приобретение знания и формирование характера. Если у самого учителя было недостаточно знаний или добродетелей, он не мог благотворно повлиять на жизнь ученика. «Из темноты в темноту идет тот, кого посвящает невежественный. Поэтому пусть стремится иметь посвящающего, который происходит из хорошего рода, ученого и обуздавшего свои чувства» (Апастамба-дхармасутра, I, 1, 11—13). «Брахман, начитанный, хорошего рода, благочестивого характера, очищенный покаянием, пусть посвящает ребенка» (Шаунака). Рекомендовали не делать своим учителем того, кто не тверд характером, поскольку «руки, запачканные жиром, не могут быть очищены кровью» (Харита). Вьяса рекомендует в качестве учителя человека, который являлся «брахманом, целиком предан ведам, происходит из хорошего рода, чье занятие — совершение ведийских жертвоприношений, чистого, занятого изучением вед, энергичного». Яма перечисляет и другие качества учителя. «Ачарья\* должен быть правдивым, смелым, способным, милосердным ко всем существам, верующим, твердым в изучении вед и чистым по характеру». Эти соображения были обязательными и принимались во внимание, когда упанаяна была санскаррой обучения. Когда она перестала быть таковой, они тоже могли игнорироваться. Позднее она совершалась не ради обучения, а для посвящения. От ачарьи уже не требовалось обучать посвящаемого. Его единственным делом было совершить церемонию с чтением ведийских стихов. Поэтому всякий, кто мог это сделать, считался пригодным для этой цели.

В настоящее время во многих случаях вообще обходятся без ачарьи. Чтобы избежать расходов и хлопот, люди идут к священному месту, погружают священный шнур в воду, возливаемую на божество, и надевают его на шею мальчику. Это происходит вследствие полного неведения о действительной цели санскары, с одной сто-

роны, и нерелигиозного характера современной жизни — с другой.

**Время совершения.** Для совершения санскары выбиралось благоприятное время. Обычно упанаяна происходила в период северного пути Солнца (Шанкхаяна, II, 1; Ашвалаяна, I, 19; Параскара, II, 2, и др.). Но посвящение детей вайшьев могло происходить и в период южного пути Солнца (Вирамитродая, I, с. 354). Считалось, что различные времена года соответствуют различным варнам (Баудхаяна-грихьясутра, II, 5, 6). Упанаяна брахмана совершалась весной, кшатрия — летом, вайшьи — осенью и ратхакары — в сезон дождей\*. Эти различные времена года символизировали темперамент и занятия различных варновых групп. Умеренность весны символизировала умеренную жизнь брахмана, жар лета — пылкость кшатрия, изобилие осени указывало на богатство и процветание вайшьи, а спокойное время дождей было подходящим для изготовителя колесниц. Позднейшие астрологические произведения связывали различные виды достоинств с различными месяцами от магхи до ашадхи. «Мальчик, чья упанаяна совершена в месяце магха, будет богатым, в месяце пхальгуни — будет разумным, в месяце чайтра — одаренным и знатоком вед, в месяце вайшакха — наделенным всеми видами удовольствий, в месяце джьештха — мудрым и прекрасным, в месяце ашадха\* — великим победителем врагов и знаменитым ученым» (Вирамитродая, I, с. 355). Предпочиталась светлая половина месяца, поскольку это было наилучшее время для всякого общественного дела и свет Луны символизировал знания и ученость\*. Избегали праздников, дней парван, неблагоприятного времени и дней, когда происходили необычайные природные явления.

**Приготовление.** Перед тем как начиналась собственно церемония, сооружался навес, под которым должна была происходить санскара (Параскара, I, 4, 2). В день накануне церемонии совершались многие пуранические обряды. Умилостивлили бога-покровителя Ганешу и некоторых богинь — Шри, Лакшми, Сарасвати и др\*. В ночь накануне церемонии мальчика намазывали желтым порошком и на его чуб надевали серебряное кольцо. После этого ему приказывали провести всю ночь в абсолютном молчании. Это был мистический обряд, который приготавливал мальчика ко второму рождению. Желтый поро-

шок символизировал нахождение в утробе, а абсолютное молчание означало, что ребенок снова как бы стал бессловесным зародышем\*.

**Совместная еда.** На следующее утро мать и ребенок вместе ели в последний раз. Это было довольно необычной процедурой в индийской санскаре. После упанаяны мать, как правило, не могла есть с ним. После прощания с матерью угощали нескольких мальчиков. Это было угощение, которое устраивалось для товарищей по играм перед уходом мальчика в дом учителя.

**Омовение.** После того как заканчивалось угощение, отец и мать отводили ребенка под навес, где на алтаре горел жертвенный огонь. Первой частью церемонии, как свидетельствуют тексты, было угощение брахманов — действие, всегда приносящее религиозную заслугу, а в этом случае символизирующее брахмаяджну\* и брахмачарью, которыми должна была быть жизнь ученика после упанаяны. Потом мальчика стригли. Если чудакарана была уже совершена, то его просто брил цирюльник обычным образом. Но иногда, чтобы избежать лишних расходов, церемония стрижки откладывалась до этого времени и совершалась перед надеванием шнура, хотя это не было санкционировано текстами. Когда заканчивалось бритье, мальчик совершал омовение. Это было важным элементом в каждой церемонии. Омовение очищало и душу, и тело совершающего обряд.

**Набедренная повязка.** Когда омовение заканчивалось, мальчику давали набедренную повязку (каупина). Ребенок уже осознавал себя членом общества, и с этих пор он должен был особенно соблюдать общественные приличия и поддерживать свое достоинство. Потом мальчик подходил к учителю и объявлял о своем желании стать брахмачарином: «Я пришел сюда ради ученичества. Я хочу быть учеником» (Параскара, II, 2, 6). Принимая его просьбу, учитель дарил ему одежды, произнося стих: «Так же как Брихаспати надел одежду бессмертия на Индру, так я надеваю эту одежду на тебя ради долгой жизни, жизни до старости, силы и блеска» (Параскара, II, 2, 7). Индийские представления о приличии требовали, чтобы верхняя часть тела того, кто принимает участие в церемонии, была покрыта одеждой. Поэтому при упанаяне ученику дарили верхнюю одежду, так как с этого времени начиналась его религиозная жизнь. Из древней литературы мы знаем, что первоначально в этом

случае в качестве верхней одежды дарили шкуру антилопы\*. Мы знаем из «Гопатхабрахманы» (I, 2, 1—8), что шкура антилопы символизировала духовное и интеллектуальное превосходство. Ее надевали на ученика для того, чтобы она постоянно напоминала ему о том, что он должен приобрести совершенный характер и глубокую ученость. В то время, когда арии вели пастушескую жизнь, использование шкуры антилопы было необходимостью. Глубокая древность этого обычая придала ему святость. Но со временем это стало излишеством, требуемым религиозной традицией. Впрочем, шкуру использовали только как подстилку. Когда арии стали земледельцами и возникли прядение и ткачество, то ученику стали дарить одежды из хлопка. Согласно грихьясутрам Апастамбы (II, 16) и Баудхаяны (II, 5, 11), эти одежды должны были быть сотканы в доме ученика непосредственно перед церемонией. Грихьясутры предписывают для различных варн одежду из различных материалов. Одежда ученика-брахмана должна быть пеньковой, кшатрия — льняной, вайшьи — шерстяной (Гаутама, I, 17). Но по желанию, для всех разрешалась одежда из хлопка. Первоначально, по чисто религиозным причинам, дарили белые, нестиранные одежды, несомненно символизирующие чистоту жизни (Ашвалаяна, I, 19, 10), но позднее практические соображения приобрели большее значение, чем религиозные правила, хотя окраска производилась также с символическим значением. Одежда брахмана должна была быть коричневатой, кшатрия — окрашенной мареной, вайшьи — желтой. Одежда окрашивалась, поскольку благодаря этому не так быстро изнашивалась. Различие цветов отражало различие варн. Но глубоко укоренившееся предпочтение белой одежды никогда не исчезало, и многие смрити настаивают на том, что цвет одежды брахмачарина должен быть белым. В настоящее время вышеприведенные различия исчезли и всем дваждырожденным дарят одежду, окрашенную в желтый цвет.

**Пояс.** Далее учитель повязывал вокруг талии мальчика пояс, произнося стих: «Вот пришла ко мне богиня-сестра, священная повязка, оставив дурные слова, очищая человека как очиститель, одеваясь силой вдоха и выдоха, мощью»\* (Параскара, II, 2, 8). Или произносился другой стих: «Юноша, хорошо одетый, украшенный, пришел сюда. Он, родившись, становится славным. Мудрецы благочестивые, обращающие свои души к богам, превозносят его» (Па-

раскара, II, 2, 10). Учитель мог повязывать пояс и молча. Пояс первоначально должен был поддерживать набедренную повязку, а позднее он стал служить религиозным символом. Он делался из тройного шнура, который символизировал то, что ученик был всегда окружен тремя ведами. Пояс считался дочерью веры (шраддхи)\* и сестрой мудрецов, обладающим силой охранять его чистоту и целомудрие и удерживать его от зла (Атхарваведа, VI, 133, 4). Подобно верхней одежде, пояс также делался из различных материалов для различных варн, и даже для одной варны допускался выбор в зависимости от ведийской школы. Пояс брахмана делался из травы мунджа, кшатрия — из тетивы, вайшьи — из шерсти\*. Он должен был быть гладким и красивым. В настоящее время он используется лишь во время церемонии и сразу же после упанаяны его заменяют хлопчатый поясом.

**Священный шнур.** После повязывания пояса наступал наиболее важный, согласно позднейшим авторитетам, момент санскары — надевание на ученика священного шнура. Следует, правда, отметить, что это было неизвестно древним авторам, описывавшим ритуал. Ни одна из грихьясутр не содержит предписания о ношении священного шнура\*. Вероятно, священный шнур был заменой верхней одежды, которую дарили мальчикам\*, хотя у позднейших авторитетов сохранилось и то, и другое — прототип (но не с жертвенной целью) и подражание. Само название священного шнура — яджнопавита (жертвенный шнур) содержит ключ к его первоначальной природе.

Тексты предписывают брахману носить хлопчатый шнур, кшатрию — шерстяной, вайшье — льняной шнур но все могут использовать хлопчатый шнур (Вирамитродая, I, с. 145)\*. Вероятно, причиной этого было удобство хлопчатого шнура. Священный шнур был различного цвета у различных варн. Брахманы носили белый, кшатрии — красный, а вайшьи — желтый. Считалось, что каждый цвет символизирует определенную варну\*. Но различие потом исчезло, и в настоящее время все носят шнур желтого цвета. Священный шнур пряла девушка-брахманка и скручивал брахман. Священный шнур обладал символическим значением. Его длина составляла 96 раз от ширины четырех пальцев человека, что равняется его росту. Каждый из четырех пальцев означает одно из четырех состояний души человека, которое проявляется время от времени: бодрство-

вание, сон, сон без сновидений и состояние абсолютной отрешенности. Три нити шнура также символичны. Они представляют три качества (гуны) — добродетель, страсть, неведение, — из которых развилась Вселенная. Три нити шнура напоминали носителю, что он должен заплатить три долга: древним мудрецам-риши, предкам и богам. Три нити шнура связывались вместе узлом, который символизирует Брахму, Вишну и Шиву, и, кроме того, делались еще узлы на отдельных прядях шнура по числу правар рода\*. Учитель, надевая на ученика священный шнур, повторял соответствующую мантру, прося о силе, долгой жизни и блеске для мальчика, в то время как мальчик смотрел на солнце. Брахмачарин мог носить только один священный шнур. Домохозяину давалась привилегия носить два — один за себя, другой за жену. Есть разные способы ношения священного шнура в разных случаях. У совершающего благоприятную церемонию священный шнур должен быть надет на левое плечо. При совершении какой-либо неблагоприятной церемонии священный шнур должен быть надет на правое плечо, а иногда священный шнур надевался вокруг шеи, как гирлянда (Вирамитродая, I, с. 423)\*.

Аджина. Потом мальчику давали аджину, т. е. шкуру антилопы. Слово аджина обозначает обычно шкуру животного, например газели (Атхарваведа, V, 21, 7) или козы (V, 2, 1, 21). Об использовании шкур в качестве одежды в древности свидетельствует эпитет для ученика — «одетый в шкуры» (Шатапатха-брахмана, III, 9, 1, 2). Аскеты в позднем гимне «Ригведы» (X, 136, 2), по-видимому, одеты в шкуры. Аджина сначала использовалась в качестве верхней одежды, но позднее, когда она была заменена хлопчатой одеждой, использовалась как подстилка. В древности страна была покрыта лесами и не было недостатка в шкурах диких животных. Но когда леса были вырублены и дикие животные стали редкостью, то стали предписываться шерстяные накидки (Анастамба-дхармасутра, I, 3, 8). Древнюю традицию соблюдали, но шкура была заменена во время упанаяны священный шнуром. Для разных варн предписывались различные виды шкур. «Параскара-грихьясутра» говорит: «Верхней одеждой брахмана пусть будет шкура антилопы, раджаньи (кшатрия) — шкура пятнистого оленя, вайшьи — шкура козы или коровы, или если предписываемого вида одежды нет, то коровью шкуру могут носить все,



поскольку ей принадлежит первое место среди всех видов одежд». Коровья шкура была легкодоступна, вот почему ее дозволялось выбирать всем. Согласно Вишну, изучающий веды ученик мог носить также тигровую шкуру, но это было редкостью. В древности шкура была практически полезна во время жизни в лесу. Поскольку ее обычно носили отшельники и аскеты, она стала считаться священной. Когда она приобрела связь с религиозной церемонией, то авторы текстов о дхарме наделили ее символикой. «Гопатха-брахмана» говорит, что красивая шкура символизирует священное знание, интеллектуальное и духовное превосходство. Ученик, надевая ее, должен был помнить, что он должен достичь духовного и интеллектуального уровня риши.

**Посох.** Учитель давал ученику посох (Параскара, II, 2, 11), а тот принимал его, произнося стих: «Мой посох, который упал на землю на улице, его я поднимаю снова ради долгой жизни, священного знания и святости». Согласно некоторым авторитетам, ученик должен был принять посох, произнося тот же самый стих, который читали в начале длительного жертвоприношения. Последнее предписание основывалось на том, что ученичество рассматривалось как долгое жертвоприношение. «Манав-грихьясутра» (I, 22, 11) отмечает, что, собственно говоря, ученик — путешественник на долгом пути знания. Посох был символом путешественника, и, принимая его, ученик молился о том, чтобы благополучно достичь конца своего долгого и трудного путешествия\*. Впрочем, один из авторов замечает, что посох был символом стража. Ученика вооружали посохом и поручали ему охрану священной веды. Согласно некоторым авторам, посох давали с целью защитить ученика не только от врагов, но также от демонов и злых духов (Параскара, II, 6, 26). Апарарка в комментарии на «Яджнавалкья-смрити» (I, 29) замечает, что посох давал ученику уверенность в своих силах, когда он шел по лесу, собирая священное топливо, ухаживая за скотом своего гуру, и когда он шел в темноте. Вид посоха определялся варной ученика. Посох брахмана был из дерева палаша, кшатрия — из дерева удумбара, вайшьи — из дерева бильва (Ашвалаяна, I, 19, 13). Впрочем, предоставлялась возможность выбора, который основывался на местном обычае или доступности данного вида дерева в данной местности. Но поскольку вид дерева для посоха

не имел большого значения, то можно было выбирать любые виды дерева (Параскара, II, 5, 28), хотя некоторые авторитеты ограничивают выбор только деревьями, пригодными для жертвоприношения\* (Гаутама, I, 24). Длина посоха определялась также в соответствии с варновой принадлежностью ученика: «Посох брахмана — до его волос, кшатрия — до лба, вайшьи — до носа» (Ашвалаяна, I, 19, 10). Васиштха предписывает прямо противоположное, что показывает, что никакого реального значения, кроме различения варн, эти указания не имели. Принимался во внимание также внешний вид посоха. Согласно Гаутаме, посох должен быть без надломов, без царапин, с корой. В некоторых случаях, даже в настоящее время, все эти относящиеся к посоху правила соблюдаются, но в большинстве случаев ученику дают очень невзрачный посох или какую-либо его замену. Причина этого в том, что в настоящее время посох не имеет практической пользы и ученик не должен уходить из дома и бродить один по лесу.

**Символические действия.** После того как ученику давали все необходимое в древности для ученичества, следовал ряд символических действий перед тем, как учитель собственно принимал к себе ученика. Первым из них было то, что учитель наливал из своих ладоней в ладони ученика воду, произнося стих: «Вы, воды» и т. д. Это символизировало очищение (Вирамитродая, I, с. 426). Ученику требовалось очищение перед тем, как он мог получить право изучать мантру «Гаятри» (иначе называемую «Савитри»). Потом учитель обращал лицо ученика к солнцу, говоря: «Этот глаз...» и т. д. (Параскара, II, 2, 15). Жизнь ученика была подчинена строгой дисциплине до мельчайших деталей. Солнце представляет собой космический закон, управляющий всем миром. От ученика требовалось учиться у солнца соблюдению неизменного долга и дисциплины. Ашвалаяна также замечает: «Солнце — свидетель всех действий. Оно — владыка всех обетов, времени, действия и добродетелей. Поэтому его следует подобающим образом почитать» (Вирамитродая, I, с. 427).

**Прикосновение к сердцу.** После этого учитель касался сердца ученика, протягивая руку через его правое плечо, со словами: «По своей воле я беру твое сердце» (Параскара, II, 2, 16). Тот же самый стих читался во время свадебной церемонии\*, только с изменением божества — там

Праджапати, а здесь Брихаспати. «Владыку молитв», или «Главное божество учения», просили соединить сердца учителя и ученика. Эта молитва должна была подчеркнуть, что между учителем и учеником устанавливается не формальная или корыстная связь, а действительный и священный союз.

**Вступление на камень.** Потом ученику предлагали взойти на камень, со словами: «Вступи на этот камень, будь тверд как камень. Попирай врагов, прогони недругов». Согласно «Манава-грихьясутре» (I, 22, 10—12), целью этой церемонии было сделать ученика твердым в поисках знания. По «Бхарадваджа-грихьясутре» (I, 8), камень также символизировал силу. Целью обряда было сделать ученика закаленным, несокрушимым телом и характером. Камень был для ученика символом твердости решения и силы характера — качеств, наиболее важных для успешного ученичества.

**Принятие ученика.** Затем начиналось собственно принятие ученика. Учитель брал правую руку ученика и спрашивал его имя (Параскара, II, 2, 17—20). Ученик отвечал: «Я — такой-то, господин»\*. Учитель снова спрашивал, чей он ученик, на что ученик отвечал: «Ваш». Учитель, исправляя его ответ, говорил: «Ты ученик Индры, Агни твой учитель, я твой учитель, такой-то». Таким образом учитель принимал ученика под свое покровительство ради обучения и защиты. Но, не считая себя вездесущим и всемогущим, он поручал ученика защите богов и всех существ, которых просил охранять его повсюду: «Я поручаю тебя Праджапати, я поручаю тебя Небу и Земле. Я поручаю тебя всем существам, для того чтобы ты был свободен от зла».

**Наставления.** Потом, после обхода огня и жертв ему, учитель, приняв ученика, произносил следующие наставления: «Ты, ученик, возьми воду. Не спи. Клади дрова в огонь. Возьми воду» (Параскара, II, 3, 2). Это наставление имеется уже в «Шатапатха-брахмане» (XI, 5,4), которая, кроме того, дает некоторые разъяснения текста: «Пей воду маленькими глотками». Вода несомненно означает напиток бессмертия — амриту. Таким образом, он говорит, чтобы он пил амриту. «Делай свое дело». Дело несомненно означает силу. Он побуждает его напрягать силу. «Подкладывай топливо». Возжигай свой разум огнем, т. е. священным знанием, — вот что он говорит

ему таким образом. «Не спи». То есть он говорит ему: «Не умирай». Наставление было и практическим советом, и символическим действием.

**Мантра «Савитри».** Затем ученика обучали самой священной мантре «Савитри». Если он не мог повторить ее в тот же день, мальчик мог прочитать ее через год, шесть месяцев, 24 дня, 12 дней или через три дня. Учитель, глядя в лицо ученику, произносил мантру «Савитри»: «Пусть мы созерцаем самый блистательный свет создателя (Солнца), пусть мы направим свой разум...». Мантра читалась стопа за стопой, потом полустих за полустихом, а в третий раз весь стих. Учитель читал мантру «Савитри» ученику-брахману в размере гаятри, раджанье — в размере триштубх, вайшье — в размере джагати, или ученику любой варны — в размере гаятри. Последний вариант теперь стал всеобщим. Обучение священной мантре означало второе рождение, поскольку учитель считался отцом\*, а «Савитри» — матерью ребенка. В древности считалось, что учитель сам зачал ребенка: «Возложив свою руку на ученика, он становился беременным (этим) учеником. В третью ночь (ученик) рождался как брахман с мантрой «Савитри» (Шатапатха-брахмана, XI, 5, 4, 12).

**Священный огонь.** После обучения мантре «Гаятри» («Савитри») совершался обряд первого возжигания и поддерживания священного огня. Произносимые при этом стихи были наполнены символикой обучения. Ученик вытирал рукой землю вокруг огня, произнося формулу: «Агни славный, сделай меня славным. Как ты, славный огонь, славен, так, о славный, приведи меня к славе. Как ты, Агни, хранитель сокровища жертвы для богов, так пусть я стану хранителем сокровища вед для людей» (Параскара, II, 4, 2). Потом он клал топливо в огонь, произнося молитву: «Для Агни, великого Джатаведаса, я принес кусок дерева. Как ты, Агни, воспламеняешься благодаря дереву, так я воспламеняюсь жизнью, пониманием, силой, потомством, скотом, священным знанием... Пусть мой учитель будет отцом живых сыновей. Пусть я буду полон понимания и не забуду, что выучил. Пусть я буду полон славы и блеска, священного знания, обладателем пищи. Свага!» (Параскара, II, 4, 3). Священный огонь был символом жизни и света, к которым стремился ученик. Он был центром всех религиозных действий

индоариев. Поклонение ему начиналось во время ученичества и продолжалось всю жизнь.

**Отправление за милостыней.** Потом ученик отправлялся за милостыней. Это было ритуальное действие, символизирующее то, что было главным средством существования ученика в период ученичества. В день упанаяны он просил милостыню только у тех, кто не мог отказать, например у своей матери и других родственников. Приличие требовало, чтобы ученик-брахман, обращаясь к женщине, у которой он просил милостыню, помещал слово «госпожа» в начале обращения, кшатрий — в середине обращения, а вайшья — в конце. Собираение милостыни в древности если и не было всеобщим, то должно было, по крайней мере, быть распространенным среди брахманов и других бедных учеников, как это и до сих пор практикуется бедными учениками-брахманами. Но в позднейшие времена, за редкими исключениями, оно вышло из употребления.

**Позднейшие детали.** В новейшее время в упанаяне появились некоторые новые детали, не встречающиеся в текстах. Они совершаются после ритуального сбора милостыни. Ученик разыгрывает представление, как будто он желает отправиться для обучения в Бенарес или Кашмир. Но его отговаривают брат матери или муж сестры, которые прельщают его обещанием невесты. Какой трагический конец идеала санскары обучения! Самавартана, которая совершалась после окончания обучения, происходит в тот же день, просто ради заключения раннего брака.

**«Трехдневное воздержание» (триратраврата).** Когда заканчивалась церемония посвящения, от ученика требовалось соблюдать трехдневное воздержание (Ашвалаяна, I, 22, 19). Воздержание могло продолжаться до 12 дней или до года. Это было началом сурового воспитания. Ученик не должен был есть соленой пищи, он спал на земле, ему было запрещено употреблять мясо и вино и спать днем\*. В конце обета совершался ритуал медхаджанана, имеющий целью получить помощь богов для обострения разума ученика, способности к запоминанию и удержанию в памяти\* (Бхарадваджа-грихьясутра, I, 10).

В настоящее время, когда упанаяна изменила свой характер, эти вспомогательные обряды, связанные с обучением, вышли из употребления.

*Ведарамбха (начало изучения вед)*

В древнейшем списке санскар у Гаутамы (VIII, 14—22) ведарамбха и годана не упомянуты. Вместо этого приводятся четыре ведийских обряда (врата). Кроме того, предписывались специальные обряды перед чтением веды или ее ветви. Хотя эти церемонии первоначально предназначались для всех дваждырожденных, они, по-видимому, соблюдались только в жреческих семьях, поскольку именно там занимались всеми ветвями веды и ведийскими ритуалами. Небрахманы постепенно перестали совершать эти обряды. С течением времени неведийская литература возросла и по объему, и по значению, и ее стали широко изучать брахманы. Ведийская литература изучалась все меньше и меньше. С упадком изучения вед указанные обряды стали терять популярность. Они не упомянуты в большинстве грихьясутр и дхармасутр и совершенно опускаются в произведениях смрити. Но уважение к древней традиции требовало, чтобы была какая-либо санскара, которая могла бы занять их место и обозначить начало следующего этапа образования. Таким образом, ведарамбха возникла на развалинах древних ведийских обрядов-врата. Вот почему ведарамбха так поздно появилась в списке санскар. Впервые ее упоминает «Вьяса-смрити» (I, 14).

**Происхождение.** В истории санскар было еще одно изменение, послужившее причиной появления ведарамбхи как отдельной санскары. Вначале изучение вед начиналось с упанаяны, которая означала действительный приход ученика в дом учителя, после чего непосредственно начиналось обучение. Считалось, что изучение вед начиналось с наиболее священной мантры «Гаятри». Но позднее, когда ведийский санскрит перестал быть разговорным или широко понимаемым языком, упанаяна стала только санскаррой тела. Она совершалась, когда ученик уже начал изучение родного языка и номинальный учитель, который совершал санскарру, не собирался принимать ученика к себе. Поэтому стало необходимым совершать другую санскарру, кроме упанаяны, чтобы обозначить начало изучения вед.

**Новая санскара.** Как уже сказано, эта санскара впервые упомянута во «Вьяса-смрити». Здесь «наставление в обетах» (новое название упанаяны) отличается от ведарамбхи. В это время первая не имела отношения к

обучению, вторая же была чисто санскарой обучения, совершаемой в то время, когда ученик действительно начинал изучение вед. Позднейшие авторы паддхати признавали различие между упанаяной и ведарамбхой и помещали последнюю между упанаяной и самавартаной (церемонией окончания ученичества).

**Церемонии.** Для совершения санскары ведарамбхи устанавливался благоприятный день после упанаяны. Вначале совершались матрипуджа, абхьюдайкашраддха и другие предварительные церемонии. Потом учитель зажигал лаукика-агни (мирской огонь), приглашал ученика и сажал его к западу от огня. После этого приносились обычные жертвоприношения. Если начинали изучать «Ригведу», то приносили в жертву две ложки масла — Земле и Агни, если «Яджурведу» — то Антарикше (Пространству между Небом и Землей) и Ваю, если «Самаведу» — то Дьяусу (Небу) и Солнцу, если «Атхарведу» — то Сторонам света и Луне, если начиналось изучение всех вед, то приносились все эти жертвоприношения вместе. Кроме того, жертвовалась хома Брахме, Чхандасу и Праджапати. В конце учитель преподносил совершающему обряд брахману пурнапатру («полный сосуд») и вознаграждение (дакшину) и начинал обучение веде.

### *Кешанта, или годана (бритье бороды)*

**Различные названия и их значение.** Кешанта (первое бритье) была одним из четырех ведийских обрядов-врата (Смритикаумуди, 63). Когда исчезли первые три из этих обрядов, тесно связанные с изучением вед, кешанта отделилась и приобрела независимое положение, хотя она сохраняла древние церемонии. Вероятно, кешанта стала отдельной санскарой раньше, чем ведарамбха. Грихья-сутры (Ашвалаяна, I, 1, 8; Параскара II, 1, 3; Гобхила, III, 1, и др.) описывают кешанту вместе с чудакараной (стрижкой), но нигде не упоминают ведарамбху. Вьясой она рассматривается как важная санскара, которую он включает в список известных шестнадцати санскар (I, 14). Может возникнуть вопрос, почему кешанту не постигла та же судьба, что и другие ведийские врата. Причиной представляется следующее. Эта санскара имела преимущество перед другими: в то время как первые три

целиком зависели от изучения вед, она была связана главным образом с телом и поведением ученика. Когда ведийская литература перестала быть основным предметом обучения, то первые три врата вышли из употребления, а кешанта еще обозначала естественную перемену, которая происходила в жизни ученика. Даже когда санскары стали только церемониями, лишенными своей первоначальной цели, кешанта сильно не пострадала.

**Происхождение и первоначальная история.** Кешанта, как показывает само название, была санскаррой, освящавшей первое бритье бороды ученика. Она называлась также «годаной» (дарением коровы), поскольку ее важной частью являлось также дарение коровы учителю и подарков брадобрею. Санскара совершалась в 16 лет и обозначала наступление юности, когда ученик больше не был мальчиком и на его лице появлялись борода и усы (Ашвалаяна, I, 18; Ману, II, 65). После бритья бороды и усов он должен был снова принять обет брахмачарьи (целомудрия) и жить один год в строгом воздержании.

**Позднейшая история.** В период средневековья и позже в индийской религии многое потеряло свой первоначальный вид. Когда распространились ранние браки, кешанта стала рассматриваться как обозначение конца периода ученичества. В период сутр самым кратким периодом ученичества было 12 лет. Исходя из этого, ученичество заканчивалось в возрасте 18 лет. Но это не было общепринятым обычаем. Только те ученики, в которых нуждалась семья, покидали своих гуру в этом раннем возрасте. Впрочем, позднее, вследствие распространения детских браков, стало обычным заканчивать период ученичества кешантой (годаной). В «Бхарадваджа-грихьясутре» (I, 9) и «Вараха-грихьясутре» (9), созданных после начала н. э., уже говорится, что, «по мнению некоторых, можно закончить ученичество церемонией годана». Сторонники ранних браков начали доказывать, что окончание ученичества в 16 лет не противоречит правилам шастр, поскольку если упанаяна совершалась в возрасте пяти лет, то было как раз 12 лет для изучения вед. Таким образом, то, что вначале было уступкой, позднее стало привилегией и правом людей и явно ухудшило прежний порядок. В самом деле, кешанта (годана) не имела ничего общего с окончанием ученичества. Его окончание отмечалось церемонией самавартана. Обе



санскары были намеренно объединены, чтобы сделать возможным для молодого человека жениться, не окончив полного курса обучения.

**Церемония.** Как уже сказано, церемония совершалась в 16 лет. Процедура и мантры, читаемые в этой санскаре, те же, что и в санскаре чудакарана (стрижки). Единственным различием было то, что брили не голову, а усы и бороду. Так же как при чудакаране, волосы и ногти бросали в воду. Потом ученик жертвовал корову учителю. После окончания церемонии он соблюдал обет молчания и затем проводил целый год в строгом воздержании.

*Самавартана\* (снана), или окончание ученичества*

Эта санскара совершалась в конце периода ученичества как особой стадии жизни. Самавартана означала возвращение домой из дома гуру\*. Она называлась также снана (омовение), поскольку омовение составляло наиболее важную часть санскары. Древние индийцы рассматривали ученичество как длительное жертвоприношение. Поэтому, как в конце жертвоприношения жертвователю совершал жертвенное омовение, так и длительное жертвоприношение (ученичество) требовало, чтобы ученик в конце совершил омовение. В санскаре самавартана была еще одна идея, связанная с омовением, которая позднее стала особенно важной. В санскритской литературе ученость сравнивалась с океаном и тот, кто обладал большой ученостью, считался переплывшим океан учености. Он назывался «видьяснатака» («омывшийся в учении») и «вратаснатака» («омывшийся в обетах») (Параскара, II, 5, 32—35). Таким образом, ритуальное омовение в конце ученичества символизировало преодоление учеником океана знаний.

**Значение.** Окончание ученичества было очень важным в жизни человека. Он должен был сделать выбор между двумя жизненными путями: один из них был — жениться и погрузиться в деятельную жизнь мира, принимая на себя все его обязанности, другой — был путь ухода, это значило отказаться от суеты мира. Те ученики, которые выбирали первый путь, назывались «упакурвана», выбравшие второй путь назывались «найштхика» (Яджнавалкья, I, 49). Упакурвана возвращались из семьи учителя и становились домохозяевами. Найштхика не покида-

ли своего учителя и жили, служа своему господину и стремясь получить высшее знание (Ману, II, 243)\*. Согласно Вишну, некоторые люди должны были обязательно вести жизнь ученика из-за физических недостатков. Это были горбатые, слепые от рождения, импотенты, хромые и больные. Они не совершали самавартану, поскольку брак для них был невозможен.

**Обычный порядок.** Но большинство учеников следовало обычному порядку жизни и предпочитало жизнь домохозяина жизни соблюдающего воздержание. Все авторитеты в области дхармашастры рекомендовали пройти через все стадии жизни по порядку. Ману говорит: «Различные стадии жизни — ученика, домохозяина, лесного отшельника и аскета — имеют основой жизнь домохозяина. Четыре ашрамы, следующие по порядку согласно правилам шастр, приводят человека к высшему состоянию жизни».

**Три вида снатаки.** Самавартана первоначально совершалась теми, кто закончил весь курс обучения и исполнил все обеты. Те, кто просто запомнил тексты вед, не понимая смысла и не исполняя правил поведения, предписанных ученику, не имели права ее совершать. Таким образом, первоначально самавартана была церемонией, близкой по значению современному вручению диплома. Только те, кто прошел экзамены, получают в настоящее время диплом. Только тем, кто закончил свое обучение, было дозволено совершать омовение. Но со временем, вероятно, это правило было ослаблено. Согласно многим грихьясутрам, например (Параскара, II, 5, 32), было три вида снатаки. Первый вид — видьяснаатака, закончивший весь курс обучения, но не прошедший полный срок ученичества. Второй вид — вратаснаатака — составляли те, кто исполнил все обеты и провел полный период ученичества в доме учителя, но не закончил полного курса обучения. Третий вид составляли лучшие ученики, которые закончили полный курс обучения и исполнили все обеты.

**Разрешение на брак.** Позднее, когда упанаяна перестала означать начало обучения, первоначальное значение этой санскары также исчезло и она стала рассматриваться в большей или меньшей степени как санскара тела, своего рода разрешение на брак. Это произошло, когда распространились ранние браки. Поскольку брак не мог быть заключен до самавартаны, она должна была совер-

шаться немного раньше. Сначала подходящим моментом для нее стала церемония кешанта, которая также напоминала ее некоторыми деталями (омовением и бритьем). Но впоследствии кешанта потеряла значение и самавартана была объединена с упанаяной. В настоящее время в большинстве случаев обе санскары совершаются вместе. Какая ирония судьбы! Образование ребенка считается законченным до того, как оно начнется. Возникла и другая нелепость. Вначале санскара совершалась, когда обучение юноши заканчивалось. За этим обычно следовал брак, но никоим образом не одновременно. В позднейшее время распространилось представление о том, что нельзя оставаться без ашрамы даже на короткое время (Дакшасмрити, I, 10): если снатака сразу же не женился, он совершал грех, какое-то время не принадлежа никакому ашраме. В средние века распространилась точка зрения, что самавартана должна совершаться, когда брак юноши был уже решен, поэтому она происходила за день до свадьбы, иногда с церемонией харидра.

**Возраст.** Теперь следует рассмотреть вопрос, в какое время должна совершаться самавартана (Параскара, II, 6, 2—3). Наиболее длительный период ученичества мог продолжаться 48 лет — по 12 лет на изучение каждой веды. Более короткие периоды составляли 36, 24 и 18 лет, в соответствии с возможностями ученика и его родителей. Последний период был наиболее обычным сроком ученичества, и в большинстве случаев обучение заканчивалось в 24 года. Но средневековые авторы предпочитали последний срок, чтобы сделать возможным для юноши жениться раньше. В настоящее время нет ограничения во времени. Самавартана ныне потеряла самостоятельное значение и включается или в церемонию упанаяны, или в церемонию свадьбы.

**Разрешение учителя.** Прежде чем ученик совершал омовение, он должен был исполнить очень важную обязанность. Он спрашивал разрешения своего господина окончить ученичество и преподносил ему плату за обучение (Ашвалаяна, III, 8). Разрешение считалось необходимым\*, поскольку оно удостоверяло, что снатака был человеком достойным по образованию, поведению и характеру для семейной жизни. Ману (III, 4) говорит: «Испросив разрешения гуру, пусть совершит свою самавартану и женится...». До этого времени ученик ничего не

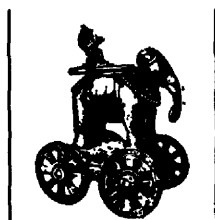
платил учителю. Поэтому, когда он должен был покинуть его, от него ожидали, что по правилам приличия он даст учителю подарки в соответствии со своими средствами. Учителю дарили землю, золото, корову, лошадь, зонты, обувь, одежду, фрукты и овощи (Ману, II, 246). Согласно Вьясе, в качестве дара следовало давать только корову. Услуги, оказанные учителем ученику, высоко ценились, и ничто не могло быть слишком большой платой за них. «Даже земля, включающая семь материков, недостаточна для вознаграждения гуру» (Вирамитродая, I, с. 565). «Нет предмета на этой земле, отдав который, можно освободиться от долга даже тому учителю, который научил единственной букве». Если кто-либо не мог преподнести ни денег, ни земли и т. п., он должен был по меньшей мере прийти к учителю и формально обратиться к нему с просьбой отпустить его. В таких случаях учитель обычно говорил: «Дитя, довольно о деньгах. Я удовлетворен твоими достоинствами» (там же).

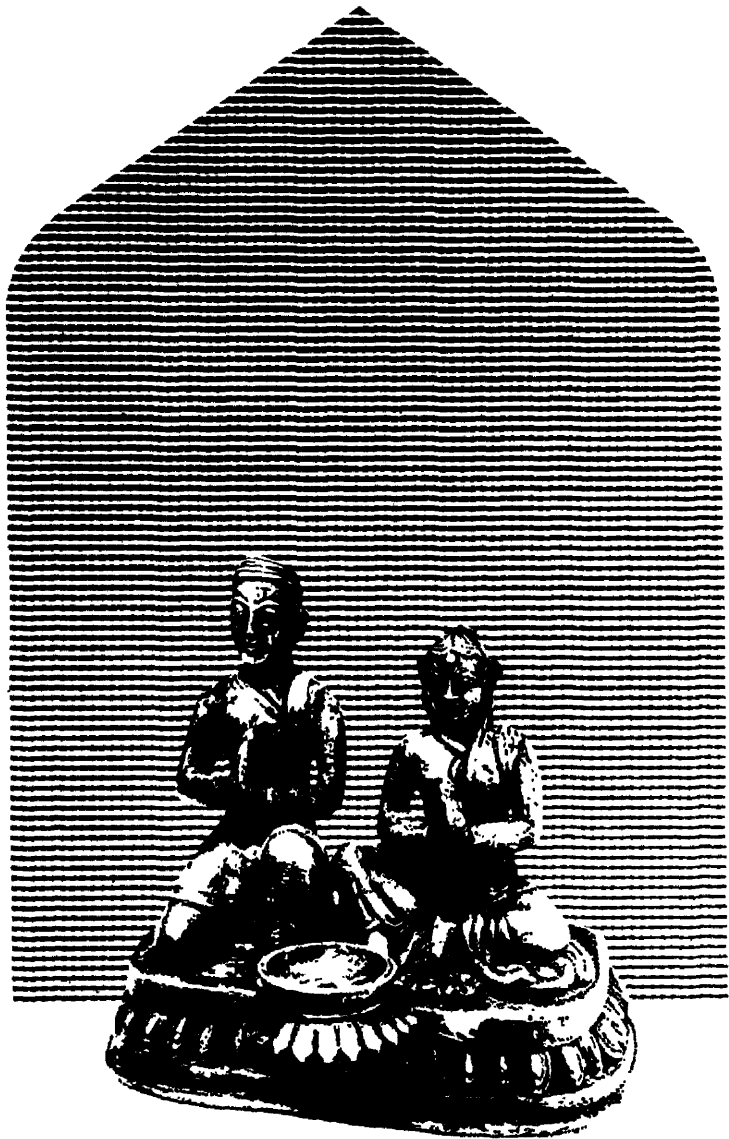
**Церемонии и их значение.** Когда выполнялись предварительные условия, устанавливался благоприятный день для совершения санскары. Церемонии открывались довольно странной процедурой. От ученика требовалось закрыться в помещении на все утро. Согласно «Бхарадваджа-грихьясутре» (II, 1, 8), это делалось, чтобы солнце не было оскорблено превосходящим его блеском снатаки, поскольку первое сверкает только светом, заимствованным от последнего. В середине дня ученик выходил из помещения и приносил последнюю дань ведийскому огню, подкладывая в него немного топлива. Там же находились восемь сосудов с водой. Число восемь указывало на восемь сторон света и выражало идею почета и хвалы, льющихся на ученика со всего света. Потом ученик совершал возлияние воды, говоря: «Огни, которые живут в водах, огонь, который должен быть скрыт, который должен быть закрыт, луч света, огонь, который убивает разум, нестерпимый, мучительный губитель тела, огонь, который убивает члены тела, — я оставляю их. Сверкающий (огонь) я беру здесь... При этом я совершаю окропление ради благополучия, славы, святости, священного знания» (Параскара, II, 6, 10—11). Он совершал омовение и из других сосудов, произнося другие подходящие стихи. Тело ученика сжигал огонь сурового покаяния, поэтому для спокойной жизни домохозяйя-

на ему требовалось охлаждение, которое символизировалось омовением и на которое указывали читаемые стихи. После великого омовения ученик бросал шкуру антилопы, посох и т. д. — все свои атрибуты — в воду и надевал новую набедренную повязку. Поев немного простокваши и сезама, он сбрасывал свою бороду, волосы, стриг ногти и чистил зубы палочкой из дерева удумбара, со стихом «Приготовьтесь к еде. Сюда пришел царь Сома, он очищает мой рот славой и счастьем» (Параскара, II, 6, 17)\*. Ученик соблюдал воздержанность и в еде, и в речи. Теперь он намеревался подготовиться к полной и активной мирской жизни. С совершением самавартаны суровая жизнь ученика заканчивалась и учитель разрешал ему удобства и удовольствия жизни, запрещенные во время ученичества. Во-первых, он разрешал ученику омовение водой с благовониями (Параскара, II, 6, 18; Гобхила, III, 4, 11), затем различные члены тела ученика умащались и выражалось желание удовлетворить органы чувств: «Насытите мой вдох и выдох, насытите мои глаза, насытите мои уши». Потом ученик надевал новые одежды, которые еще не стирали и не красили, и получал цветы и гирлянды. Ему дарили украшения, притирания, ушные кольца, тюрбан, зонт, обувь и зеркало, пользование которыми было запрещено ученику. Ученику давали также бамбуковый посох для безопасности. От состоятельных родителей ожидали предоставления этих предметов в двойном количестве — одни для учителя, другие для ученика (Ашвалаяна, III, 8, 1). Если ученик был брахманом, согласно некоторым текстам, совершалось жертвоприношение огню и выражалась надежда, что у снатаки будет множество учеников. Потом учитель преподносил ученику медовый напиток\* (мадхупарку), что было знаком большого уважения, поскольку он предназначался для немногих, например царя\*, учителя, зятя и т. п. (Параскара, I, 3, 1). Одетый в новые одежды, снатака отправлялся в ближайшее собрание знатоков вед на колеснице или на слоне, и учитель вводил его туда как сведущего в науках. Но согласно некоторым авторитетам, когда церемония заканчивалась, снатака на весь день удалялся от солнечного света и хранил молчание до появления звезд. Потом он шел на восток или на север, совершая поклонение частям света, звездам и Луне, беседуя с друзьями, и отправлялся туда,

где он рассчитывал получить дарение (аргха), которое считалось подобающим для снатаки непосредственно после омовения.

В настоящее время все церемонии свелись к абсурдной простоте. Самавартана совершается либо с упанаяной, либо со свадьбой, в спешке, и единственными остатками детальной процедуры являются омовение и украшение, но и они совершаются без соответствующих ведийских мантр.



*Свадебные церемонии (виваха)*

Свадьба\* — наиболее важная из всех индийских санскар. Грихьясутры обычно начинаются с изложения свадьбы, поскольку она — начало и центр всех домашних жертвоприношений. В них предписывается, что каждый мужчина при нормальных условиях должен жениться и вести жизнь домохозяина. Уже в ведийский период, к которому могут быть возведены лишь немногие из санскар в их ритуальной форме, «Ригведа» (X, 85) и «Атхарваведа» (XIV, 1, 2) отражают развитие свадебной церемонии. Брак был не только социальной необходимостью, но и религиозной обязанностью, налагаемой на каждого человека. Он рассматривался как жертвоприношение (Тайттирия-брахмана, II, 2, 2, 6), и тот, кто не вступал в брачную жизнь, назывался «не имеющий жертвоприношения» — действительно презрительное наименование для индийца ведийского времени. «Тайттирия-брахмана» говорит: «Тот действительно не имеет жертвоприношения, у кого нет жены» (II, 9, 4, 7). И далее добавляет: «Сам человек — полчеловека, вторая половина — жена». Когда развилась теория трех долгов\* (Тайттирия-самхита, VI, 3, 10, 5), брак приобрел еще большее значение и святость, поскольку именно благодаря браку можно заплатить долг предкам, произведя детей. В период упанишад сложилось учение о периодах жизни (ашрамах), согласно которому человек должен сначала вести жизнь ученика, потом должен вступить в брачную жизнь, после этого вести жизнь отшельника и в последней ашраме оставить все мирские привязанности и стать странствующим аскетом. Во времена смрити систему ашрам считали установленной богами и признавали соблюдение ее священным долгом каждого человека. Из грихьясутр и дхармасутр мы узнаем, что число лиц, выбравших постоянное ученичество, было очень ограниченным и большинство учеников начинало жизнь домохозяина. Смрити полностью подтверждают систему ашрам и настаивают на том, что человек должен жениться после окончания периода ученичества. Как сказано у Ману (VI, 1), «дваждырожденный, прожив первую ашраму у гуру, вторую ашраму пусть, женившись, живет в своем доме». Согласно «Дакша-смрити» (I, 12), порядок первых трех ашрам не может быть изменен. Самый большой грех — нарушить это правило. Смрити высоко оценивают жизнь домохозяина и рассматривают ее в качестве центра и основы всей социальной струк-



туры. Ману говорит (III, 77—79): «Как все живые существа живут, используя воздух, так, завися от домохозяйна, существуют люди других ашрам. Так как именно домохозяин ежедневно поддерживает принадлежащих к трем другим ашрамам знанием и пищей, домохозяин самый почтенный из них. Эта (обязанность домохозяина), которая не может быть исполнена слабовольными, должна быть всегда усердно соблюдается желающими вечного (блаженства) на Небе и счастья в этом мире». В полном согласии с этими идеями человека, который не женился, презирали. В анонимной цитате в комментарии Апарарки на Яджнавалкью (I, 51) говорится: «О царь! Кто не имеет жены, будь он брахман, кшатрий, вайшья или шудра, не пригоден для религиозного действия». Брак высоко почитался у древних народов по нескольким причинам. Несомненно, в грубые пастушеские времена и даже тогда, когда развилось земледелие, в основе этого уважения лежали экономические и социальные причины. Большая семья была благом, заключение брака являлось делом скорее рода, чем личности. Действительно, высшим мотивом всякого брачного союза было произведение потомства, чтобы дом или род человека не вымер. Потом не менее важными стали религиозные мотивы. С развитием индуизма религиозные идеи стали более важными, чем социальные и экономические. Другие древние народы также высоко чтит брак. Древние евреи почитали его по тем же причинам, что и индийцы. В Греции брак также высоко почитался и рассматривался как священная церемония. В Спарте, как рассказывает Плутарх, мужчина, который не женился, терял определенные права, и молодые люди не выказывали по отношению к нему того почтения, которое спартанская молодежь оказывала своим старикам. Подобно другим древним народам, римляне рассматривали брак в качестве священного и важного действия и клеймили безбрачие публичным осуждением, поскольку оно было невыгодно равным образом как для государства, которое нуждалось в гражданах, так и для семьи, которой нужны были сыновья для продолжения домашнего культа.

**Формы брака.** Смирити признавали восемь способов заключения брака: брахма, дайва, арша, праджапатья, асура, гандхарва, ракшаса и пайшача (Ману, III, 21; Яджнавалкья, I, 58—61)\*. Хотя многие из этих способов могут

быть прослежены вплоть до ведийского периода, они не упоминаются как таковые в литературе до сутр. Большинство грихьясутр указывает меньшее число способов. «Манав-грихьясутра» (I, 7, 12) упоминает только способы браhma и шулка (асура), как и «Вараха-грихьясутра». Ашвалаяна (I, 6) — единственная грихьясутра, которая упоминает все восемь форм брака. Неупоминание, однако, не означает, что эти виды брака не существовали до грихьясутр или во время их составления. Они были в большей или меньшей степени вопросом социальных отношений и находились за пределами кругозора собственно ритуальной литературы.

Смрити разделяют восемь форм брака на две группы: одобряемые и неодобряемые. Первые четыре являются одобряемыми, остальные — неодобряемыми. Первый был наилучшим, пятый и шестой были терпимы, а два последних запрещены, но все они перечислялись в смрити. В настоящее время признаны только две формы — браhma и асура. Чем более предосудителен способ, тем более он был архаичным, хотя некоторые из них продолжали существовать бок о бок. Они будут рассматриваться в порядке восхождения\*.

### Историческое развитие восьми форм брака

1. Пайшача\*. Наиболее порицаемым способом был пайшача (Ману, III, 34): жених обманом овладевал девушкой, и поэтому его характеризовали как худший из всех способов. Ману (III, 34) дает следующее определение: «Когда мужчина тайком овладевает девушкой, которая спит, находится в бессознательном состоянии или опьянении, то это называется способом пайшача». Яджнавалкья называет браком пайшача овладение девушкой обманом. Пайшача был наименее цивилизованным и варварским способом, каким мог быть заключен брак.

2. Ракшаса\*. Следующим способом по восходящей последовательности был ракшаса. Согласно Ману (III, 33), «увод девушки силой, в то время как она кричит и плачет, сопровождаемый убийством... ее родственников, называется браком ракшаса». Этот способ преобладал у древних воинственных народов, когда захваченных женщин считали военной добычей. Определение, даваемое Ману, рисует сцену битвы. Вишну и Яджнавалкья прямо го-

ворят, что этот брак является следствием битвы. По мнению некоторых ученых, это древнейший способ брака, который преобладал у всех примитивных народов. Они считают, что это подтверждается многими ритуалами, принятыми в брачных церемониях современных отсталых и полудивилизованных племен. Например, в Индии у племен джунглей во время свадьбы разыгрываются сцены битвы и захвата невесты. У гондов жених преследует невесту, которая делает вид, что убегает перед свадьбой. В Бихаре среди бирхоров жених ловит бегущую невесту. Однако предположение, что подобные обряды во время брачной церемонии восходят к войне, не вполне обосновано, и могут даваться другие объяснения\*.

У индоариев в ведийский период исчезали первобытные обычаи. Похищение девушки против ее воли переставало практиковаться, и в большинстве случаев девушку уводили с ее согласия, хотя и против воли ее родителей. Такого рода похищения иногда подготавливались женихом и невестой, когда влюбленные входили в конфликт с родителями, и брак совершался посредством похищения и тайного бегства, что рассматривалось как похвальный поступок как для юноши, так и для девушки. Так поступили Вимада и дочь Пурумитры (Ригведа, I, 112, 19; 116, 1; X, 39, 7; 65, 12). Представляется, что здесь не было настоящего похищения, но предприятие было подготовлено с согласия невесты, отказавшейся подчиниться своим родителям. Это предварительное согласие отличает такие случаи похищения и тайного бегства невесты от способа ракшаса. В эпических примерах с Рукмини и Субхадрой также было получено согласие невесты (Махабхарата, VIII, 37, 34). С течением времени брак-похищение исчез из всеобщей практики. Однако он сохранился у кшатриев, варны воинов. Естественной причиной этого является то, что именно они в основном принимали участие в войне и приобретали жен как военную добычу. Позднее военная добыча стала считаться свидетельством рыцарской доблести. Ману (III, 24) рассматривает форму ракшаса как главную форму, рекомендуемую для кшатриев. В «Махабхарате» (I, 96) Бхишма также называет ее наилучшей для варны правителей, и он действительно похитил жен для царевича Куру (Вичитравирьи)\*. Этот обычай существовал до раджпутского периода индийской истории\*, хотя в большинстве слу-

чаев заручались согласием похищаемой женщины. Например, похищение Самьюпты Притхивираджей было подготовлено заранее.

3. Гандхарва\*. Следующим способом брака был гандхарва. Согласно Ашвалаяне (I, 6), «гандхарвой называется такая форма брака, когда мужчина и женщина сговариваются между собой». По Гаутаме и Харите, гандхарвой называется такая форма брака, когда девушка выбирает себе мужа. Ману дает наиболее полное определение: «Добровольный союз девушки и жениха, любовный, происходящий из желания, называется гандхарва» (III, 32). При этой форме не родители девушки решали вопрос о браке, а невеста и жених решали его между собой, следуя чувственному влечению. В «Ригведе» (X, 21, 12) говорится, что только та женщина счастлива, которая, блистательно наряженная, сама выбирает себе супруга среди собравшихся. Наиболее обычным типом брака, вероятно, был тот, при котором невеста и жених предварительно общались друг с другом в обычной деревенской жизни, на празднествах или в других местах скопления народа, где их свободный выбор и взаимное влечение получали одобрение со стороны родственников. Одно место в «Атхарваведе» (II, 36, 1) показывает, что родители обычно предоставляли дочери свободу выбора своего любимого и прямо поощряли ее в любовных делах\*. Мать девушки думала о том времени, когда дочери, достигнув брачного возраста, выберут для себя мужа. В «Атхарваведе» есть и другие упоминания этой формы брака (IV, 37, 12). Примеры брака гандхарва часто встречаются в санскритском эпосе. Он был больше распространен среди кшатриев, чем в любой другой варне, поскольку они пользовались наибольшей свободой в обществе. Согласно некоторым авторитетам (Баудхаяна-дхармасутра, I, 20, 16), эта форма брака была похвальной, поскольку она основывалась на взаимном влечении и любви. В «Махабхарате» Канва, приемный отец Шакунталы, говорит (I, 67): «Брак желающей женщины с желающим мужчиной, хотя бы и без религиозных церемоний, — это наилучший брак». Но большинство дхармашастр не считают его таковым. Напротив, они порицали его по религиозным и моральным основаниям. Он считался ниже первых пяти форм брака, поскольку совершался без священных ритуалов и был следствием страсти. Вероятно, со времени грихья-

сутр эта форма постепенно выходила из употребления. Грихьясутры называют невесту «выдаваемая», «чью руку должен взять муж» (Параскара, I, 4, 16). С течением времени, когда развилось чувство собственности, детей стали считать принадлежавшими отцу, обладавшему большой властью над своими сыновьями и дочерьми. Поэтому независимость девушки и юноши в выборе супруга уменьшилась. В огромном большинстве случаев браки стали решаться старшими. Система детских браков означала смертельный удар для формы брака гандхарва, поскольку дети не могут действовать по своему усмотрению и решать брачные дела. В конце концов эта форма брака исчезла из индийского общества.

4. Асура. Немного выше гандхарвы была форма брака асура. Ману (III, 31) говорит: «Выдача дочери, когда жених дает имущество родственникам и невесте, столько, сколько может, и добровольно, называется формой брака асура». Главным основанием этого вида брака были деньги, он был в большей или меньшей степени куплей. В некоторых текстах он назывался мануша, т. е. «человеческим». Несомненно, в древности он был большим шагом вперед по сравнению с формами брака пайшача и ракшаса, где применялись обман и сила. В патриархальной семье дети считались семейной собственностью и девушки могли быть выданы замуж за деньги\*. Мы видим, что в ведийский период иногда совершались такие сделки и невесту практически продавали за высокую цену.

«Майтраяния-самхита» (I, 10, 11) осуждает неверность купленной жены. Сначала этот обычай не считался позорным. С развитием концепции религиозного характера брака, когда невеста рассматривалась как приносящий религиозную заслугу дар отца жениху, появилось отрицательное отношение к продаже девушек. Авторы смрити описывают брак асура только как традиционный обычай или неизбежное зло. При этом они осуждают его и называют продажей под видом брака. Ману (III, 51) говорит: «Разумному отцу не следует брать даже самого незначительного вознаграждения за дочь, ибо человек, берущий по жадности вознаграждение, является продавцом потомства». По мнению некоторых авторов, «купленная жена не может приобрести настоящий статус жены и не вправе принимать участие в культе богов и предков. Она должна рассматриваться как служанка» (Баудхаяна-

дхармасутра, I, 21, 4). Продажа дочери считалась все более и более серьезным грехом: «Те, ослепленные алчностью, которые выдают дочерей замуж за деньги, продают самих себя и совершают большой грех. Они падают в ад и уничтожают заслуги семи предшествующих поколений» (Баудхаяна-дхармасутра, I, 21, 5). Но несмотря на безоговорочное запрещение, этот обычай продолжал существовать в Индии. Существование этого обычая в северо-западных областях засвидетельствовано греческими писателями\*. В настоящее время этот обычай встречается в Индии среди низших каст и в некоторых бедных семьях высших каст\*. Но это делают с нечистой совестью и пытаются скрыть продажу. Сходный обычай давать жениху приданое за невестой не встречается в древней индийской литературе. Впрочем, имеются некоторые свидетельства, когда выдающие девушку замуж должны были давать приданое жениху. Дочь, которая имела какие-либо физические недостатки, должна была быть выдана с деньгами. В свадебном гимне «Ригведы» (X, 85) упомянуто приданое (вахату)\*. В «Айтарея-брахмане» (I, 16) браку купля называется скотским браком. Но неясно, от какой стороны требовались деньги. Во времена, когда были распространены формы брака асура и арша, было абсурдным для жениха требовать деньги от родственников невесты. Мораль этого времени требовала, чтобы отец брал плату за нее\*. Но со временем обстоятельства изменились. В древности был возможен долгий период девичества. Позднее стал обязательным брак молодой девушки и появился брак до наступления зрелости. Теперь отец девушки стал очень заботиться о том, чтобы избавиться от нее в течение ограниченного времени. По религиозным причинам он хотел избавиться от девушки, даже жертвуя деньги, которые требовал отец жениха. Религиозная концепция брака как жертвоприношения также способствовала возникновению этого обычая. Приданое рассматривалось в качестве дакшины, сопровождающей основной дар — девушку, и отчасти оно давалось добровольно\*. Право дочери на наследство также способствовало тому, что этот обычай закрепился среди имущих классов. В форме приданого дочь приобретала свою долю в имуществе отца.

5. Праджапатья. Затем следует форма брака праджапатья (Ашвалаяна, I, 6, 3). Согласно ей, отец отдавал

свою дочь жениху, сознавая, что они вместе будут совершать свои гражданские и религиозные обязанности (Яджнавалкья, I, 60). При этом отец получал своего рода обязательство от жениха, который сам приходил свататься. Ашвалаяна (I, 6, 4) так определяет праджапатья: «Та форма брака, когда дается наставление «Исполняйте вместе свои обязанности», называется праджапатья». Гаутама и Ману (III, 30) повторяют почти те же слова. Само название праджапатья указывает, что супруги вступают в торжественный союз для освобождения от своих долгов Праджапати, т. е. ради рождения детей. О практической стороне этой формы брака говорит Девала, который рассматривает ее как «брак на определенных условиях» (Вирамитродая, II, с. 851). Согласно индийской точке зрения она является более низкой, чем первые три формы\*. Причина заключается в том, что здесь дарение не свободно, а подчинено определенным условиям, чего не должно быть согласно религиозной концепции дарения. Тем не менее эта форма является «одобряемой». Она требовала свободного общества, где не было затворничества женщин и жених мог прийти просить руку невесты. Эта форма пришла в упадок с распространением детских браков, поскольку для нее нужны были взрослые партнеры, которые могли понять смысл принимаемых обязательств. Со временем брак стал чистым дарением девушки отцом жениху и всякие условия, какими бы они ни были разумными, были принесены в жертву религиозному чувству индийцев.

6. Арша\*. Форма брака арша превосходила праджапатья по достоинству. Согласно этой форме, отец невесты получал от жениха пару коров или две пары для целей, предписанных дхармой, т. е. для совершения жертвоприношения. Это явно не было ценой невесты, но в какой-то мере это было возмещением за дарение, хотя отец невесты не хотел извлекать из этого выгоду. Ашвалаяна, Баудхаяна и Апастамба считают, что, когда юноша женится на девушке, жертвуя пару коров ее отцу, — это называется браком арша. Однако налагается условие, что это дарение предназначается исключительно для жертвоприношения. Этим арша отличается от асуры. Ману (III, 54) говорит: «Если родственники не присваивают вознаграждение за кого-либо — это не продажа. Это только знак уважения и благоволения к девушке». По «Вира-

митродае» (II, с. 852), это не было ценой, поскольку его размер был ограничен. Более того, его возвращали с самой невестой\*. Эта форма называлась арша, поскольку она была распространена главным образом в жреческих семьях, как показывает само ее название. С упадком практики жертвоприношений эта форма брака вышла из употребления. Первоначально это был рекомендуемый тип брака, но позднее даже номинальное принятие пары коров стало противоречить идее дарения девушки. Уже во времена «Ману-смрити» высказывалось мнение (III, 53): «Некоторые назвали корову и быка (данных) при бракосочетании арша (только) вознаграждением. (Но) это неверно. (Принятие платы), малой или большой, является, по сути дела, продажей». Со временем стали для благополучия брака избегать употребления самого глагола «брать» по отношению к отцу невесты.

7. Дайва. Следующей формой, более высокой, чем арша, был брак дайва (Ашвалаяна, I, 6, 2). По этой форме отец отдавал девушку с украшениями жрецу, совершающему жертвоприношение. Согласно Баудхаяне, девушку отдавали в качестве дакшины, т. е. платы за жертвоприношение. Брак назывался дайва, поскольку при этой форме дарение делалось по случаю жертвоприношения богам (дева). Дарение девушки в жены за оказанные услуги встречается уже в ведийской литературе. Очень часто жрецы получали от своих царственных покровителей знатных девушек или девушек-рабынь за совершение жертвоприношений. Их называли вадху (девушка, невеста, жена), но, вероятно, в таких случаях не возникало собственно брака и это должно рассматриваться как сожительство, связанное с полигамией, развившейся среди богатых и могущественных классов. Эта форма существовала в основном у трех высших варн. Люди считали похвальным отдавать своих дочерей замуж за жреца. Позднее с упадком жертвоприношений этот обычай также вышел из употребления. Эта форма брака рассматривалась как более низкая, чем брахма, поскольку здесь отец девушки принимал во внимание услуги, оказанные женихом, в то время как при форме брахма брак был чистым дарением.

8. Браhma. Наиболее похвальной формой брака считалась браhma (Ашвалаяна, I, 6, 1). Она называлась так потому, что была подобающей для брахманов. При этой форме девушку выдавал отец, давая столько украшений,



сколько мог, мужчине, обладающему характером и ученостью, которого он сам приглашал по своей воле и принимал с почетом, не беря ничего взамен (Ману, III, 27). По самой своей природе эта форма не могла быть слишком примитивной, так как она предполагает длительную культуру социальных обычаев. Но эта форма может быть прослежена вплоть до ведийских времен. Брак Сурьи с Сомой (Ригведа, X, 85) является прототипом брака брахма. Эта форма еще распространена и популярна в Индии, хотя она и была искажена отвратительным требованием приданого.

**Важность совершения религиозных церемоний.** Какова бы ни была форма совершения брака, нужны были религиозные церемонии, чтобы сделать брак действительным. Васиштха и Баудхаяна объявляют: «Если девицу взяли силой и не было торжественного брака с религиозными обрядами, она может быть должным образом выдана замуж за другого, поскольку она в этом случае остается девицей, как и прежде» (Вирамитродая, II, с. 860). Девала говорит: «При формах брака от гандхарвы до пайшачи свадебные обряды должны быть снова совершены у огня» (там же)\*. При браке гандхарва сожителство предшествовало брачному союзу. Согласно Ману (там же), ритуал должен совершаться, если невеста — девица. Но позднейшие смрити, как указано выше, предписывают обряды даже после сожителства. Ману (там же) изменяет свое предшествующее предписание, подчеркивая необходимость ритуала. Это делалось для того, чтобы узаконить брак, сделать законными детей и избежать публичного скандала. Комментатор Мадхавачарья также признает необходимость совершения религиозных церемоний при любой форме брака: «Не следует полагать, что при этих осуждаемых формах брака, начиная с гандхарвы, не возникает отношений мужа и жены вследствие отсутствия брачных церемоний, включая семь шагов, поскольку, хотя они не совершены до сожителства, после этого они обязательно совершаются». Религиозная идея была главной в жизни индийцев. Не так важно было, как пара соединялась, но если соединялась, то узы должны были быть освящены и таким образом союз сделан продолжительным. Предполагалось, что свадебная церемония придает святость брачным узам. Считалось необходимым, чтобы она совершалась в любом случае.

Экзогамия и эндогамия. В Индии действовало предписание жениться вне своей готры, но в пределах касты. Слово «готра» в значении «род» неизвестно в ведах, хотя встречается в значении «коровий загон»\*. Древнейшее упоминание этого слова в значении «род» встречается в «Чхандогья-упанишаде» (IV, 4), где учитель Сатьякамы Джабалы спрашивает о его готре. Мы находим частое упоминание готр в буддийской и джайнской литературе, например, упоминаются готры Манава, Васиштха, Гаутама и др. Вероятно, во времена Будды готра была сложившимся институтом. Но идея семьи уже существовала в ведийский период. Мы встречаем в «Ригведе» оживленный спор между Ямой и Ями\* (Ригведа, X, 10), который показывает, что, хотя брак с близкими родственниками, возможно, и был обычным в древнейшие времена, во времена вед он вышел из употребления. Впрочем, доводы, приводимые Ямой против таких браков, не выражают отвращения. Но запреты браков с родственниками не заходили слишком далеко. В «Шатапатха-брахмане» (I, 8, 3, 6) упоминается брак братьев и сестер в третьем или четвертом колене\*. Харисвамин, комментатор этой брахманы, сообщает в виде примера, что Канва женился на девушке, являющейся родственницей в третьем колене. В Гуджарате встречаются примеры браков между родственниками в четвертом колене. Запрещение браков между сапиндами, вероятно, в ведийский период также не существовало. В одном из «дополнительных» (кхайлика) гимнов «Ригведы» обращение к Индре показывает, что можно было жениться на дочерях дяди с материнской стороны и тетки с отцовской\*. Брахманы содержат рассуждения о чем угодно, но нет ни единого упоминания института готры. Хотя это отрицательное свидетельство, но в соединении с другими фактами оно имеет большое значение. Ведийские ритуалы не связаны с готрой. Совершающие жертвоприношение не обязаны выбирать только те гимны, которые составлены основателями их готр. Таким образом, готру до того времени еще не очень принимали во внимание в религиозных церемониях. Запрещение брака внутри правары впервые встречается в грихьясутрах, но и там нет аналогичного запрещения браков саготр. Апастамба, Каушика, Баудхаяна и Параскара — все запрещают браки внутри правары, но не готры. Однако со времени дхармасутр стали запрещаться браки саготр и са-

пинд. Васиштха (VIII, 1—2) запрещает брак саготр. Однако пределы готры были еще очень ограниченными и брак был возможен за пределами седьмого колена со стороны отца и пятого со стороны матери. Но, согласно «Апастамба-грихьясутре» (III, 10), пределы готры могли идти достаточно далеко и не ограничивались седьмым коленом с отцовской стороны. Вероятно, институт экзогамии полностью оформился после начала новой эры\*. Почти все стихотворные смрити объявляют браки внутри готры недействительными — дети от таких браков не признавались законными (Ману, III, 5). Но, вероятно, была возможна еще некоторая снисходительность в отношении брака с девушкой той же готры. Одна из смрити предписывает только обычное искупление за брак с девушкой той же готры, в то время как позднее брак объявлялся недействительным и наказание было очень суровым. Позднейшие авторы дхармашастр решительно выступают против браков саготр и сапинд. Они не только запрещают такие браки, но и пытаются оправдаться в отношении древних предписаний, которые могли им противоречить. Например, они говорят, что призыв к Индре в одном из дополнительных гимнов «Ригведы» является не видхи (правилом), а артхавадой (восхвалением). Если бы это было предписанием, то стал бы возможным инцест. К тому же они толкуют, что данное место относится к детям, рожденным не в той же касте. Некоторые остроумно объясняют, что выражения «дочь брата матери» и «дочь сестры отца» не означают дочерей дяди с материнской и тетки с отцовской стороны, а обозначают девушек, похожих лицом на мать и на отца. «Вирамитродая» и «Смритичандрика» делают более смелый шаг и говорят, что вышеприведенное место содержит «пример, которому нельзя следовать». Эти авторы жили в то время, когда браки с саготрами и сапиндами исчезли. Чтобы придать экзогамным запретам большую древность, они пытались иначе объяснить то место, которое могло быть для них камнем преткновения. Апарарка в комментарии на Яджнавалкью (I, 55) следовал совершенно другой линии аргументации. Он предлагает иное толкование это обращения: «О Индра, приглашенный твоими почитателями, приходи к жертвоприношению и возьми свою долю. Мы преподносим жир так же бескорыстно, как дочь брата матери и дочь сестры отца отдают замуж без всякого желания

приобретения для себя». Он цитирует «Брахма-пурану», запрещающую брак с саготрой, как и убийство коровы, в качестве обычая каливарджья — «запрещенного в век Кали». Эти факты показывают, что запрещение брака с саготрой твердо установилось во времена комментаторов. С этого времени его неукоснительно соблюдали в индийском обществе.

У индийцев строго соблюдалась как экзогамия, так и эндогамия. Все смрити предписывают дваждырожденному жениться на девушке из его касты (Ману, III, 4). Это совершенно естественно и, вероятно, было общим правилом уже в древности, но оно могло не соблюдаться строго, поскольку кастовая система не была твердо закреплена. В ведийский период заключение межкастовых браков было намного проще. Юношам и девушкам на народных сборищах и в частных компаниях предоставлялась большая свобода социального общения, и трудно сказать, были ли вообще какие-нибудь реальные препятствия для межкастовых браков\*. Межкастовые браки обычно принимали форму гипергамии (брака, при котором мужчина выше женщины по варне). Мужчины жреческого сословия «Ригведы» нередко брали в жены женщин из семей военной знати, как это сделали Чьявана Шьявашва или Вимада (Ригведа, I, 112, 19; I, 116, 1; I, 117, 20; X, 39, 7). Возможно, преобладание гипергамии объясняется тем, что эти сведения сохранены брахманами, которые обычно проходили мимо тех случаев, когда кшатрии женились на девушках-брахманках. Например, любимой женой царя Сваная Бхаваявья была женщина из рода Ангираса\*. «Атхарваведа» (V, 17, 8—9) прославляет брахмана как лучшего мужа для женщин всех других варн. Сыновья брахмана или кшатрия от вайшийки упоминаются в древнейших брахманах. Связь ария с шудрянкой была предметом шуток при дворе и в жреческих кругах, как видно из «Яджурведы» (Ваджасанея-самхита, XXIII, 30, 31; Тайттирия-самхита, VII, 4, 19, 2—3). Вероятно, такие браки были законными или частыми, и почтенные ведийские персонажи, такие, как Аушиджа, Каваша Айлуша, Ватса и др., были сыновьями матерей-рабынь или шудрянок (Ригведа, I, 18, 1; I, 112, 11; Панчавимша-брахмана, XIV, 6, 6)\*. То, что в ведийских текстах чаще упоминаются рабыни, чем рабы, показывает, что у ариев в результате завоевания и подчинения соседних племен появлялись

рабыни-наложницы. Поэтому дети рабынь были весьма частым явлением в арийском обществе.

В индийских текстах засвидетельствованы также многие случаи связи между шудрой и арийской женщиной. «Яджурведа-самхита» (Ваджасанея, XXX, 5) упоминает слово «айогу», которое, если оно связано с позднейшим айогава, может означать вайшийку, муж которой шудра\*. Эта интерпретация ведийского текста подтверждается явно древней традицией, засвидетельствованной в «Ашвалаяна-грихьясутре», что семейный раб мог законным образом жениться на вдове своего господина\* (равно как и деверь вдовы) (Ашвалаяна, IV, 2, 18). Таким образом, вышеприведенные примеры ясно показывают, что брачные связи как типа анулома, так и пратилома были известны и допустимы в ведийское время, хотя, возможно, не были особенно распространены\*.

Позднейшая история межкастовых браков. Позднее межкастовые браки были хотя и терпимы, но не поощрялись. Во времена грихьясутр общим правилом было жениться на девушке той же касты. Впрочем, гипергамия признавалась, хотя не рекомендовали брать в жены шудрянку. Парашара (I, 4, 9—12) говорит: «Брахман может иметь три жены, раджанья (кшатрий) — две и вайшья — одну\*. Согласно некоторым авторитетам, все могут иметь еще одну жену, но свадебная церемония совершается без чтения ведийских мантр\*». Дхармасутры и ранние смрити позволяют брать в жены девушку из более низких каст, хотя такие случаи были немногочисленны и обычно они не поощрялись. Ману (III, 12) заявляет: «При первом браке дваждырожденному рекомендуется (жена) его варны; но у поступающих по любви могут быть жены согласно прямому порядку (варн)». Все тексты выступают против брака мужчины более низкой касты с девушкой высшей касты. В литературе смрити есть также косвенные свидетельства по проблеме межкастового брака. Дхармасутры и смрити предусматривают случаи нечистоты вследствие смерти родственников из различных каст, что косвенным образом свидетельствует о существовании межкастовых браков. При разделе наследства сыновья, рожденные от матерей разных каст, получают разные доли. Здесь также дхармашастры предполагают возможность межкастового брака. Ученику предписывается приветствовать жен своего учителя, принад-

лежащих к более низким кастам, на расстоянии, и не прикасаться к их ногам. Это предполагает, что гуру могли иметь жен из разных каст и это никоим образом не умаляло их достоинства. Можно было усыновить ребенка из другой варны или касты. Все эти косвенные свидетельства доказывают существование межкастовых браков. Что межкастовые браки существовали еще в средневековый период индийской истории, видно из конкретных примеров, имеющих в санскритской литературе. У Баны было два брата — парашавы\* от мачехи-шудрянки. Жена Раджашекхары (брахмана) Авантисундари была кшатрийкой. Кальхана в своей «Раджатарангини» (VII, 10—12) описывает брак сестры Санграмараджи (т. е. кшатрийки) с брахманом. В «Катхасаритсагаре» (XVIII, 2, 65) мы видим несколько примеров межкастовых браков. Царь предлагает своему военачальнику искать для своей дочери мужа, который должен быть брахманом или кшатрием. На сваямвару Анангантаи собрались женихи из всех варн, что показывает возможность межкастового брака. И еще мы видим брахмана, который женится на кшатрийке, и отношение к этому союзу не оставляет сомнения, что такие браки рассматривались как желательные (Катхасаритсагара, XXV, 171)\*. В надписи из Джодхпура (Раджастхан) говорится, что основатель династии Пратихара имел двух жен — одну кшатрийку, другую брахманку. Согласно надписи царя из династии Вакатаков Хастибходжи брахман Сомадева женился на кшатрийке в соответствии с установлениями шрути и смрити. Таково было положение дел в I тысячелетии н. э. Обычай межкастовых браков рассматривался как «санкционированный шрути и смрити». Эти примеры имеют очень большое значение, поскольку они содержатся в эпиграфике. Даже пураны, перечисляя обычаи, «запрещенные в наш век» (каливарджья), не включают в этот список межкастовый брак. «Митакшара», комментируя «Яджнавалкья-смрити» (II, 122), и «Даябхага», признают межкастовый брак действительным. Случаи браков пратилома были, видимо, очень редки и не упоминаются в литературе.

**Запрет межкастовых браков.** Но наступило время, когда межкастовые браки стали не только порицать, но и полностью запрещать. Даже во времена «Законов Ману» брак с шудрянкой был скандальным. Более поздние смрити единодушно запрещают брак с шудрянкой и объявляют

отверженным человека, который на ней женится. Виновно-му угрожали адом. С течением времени такое же отвращение стали выказывать к бракам внутри трех высших варн\*. Ману (III, 12) называет межкастовые браки основанными на страсти, а затем развивает фиктивную теорию смешения варн, придавая низкий социальный статус детям, рожденным от межкастовых связей\*. Логическим следствием этого было полное запрещение брака за пределами собственной касты, и этот процесс в настоящее время завершен.

В новейшее время среди вайшьев и шудр при заключении брака принимается во внимание не только различие варн, но даже различие подкаст. Такая же тенденция проявляется в запрещении браков между людьми, происходящими из разных областей.

**Выбор семьи.** В дополнение к требованиям в отношении варны, большое значение придавалось также семье, с которой предполагалось установить родственные связи. Согласно «Ашвалаяна-грихьясутре» (I, 5, 1), прежде всего следует узнать родню и с отцовской, и с материнской стороны. Ману говорит: «Мужчина из благородного семейства, чтобы увеличить свое превосходство, пусть всегда заключает брачные союзы со знатными семействами и пусть избегает незнатных»\*. В позднейшие времена значение семейства настолько возросло, что защищалась точка зрения, будто девушку во время свадьбы отдают не жениху, а его семье\*. У брахманов, по крайней мере, это было единственным, что принималось во внимание. Даже ученость жениха считалась менее важной, чем его семья. По мнению Вишну (Вирамитродая, II, с. 585), «у брахмана следует принимать во внимание только семейство, а не знание вед и ученость; при выдаче девушки замуж и при шраддхе ученость не является главным». Яджнавалкья (I, 54) говорит: «Семьи знатоков веды, известные в десяти поколениях (считаются хорошими)». Комментарий на это следующий: «Хорошей считается та семья, которая известна в пяти поколениях с отцовской и с материнской стороны и славна своей ученостью и поведением». Наиболее уважаемыми семействами были те, которые отличались добрыми делами, ученостью и нравственностью. «Всегда следует заключать брачные союзы с теми, которые чисты благодаря их делам, совершенным в соответствии с предписаниями шрути

и смрити, происходят из хороших семей и твердо соблюдают благочестие, связаны родственными отношениями с благородными семействами и достигли возвышения, которые довольны, благородны, приятны, безгрешны и справедливы, лишены алчности, пристрастности, ненависти, гордыни и ослепления, которые не подвержены гневу и всегда спокойны» (там же). Из некоторых семей по моральным и физическим причинам не рекомендовали выбирать невесту. По мнению Ману (III, 6), следует избегать следующих десяти семейств, как бы они ни были богаты: «Пренебрегающих исполнением обрядов, лишенных мужчин, в которых не изучаются веды, (члены которых) волосаты, подвержены геморроем, чахотке, плохому пищеварению, падучей, белой и черной проказе». Следует также избегать семейств, страдающих от заразных болезней или зараженных. Яма (Вирамитродая, II, с. 58) запрещает 14 видов семейств по тем же причинам, добавляя некоторые новые детали. Добавляются те семьи, члены которых слишком высокие или слишком низкие, слишком бледные или слишком темные, имеют врожденные уродства, слишком подвержены страстям или страдают от желчности и т. д. Моральные препятствия следующие: «Следует старательно избегать тех семейств, среди которых есть воры, обманщики, импотенты, неверующие, живущие незаконными средствами, уроды, склонные к ссорам, государственные преступники, кормящиеся на похоронах, пастухи, люди с дурной репутацией; семейств, женщины которых или бесплодны, или рожают только девочек и убивают своих мужей»\*. Причиной особой заботы, уделяемой испытанию семейства, было прежде всего желание получить наилучшее потомство. Ради этого была необходима физически, духовно и морально подходящая пара, поскольку дети наследуют добрые или дурные качества своих родителей. Харита говорит по этому поводу: «Потомство наследует качества своих предков». Ману высказывается в том же смысле: «Дети наследуют характер отца или матери, или обоих. Потомство дурного происхождения не может быть хорошим» (Вирамитродая, II, с. 581). Чтобы предохранить семью от вырождения, следовало быть очень осторожным в выборе пары. «Хорошее семейство приобретает дурную славу вследствие дурных браков, пренебрежения религиозными обязанностями и неизучения вед» (Ману, III, 63).



**Брачный возраст.** После знакомства с варной и семьей выбирали саму невесту. В ведийское время, как это видно из свадебных гимнов в «Ригведе» и «Атхарваведе», жених и невеста были взрослыми людьми, способными делать выбор и давать согласие на брак. Предполагалось, что жених имел дом, где его жена могла быть госпожой даже в том случае, если его родители, братья и сестры по каким-то причинам\* жили вместе с ним, и таким образом ей давалось главенствующее положение в домашнем хозяйстве (Атхарваведа, XIV, 1, 44). Это было бы невозможно, если бы жена была ребенком. Ведийские ритуалы предполагают, что брачная пара достаточно взрослая, для того чтобы любить друг друга, быть мужем и женой и родителями детей. Почти на каждом шагу повторялась формула, показывающая, что они уже могут быть родителями. Взятие руки и супружеское соединение являются существенными элементами ведийского свадебного обряда. Все это показывает, что брак происходил, когда девушка была совершеннолетней\*. В ведах нередко упоминаются незамужние девушки, которые стареют в доме своих родителей (Ригведа, I, 117, 7; II, 17, 7; X, 39, 3). Девушки, живущие в доме родителей, общались с молодежью деревни. Во времена «Ригведы» девушка не выходила замуж до наступления зрелости. До того как можно было думать о браке, она должна была полностью развиться физически. Сурья, дочь Сурьи (Солнца), была выдана замуж за Сому (Месяц), только когда она стала молодой девушкой, желающей мужа\*. Гхоша, женщина-риши, вышла замуж, когда ее юность почти прошла. Женщины могли сами устраивать свои браки. В «Ригведе» (X, 145) и «Атхарваведе» (III, 18; II, 30; III, 25; VI, 8 и др.) мы находим многочисленные действия и заклинания с целью привлечь любовь мужчины и женщины. Любовник пытается усыпить весь дом, когда он посещает свою любимую (Атхарваведа, IV, 5). В «Атхарваведе» упоминается кумарипутра (сын незамужней) — это означает, что девушка могла родить ребенка до брака. Эти свидетельства не оставляют сомнений, что жених и невеста были взрослыми ко времени брака. О существовании детских браков в ведийский период имеется лишь несколько свидетельств сомнительного характера.

Свадебные ритуалы грихьясутр также показывают, что

брак обычно совершался после того, как девушка достигала зрелости. Супружеское соединение могло происходить непосредственно после свадебной церемонии. Согласно «Параскара-грихьясутре» (I, 8, 21), брачная пара должна была три дня не есть соленой пищи, спать на земле и не сожительствовать в течение года, двенадцати ночей, шести или, по крайней мере, трех ночей. Последняя возможность говорит о зрелости невесты. «Баудхаяна-грихьясутра» (IV, 1, 16) предусматривает возможность того, что у невесты во время свадьбы могут быть месячные. В период грихьясутр не было системы повторной свадебной церемонии\*, что доказывало бы существование детских браков. Таким образом, предписания о сроках воздержания после прихода в дом мужа, так же как и о необходимости начала брачной жизни только по прошествии какого-то времени, могут относиться только к взрослой девушке. В поздних грихьясутрах, однако, может быть замечена тенденция понижения брачного возраста. Гобхила (II, 1) и автор «Манава-грихьясутры» (I, 7, 12) объявляют, что наилучшая невеста — нагника (букв. «голая»). Это показывает, что в их время более поздние браки хотя и были еще обычными, не одобрялись\*.

Во времена «Рамаяны» и «Махабхараты» также девушки ко времени брака были взрослыми. В первой главе «Рамаяны» описывается, что после того, как невесты пришли в Айодхью, они, оказав соответствующее почтение старшим, весело жили вместе с мужьями, что предполагает брак после наступления зрелости. Сита в «Рамаяне» говорит Анасуге: «Мой отец, увидев, что я достигла брачного возраста, очень озаботился, как человек, потерявший имущество. Спустя долгое время сюда пришел знаменитый Рагхава вместе с Вишвамитрой, чтобы увидеть Яджну» (I, 119, 34). Это утверждение показывает, что девушка могла ждать подходящую пару долгое время после наступления зрелости. Впрочем, в книге III «Рамаяны» в уста Ситы вложены слова, что, когда Равана пришел, чтобы ее похитить, ей было восемнадцать лет, а ее мужу двадцать пять и что они провели в Айодхье двенадцать лет. Таким образом, возраст Ситы ко времени брака понижается до шести лет. Но следует заметить, что эпос несколько раз редактировался и данные стихи являются поздней интерполяцией, совершенно не согла-

сующейся с убедительными доказательствами браков в зрелом возрасте. Бхавабхути в своей «Уттарарамачарите» просто отражает обычаи своего времени, когда он на основе данного текста «Рамаяны» описывает Ситу как девочку-невесту. «Махабхарата», так же как и «Рамаяна», представляет доказательства, что были распространены браки взрослых девушек. Услышав о браке Шакунталы по способу гандхарвов\*, Канва выражает свои чувства следующим образом: «О, обладающая чистой улыбкой! Много твоих месячных прошло впустую. Теперь ты стала способной к рождению. Ты не совершила греха» (I, 94, 65). В диалоге Умы и Махешвары девушка, которая достигла зрелости, называется пригодной для брака. «Девушка, совершившая омовение после месячных, считается чистой. Отец, брат, мать, брат матери и брат отца пусть отдадут ее замуж» (XII, 286, 6). Даже в более поздних классических санскритских произведениях сохранилась та же традиция. В санскритских драмах главным является любовная интрига или брак по любви, что возможно только в случае взрослых пар\*. В последующее время брачный возраст невесты становился все ниже и ниже. Дхармасутры, которые были записаны около 500 г. до н. э., ясно показывают тенденцию снижения брачного возраста невесты. Они обычно считают, что девушка выходит замуж до того, как достигнет зрелости. Но они позволяют ей ждать некоторое время, если старшие не устраивают ее брак в надлежащее время. Васиштха (XVII, 6—7) и Баудхаяна (IV, 1,14) говорят о трех годах, а Гаутама (XVIII, 20) и Вишну (XXIV, 41) — о трех месяцах. Хотя считается желательным, чтобы брак происходил до наступления зрелости, дхармасутры не говорят о грехе, происходящем вследствие более позднего брака, не позорят тех, кто не выдает девушку замуж и не угрожают им, что свойственно более поздним авторитетам. Вероятно, браки обычно устраивались до 16 лет. В литературе смрити можно проследить различные стадии эволюции детских браков. В одной и той же дхармашастре мы находим тексты, которые не видят греха в браке совершеннолетних, и другие, рекомендующие детские браки. Это можно объяснить, только если мы предположим постепенный переход от ведийского обычая брака взрослой пары к распространению детского брака\*. В часто цитируемом тексте Ману (IX, 88)

вопросу о том, что отец должен выдавать свою дочь непременно за жениха той же касты и обладающего высокими достоинствами, придается большее значение, чем проблеме ее зрелости. «Согласно правилу, дочь, даже не достигшую (совершеннолетия), надо выдавать за жениха из хорошей семьи, красивого. Но девушке, даже совершеннолетней, лучше оставаться в доме (отца) до самой смерти, чем быть отданной им когда-нибудь в жены (человеку), лишенному хороших качеств» (IX, 89). И еще мы находим в «Законах Ману» (IX, 90): «Девушке, достигшей зрелости, полагается ждать три года, но после этого она может сама выбирать себе мужа, равного себе». Но хотя в этих стихах делается упор на выбор жениха равного, с одной стороны, выражение «даже не достигшую (совершеннолетия)» говорит о браке до наступления зрелости, с другой же стороны, выражение «три года и т. д.» показывает, что если нет подходящего жениха, то брак может быть отложен до наступления месячных и даже на долгое время после этого. И когда Ману вскоре за этим предписывает, что тридцатилетний мужчина должен жениться на двенадцатилетней девочке, а двадцатичетырехлетний — на восьмилетней девочке, и немедленно, если дхарма терпит ущерб (IX,94), вероятно, этот стих может рассматриваться как высказывание в пользу ускорения свадьбы даже с несовершеннолетней девочкой. Но в более поздние периоды, чем период «Законов Ману», безусловно, предписывались детские браки. Баудхаяна утверждает, что «добродетельному чистому мужу следует отдавать девочку еще незрелую, а если она достигла зрелости, не следует отказывать даже недостойному мужчине». Строгие правила, относящиеся к браку до наступления зрелости, еще более ужесточились благодаря тому, что их нарушение влекло за собой дурные последствия для тех, кто не выдавал девушку замуж\*. В то время как Ману (IX, 4) лишь порицает отца, не выдающего дочь замуж в надлежащее время, Васиштва утверждает: «Из боязни наступления зрелости пусть отец отдает дочь замуж, пока она еще ходит голая (нагника)\*, поскольку, если она останется в доме после достижения брачного возраста, грех падает на отца» (XVII, 70). Позднее стали так сильно опасаться брака после наступления зрелости, что смрити предписывали еще более низкий брачный возраст. Они подразделяют

девочек, которых можно выдавать замуж, на пять классов: 1) нагника (голая), 2) гаури (восьмилетняя), 3) рохини (девятилетняя), 4) канья (десятилетняя), 5) раджасвала\* (после десяти лет). Наилучшей невестой считалась нагника. Некоторые авторитеты дают смехотворные предписания. Например, поздняя интерполяция в «Махабхарате» гласит: «Отец пусть выдает дочь замуж подходящему мужу сразу после рождения. Выдавая дочь замуж в соответствующее время, он обретает религиозную заслугу». По «Брахма-пуране», девушку также следует отдавать замуж еще ребенком: «Отец пусть отдает свою дочь красивому мужу, когда она еще ребенок. А если не отдает, на него падет грех. Любым способом пусть выдает замуж свою дочь в возрасте от четырех до десяти лет. Ее следует отдавать замуж, пока она не знает женской стыдливости и играет в песочек. А если не выдает, отец совершает грех». Детские браки настолько распространились, что комментаторы, жившие в средние века и в мусульманский период индийской истории, пытались иначе толковать древние тексты, говорящие в пользу брака совершеннолетних. Например, они говорят, что стихи вроде «пусть остается незамужней, если нет подходящего мужа» не повышают брачный возраст, а только подчеркивают, что жених должен быть подходящим. Когда стали распространяться детские браки, с точностью установить нельзя, вероятно, в начале н. э. Сначала они были распространены не во всех слоях индийского общества.

Вначале возраст жениха не понижался с возрастом невесты. Но когда перестала соблюдаться система ашрам, брачный возраст юношей понизился. Со временем, чтобы сделать пару подходящей, возраст мальчика был так же понижен, как и возраст девочки. Хотя эти священные правила все более распространялись и наконец стали существенными для ортодоксального брака, по-видимому, браки взрослой пары оставались обычными в течение столетий до средневековья. Иначе было бы трудно объяснить пренебрежение этим обычаем в средневековой драме и эпосе и средневековый раджпутский обычай взрослых браков. Древние индийские авторы медицинских сочинений также признавали, что девушка даже в Индии не достигает полного физического развития до 16 лет. Сушрута (35, 8) говорит: «Мужчина достигает расцвета в

25 лет, а девушка в 16. Мудрый врач должен знать это»\*. В другом месте он подтверждает свою точку зрения такими деталями: «Если мужчина, не достигший двадцати пяти лет, сожительствует с девушкой моложе шестнадцати лет, зародыш умирает во чреве, а если ребенок рождается, он долго не живет или будет хилым. Поэтому не следует позволять сожителство с женщиной слишком юной». В сегодняшней Индии все прогрессивные люди выступают за взрослые браки и средневековая ортодоксия отходит в прошлое. Правительство Индии также издало закон об ограничении детских браков, чтобы прекратить этот нежелательный обычай\*.

**Личные качества невесты.** В литературе до сур нет специальных указаний по этому вопросу. Однако в «Шатапатха-брахмане» (I, 2, 5, 16) мы находим текст, в котором алтарь сравнивается с женщиной и при этом описывается идеал женской красоты. «Восхваляют женщину, чьи бедра широкие, груди развиты, талия узка», — и далее: «Прекрасная юная женщина, милая и волнующая». Грихьясутры более детально описывают качества невесты. «Ашвалаяна-грихьясутра» (I, 5, 3) удовлетворяется следующим: «Женщина с хорошими внешними признаками». Согласно «Бхарадваджа-грихьясутре» (I, 6), при заключении брака следует учитывать четыре вещи: богатство, красоту, разум и семью. Автор этой грихьясутры говорит, что некоторые авторитеты шли еще дальше и ставили красоту невесты превыше всего. «Пусть женится на девушке, которая нравится его разуму и привлекает его взор. Такая девушка называется «имеющая хорошие качества»\*. А что ему делать с разумом?» (I, 12). Но это не было общепринятым канонem. Более религиозно мыслящие авторы предпочитали разум всему остальному. «Какая же совместная жизнь с не имеющей разума?» (I, 16). Внешние признаки невесты более детально излагаются в смрити. Ману (III, 10) говорит: «Надо брать в жены женщину, свободную от телесных недостатков, имеющую приятное имя, походку лебедя или слона, нежные волосы на теле и голове, красивые зубы, нежные члены». Яджнавалкья (I, 52) говорит в общей форме, что невеста должна быть «милой» (канта). Следующих девушек избегали по физическим причинам: «Не следует брать в жены девушку рыжую, имеющую лишний член, болезненную, безволосую, слишком волосатую, болтливую,

красноглазую» (Ману, III, 8). «Вишну-пурана», процитированная в «Вирамитродае» (II, с. 731), перечисляет и другие телесные недостатки невесты: «Не следует жениться на женщине, у которой растут борода и усы, на мужеподобной, с хриплым голосом, на язвительной. Умный человек пусть не берет в жены девушку, чьи веки не опускаются, подслеповатую, чьи бедра волосаты, чьи лодыжки слишком торчат, чьи щеки впалы, увядшую, страдающую от желтухи, чьи глаза красны, руки и ноги слишком тонкие. Пусть не женится на девушке, которая слишком низкая или слишком высокая, которая не имеет бровей, у которой зубы редки и рот безобразный». Неуклюжее и неблагоприятное имя также являлось отрицательным качеством девушки. Ману (III, 9) объявляет: «Пусть не женится на девушке, носящей имя созвездия, дерева, реки, название низшей касты, горы, птицы, змеи, слуги или устрашающее имя». При выборе невесты принимались во внимание и другие ее качества. Согласно «Вараха-грихьясутре» (X, 8), «пусть женится на девушке, имеющей братьев, девственной и прекрасной, даже когда она нагника». Девушку, не имеющую братьев, избегали по религиозным причинам, так как ее старший сын должен был бы считаться сыном ее отца, в то время как предки ее мужа оставались бы без жертвоприношений\*. Позднее этот запрет не соблюдался строго, поскольку религиозные соображения стали отступать перед экономическими соображениями. В настоящее время люди не придают какого-либо значения этому вопросу. Требовалась девственность, поэтому женщина должна была быть целомудренной и не вдовой. Впоследствии это правило все более строго соблюдалось и вторичный брак вдов среди индийцев высших каст был полностью запрещен.

Девушка должна была быть моложе мужчины (Яджнавалкья, I, 52), поскольку физически она развивается раньше, чем мужчина. Различали два вида «недевственных» невест: пунарбху и свайрини\*. Яджнавалкья (I, 67) объясняет первое так: «Вышедшая замуж второй раз, сожительствовала ли она с мужем\* или нет». Вторая, согласно тому же автору, — «та, которая по желанию оставила собственного мужа и сошлась с другим мужчиной». Само запрещение показывает, что когда-то брак с такими женщинами был возможен по закону, хотя и не одобрялся людьми, но позднее, когда представления о женской

чистоте стали очень строгими и вторичный брак вдов был запрещен\*, такие браки стали невозможными. Последнее, но не менее важное качество невесты было, чтобы она была «стри» (женщиной), т. е. способной к материнству. Виджанешвара в комментарии на Яджнавалкью (I, 52) объясняет слово «стри» как «испытанная в отношении женской сущности, чтобы устранить сомнения в бесплодии». Индийцы считали главной целью брака рождение детей, женщину сравнивали с полем, в которое бросают семена. Поэтому было бессмысленно жениться на женщине, которая не могла родить детей. Считалось, что внутренние качества девушки трудно узнать, поэтому люди обращались с этой целью к специфическим средствам. «Ашвалайна-грихьясутра» говорит (I, 5, 4): «Внутренние качества девушки очень трудно узнать. Поэтому, взяв восемь комьев земли из различных мест, пусть обратится к ним со стихом: «Рита (моральный порядок) первым рожден вначале, на моральном порядке основана истина. Пусть то придет к ней, для чего девушка рождена. Пусть будет видно, что истинно». После того как таким образом обращались к комьям, девушке предлагали коснуться какого-либо комка по ее выбору. Разные комья предсказывали разную судьбу, и в соответствии с этим бедную девушку принимали или отвергали. Гобхила (II, 1) и Шаунака говорят о таком же испытании\*. Но, вероятно, это испытание не было очень распространено, так как оно не упоминается другими древними авторитетами\*. Его не упоминают дхармасутры и смрити, его не содержат современные паддхати.

Таковы были идеальные требования к невесте. Но, строго говоря, они оставили бы незамужними 50 процентов невест и на практике не всегда соблюдались. Со временем семейные и денежные соображения стали настолько важными, что затмили все остальное, кроме требования девственности невесты. Когда распространились детские браки, то жених, которого должны были особенно интересоваться качества невесты, потерял право голоса при решении вопроса о браке и автоматически потеряли значения требования к личным качествам невесты. Только в Декане и на Юге древние индийские традиции до некоторой степени сохраняются.

Качества жениха. Требования к жениху были очень высоки. Яджнавалкья (I, 55) говорит, что жених, как и не-



веста, должен обладать всеми достоинствами. Первым требованием к жениху было завершение его ученичества. Ману (III, 2) заявляет: «Изучив в должном порядке веды (все три), или две, или даже одну, без нарушения обета ученика, пусть живет в ашраме домохозяина». Далее он добавляет: «Омывшись с позволения гуру, исполнив согласно правилу обряд возвращения домой (самавартана), дваждырожденному следует взять жену». Ученичество было первым условием, о котором говорят почти все смрити. Важное значение имел также возраст жениха. Согласно «Линга-пуране», процитированной в «Вирамитродае» (II, с. 752), «прежде всего надо обратить внимание на возраст, а потом уже на другие качества. Какой толк от других качеств мужчины, если он миновал брачный возраст?». По мнению «Вараха-грихьясутры» (X, 1; X, 6), жених должен быть «смиряющим свой гнев и веселым». Во внимание принимались также богатство, красота, ученость, разум, положение семьи. Последнее было самым главным. Гаутама (IV, 4) говорит, что невесту следует отдавать «мужчине, обладающему ученостью, характером, родственниками, добрым нравом»\*. Так же как для невесты была важна «женская сущность», так и для жениха необходимым качеством была «мужская потенция». «Женщины рождены ради произведения потомства. Женщина — поле, мужчины — обладатели семени. Поле следует отдавать тому, у кого есть семя. У кого нет семени, тому не нужна девушка», — говорит «Нарада-смрити» (XII, 20). И еще: «Если мужчина будет сочтен полноценным по признакам его тела, он заслуживает право получить девушку»\* (Нарада, XII, 8). «Нарада» (XII, 9—18) упоминает 14 видов импотентов, за которых нельзя выдавать девушку. Девственность, столь необходимая для невесты, была несущественна для жениха, хотя от него и требовалось соблюдение целомудрия в период ученичества. Индиец мог жениться во второй раз, если его первая жена умерла или если она была физически неспособна или морально испорчена (Яджнавалкья-смрити, I, 72—79). Для мужчины второй брак был необходим по религиозным причинам. «Мужчина, после того как похоронит жену, совершив агнихотру, пусть женится на другой женщине, не откладывая почитания домашнего огня», — говорит Яджнавалкья (I, 89). Но выдать дочь замуж за холостого считалось более достойным делом, чем за человека, который женится во второй

раз. «Дарение девушки мужу, который не похоронил своей жены, приносит бесконечную заслугу; тому, кто женится второй раз, — приносит только половину, и дарение совершенно бесплодно, если мужчина женился несколько раз» (Вирамитродая, II, с. 756). Согласно Васиштхе: «Пусть возьмет назад свою дочь, если она отдана человеку непочтенной семьи и характера, импотенту, изгнанному из касты, эпилептику, не соблюдающему религиозных требований, больному...» (Вирамитродая, II, с. 758). Среди недостатков жениха перечислялись старость и уродство: «Кто из жадности выдает дочь за порочного, уродливого, в следующей жизни родится претой (т. е. злым духом)» (там же). В древности, когда девушки выходили замуж взрослыми и им была позволена свобода выбора, эти требования к жениху были более реальными и важными, чем в последующее время, когда стали правилом ранние браки, а браки после наступления зрелости порицались.

**Свадебные церемонии\*** в ведийский период. У нас нет сведений о доведийских свадебных церемониях. Весьма вероятно, что они явились прототипами тех, что описаны в ведийской литературе. По-видимому, свадебные обряды и церемонии различались у отдельных родов даже во времена «Ригведы», но об этом у нас нет сведений. Мы должны довольствоваться информацией, почерпнутой из свадебных гимнов «Ригведы» (X, 85) и «Атхарваведы» (XIV, 1, 2). Эти гимны начинаются с аллегии брака Сурьи, дочери Солнца, с Сомой (Месяцем). Вся сцена, происходящая на небесах, представляет собой метафорическое описание. Каким бы фантастическим ни был сюжет, можно с уверенностью заключить, что поэты опирались на знание обрядов, почерпнутое из практики. В этих гимнах можно выделить основные детали свадебных обрядов, распространенных в то время, но нельзя установить, в каком порядке они совершались. Процедуры, излагаемые в «Ригведе» и «Атхарваведе», имеют различия в некоторых моментах, отличаются они и от предписываемых в грихья-сутрах. Описание «Атхарваведы» более детально, поэтому для реконструкции обряда свадьбы в ведийский период мы будем основываться на нем, отмечая различия с ритуалом «Ригведы». Дальнейшее описание в основном следует порядку, принятому «Атхарваведой». Невеста, одетая в красивую одежду и покрывало, с глазами, подве-

денными мазями, с головой, причесанной на манер «опа-ша» или «курира», отправлялась в дом будущего супруга в крытой повозке, сопровождаемая подругами. Ее сундук, содержащий приданое, помещали в ее повозку.

Когда она покидала дом отца, произносились следующие пожелания: «Мы поклоняемся Арьяману, искателю мужей, добрых друзей\*... я освобождаю тебя отсюда, а не оттуда\*. Я посылаю ее свободно отсюда, а не оттуда. Я вызываю в ней нежную привязанность к тому, о щедрый Индра. Пусть она живет, счастливая своей судьбой и своими сыновьями. Теперь я освобождаю тебя от уз Варуны\*, которыми связал тебя блестящий Савитар. На небе праведности, в мире добродетели пусть будет приятно тебе, сопровождаемой женихом. Пусть Бхага возьмет твою руку и ведет тебя отсюда. Иди в дом, чтобы быть супругой домохозяйина, и говори как госпожа с твоими людьми» (XIV, 1, 17—20). В день свадьбы невеста совершала омовение водой, освященной ведийскими стихами, и над ее головой держали ярмо (XIV, 1, 40). Потом ее одевали, сопровождая это чтением стихов, мать плакала из-за предстоящей разлуки с дочерью. Потом начинался собственно свадебный обряд. Невеста должна была встать на камень, представляющий собой лоно земли (XIV, 1, 47). Жених брал ее руку, произнося соответствующие стихи, и обещал заботиться о ней (XIV, 1, 48—51). Потом жених дарил одежду и украшения, которые она надевала (XIV, 1, 53—57). Он выражал свое восхищение при виде только что переодетшейся и надевшей украшения невесты (XIV, 1, 59). После произнесения нескольких молитв для изгнания демонов и благословений повозки свадебная процессия отправлялась в путь.

Во время движения процессии читались стихи о том, что невеста была сначала женой Сомы, потом Гандхарвы, потом Агни\*, который, наконец, подарил ее земному супругу. Затем процессия приближалась к дому жениха, откуда были изгнаны демоны. Невеста входила в дом, садилась со своим мужем перед домашним огнем, укрытая покрывалом, подаренным ей. Она сидела на бычьей шкуре\*, на которой была рассыпана трава балбаджа, и приносила жертву Агни вместе со своим супругом (XIV, 2, 12—24). После этого невесту благословляли:

Да разведутся от этой матери  
Разного вида домашние животные!\*

Сиди у этого огня как приносящая счастье!  
Вместе с мужем служи здесь богам!  
Приносящая счастье, ведущая домашних вперед,  
Очень ласковая к мужу, благословение для свекра,  
Мягкая к свекрови — войди в этот дом!  
Будь мягкой к свекру и свекрови,  
Будь мягкой к мужу, к домашним,  
Мягкой ко всем этим родичам!  
Будь доброй ради их процветания!  
Эта невеста приносит счастье.  
Соберитесь, взгляните на нее!  
Дав ей счастливую судьбу,  
Уйдите прочь те, кто обладает несчастливой судьбой!  
Те молодые женщины со злым сердцем,  
А также те старухи, которые здесь, —  
Да отдадут они сейчас ей жизненную силу!  
Да разойдутся они потом отсюда прочь по домам!

Атхарваведа, XIV, 25—28

Супружеское соединение следовало непосредственно за свадебной церемонией (XIV, 2, 31). Ночью невесту приводили к брачной постели, где она и жених мазали друг другу глаза. Невеста отдавала мужу свой покров, муж предлагал невесте взойти на брачное ложе, читая стихи, подходящие к этому случаю. После этого гандхарву Вишваवासу, связанного с незамужними девушками, молили уйти от нее\*, и следовало соединение, сопровождаемое чтением ведийских стихов. Потом молились о храбрых сыновьях и просили Агни дать десять сыновей супружеской паре (Ригведа, X, 85, 45). В конце свадебную одежду дарили жрецу-брахману, чтобы демоны-ракшасы исчезли с этой одежды, и обращались с добрыми пожеланиями к паре, одетой в новые одежды (XIV, 2, 43). Наконец муж обращался к своей жене: «Он — это я, она — ты, напев (саман) — это я, песнь (рич) — ты, Небо — я, Земля — ты. Сойдемся здесь мы двое! Произведем здесь себе потомство!» (XIV, 2, 71)

Свадебные обычаи были почти одинаковы во времена «Ригведы» и «Атхарваведы», хотя свадебные гимны «Атхарваведы» обнаруживают некоторые изменения в порядке совершения ритуала. Фактически свадебный гимн «Ригведы» (X, 85) целиком перенесен в «Атхарваведу», но с некоторыми важными изменениями; он приобрел вид двух длинных гимнов, в 64 и 75 стихов, образующих четырнадцатую книгу «Атхарваведы»\*. Здесь, как и в «Ригведе», взятие руки невесты женихом является главной церемонией, и дарение девушки, как и прежде, ос-

тается делом отца, и жених приходит сватать ее у него. Но взятие руки невесты, по-видимому, происходит в ее доме, как это обычно делается и сейчас, а не в доме жениха, поскольку снова упоминается свадебная процессия. Весьма удивительно, что «Атхарваведа» опускает молитву о десяти сыновьях, содержащуюся в «Ригведе». Рассматривая церемонии, излагаемые в свадебных гимнах «Ригведы» и «Атхарваведы», можно заметить, что современный индийский свадебный ритуал в основных чертах остался таким же, каким был 5 тыс. лет назад.

**Период сутр.** В период сутр ритуалисты привели в систему непостоянную массу ритуалов, и каждая грихьясутра описывает церемонии в определенном порядке. Впрочем, грихьясутры немного отличаются расположением материала и в некоторых деталях. Это объясняется тем, что каждый ведийский род имел свою собственную сутру, отражающую местные и племенные различия. Но существенных различий не было, поскольку религиозные и социальные основы оставались теми же. Они цитируют почти те же самые ведийские стихи и следуют тем же свадебным обычаям. В дополнение к церемониям, развившимся в ведийский период, в грихьясутрах встречаются некоторые новые черты. Мы можем получить представление о процедуре свадебной церемонии, изложив ее в порядке, указанном в грихьясутре Параскары\*:

1. Торжественный прием жениха и предложение ему медового напитка.
2. Дарение одежд невесте.
3. Умощение жениха и невесты.
4. Выход с невестой.
5. Обряд «смотрения невесты».
6. Обход вокруг огня слева направо.
7. Принесение жертв в огонь: свадебной ложки масла, жертв для господства (раштрабхрита), победы (джая), одоления (абхьятана).
8. Принесение жертвы поджаренными зернами (ладжахома).
9. Обряд взятия невесты за руку (паниграхана).
10. Обряд вступления на камень.
11. Пение стихов (восхваление женщины).
12. Обход вокруг огня.
13. Принесение жертвы оставшимися поджаренными зернами.

14. Обряд семи шагов (саптапади).
15. Обряд окропления головы невесты.
16. Обряд смотра на солнце.
17. Обряд прикосновения к сердцу.
18. Благословение невесты.
19. Сидение на бычьей шкуре.
20. Местные обычаи.
21. Свадебное вознаграждение жрецу.
22. Обряд смотра на Полярную звезду.
23. Трехдневное воздержание.
24. Принесение жертв домашнему огню (авасатхья).
25. Увод невесты.
26. Обряд четвертого дня.
27. Окропление невесты.
28. Совместная трапеза новобрачных; приготовление ими вареной пищи.
29. Наставление в супружеской верности.
30. Гарбхадхана.

Напрасно пытаться проследить все церемонии грихьясутр в ведах. Вероятно, в послеведийский период было воспринято много народных обрядов и церемоний и жрецы, желавшие расширить сферу влияния религии, отразили их в текстах. Эти позднейшие добавления первоначально не входили в ведийский ритуал.

**Позднейшие новшества.** После периода сутр свадебные церемонии испытали дальнейшие изменения. Были введены многие модификации и новшества. Могучими факторами введения новых деталей в санскары были деревенские обычаи (см. Параскара-грихьясутра, I, 8, 11) и местные обычаи (см. Ашвалаяна-грихьясутра, I, 5). Согласно первой грихьясутре, многие элементы в санскарах получали санкцию стариков и старух, которые были хранителями древних народных обрядов и церемоний. Вторая грихьясутра признает, что местные обычаи различны в разных областях и их следует принимать во внимание при совершении санскары. Комментатор Ашвалаяны Нараяна замечает о важности обычаев: «Порядок процедуры изложен, но ему нужно следовать согласно обычаю своей местности».

**Современная форма.** Таким образом, со временем религиозная идеология, социальные обычаи, обряды и церемонии изменились. Впрочем, первоначально тексты стремились зафиксировать только ведийские ритуалы и не

уделяли должного внимания чисто народным обрядам и обычаям. Позднее под влиянием обстоятельств жрецы были вынуждены признать их. Паддхати и прайоги о свадебных церемониях, лучше отражавшие существовавшую практику, чем древние тексты, включили в санскару много новых элементов\*. В разных частях Индии следовали разным паддхати и прайогам. Соответственно свадебные церемонии также различаются в различных областях. Но религиозный и социальный консерватизм в Индии настолько силен, что главные черты санскары сохранились с ведийского периода до нашего времени, а ее основные черты едины по всей стране\*.

**Помолвка.** Предварительная часть свадебной церемонии состояла в помолвке, устном обещании невесты жениху. Даже во время «Ригведы» друзья жениха приходили к отцу невесты, которому делали формальное предложение, как это было в случае с Сурьей и Ашвинами, пришедшими от имени Сомы. Если отец невесты одобрял выбор, то устраивалась свадьба. Грихьясутры обычно не описывают церемонию помолвки, поэтому у нас нет информации о том, как она совершалась\*. Есть свидетельство «Нарада-смрити» (XII, 2), что помолвка называлась «выбор девушки». Согласно «Нараде», не только друзья жениха, но и сам жених приходил к отцу невесты для формального договора о свадьбе\*. «За месяц до свадьбы в благоприятный день должна совершаться церемония «выбора девушки». Жених, любящий, нарядно одетый и украшенный, с музыкальным сопровождением и пением священных стихов, пусть придет в дом невесты. Тогда отец невесты пусть с радостью даст свое согласие. Жених, умилившись Шачи, пусть окажет почтение невесте, украшенной, в праздничных одеждах, и пусть молит о ее благополучии, здоровье и потомстве» (Вирамитродая, II, с. 810). Вероятно, в средние века обычай прихода самого жениха к отцу невесты перестал практиковаться, и вместо этого к отцу невесты приходил его отец со сватами для заключения договоренности о браке от имени своего сына. Комментарий грихьясутр Гададхара дает следующее описание этой церемонии: «В благоприятный по астрологическим признакам день двое, четверо или восемь почтенных людей, одевшись в соответствующие одежды, вместе с отцом жениха, посмотрев на птицу шакуна, пусть идут в дом отца невесты и просят его: «Отдай свою

дочь моему сыну». Отец невесты, посоветовавшись со своей женой, пусть скажет: «В благоприятный день я отдам эту девушку, родившуюся в такой-то готре, дочь такого-то, по имени такую-то». После этого пусть прочитает стих: «Эта девушка обещана мною ради потомства и принята тобою. Будь счастлив, охраняя девушку, приняв решение» (комм. на Параскару). После того как было принято обещание, отец жениха оказывал почтение девушке, поднося рис, одежду, цветы и т. д., согласно своему родовому обычаю. Церемония заканчивалась благословениями брахманов. Этот обычай еще существует в Декане в виде формальных смотрин девушки и заключения договора о свадьбе, но в Северной Индии этот полезный обычай был уничтожен системой затворничества женщин и распространением практики выделения приданого. Здесь в большинстве случаев помолвка состоит в установлении суммы, которую должен заплатить отец невесты, и преподнесении жениху священного шнура, денег и плодов. Посредством этой церемонии тот, кто выдает девушку замуж, считается морально связанным обещанием. Обычай «выбора жениха» приобрел большее значение, чем «выбор невесты». Согласно Чандешваре, «брат невесты и брахманы пусть пойдут в дом жениха и преподнесут ему шнур, плоды, цветы, одежды и т. д. по случаю «выбора жениха». В настоящее время в дополнение к упомянутым вещам дарят также определенную сумму денег. По мнению Гададхары, эта церемония должна происходить за день до свадьбы, но обычно она совершается задолго до свадьбы.

День свадьбы. После помолвки устанавливается благоприятный день для свадебных церемоний. По-видимому, астрологические соображения в древности не играли важной роли. Хотя древние индийцы были знакомы с астрономией и астрологией, специальная отрасль астрологии, которая ведала браком, или еще не развилась, или не особенно принималась во внимание при заключении брака. В грихьясутрах астрологические соображения очень просты. Брак обычно заключался в период северного пути солнца, в светлую половину месяца и в благоприятный день. Более поздние смрити, пураны, средневековые астрологические сочинения и нибандхи очень заботятся об установлении подходящего времени для каждой детали свадебной церемонии.



**Мридахарана.** За несколько дней до свадьбы совершалась церемония мридахарана (принесение земли). Эта церемония народного происхождения, она не упоминается в древних индийских текстах и встречается только в паддхати. В астрологическом сочинении, процитированном у Гададхары, говорится: «В девятый, седьмой, пятый или третий день до свадьбы, в благоприятный момент, сопровождаемый музыкой и танцами, пусть пойдет в северном или восточном направлении от своего дома взять земли для того, чтобы вырастить побеги в глиняном сосуде или бамбуковой корзине»\* (комм. к Параскаре, 1, 8). Другой церемонией, совершаемой до свадьбы, была харидралепана, т. е. умощение невесты и жениха мазью из корня куркумы и масла за день или два до свадьбы. Это снадобье помимо того, что было полезно для тела, рассматривалось также как благоприятное.

**Почитание Ганеши.** Дню свадьбы предшествовали следующие церемонии. Сначала поклонялись наиболее милостивому богу Ганеше и помещали его символ под свадебным навесом, устроенным в соответствии с правилами, изложенными в текстах. Под навесом устраивали также жертвенный алтарь для свадебного жертвоприношения. Потом отец невесты со своей женой в первой половине дня, омывшись, надевал благоприятные одежды, затем, сев,пил воду и задерживал дыхание. После этого он совершал молитвы о месте и времени и сосредоточивал свой ум (санкальпа), чтобы совершить свастивачану (пожелания благополучия). Дополнительные церемонии при свадьбе — «установление навеса», «почитание матерей», «почитание земли», «произнесение текстов, способствующих долголетию», и нандишраддха. Санкальпа — это психологический акт, чтобы направить и контролировать свои духовные силы для достижения желаемой цели\*.

**Гхати.** В день свадьбы устанавливаются гхати, т. е. водяные часы (клепсидра). Следует заметить, что этот обычай не очень распространен.

**Свадебное омовение.** Утром невеста и жених, каждый в своем доме, совершают свадебное омовение в ароматизированной воде\*, сопровождаемое чтением ведийских стихов, указывающих на физический союз мужа и жены. Затем гости жениха и его родственники идут к дому отца невесты. Во второй половине дня жених совершает омовение, надевает белую одежду, украшает\* себя гир-

ляндами, умащается благовониями и молится родовым богам. После этого он угощает брахманов, которые читают священные стихи.

**Свадебная свита.** Затем все веселятся, и жених с друзьями и родственниками отправляется в дом невесты на повозке, соответствующей его статусу (Вирамитродая, II, с. 819). Прибыв туда, жених встает за воротами дома, глядя на восток, и его приглашает группа женщин, несущих светильники и сосуды с водой\*. Свадебная процессия упоминается уже в «Ригведе» и «Атхарваведе». Ее описывают также «Шанкхаяна-грихьясутра» и «Ашвалаяна-грихьясутра», но согласно их предписаниям жених мог приехать либо в повозке, либо на слоне или коне. Паланкинами, которые несут люди, не пользовались; вероятно, они появились в мусульманский период.

**Мадхупарка.** Первая честь, которую будущий тесть оказывал жениху, это предложение медового напитка — мадхупарки (Параскара, I, 3, 1—31). Мадхупарка — выражение особого почета, оказываемого лицам, занимающим исключительное положение в обществе\*, и наиболее уважаемым родственникам. Приказав дать сиденье гостю, тесть говорит: «Вот, господин, садитесь. Мы окажем вам почтение». Для него готовили сиденье из травы, подставку для ног, воду для омовения, почетную воду (аргхья), воду для питья и медовую смесь в медном сосуде с медной крышкой. Кто-либо из присутствующих трижды произносит перед гостем слово «сиденье» и названия других вещей, когда они ему предлагались. Жених принимает сиденье и садится на него, произнося стих: «Я — высший среди своих\*, как Солнце среди молний. Я попираю каждого, кто бы на меня ни напал». Когда он сидит на сиденье, тесть моет левую, потом правую ногу гостя. Если хозяин — брахман, то сначала правую. При этом он произносит формулу: «Ты — молоко Вираджа. Пусть я достигну молока Вираджа. Пусть молоко Падья Вираджа живет во мне». Жених принимает воду аргхья со словами: «Вы — воды. Да обрету я исполнение всех моих желаний благодаря вам». Выливая ее, он читает над водой формулу: «Я посылаю вас к океану, возвращайтесь к вашему источнику. Пусть наши люди будут невредимы, пусть мой сок не иссякнет». Он пьет воду, произнося: «Ты приходишь ко мне со славой, соединяешься со мной с блеском, делаешь меня любимым всеми су-

ществами, господином скота...» Потом он смотрит на медовый напиток, говоря: «Действовать с Митрой», и принимает его, произнося: «По побуждению бога Савитара...» и т. д. Принимая его левой рукой, он размешивает его трижды безымянным пальцем правой руки, произнося: «Поклонение Коричневоликому! Что в твоей пище повреждено, то выбрасываю». Безымянный и большой пальцы он опускает в медовый напиток и отведывает его трижды, произнося формулу: «Это — сладость, наилучшая часть меда; благодаря этому наслаждению пищей пусть я стану наилучшим, сладким и наслаждающимся пищей». Отпив воды, он прикасается к различным частям тела, говоря: «Пусть моя речь живет в моем рту, дыхание в моем носу, зрение в моих глазах, слух — в моих ушах, сила — в моих руках, энергия в моих половых органах. Пусть мои члены будут невредимы...» Первоначально церемония аргха не считалась законченной без принесения в жертву коровы в честь гостя (Параскара, I, 3, 29). Когда гость пил воду, хозяин, держа мясницкий нож, говорил ему трижды: «корова». На это гость отвечал: «Мать Рудр, дочь Васу, сестра Адитьев\*, пуп бессмертия. Людям, которые понимают меня, я говорю: не убивайте безвинную корову, она — Адити. Я убиваю мой грех и грех такого-то». Этот стих читался, если он решил убить корову, а если он предпочел отпустить ее, то говорил: «Мой грех и грех такого-то убит. Ом! Отпустите ее, пусть она ест траву» (Параскара, I, 3, 26—28). Корова была наилучшим подарком у индоариев. Арий не мог оказать более высокую честь гостю, чем пожертвовать ему корову. Но уже в ведийское время корова стала считаться священной, и с течением времени ее перестали убивать для гостя. Эта тенденция может быть прослежена в период грихьясутр, когда умерщвление коровы для угощения гостя стало обязательным (Параскара, I, 3, 29). Во времена смрити убийство коровы было полностью запрещено. Пураны вообще запрещают убийство коровы в век Кали. В настоящее время жениху дарят живую корову. Гададхара в своей паддхати говорит: «По правилу, корова может быть убита во время свадьбы или жертвоприношения, однако это не происходит в век Кали. Если ее не убивают, слово «корова» также не произносится. При запрещении убийства коровы оно просто отменяется, как сказано в карике: «В век Кали вследствие запрещения убийства ко-

ровы во всех случаях корову преподносят в качестве дара».

После церемонии мадхупарки свекор преподносил невесте благовония, гирлянду, священные шнуры и украшения. Невеста садилась после того, как она совершала поклонение и после размышления о богине Гаури. Потом жених зажигал «мирской огонь». Согласно грихьясутрам, этот огонь возжигали трением. Дядя невесты со стороны матери подводил ее к свадебному огню так, чтобы она была обращена лицом к востоку, и между женихом и невестой вешали занавеску (Карика на Параскару, 1, 3, 30—31).

**Дарение одежд\*** невесте. Затем жених дарил невесте нижнюю одежду, произнося стих: «Живи до старости, надень одежду, будь защитницей людей против проклятий. Живи сто лет, полная силы, одевайся богатством и детьми. Благословенная жизнью, надень эту одежду». Верхнюю одежду дарили со стихом: «Три богини, которая спряла, которая соткала, которая расправила нити на обеих сторонах, — эти богини пусть оденут тебя ради долгой жизни. Благословенная жизнью, надень эту одежду» (Параскара, 1, 4, 13). В настоящее время обычно эти подарки не преподносятся под свадебным навесом. Их посылают до свадьбы. Обычай дарения одежд жениху тестем также распространен.

**Умашение.** Далее отцу невесты следовало умастить жениха и невесту, в то время как жених читал стих: «Пусть Вишведевы, пусть воды соединяют наши сердца, пусть Матарिशван, пусть Дхатар, пусть Дештри соединяют нас». Умашение символизирует снеха (любовь) и соединение пары. Эта церемония называется саманджана. Некоторые авторитеты объясняют это слово как «смотрение друг на друга», но это объяснение не может быть принято, поскольку отдельно упоминается церемония самикшана (смотрение друг на друга).

**Объявление готры.** Перед тем как девушку отдают жениху, громко произносятся имена предков с обеих сторон с упоминанием готры и правары — согласно Васудеве и Харихаре трижды, а согласно Гангадхаре — один раз. Это делается для того, чтобы собравшиеся знали, что невеста и жених происходят из хороших семейств, родословная которых может быть прослежена во многих поколениях. Грихьясутры не упоминают этого элемента церемонии, но он встречается в паддхати.

**Дарение девушки.** Затем следует собственно дарение девушки. Только определенный круг лиц имеет право совершать дарение невесты. Грихьясутры (например, Параскара, I, 4, 15) говорят о принятии девушки от ее отца; смрити распространяют это право также на других родственников. Согласно Яджнавалкье (I, 63), «отец, отец отца, брат, сакуля и мать, в этом порядке, вправе выдавать девушку». Нарада не упоминает отца отца и включает в этот список друзей, отца матери и царя (Вирамитродая, II, с. 826)\*.

Отец невесты произносит следующее определение: «Для обретения вследствие дарения невесты абсолютного счастья для наших предков, для очищения моих двенадцати предшествующих и двенадцати последующих поколений благодаря потомству этой девушки и для умиловления Лакшми и Нараяны, я делаю этот дар». Потом он читает стих: «Я отдаю эту девушку, украшенную золотыми украшениями, тебе, Вишну, желая завоевать мир Брахмы. Творец Вселенной, все существа и боги — свидетели того, что я дарю эту девушку ради спасения моих предков»\*. После этого невесту отдают жениху, который официально принимает ее.

**Условия.** Отдавая девушку, отец выставляет следующее условие: «Ради обретения дхармы, артхи и камы с ней следует обращаться должным образом». Жених отвечает: «Я буду с ней обращаться должным образом». Об этом обещании просят трижды, и оно трижды дается. С невестой дают много подходящих к случаю подарков, а именно одежду, украшения и т. д. Согласно индуистским представлениям, никакое жертвоприношение не закончено без соответствующей дакшины и свадьба, которая рассматривается как вид жертвоприношения, должна была заканчиваться соответствующей дакшиной в виде денег и подарков\*.

**Важный вопрос.** После принятия невесты жених обращался к отцу невесты с важным вопросом: «Кто отдал мне эту девушку?» Ответ был: «Кама, бог любви». Потом жених выходил из-под свадебного навеса вместе с невестой и наедине говорил ей следующую формулу, чтобы завоевать ее расположение: «Когда ты с твоим сердцем отправишься далеко в области мира, подобно ветру, пусть златокрылый Вайкарна (ветер) сделает так, что твое сердце останется со мной» (Параскара, I, 4, 15).

Паддхати называют это вадхвадеша (наставление невесте). За этим следует самикшана (смотрение друг на друга). Жених, глядя на невесту, читает стих: «Без дурного глаза, не принося смерть своему мужу, приноси удачу скоту, будь полна радости и энергии. Рождай героев, будь благочестива и дружелюбна, приноси удачу людям и животным».

Веревка для предохранения от злых сил (канкана). Потом следует церемония канканабандхана (повязывание веревки). Эта церемония была очень важна в древности, поскольку считалось, что с этого времени и до соединения невеста и жених не могли подвергнуться осквернению, так как они имели канкану, или ракшу (защитную веревку)\*. Теперь она имеет только декоративное значение, рассматривается просто как приносящая счастье и называется мангала-сутра. Эта церемония не упоминается в грихьясутрах, и ее происхождение связано скорее с народными обычаями, чем со священными текстами.

Наставление невесте. Затем жених произносит следующие стихи, в которых напоминает невесте, что она достигла брачного возраста и они оба должны вступить в полную ответственности жизнь мужа и жены:

Сома первый познал (ее),  
 Гандхарва познал следующим,  
 Третий (твой) муж — Агни,  
 Четвертый твой муж — рожденный человеком.  
 Сома отдал Гандхарве,  
 Гандхарва отдал Агни,  
 Богатство и сыновей дал Агни  
 Мне, а также эту

Ригведа, X, 85, 40—41

Эти мистические стихи объясняются комментатором Саяной так: «Пока еще нет полового влечения, девушкой наслаждается Сома, когда оно появилось, ее принимает Гандхарва, во время свадьбы передает ее Агни, от которого ее получает человек, способный умножить богатство и производить сыновей». Смрити предлагают более ясную интерпретацию: «Женщинами сначала обладают боги Сома, Вишваvasу и Агни. Только потом ими наслаждаются мужчины. Но женщины этим не запятнаны. Когда на теле появляются волосы, то девушкой наслаждается Сома, Гандхарва наслаждается ею, когда развиваются груди,

а Агни, — когда у нее начинаются месячные» (Атри-самхита, 137). Индийцы верят, что различные боги покровительствуют различным стадиям физического развития девушки и эти боги считаются ее мифическими мужьями.

**Раштрабхрита и другие жертвоприношения.** Затем следует несколько жертвоприношений, приносимых в огонь, главными из которых являются раштрабхрита, джая, абхьятана и ладжахома (Параскара, I, 5, 3). Первые три содержат молитвы о победе и защите от враждебных сил, известных и не известных жениху. Последнее жертвоприношение символизирует плодovitость и благополучие. Брат невесты высыпает из своих сложенных ладоней в ее сложенные ладони жареные зерна, смешанные с листьями шами. Невеста приносит их в жертву, стоя с крепко сжатыми ладонями, а жених читает стих: «Девушка принесла жертву богу Арьяману, Агни. Пусть он, бог Арьяман, освободит нас отсюда (от родительского дома), а не от дома мужа. Свага!» Девушка разбрасывала зерна, молясь следующим образом: «Пусть мой муж живет долго, пусть мои родственники будут благополучны. Свага! Это зерно я бросила в огонь. Пусть оно принесет благополучие тебе и пусть соединит меня с тобой. Пусть Агни подарит нам то-то и то-то. Свага!»

**Паниграхана.** Далее следует паниграхана (взятие руки невесты) и жених произносит слова: «Я беру твою руку ради счастья. Живи до старости со мной, твоим мужем. Боги Бхага, Арьяман, Савитар, Пурамдхи дали мне тебя, чтобы мы управляли домом. Я — он, ты — она, она — ты, он — я, Саман — я, Рич — ты, Небо — я, Земля — ты. Давай поженимся, соединим наше семя, произведем потомство, произведем много сыновей и доживем до старости. Любящая, обладающая добрым разумом, пусть мы увидим сто осеней, пусть мы живем сто осеней, пусть мы услышим сто осеней». Эта церемония символизирует принятие девушки под опеку и ответственность. Ответственность была священной, поскольку считалось, что девушку давал не только ее отец, но и указанные выше боги-хранители, которые были свидетелями торжественного договора. Молитва в конце указывает на плодovitую, благополучную и счастливую брачную жизнь.

**Вступление на камень.** Чтобы сделать жену твердой в ее верности и преданности, муж побуждал ее наступить правой ногой на камень, помещенный к северу от огня\*,

повторяя стих: «Взойди на этот камень, как камень будь тверда. Раздави врагов, отгони врагов» (Ашвалаяна, I, 7, 7; Параскара, I, 7, 1; Шанкхаяна, I, 13, 10; Гобхила, II, 2, 3, и др.). Эта церемония известна как ашмарохана (вступление на камень).

**Восхваление женщины.** Когда невеста таким образом укрепилась в ее долге по отношению к мужу, последний произносит восхваление женщине, которую здесь олицетворяет богиня Сарасвати: «Сарасвати, помоги этому делу. Милосердная, щедрая, ты, которую мы воспеваем прежде всех, та, от которой все сущее родилось, в которой обитает весь мир, эту песню я буду петь сегодня, и она будет высочайшей славой женщин» (Параскара, I, 7, 2).

**Агни-прадакшина.** Затем чета обходит вокруг огня\* и жених читает следующую формулу: «Для тебя обвели вначале Сурью со свадебной церемонией. Отдай, о Агни, обратно мужу жену вместе с потомством». Снова повторяется обряд ладжахомы, и невеста бросает оставшиеся на дне корзины жареные зерна в огонь со словами: «Бхаге свага!»

**Саптапади.** Затем происходит великая саптапади, т. е. обряд «семи шагов» (Параскара, I, 8, 1). Жених предлагает невесте сделать семь шагов на север\*, произнося слова: «Один шаг — для жизненных сил, второй — для сока, третий — для благополучия и богатства, четвертый — для удобств, пятый — для скота, шестой — для времен года, с седьмым шагом будь подругой. Итак, будь предана мне». Цели, указанные в этой формуле, существенны для процветания дома. Эта церемония очень важна с юридической точки зрения, поскольку брак считался совершенным после исполнения этой церемонии\*.

**Окропление невесты.** После саптапади на голову невесты брызгали водой, произнося формулу: «Благословенные, наиблагословенные воды, спокойные, наиспокойные, пусть будут целебны для тебя» (Параскара, I, 8, 5). Во всех религиях считалось, что вода обладает целебными и очищающими свойствами. Считалось, что благодаря этой церемонии невеста освобождается от болезней и очищается для брачной жизни\*.

**Прикосновение к сердцу\*.** Затем муж прикасается к сердцу невесты, протягивая руку через ее правое плечо, со словами: «По своему желанию я подчиняю твое серд-



це моей воле. Твоя душа пусть живет в моей душе. Всем своим сердцем ты будешь радоваться моему слову. Пусть Праджапати соединит тебя со мной» (Параскара, I, 8, 8). Сердце — средоточие чувств. Прикасаясь к нему, муж символически пытается вызвать их в ответ на свои и таким образом соединить сердца в мире и любви.

**Благословение невесты.** Затем жених приглашает собравшихся гостей и родственников благословить невесту, читая следующие стихи: «Эта женщина — в приносящих счастье украшениях, подходите к ней и смотрите на нее. Принеся ей удачу, уходите в свои дома» (Параскара, I, 8, 9). При этом происходит синдурадана (нанесение красной полоски на голове невесты женихом). Это отличительная черта современных свадебных церемоний, но она нигде не упомянута в грихьясутрах. Паддхати Гададхары говорит: «Синдурадана совершается по традиции». Церемония теперь называется «сумангали» (название по первым словам благословения, которое приведено выше).

**Сидение на бычьей шкуре.** Согласно грихьясутрам, после благословения сильный мужчина поднимает невесту и сажает ее к востоку или северу от огня на рыжую бычью шкуру, со словами: «Здесь пусть сидят коровы, здесь — лошади, здесь — люди, здесь пусть будет жертвоприношение с тысячью даров, здесь пусть сидит Пушан» (Параскара, I, 8, 10). Бычья шкура символизировала плодovitость и процветание, что видно из связанной с этим действием молитвы. В настоящее время девушку не поднимают и бычья шкура не используется, поскольку первое считается неприличным, а второе запрещено религией. После молитвы чета удаляется в дом в сопровождении женщин, и там над женихом разыгрываются шутки\*.

**Местные обычаи.** На этой стадии свадебной церемонии совершается ряд обрядов в соответствии с местными обычаями и традициями. «Параскара-грихьясутра» (I, 8, 11) говорит, что следует поступать в соответствии с деревенским обычаем. Гададхара объясняет это следующим образом: «Следует совершать то, что не указано в сутрах, но что помнят старики и женщины: связывание благоприятных нитей, ношение гирлянд, связывание одежды невесты и жениха, намазывание груди жениха простоквашей и многие другие вещи»\*.

**Свадебное вознаграждение.** В конце жрец, который проводит свадебную церемонию, получает вознаграждение.

Согласно грихьясутрам, брахману следует давать корову, кшатрию — деревню, а вайшье — лошадь (Параскара, I, 8, 15—17). В настоящее время ритуальным подарком является корова и значительное количество денег.

**Смотрение на Солнце и Полярную звезду.** Хотя собственно свадьба на этом заканчивается, остается еще совершить несколько церемоний, относящихся к браку. Первая из них символична по своей природе, невеста должна смотреть на Солнце, если свадьба происходит днем, со словами: «Этот глаз» и т. д. (Параскара, I, 8, 7). Ночью жених показывает невесте неподвижную (т. е. Полярную) звезду, говоря: «Ты неизменна, я вижу тебя, о неизменная. Будь неизменна ты со мной, процветающая. Брихаспати дал тебя мне, твоему мужу, живи со мной сто осеней» (Параскара, I, 8, 19). Согласно другим авторитетам, невесте показывают также звезду Арундхати и Саттариши-мандалу (созвездие семи риши)\* (Ашвалаяна, I, 7, 22). Видит она их или нет, она должна ответить на заданный ей вопрос: «Я вижу». Эти действия вызывают постоянство в супружеской жизни.

**Триратраврата.** За свадебной церемонией следовала триратраврата (трехдневное воздержание). В «Параскара-грихьясутре» (I, 8, 21) говорится: «В течение трех суток пусть не едят соленой пищи\*, пусть спят на земле, пусть воздерживаются от половых сношений в течение года, двенадцати дней, или шести ночей, или, по крайней мере, трех ночей». Таковы религиозные предписания для мужа и жены. В настоящее время нет ограничений для брачной пары и они полностью участвуют в свадебных торжествах. В древности была принята очень интересная процедура в конце этого обета. Брачная пара надевала украшения и ложилась на ложе. Между ними клали палку из дерева удумбара, намазанную сандаловой пастой и покрытую тканью, изображавшую гандхарву Вишвавасу. На четвертый день после совершения жертвоприношения вареной пищи пара удалялась в празднично украшенное помещение и читался очень важный стих: «Поднимись, о Вишвавасу, с этой нашей постели, мы просим подняться. Смотри теперь на девушку, которая еще в нежном возрасте и нуждается в твоей помощи. Оставь эту невесту, мою жену, мне и позволь ей соединиться со мной. О Гандхарва, эта невеста, теперь соединенная со мной, ее мужем, простирается перед тобой и просит этой милости

у тебя. Удались и найди не достигшую зрелости девушку, которая еще живет в доме отца. Это действительно твоя участь, твое призвание» (БAUDХАЯНА-ГРИХЬЯСУТРА, I, 5, 17—18). После этого палку убирали\*. А. Б. Кейт, ссылаясь на Г. Ольденберга, говорит: «Точное назначение магического действия неизвестно. Вероятным мотивом является желание посредством воздержания от сожительства обмануть злых демонов и принудить их удалиться. Вишавасу в качестве гандхарвы, вероятно, предъявляет свои права на сожительство с женщиной даже после брака. Он должен быть сначала умиротворен, а потом формально изгнан. Но явная связь этого обряда с аналогичными ему по всему миру не позволяет быть уверенным в интерпретации обычая». Целью триратравраты, по-видимому, было дать урок умеренности брачной паре в половой жизни. Они должны были вести воздержанную жизнь в течение какого-то периода, от трех дней до года. Чем дольше период воздержания, тем больше были шансы получить наилучшее потомство\* (БAUDХАЯНА-ГРИХЬЯСУТРА, I, 7, 11). С появлением детских браков этот обряд исчез. В ортодоксальных семьях считается, что он ограничивается обрядом «четвертого дня» после свадьбы. В большинстве случаев на это вообще не обращают внимания. Трехдневное пребывание в доме отца невесты отмечается празднеством, танцами и музыкой\*.

Невесту уводят и благословляют. В древности, когда свадебная церемония заканчивалась, брачная пара отправлялась в свой дом в повозке\* (Параскара, I, 10, 1), и, когда жена поднималась на нее, муж говорил ей: «Ты будешь отныне моей госпожой и родишь мне десять сыновей. Будь госпожой свекра и свекрови, будь их госпожой и других невесток в доме, детей, имущества и всего». В современном индийском обществе невесту не отправляют в ее новый дом после свадьбы, или, если отправляют, это только формальная церемония на два или три дня. В настоящее время распространен обычай второй свадьбы\*.

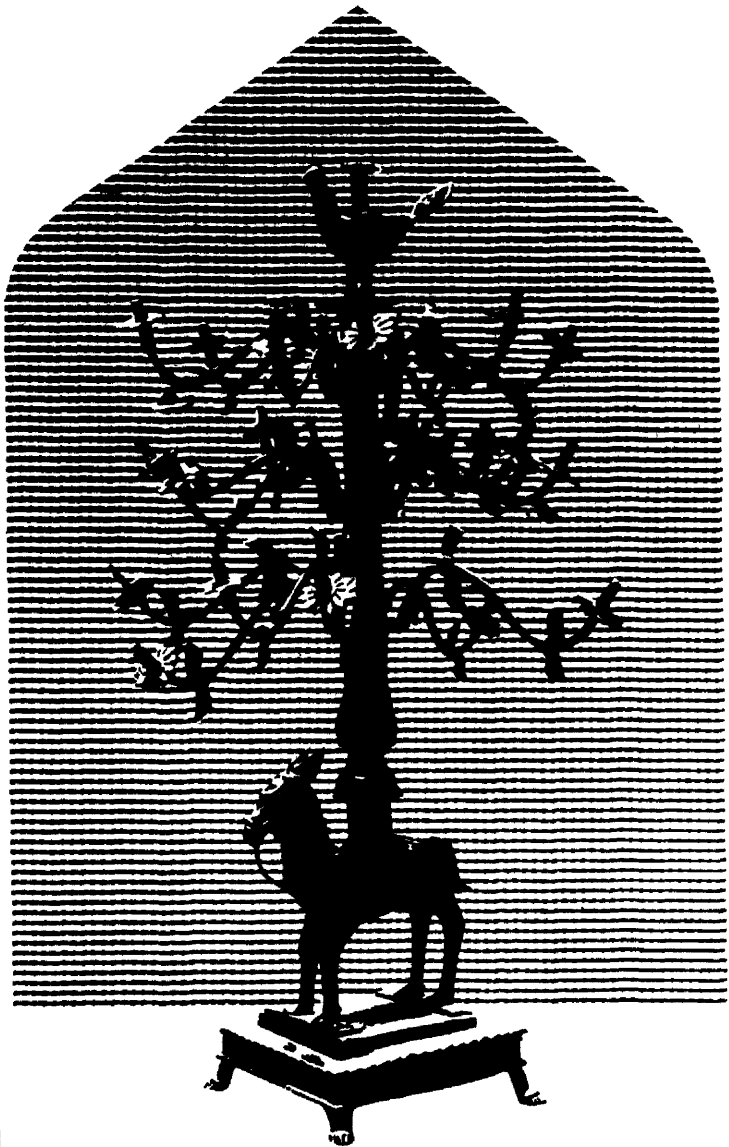
**Установление домашнего огня, обряд «четвертого дня».** Согласно грихьясутрам, на четвертый день после свадьбы, к утру, муж зажигал в доме огонь, обозначив к югу от него сиденье для брахмана, помещал к северу сосуд с водой, варил жертвенную пищу, приносил в жертву две порции масла (гхи) и совершал другие жертвоприноше-

ния маслом, читая следующие стихи: «Агни — искупление, ты — искупление богов, я, брахман, прошу тебя, желая защиты. Что есть в ней приносящее смерть ее мужу, истреби у нее. Свага!» Таким же образом муж призывал Ваю, Сурью, Чандру и Гандхарву для защиты детей, скота, дома и славы. Потом он окроплял жену, произнося стих: «То дурное, что живет в тебе, что приносит смерть твоему мужу, детям, скоту, дому и славе, — это я изменяю в то, что приносит смерть твоему любовнику. Живи со мной до старости, такая-то». Этот обряд называется чатуртхикарма (обряд «четвертого дня»), поскольку совершается на четвертый день после свадьбы. (Параскара, I, 11, 13; Гобхила, II, 5; Шанкхаяна, I, 18, 19 и др.). В настоящее время он происходит не в доме жениха, а в доме невесты, перед тем как супруги покинут его. Целью этого обряда является устранение от невесты злых духов, которые могут причинить вред семье.

**Совместная еда.** В конце обряда «четвертого дня», когда он происходит в доме жениха, муж дает жене поесть вареной пищи, со словами: «Я прибавляю дыхание к твоему дыханию, кости к твоим костям, мясо к твоему мясу, кожу к твоей коже» (Параскара, I, 11, 5). Позднее эта совместная еда превратилась в супружеское пиршество, и теперь совершается после второй свадьбы. Комментируя «Параскара-грихьясутру», Гададхара замечает: «Муж ест со своей женой, согласно обычаю». Еда вместе с женой запрещена в индийских дхармашастрах, но это исключительный случай, не вызывающий греха. Церемония символизирует союз мужа и жены.

**Разборка свадебного навеса.** В паддхати описывается церемония, не засвидетельствованная в грихьясутрах, которая заключалась в том, что убирали изображения богов и разбирали свадебный навес. Это должно происходить в какой-либо четный день после свадьбы. Нечетные дни запрещены, кроме пятого и седьмого.



*Похороны (антъешти)*

Последнее священнодействие в жизни индийца — антьешти (церемония похорон)\*, которым заканчивается последняя глава его жизненного пути. При жизни индеец освящает свою земную жизнь, совершая в различные ее стадии обряды и церемонии. При его уходе из этого мира оставшиеся в живых освящают его смерть для будущего блаженства в ином мире. Будучи посмертной, эта санскара является не менее важной, поскольку для индийца иной мир имеет большую ценность, чем настоящий. «Баудхаяна-питримедхасутра» (III, 1, 4) говорит: «Хорошо известно, что благодаря санскарам, совершаемым после рождения, человек завоевывает этот мир; благодаря санскарам, совершаемым после смерти, — тот мир». Поэтому ритуалисты весьма заботились о том, чтобы похоронные обряды совершались самым тщательным образом.

Различные способы похорон. Древнейшие литературные упоминания похоронных церемоний встречаются в «Ригведе» (X, 14, 16, 17) и «Атхарваведе» (XVIII, 1, 2, 3, 4). Есть несколько мест в ведийских гимнах, на основании которых можно предположить существование обычая оставлять тело без погребения. В «Атхарваведе» (XVIII, 2, 3, 4) говорится, возможно, о теле, выставленном после смерти на съедение стервятникам\*, как это делается парсами. Существование обычая погребения во времена «Ригведы» доказывается содержащимися в ней стихами. Обращаясь к покойному, которого уносят и кладут на кладбище, жрец говорит:

Сползай в эту мать-землю,  
необъятную, дружелюбную землю!  
Отроковица, нежная, как шерсть, для того, кто дает  
вознаграждение,  
да защитит она тебя от небытия!  
Расступись, земля!  
Не дави (его)!  
Дай ему легко и быстро погрузиться!  
Укрой его краем (своей) одежды,  
как мать (укрывает) своего сына.  
Растворяясь, будь твердой, о земля!  
Ведь тысяча столбов должна быть воздвигнута.  
Да будут твои покои окроплены жертвенным маслом!  
Да будет ему здесь убежище во веки веков!  
Да не поврежу я тебя, кладя этот ком земли!  
Пусть отцы держат этот столб!  
Пусть Яма построит тебе здесь дом!

Ригведа, X, 18, 10—13

Под влиянием позднейшего обычая кремации и последующего погребения останков некоторые ученые считают, что данный гимн относится к обряду «собираения костей» (астхисанчаяна). Согласно комментатору Саяне, приведенные стихи произносились в то время, когда кости покойного складывали в урну и закапывали в могилу. Он опирается на «Ашвалаяна-грихьясутру» (IV, 5, 1), но астхисанчаяна может рассматриваться как остаток древнего обычая погребения, замененного кремацией. Это было компромиссом между двумя обычаями. Мнение Саяны не может быть принято по следующим причинам:

1. Во время кремации произносились стихи с целью отправить умершего на Небо, в обитель Ямы, помещающуюся на Высшем Небе. Если он уже был сожжен и ушел на Небо, почему же вскоре после этого, во время погребения его праха и костей, его просили идти в «его мать-землю, необъятную, дружественную землю»? Такая процедура была бы непоследовательной и противоречивой.

2. Речь шла о мертвом теле, что явствует из рассмотрения стихов, в которых описывается, как оплакивающие покойного берут лук из его руки (Ригведа, X, 18, 9). Совершенно естественно, что они еще не могли освободиться от своих чувств и поверить в то, что умерший человек, который несколько часов назад был живым, не мог чувствовать мучений. Поэтому, отдавая ему последний долг, они выказывали по отношению к нему нежные чувства и обращались к нему следующим образом: «Иди к этой твоей матери-земле...» и т. д. И землю также просили быть для него мягкой и нежной. Несомненно, приведенные выше стихи относятся к погребению покойника, а не его праха и костей после кремации. Но следует признать, что даже в период вед этот обычай стал необязательным и стал забываться. Когда полностью развился жертвенный культ, похороны стали рассматриваться как жертвоприношение и кремация стала наиболее распространенным обычаем, заменившим более ранний обычай погребения. В грихьясутрах погребение покойников не упоминается, хотя древняя традиция проявлялась в виде погребения костей и пепла после кремации. В последующее время погребение совершенно исчезло у индийцев, за исключением погребения очень маленьких детей и аскетов (Параскара, III, 10, 2—5).

Кремация — сожжение мертвого тела — наиболее обычный способ похорон у индийцев со времен вед до

сегодняшнего дня. Наиболее существенным фактором, давшим обычаю кремации твердое основание, было верование индоариев, установившееся в ведийский период. Индоарии считали огонь вестником богов на земле, переносящим жертвы богам (Ригведа, I, 60). Материальные предметы, составлявшие жертвоприношение, не могли быть непосредственно и сохраняя свою форму переправлены богам на Небо, поэтому требовались услуги небесного посланника и переносчика, каковым был Агни. По аналогии это было распространено и на трупы людей, и на туши животных, приносимых в жертву богам. Когда человек умирал, нужно было его тело отправить на Небо. Это можно было сделать только посредством Агни. Когда тело пожиралось огнем и превращалось в пепел, покойный мог получить новое тело в мире Ямы и присоединиться к предкам (Ригведа, X, 14, 8). Вероятно, это было главной идеей, лежавшей в основе кремации, и эта идея была, по существу, религиозной. Первоначально, как правило, мертвые тела выбрасывали или закапывали в землю, или выставляли на съедение хищным животным и птицам; обычай кремации имеет более позднее происхождение. Одна ветвь древних ариев — парсы сохранила древний обычай выставления тела на съедение птицам даже после того, как они стали стойкими огнепоклонниками, поскольку они считали огонь слишком священным, чтобы осквернять его такой нечистой вещью, как труп. Но ведийские арии не разделяли эту точку зрения, и, стремясь увидеть дорогих им покойников ушедшими на Небо и соединившимися с предками, они считали нужным отдавать мертвое тело Агни, чтобы он перенес его на Небо и чтобы, обретя сияющий облик, оно соответствовало своему новому окружению.

Было и другое религиозное верование, которое, по видимому, способствовало введению обычая кремации. Верили, что обычно души грешников, похороненных в земле, становились злыми духами. Поэтому люди считали необходимым кремировать покойников и таким образом отправлять их в обитель Ямы или Ниррити, чтобы там они получили награду или наказание за свои поступки. Индийцы даже теперь считают кремацию совершенно необходимой для благополучия души умершего, за исключением душ детей, которые были безгрешны и чисты, и святых нищих (садху), которые, как считается, преодолели дурные наклонности в своей жизни и поэтому могут



быть погребены как совершенно безвредные. Но кремация тел обычных людей и домохозяев считается совершенно необходимой, поскольку верят, что промедление задерживает переход души в иной мир. Индийцы называют кремацию «церемония, которая освобождает душу от тела для ее вознесения на небеса». Пока она не совершена, считается, что отделенная от тела душа находится около своего последнего места обитания и, будучи духом (претой), ждет, не находя утешения и страдая. Обряды кремации не исполняются над детьми, умершими до возраста посвящения и зрелости (по грихьясутрам до двух лет — Параскара, III, 10, 2).

Умерших во время эпидемий обычно бросают в воду. Это объясняется верой в то, что злые духи, принесшие эти болезни, будут разгневаны, если их жертвы сжечь. Женщин, умерших во время беременности, и девочек также не сжигали.

**Ведийский период.** Мы начнем описание элементов похоронных церемоний с ведийского периода. Элементы обрядов, вероятно, различались у разных родов во времена вед, так же как и в свадебном ритуале. Но мы не располагаем свидетельствами об обычаях различных родов. Более того, стихи, читаемые во время церемоний, следуют не в том порядке, в котором они даются в собраниях «Ригведы» (X, 14—19) и «Атхарваведы» (XVIII). На основании имеющихся в настоящее время данных мы можем предположить, что главными элементами обряда были следующие:

1. Когда человек умирал, читались стихи, чтобы оживить его (Атхарваведа, VII, 53). Когда это не удавалось, то начинались похоронные обряды.

2. Тело обмывали (Атхарваведа, V, 19, 4), к большим пальцам ног привязывали пучки веточек, чтобы смерть не могла вернуться в дом после выноса тела (Атхарваведа, V, 19, 12).

3. Тело увозили на повозке, запряженной двумя быками (Атхарваведа, II, 56; Тайттирия-араньяка, IV, 13), в сопровождении плачущих родственников и профессиональных плакальщиков (Атхарваведа, VIII, 1, 19; IX, 2, 11).

4. На месте сожжения тело украшали (Атхарваведа, XVIII, 2, 57).

5. Лицо покойного покрывали сальником коровы (Атхарваведа, XVIII, 2, 58).

6. Из руки покойного брали палку или лук (Атхарваведа, XVIII, 2, 59—60).

7. Вдова ложилась на погребальный костер около своего мужа (Ригведа, X, 18, 7; Атхарваведа, XVIII, 3, 1—2).

8. Приносили в жертву козу и зажигали костер. Женщины выражали свое горе (Атхарваведа, XVIII, 2, 4, 8).

9. Различным частям тела покойного приказывали отправиться в соответствующие места (Ригведа, X, 16, 3).

10. Кости собирали и закапывали. В некоторых случаях воздвигался памятник (Ригведа, X, 18, 11, 13).

11. К покойному обращались с прощальными словами (Ригведа, X, 14, 7, 8).

12. Родственники и участники похоронной процессии совершали омовение, чтобы очиститься от нечистоты, причиненной погребальным огнем (Атхарваведа, XII, 2, 40, 42).

13. В доме зажигали чистый жертвенный огонь взамен нечистого огня (Атхарваведа, XII, 2, 43, 45).

14. После завершения похоронных обрядов из дома выносили «сседающий тела огонь» (кравьяд), который призывали для кремации (Атхарваведа, XII, 4, 4). Выносили также «домашний» огонь (грахи), который был в доме, когда умирал муж (Атхарваведа, XII, 2, 39).

15. Потом устраивалось угощение и разрешались танцы и смех (Ригведа, X, 18, 3).

В этом перечне элементов мы находим все четыре части полного похоронного обряда; 1) сожжение; 2) обмывание тела и сложение погребального костра (абхисинчана и шмашаначити); 3) ритуал возлияния воды (удаккарма) и 4) умиротворяющие обряды (шантикарма). Основные элементы ритуала остались теми же, хотя детали с течением времени испытали значительные изменения.

**Период сутр.** Переходя от вед к более поздним памятникам, мы встречаем описание похоронных церемоний в шестой главе «Тайттирия-араньяки» «Черной Яджурведы». Араньяка описывает церемонии, называемые питримедха (обряды для благополучия предков) и указывает все мантры, необходимые для ритуалов первых десяти дней после смерти, совершенно не упоминая шраддху (обряды, предписываемые для одиннадцатого дня). Стихи в основном взяты из «Ригведы» и расположены в соответствующем порядке, но без всяких указаний, для каких именно

обрядов они предназначены. В некоторых грихьясутрах, содержащих описание обряда похорон, церемонии излагаются более детально и систематично\*. «Баудхаяна-грихьясутра» и «Бхарадваджа-грихьясутра» повторяют ритуал, изложенный в названной араньяке, дополняя ее. Они также сообщают несколько деталей, не встречающихся в «Ашвалаяна-грихьясутре». Похоронные церемонии описывает также «Хираньякеши-грихьясутра», на которой основывались позднейшие авторы.

**Позднейшие изменения.** Паддхати и прайоги средневековья и нового времени обычно используют эти источники, добавляя новые элементы в санскары и опуская те, которые вышли из употребления. Кроме того, большую роль в этих церемониях играет традиция. Хронологические различия будут указываться ниже при рассмотрении отдельных элементов похоронного ритуала.

**Приближение смерти.** Тексты не фиксируют все обычаи и церемонии, совершаемые перед смертью\*, но некоторые из них сохранены обычаем. Когда индиец чувствует, что приближается смерть\*, он приглашает родственников и друзей и ведет с ними дружескую беседу. Чтобы обеспечить себе будущее благоденствие, он делает подарки брахманам и нуждающимся. Наиболее ценным подарком считается корова. Она называется «вайтарани». Предполагается, что она переведет умершего через реку потустороннего мира\*. В период сутр эта корова называлась «анустарани», и ее либо приносили в жертву и сжигали с телом, либо отпускали с места кремации (Баудхаяна-питримедхасутра, IV, 1). Когда убийство коровы стало недопустимым, ее стали дарить брахману и верили, что это поможет умершему перейти реку потустороннего мира благодаря некоей мистической силе получателя дара. Этот обычай еще существует. Когда приближается смертный час, умирающего кладут на очищенный участок песчаной почвы. Устраивается смертное ложе около трех огней\*, а если в доме только один огонь — то около него. Большого кладут головой к югу\*. Над ним читаются отрывки из священных ведийских текстов его школы, если же он брахман, то читаются отрывки из какой-нибудь араньяки\*. В настоящее время над умирающим читаются стихи из «Бхагавадгиты» и «Рамаяны»\*.

**Церемонии до похорон.** Первая мантра, содержащаяся в араньяке, относится к совершению жертвоприношения

в огонь сразу после смерти. Но это правило относится только к покойному, который при жизни поддерживал священные огни. Согласно Баудхаяне, следует совершить четыре жертвоприношения огню гархапатья, касаясь правой руки покойного ложкой, до краев наполненной очищенным маслом. Но «Бхарадваджа-грихьясутра» предписывает, что жертвоприношение следует приносить огню ахавания. Там не сказано, должно ли огней быть четыре или нет. Ашвалаяна (IV, 3) рекомендует совершать эти жертвоприношения на следующей стадии обряда. С упадком религии жертвоприношений у индийцев это предписание потеряло свою силу, и ему следуют лишь в немногих ортодоксальных семействах. Его место заняли новые пуранические и народные обычаи. В рот покойному вливают несколько капель воды с листьев туласи. Очень странный обычай распространился в Бенгалии. Умиряющего относят на берег реки и в момент смерти нижнюю часть тела опускают в воду. То, что этот обычай не был древним, очевидно по следующим соображениям. Все указанные выше тексты предполагают, что смерть происходит, если не рядом с местом, где поддерживаются жертвенные огни, то во всяком случае в доме. Принимая во внимание это негативное свидетельство против обычая, его полное отсутствие в других частях Индии и то, что древнейшие сообщения о нем содержатся в поздних пуранах (Агни-пурана, Сканда-пурана), мы можем заключить, что он сравнительно недавнего происхождения. Ни один из обычно цитируемых текстов, предписывающих это как обязательный обряд, не относится ко времени раньше XVI в. Вероятно, он появился со времени Рагхунанданы и современных ему авторов, писавших о ритуале.

**Похоронные носилки.** Согласно грихьясутрам, после жертвоприношения в огонь сделанные из дерева удумбара носилки покрывали шкурой черной антилопы шерстью вниз и на нее клали тело головой к югу, лицом вверх. Впрочем, в настоящее время носилки можно делать из бамбука и шкурой антилопы не пользуются. Сын, брат или другой родственник, а если их нет, — тот, кто проводит церемонию, обращается затем к телу перед тем, как снять с него старую одежду и надеть на него новую: «Сними одежду, которую ты до сих пор носил, помни жертвоприношения и благочестивые дела, которые ты совершал, помни плату за жертвоприношения, которую ты давал брах-

манам, и дары, которые ты раздавал своим друзьям». После этого тело покрывали куском небеленой неразрезанной ткани с бахромой по обеим сторонам, читая мантру: «Эта ткань приходит к тебе впервые...» Покойного просят сменить старую ношеную одежду и надеть чистую и новую для вступления в другой мир. Потом тело, завернутое в покрывало, несут на носилках к месту кремации.

**Вынос тела.** Согласно некоторым авторитетам, вынос тела должен производиться старыми рабами, согласно другим, — на повозке, запряженной двумя волами. Мантра для этого случая говорит: «Я запрягаю этих двух волов в повозку, чтобы перевезти твою жизнь, посредством чего ты можешь отправиться в обитель Ямы, где пребывают добродетельные». Это показывает, что более древним обычаем было использование повозки, а не людей. Древние авторы сутр не выражают отвращения к использованию шудр для выноса тела брахмана, как это свойственно позднейшим смрити. Согласно последним, только кровные родственники могут выполнять эту обязанность и прикосновение человека другой касты является осквернением, которое может быть заглажено только искупительной церемонией (Парашара-смрити, III, 43). Это предубеждение впервые появилось во времена Ману. Он говорит (V, 104): «Не надо допускать, чтобы умершего брахмана, при наличии людей, равных ему, относил шудра, ибо жертвоприношение на огне, оскверненное прикосновением шудры, препятствует доступу на Небо». Более поздние авторы также подчеркивают запрет прикосновения шудры.

**Похоронная процессия.** Похоронную процессию обычно возглавлял старший сын покойного (Параскара, III, 10). Во многих местностях человек, возглавляющий процессию, несет в руке факел, зажженный от домашнего огня\*. За возглавляющим процессию следуют похоронные носилки, а за ними идут родственники и друзья покойного. Грихьясутры предписывают, что в похоронную процессию должны входить все сапинды старше двух лет (Параскара, III, 10, 8). Порядок процессии определялся соответственно возрасту, старшие идут впереди. В древности женщины также шли к месту кремации, с распущенными волосами, посыпав плечи пылью. Но теперь этот обычай исчез. Перед выходом процессии возглавляющий ее произносит стих: «Пушан, хорошо знающий путь, имеющий крепких животных, чтобы увести тебя, хранитель местности, уносит тебя

отсюда. Пусть он отнесет тебя отсюда в область предков. Пусть Агни, который знает, что подобает для тебя, унесет тебя».

**Анустарани.** Очень важное место в похоронной процессии в древности занимало животное, называемое анустарани, или раджагави, — «царственная корова». Для этой цели выбирали корову определенного вида\* (которая могла быть заменена козой). Животное приводили, читая следующий стих: «Хранитель местности, эта жертва — для тебя». Согласно составителям сутр, корову следовало принести в жертву. Но если во время жертвоприношения происходило что-либо непредвиденное, то животное отпускали. Мантра для жертвоприношения была следующей: «Спутник покойного, посредством тебя мы устранили грехи покойного, так что никакой грех или дряхлость пусть не приближаются к нам». Если было необходимо отпустить корову, ее трижды обводили вокруг костра, в то время как ведущий каждый раз повторял мантру. Потом ее освящали другим стихом: «Давай молоко тем, кто живет в моей семье, кто умер и кто должен родиться, и тем, кто еще может потом родиться». И наконец, корову отпускали со словами: «Эта корова — мать Рудр, дочь Васу, сестра Адитьев, основа нашего счастья. Поэтому я торжественно говорю всем мудрым людям: не убивайте эту священную безгрешную корову. Пусть пьет воду и ест траву. Ом! Я ее отпускаю». В настоящее время жертвоприношение коровы для любой цели полностью запрещено и вместо него перед смертью человека и перед сожжением корову приносят в дар. По мнению Г. Ольденберга, жертвоприношение коровы или козы во время сожжения трупа выражает идею замены\*: огонь пожирает мясо коровы или козы, которым покрыто тело, и щадит покойника. Это мнение основывается на стихе, который гласит:

Козел — твоя доля, жаром испепели его!  
 Да испепелит его твое пламя!  
 (Да испепелит) его твое сияние!  
 Накройся коровыми членами (как) панцирем, от Агни,  
 закутайся в жир и топленое масло,  
 чтобы дерзкий Агни, играющий пламенем,  
 не охватил тебя, чтобы сжечь дотла

Ригведа, X, 16, 4, 7

Немецкий ученый прав в своем заключении в той мере, в какой речь идет об идеологии «Ригведы». Но в пе-

риод сутр представления изменились и это жертвоприношение рассматривалось как обеспечение неземного пути для жизни в ином мире, что явствует из сопровождающих его стихов. Первоначально считалось, что погребальный огонь переносил туда животное, позднее это осуществлялось благодаря таинственному посредничеству брахманов. Более того, корова или коза служили для руководства и помощи покойному в пути, как показывает само их имя вайтарани, или анустарани, — «переносящая», «сопровождающая».

Путь от дома покойного к месту кремации делился на три части, и похоронная процессия всякий раз останавливалась для совершения специальных обрядов. По пути повторяли гимны, обращенные к Яме. Но в настоящее время принято повторять священные имена Хари и Рамы. В большинстве случаев во время шествия церемонии не совершаются и гимны, посвященные Яме, не читаются\*.

**Кремация.** После прихода на место кремации выбирали место для устройства костра и выкапывания ямы (Ашвалаяна, IV, 1). Араньяка не упоминает элементы церемоний на месте кремации, предшествующие сжиганию тела. Это показывает, что они совершались раньше и без использования каких-либо мантр. Но грихьясутры содержат специальные правила, в особенности относительно ориентации тела и костра. Правила, предписанные для выбора места, напоминают правила о месте жертвоприношения богам\*. Выбранный участок должным образом очищали и читали заклинания, чтобы отогнать демонов или призраков. Яма, согласно Ашвалаяне, должна быть глубиной в 12 пальцев\*, шириной в 5 пядей и иметь длину тела с вытянутыми руками. Вид древесины, величина и ориентация костра и другие детали ритуала регулируются священными текстами, и ничего не оставляется на усмотрение производящих похороны. По мнению некоторых авторов, тело должно быть освобождено от внутренних и заполнено маслом (Баудхаяна-питримедхасутра, I, 2—6). Смысл этой операции — очистить тело и облегчить кремацию. Впрочем, позднее к этому обычаю стали относиться с осуждением. В настоящее время срезание волос и ногтей покойника\* и обмывание тела водой считаются достаточными для очищения. Затем тело кладут на костер\*, нити, привязанные к большим пальцам, раз-

взывают, веревки, которые скрепляли носилки, разрезают, а сами носилки или бросают в воду, или помещают на костер. В руку покойного клали кусочек золота, если он брахман, лук — если кшатрий, драгоценный камень — если вайшья (Баудхаяна-питримедхасутра, I, 8, 3—5). Во времена вед и сутр, после того как все было совершено, корову анустарани, как уже было сказано, убивали или отпускали. Теперь это предписание совершенно не исполняется.

Вдова ложится на погребальный костер. Теперь следует рассмотреть обычай, согласно которому вдова должна лечь на погребальный костер со своим мужем. Этот обычай, который сейчас не практикуется, был распространен в древности до эпохи сутр. Согласно «Баудхаяна-питримедхасутре» (I, 8, 3—5), жена должна была лечь с левой стороны от тела. Ашвалаяна рекомендует, чтобы она ложилась у головы с северной стороны. Возглавляющий похоронную процессию или тот, кто должен был зажечь костер, обращался к покойному со словами: «О смертный, эта женщина (твоя жена), желающая соединиться с тобой в том мире, лежит возле тела. Она уже выполнила долг верной жены. Дай ей разрешение остаться в этом мире и оставь свое имущество потомкам». Затем младший брат покойного или ученик, или раб подходил к костру, брал левую руку женщины и просил ее уйти: «Встань, женщина, ты лежишь рядом с безжизненным, иди в мир живых от мужа и стань женой того, кто берет твою руку и желает жениться на тебе». Стихи, читаемые в связи с этим обычаем, впервые встречаются в похоронных гимнах «Ригведы» (X, 18, 8—9) и «Атхарваеды» (XVIII, 3, 1—2). Здесь мы находим ритуальный пережиток обычая саможжения вдовы\*. В более древний период с телом погребали или сжигали дары покойному. Эти дары состояли из пищи, оружия, одежды и домашних животных. Иногда с покойным сжигали или погребали рабов или даже жену. «Атхарваеда» называет это древним обычаем (XVIII, 3, 1). Однако этот обычай не соблюдался во времена «Ригведы», хотя и сохранилось формальное требование, чтобы вдова ложилась на погребальный костер. Грихьясутры предписывают такую же ритуальную замену настоящего сожжения вдовы\*. Ритуальная литература, начиная со времен «Ригведы», свидетельствует не в пользу сожжения вдов. Паддхати и праюги, повествующие о похоронных церемо-



ниях, вообще отменяют этот обычай, даже не требуя от вдовы присутствия на месте кремации. Но обычай сати (самосожжения вдов) никогда полностью не исчезал и позднее снова ожил у некоторых племен и родов. После того как вдова полежала какое-то время на погребальном костре, ей предлагали взять золото, о котором говорилось выше, из руки покойного со следующей мантрой: «Ради приумножения твоего богатства и славы как брахманки, ради красоты и силы возьми золото из руки покойного (и оставайся) в этой (местности); мы (будем жить) здесь, хорошо охраненные, процветая и побеждая всех нападающих врагов». Комментатор «Ашвалаяна-грихья-сутры» говорит, что золото должен взять тот, кто уводит вдову, а не сама вдова и что в случае если это раб, то этот и два предшествующих стиха повторяются возглавляющим похоронную процессию. Г. Вильсон и М. Мюллер понимают это таким же образом, хотя комментарий Саяны этому противоречит. Однако, какова бы ни была интерпретация, женщину уводили, а вещи забирали. В сутрах не предполагается альтернативы. Это ясно показывает, что во времена составления сутр бесчеловечный обычай сожжения жены с мертвым мужем не был распространен. С прекращением обычая сати эта церемония автоматически перестала совершаться. В эпоху, когда регулярно следовали жертвенным ритуалам, жертвенные сосуды, которые покойный обычно использовал в ритуальных церемониях, помещались на различных частях его тела рядом с различными частями туши коровы, если ее убивали, а если нет, то они заменялись испеченными из риса и ячменя имитациями частей ее тела. Эти предметы сжигали вместе с мертвым, чтобы покойный мог получить их в другом мире.

**Кремация как жертвоприношение.** Когда приготовления заканчивались, начиналась кремация, которая считалась жертвоприношением священному огню, уносящему тело на Небо (Бхарадваджа, I, 2). Когда костер готов, к нему подносят огонь с молитвой: «Не сжигай его, Агни, дотла не пожирай! Когда пригодишь его, Джатаведас, то отправь его к отцам!» (Ригведа, X, 16, 1). За молитвой следовало обращение к органам чувств покойного: «Пусть глаз идет к Солнцу, пусть жизненный дух сольется с атмосферой; отправляйся, согласно благочестивым делам, на Небо, на Землю или в область вод, какое место для тебя благоприятно. Обеспеченный пищей, живи там в те-

лесном облике...» и т. д. (Атхарваведа, XVIII, 2, 7). В период сутр кремация совершалась в пламени трех огней, которые домохозяин поддерживал при жизни, и при этом гадали, куда покойник уходил после кремации. Замечали, какой огонь касался покойника первым, и из этого делали вывод, отправлялся ли покойник в мир богов или предков, или куда-либо еще (Ашвалаяна, IV, 4). В настоящее время домохозяин не поддерживает разные виды огня и родственники покойного не беспокоятся о месте его будущего пребывания. У последователей некоторых ведийских школ было принято вырывать яму глубиной до колена, и в яму помещалось определенное водное растение (Хираньякешигрихьясутра, X, 1). По мнению А. Хиллебрандта\*, это «явно древнее суеверие, целью которого было охладить жар огня». Традиция объясняет этот обычай таким образом: покойный поднимается из ямы с дымом и восходит на Небо. Согласно обычаю, принятому и в других ведийских школах, участники церемонии оставляют погребальный костер гореть сам по себе и возглавляющий процессию выкапывает к северу от костра три ямы, выкладывает их галькой и песком и льет воду, принесенную в нечетном количестве сосудов. Людям, составляющим процессию, предлагают очиститься омовением в этих ямах. После омовения устанавливают арку, сооруженную из веток палаша, воткнутых в землю и слабо связанных сверху веревкой. Участники церемонии проходят под ней, возглавляющий церемонию проходит последним и разрывает арку, читая молитву Солнцу.

**Возвращение.** Затем похоронная процессия удаляется не оглядываясь. Ее участники должны воздерживаться от всякого выражения горя и идти с опущенными головами, отвлекая друг друга утешительными словами и благочестивыми историями. Считается, что, «если слез слишком много, они жгут покойного». Мы узнаем из «Махабхараты», что Вьяса упрекал Юдхиштхиру за оплакивание смерти его племянника. С целью развеять печаль оплакивавших приглашали рассказчиков.

**Принесение воды.** Следующая церемония называется удакакарма (принесение воды умершему). Она совершалась различным образом. Согласно одному из авторитетов, все родственники покойного до седьмого или десятого колена совершают омовение в ближайшей реке и тем самым очищаются, и произносят молитву Праджапати. Со-

вершая омовение, они имеют на себе только одно одеяние и священный шнур через правое плечо. Многие авторитеты предписывают, чтобы волосы были распущены и тело посыпано пылью. Участники церемонии с лицом, обращенным к югу, погружаются в воду и, называя умершего по имени, совершают возлияние пригоршней воды. Потом они выходят из воды, надевают сухую одежду и, выжав ту, что была на них до сих пор, расстилают бахромой к северу. Современный обычай предписывает после удакаармы очень интересную деталь. Сразу после омовения на землю бросают зерна вареного риса и горох для ворон. Это напоминает первобытное верование, согласно которому мертвые изображаются как птицы. Это предположение подтверждается сравнением марутов (разновидности предков) с птицами.

**Успокоение участников церемонии.** После омовения родственники покойного отходят на чистое, покрытое травой место. Люди, сведущие в итихасах и пуранах, обращаются к участникам церемонии с похвалами умершему и рассказывают утешительные истории из древних преданий (Параскара, III, 10, 22). Они не возвращаются в деревню до захода солнца или до появления первой звезды (Параскара, III, 16, 35). По мнению некоторых древних авторитетов, они не должны возвращаться домой до восхода солнца (Параскара, III, 10, 36). Возвращаясь, молодые идут первыми, а старшие последними — порядок, противоположный тому, которому следовали, когда процессия шла на место кремации. Когда они подходят к дому, они прикасаются с целью очищения к камню, огню, коровьему навозу, зернам сезама, маслу и воде, перед тем как войти (Баудхаяна-питримедхасутра, I, 12, 6). Согласно некоторым авторитетам, у дверей дома они жуют листья пичуманда или дерева ним, полощут рот, прикасаются к воде, огню, коровьему навозу или вдыхают дым некоторых видов дерева, наступают на камень, потом входят в дом. Эти магические действия символизируют разрыв связи с покойным, а используемые при этом предметы должны послужить барьером против враждебного духа покойного.

**Нечистота.** Теперь начинается период ашаучи (осквернения). Смерть человека вызывает то, что может быть точно передано полинезийским словом «табу», т. е. отстранение от вещи или человека по религиозной или полурели-

гиозной причине. Труп повсюду рассматривается как табу, и при приближении к нему и обращении с ним соблюдается величайшая осторожность. Не совсем ясно, вследствие чего возникает табу — внушает ли страх труп сам по себе или как носитель смерти, или вследствие связи с бестелесным духом. Какой бы религиозный или сентиментальный мотив ни лежал в основе табу, несомненно, что в значительной степени оно основывалось на том, что труп заразен, поэтому люди, имевшие контакт с умирающим во время его болезни и с телом после смерти, отделяются от общества «по санитарным причинам». Но запреты вследствие смерти распространяются не только на того человека, который должен был совершать последние церемонии над трупом. Они распространяются на весь дом, всю семью, весь клан\*, всю деревню, на поля, а иногда даже на небеса\*. Но вообще, хотя вся деревня присутствует при кремации, больше осквернены смертью близкие, чем дальние родственники. Более того, период траура и тем самым табу различен в соответствии со степенью родства с покойным и другими обстоятельствами — от нескольких дней до многих месяцев. Период и характер нечистоты различается в зависимости от касты, возраста и пола умершего. Грихьясутры не делают никакого различия между периодами нечистоты для брахманов и кшатриев. Для тех и других период продолжается 10 дней (Параскара, III, 10, 30). Но для вайшьев они предписывают период нечистоты в 15 дней, а для шудр — месяц (Параскара, III, 10, 38). Впрочем, предоставлялась возможность выбора в зависимости от обстоятельств. «Нечистота, причиненная смертью, продолжается в течение трех или десяти дней» (Параскара, III, 10, 29—30). Комментатор Джаярама объясняет эту сутру, ссылаясь на стих «Парашара-смрити» (III, 5): «Брахман, который регулярно совершает агнихотру и продолжает изучение вед, освобождается от нечистоты через день. Кто только изучает веды, — через три дня. Кто пренебрегает и тем, и другим, — через десять дней». Позднейшие смрити допускают вообще исключения из правил о соблюдении периода нечистоты (ашаучи). «Совершающий жертвоприношение, посвященный в жертвоприношение, совершающий подобные церемонии, совершающий долгие жертвоприношения или принявший обет; ученик, постигший веду», а также «разного рода ремесленники, лекари,

рабыни, рабы, цари, цирюльники и ученые брахманы становятся чистыми тотчас же» (Яджнавалкья, III, 28; Парашара, III, 21 — 22). Исключения основаны только на соображениях общественного удобства. В новейшее время период нечистоты продолжался 10 дней для брахмана, 12 — для кшатрия, 15 — для вайшьи и месяц — для шудры (Парашара, III, 1—2). Указанные выше периоды относятся только к случаям смерти взрослых. Смерть ребенка вызывает меньшее осквернение. Согласно грихьясутрам, смерть ребенка, которому меньше двух лет, вызывает нечистоту только родителей, на один или три дня. Остальные члены семьи или клана остаются незатронутыми нечистотой (Параскара, III, 10, 2—5). Впрочем, смрити предписывают период нечистоты в три дня для всех сапинд. «Смерть ребенка, у которого уже появились зубы и над которыми уже совершена церемония стрижки, делает всех родственников нечистыми», — говорится в комментарии Джаярамы на Параскару, III, 10, 2—5. Если ребенок умирает до того, как ему дадут имя, то нечистота не возникает (Ману, V, 70). Период нечистоты определяется также полом умершего. Это различие неизвестно грихьясутрам и, вероятно, возникло в период смрити. Смерть мальчика после упанаяны требует соблюдения полного периода нечистоты (Яджнавалкья, III, 23), а девочка до брака остается еще ребенком, и ее смерть вызывает нечистоту только на три дня. Если она умирает до церемонии стрижки, нечистота продолжается только один день. Осквернение, вызванное смертью матери, заканчивается вместе с периодом нечистоты вследствие смерти отца, если отец умер раньше. Если мать умерла раньше отца, то период нечистоты начинается после смерти последнего (комментарий Виджнанешвары на Яджнавалкью, III, 20). Соблюдение правил нечистоты для родственников и друзей, согласно грихьясутрам, необязательно. «Соблюдение правил ашаучи после смерти семейного жреца, тестя, других родственников по браку и сыновей сестры зависит от желания» (Параскара, III, 10, 46—47). Но дхармасутры и смрити делают это обязательным, и длительность периодов различается в зависимости от родственной близости с покойным (Апастамба-дхармасутра, II, 15, 2). Правила, соблюдаемые во время нечистоты, бывают двух видов — негативные и позитивные. Негативные правила требуют, чтобы соблюдающие ашау-

чу отказывались от многих удовольствий и удобств и даже от обычных занятий и тем самым проявляли чувство скорби\*. Они запрещают определенные действия, такие, как стрижка волос и бороды, изучение вед, домашние жертвоприношения и т. д. Позитивные правила также выражают чувство скорби. Они предписывают в течение трех дней соблюдать воздержание, спать на земле, питаться милостыней или купленной пищей, есть только в дневное время и т. д. (Яджнавалкья, III, 16).

**Обряд «собрания костей».** За кремацией следовала церемония «собрания костей» (Ашвалаяна, IV, 5; Баудхаяна-питримедхасутра, I, 14). Это остаток древнего обычая погребения. В период сутр пошли на компромисс между погребением и кремацией. Согласно распространенному тогда обычаю, тело сжигали, но, чтобы сохранить древнюю традицию, останки стали собирать и закапывать через несколько дней после кремации. Согласно Ашвалаяне, церемония «собрания костей» должна совершаться на тринадцатый или четырнадцатый день после смерти, в то время как «Баудхаяна-питримедхасутра» (I, 14, 1) предписывает третий, пятый или седьмой день после кремации. Прежде всего, угли должны быть окроплены молоком и водой и куча раскидана палкой из дерева удумбара, чтобы отделить кости. Это должно делаться с чтением мантр. Затем угли следовало собрать и отгрести к югу, а кости оставить на месте. После этого должно быть совершено три приношения Агни. По обычаю школы Тайттирия, обязанность собирания костей возлагалась на женщин, предпочтительно старшую жену покойного. «Баудхаяна-питримедхасутра» (I, 14, 1) предписывает, чтобы женщины прикрепляли к левой руке плод растения брихати синей и красной нитью и вступали на камень, затем вытирали свои руки плодом апамарга\* и с закрытыми глазами собирали кости левой рукой. Читался следующий стих: «Поднимись отсюда и прими новый вид. Не оставь ни одного из членов твоего тела. Отправляйся туда, куда желаешь. Пусть Савитар утвердит тебя там. Это одна из твоих костей. Соединив все кости, будь красив. Будь любим богами в обители благородных» (там же). Приведенная формула хорошо объясняет цели церемонии. Она показывает, что покойный должен был принять новый вид в другом мире, и для этого считалось необходимым отправить каждую часть тела в иной мир

посредством сожжения с последующим погребением костей. Затем кости обмывали и помещали в урну или завязывали в кусок шкуры черной антилопы. Сосуд или узел, содержащий кости, подвешивали на ветку дерева шами. Кости человека, совершавшего при жизни жертвоприношения, сжигали снова, кости других предавали погребению. Для этой цели была необходима урна. Ашвалаяна предписывает для погребения мужчин урну с носиком, а для погребения женщин — без носика. Урну, закрытую крышкой, помещали в яму, приготовленную таким же образом, как и место для костра, или урну можно было спрятать под корнями дерева. Согласно некоторым авторитетам, в яму помещали траву и желтую ткань и на нее клали кости.

После периода сутр церемония «собираения костей» во многом изменилась. Во время пуран не соблюдался обычай погребения костей каждого покойника. Стали особенно чтить святость рек, и кремацию совершали обычно на берегу какой-либо реки. Церемония погребения останков упростилась. Мы располагаем свидетельствами более позднего времени о том, что возглавляющий похоронную процессию сразу после кремации кладет останки в маленький глиняный сосуд и бросает его в воду, если она есть поблизости, а если воды нет, то оставляет в каком-либо уединенном месте. Теперь считается очень важным для покойного собрать кости в день кремации, а затем бросить их в Ганг или другую священную реку. «Добродетельный, чьи кости плывут в водах Ганга, никогда не возвратится из мира Брахмы в мир смертных. Те, чьи кости брошены людьми в Ганг, живут на Небе тысячу лет» (Яма в комм. на Параскару, III, 10).

**Шантикарма.** Следующая церемония называется «шантикарма» — «умиротворяющие обряды для благополучия в жизни». Формулы, произносимые во время нее, восхваляют жизнь и отвращают смерть. Принимаются меры, чтобы отворотить зло и возвратиться к обычному образу жизни. Авторитеты в области смрити в средние века и в новое время предписывают только стрижку волос и ногтей и омовение, но в грихьясутрах предписывается очень долгая процедура. Церемония должна совершаться утром, следующим за девятой ночью после смерти, т. е. на десятый день\*. Ашвалаяна рекомендует совершать ее на пятнадцатый день после кончины. По мнению некоторых

авторитетов, церемония должна совершаться на месте сожжения, но другие разрешают участникам церемонии выбирать подходящее место за пределами селения, будь то место сожжения трупа или нет. Кровные родственники, мужчины и женщины, собирались на выбранном месте, зажигался огонь, им предлагали сесть на рыжую бычью шкуру, разложенную на земле шеей на восток и шерстью вверх. Родственников просили следующим образом: «Взойдите на эту шкуру, дающую жизнь, поскольку вы хотите дожить до глубокой старости, согласно старшинству вступайте на нее. Пусть благородный и прекрасный огонь этой церемонии дарует вам жизнь. Так же, как дни следуют за днями и времена года за временами года, так же, как молодые не покидают старших, пусть Дхатар продлит жизнь этих людей согласно их возрасту». В современном ритуале женщины совершают эту церемонию отдельно от мужчин; бычья шкура не используется как символ жизни, так как это противоречит представлениям современного индуизма. Когда люди должным образом рассаживались, устраивающий церемонию похорон совершал четыре приношения огню. Родственники поднимались и читали мантры, прикасаясь к рыжему быку. В древние времена женщинам предлагали накладывать коллириум. В позднейшее время этот элемент вышел из употребления, так как женщины перестали принимать участие в церемонии вследствие обычая затворничества и распространенности вдовства среди варн дваждырожденных, что исключает участие вдовы в любом празднестве. Потом собравшиеся идут на восток, ведя быка, со словами: «Эти люди, оставив покойного, возвращаются. В этот день мы призываем богов ради нашего блага, ради победы над врагами и нашего веселья. Мы идем на восток, твердо зная, что наша жизнь будет долгой». Потом возглавляющий похоронную церемонию читает другую мантру и веткой шами стирает следы быка, который идет в процессии. После того как уходил последний человек, адхварью делал горку камней за ним как стену, чтобы воспрепятствовать смерти догнать тех, которые ушли вперед, произнося при этом мантру: «Я делаю эту горку из камней ради жизни. Пусть мы и другие не перейдем через нее преждевременно. Да проживем мы сто осеней, прогоняя смерть от этой кучи». Потом процессия направлялась к дому того, кто совершал похоронную церемо-



нию. Огонь, который служил умершему, выносили и тушили за пределами дома. После вынесения старого огня зажигали новый. Затем устраивалось угощение и возобновлялась обычная жизнь.

**Шмашана.** Другая похоронная церемония индийцев — питримедха, или шмашана, — насыпание холма над останками покойного (БAUDХАЯНА-ПИТРИМЕДХАСУТРА, I, 18). Погребение умершего — обычай, истоки которого восходят к древнейшему периоду истории ариев. По-видимому, именно этим объясняется широкая распространенность насыпания холма или сооружения памятника над могилой. Даже в настоящее время у христиан и мусульман, у которых погребение является общим обычаем, над могилой делается возвышение, а богатым и выдающимся личностям возводится памятник или мавзолей. Хотя индоарии постепенно отказались от обычая погребения, они еще заботились об увековечении памяти своих умерших родственников с помощью возведения холмика над их останками. В ведах нет упоминания этого обычая, но это не является твердым доказательством того, что такого обычая не было. Его упоминают брахманы, которые в основном посвящены ритуалу. В «Шатапатха-брахмане» (XIII, 8) содержится детальное описание церемонии шмашана. Ее описывают не все грихьясутры, что показывает, что она не была общепринятым обычаем. Но грихьясутры, которые сообщают о ней, воспроизводят с некоторыми изменениями ту же процедуру, что и «Шатапатха-брахмана». У буддистов обычай возведения холма очень распространен, а составители шастр индуизма предоставляют эту честь только святым, монахам и аскетам. Паддхати считают этот обычай обязательным и отводят ему очень незначительное место среди похоронных обрядов. В современном индуизме совершенно не принято насыпать холм, а самадхи, или ступа, возводится над прахом лишь религиозных знаменитостей. Вопросы о том, для кого и в какое время должна совершаться шмашана, вызывали споры среди ритуалистов, и разные школы ритуала по-разному отвечали на эти вопросы\*. Время после смерти, время года и сочетание светил — все принималось во внимание. Предпочтение отдавалось дням новолуния\*. После того как должным образом выбирали участок, в день накануне церемонии это место очищали от растений. К северу от

него копали землю и из нее делали кирпичи, от 6 до 24 сотен, для устройства холма, не считая тех, которые использовались для уплотнения. Потом приносили урну с прахом покойного и помещали ее между тремя ветками дерева палаша, воткнутыми в землю; над ней воздвигался домик. Если кости не находили в яме, куда они были положены, совершалась очень странная процедура: собирали немного пыли с этого места или же с берега реки, призывали покойного, и то живое существо, которое попадало на расстеленную ткань, считалось замещающим кости. Потом над ветками палаша помещали сосуд с многими отверстиями, через которые на урну лили кислое молоко и сыворотку. Церемония происходила под звуки музыкальных инструментов. Процессия обходила вокруг этого места, при этом все ударяли по левому бедру руками. Родственники, собравшиеся там, обмахивали урну краями своей одежды. Некоторые авторитеты предписывают также пение и танцы женщин. В разных школах ритуала встречаются вариации и модификации вышеприведенного описания. Собственно церемония шмашана происходит в первую, среднюю или последнюю часть ночи. Процессия приходит на выбранное место. Участок должен быть очищен и окружен веревкой, натянутой на деревянных колышках. Его поверхность должна быть посыпана мелкими камешками. На земле делаются борозды плугом, который тянут шесть или больше быков, и в них бросают разные семена. В середине участка делается углубление, в которое бросают мелкие камешки. В углубление для покойного льют немного молока от коровы, у которой умер теленок. В яму, выкопанную к югу от углубления, опускали немного тростника, очевидно, чтобы он служил лодкой умершему. Затем траву дарбха раскладывали в виде фигуры человека, на нее опускали останки и покрывали старой тканью. Потом сосуд, содержащий пепел, разбивали и над костями строили памятник согласно определенному плану. Когда памятник поднимался до определенной высоты, в стену помещали пищу для умершего. Когда постройка была закончена, на нее накидывали землю и лили воду из сосудов, которые затем разбивали. Холм или ступа, сооруженные таким образом, есть символ смерти, и люди всячески стремились отделить мир живых от мира мертвых. Между ними проводилась граница из комьев земли,

камней и веток дерева. С той же целью произносились и некоторые формулы.

**Приношения умершему.** Последним элементом похоронной церемонии индийцев являются приношения умершему, которые делаются в период ашаучи (Параскара, III, 10, 27—28). Покойный считается в каком-то смысле еще живущим. Родственники стараются обеспечить его пищей и направить его путь в выснюю обитель мертвых. В ведийский период всех предков приглашали отведать приношения, не обращаясь к кому-либо из них отдельно. Однако это не исключает предположения, что делались приношения умершему, поскольку этот обычай встречается во всех религиях мира. Сутры (Параскара, III, 10, 27—28) дают позитивные правила по этому вопросу. Они предписывают в первый день приношение покойному пинды, т. е. рисового шарика\*. Шарик назывался «пинда» (тело), поскольку считалось, что он составляет «тело» духа покойного (преты). Возливали воду для его омовения и называли его по имени. На открытом воздухе для него ставили молоко и воду, произнося слова: «Соверши омовение здесь». Ему приносили также благовония, напитки и светильник, чтобы облегчить его путь во тьме, окутывающей дорогу в обитель Ямы. На одиннадцатый день брахманам предлагалось угощение, которое включало также мясные блюда (Параскара, III, 10, 48). Паддхати о похоронных церемониях полностью разработали эту часть обряда. Они предписывают для каждого дня, от времени кремации до двенадцатого дня, особый вид жертвоприношения с особой целью. Согласно им, в первый день следует приносить рисовый шарик, кувшин воды и пищу для утоления жажды и голода покойного и создания вен его будущего тела. Для покойного клали также траву дарбха для сидения, притирания, цветы, благовония и светильники. На второй день делали приношения для воссоздания глаз, ушей и носа покойного. На третий день — для воссоздания шеи, плеч, рук и груди покойного и т. д. до девятого дня, когда все тело покойного считалось воссозданным. На десятый день родственники обстригали волосы, бороду и ногти и приносили пинды покойному и Яме в связи с прекращением для умершего состояния преты. На одиннадцатый день предписывался длинный ряд церемоний. Вначале для покойного совершают возлияние воды для омовения и об-

ращаются к Вишну с просьбой о спасении преты. Это совершенно новая черта похоронной церемонии, где небесное блаженство заменено спасением. Наиболее важным элементом процедуры в этот день является вришотсарга, т.е. «отпускание быка и телки». Совершают омовение обоих животных, украшают их и клеймят знаком диска и трезубца. На ухо быку произносят следующий стих: «Четвероногий господин Дхарма — бык (вриша), я почитаю его с преданностью. Пусть он защищает меня». Потом совершают обряд, символизирующий их свадьбу, прикрепляют к ним кусок ткани, произнося: «Этот муж, наилучший из всех, дан мною. Самая красивая из всех женщин, эта телка, дана мною». После этого пару отпускают и отправляют на юг, чтобы покойный перестал быть претой. Церемония заканчивается угощением одиннадцати брахманов, называемых «махапатра»\*. Они получают обильные дакшины и всякого рода подарки, которые должны быть переданы в иной мир через их посредство для будущего счастья покойного\*. Пища обеспечивается на целый год, поскольку считается, что покойный достигает обители Ямы через год.

**Сапиндикарана.** Церемония сапиндикарана (соединение преты\* с предками) происходит на двенадцатый день после кремации, через полтора месяца или по окончании года. Первый срок предписывается для тех, кто при жизни поддерживал жертвенный огонь, второй и третий — для остальных. Душа покойного не достигает сразу мира предков. Какое-то время она существует отдельно от них в качестве духа — преты. В течение этого периода ей делаются специальные приношения, но через определенное время покойный приходит в обитель предков благодаря обряду сапиндикарана. В дни, предписанные для сапиндикараны, сначала совершают шодашашраддху. Потом наполняют четыре сосуда семенами сезама, благовониями и водой. Три из них посвящаются предкам и один — прете. Содержимое сосуда преты выливают в сосуды предков, со словами «Они равны...» и т.д., и церемония заканчивается\*.

**Особые случаи.** Кроме обычных церемоний, сопровождающих смерть человека, в грихьясутрах и смрити указывается много особых случаев. В ведийских гимнах описываются принятые погребальные церемонии без всякого явного указания на необычные случаи. Однако стихи

«Атхарваведы» (XVIII, 2, 3, 4 и 35) могут иметь в виду такие случаи. Первый из этих стихов гласит: «О Агни, приведи сюда всех предков, погребенных, оставленных, сожженных, выставленных, чтобы получить приношения». Наиболее обычным способом похорон во времена «Ригведы» была кремация, поэтому другие упомянутые способы следовало бы считать необычными. Погребение здесь может относиться к погребению детей и аскетов — обычай, известный из более поздних текстов о похоронах. «Оставление» может относиться к телам нищенствующих, умерших в лесу, что упоминается в «Чхандогья-упанишаде» (VI, 16, 1—2), или может означать только помещение мертвого тела в самадхи, как принято в буддизме, а «выставление» может означать, что мертвое тело помещали, например, на ветвях дерева, как об этом свидетельствует «Шатапатха-брахмана» (IV, 5, 2, 13). Вопреки мнению некоторых ученых, эти случаи не могут рассматриваться как проявление примитивного обычая бросать мертвого или ослабшего, являющегося обузой для семьи. Скорее они представляют собой специальный обряд в особых случаях. Переходя к брахманам, мы видим, что «Шатапатха-брахмана» (IV, 5, 2, 13), как уже указано, упоминает «выставление» мертвых тел на деревьях — обычай, которому следовали явно в тех случаях, когда умирал аскет или нищий, не оставивший наследников, чтобы совершить похороны. «Тайттирия-араньяка» (III) говорит об обряде «брахмамедха», совершаемом после смерти брахмана, постигшего Брахман. Из «Чхандогья-упанишады» (VI, 6, 2—3) мы узнаем, что иногда покойников оставляли, не заботясь о похоронах, и похоронные церемонии не совершались, особенно в тех случаях, когда умирал лесной отшельник, который постигал Брахман и после смерти отправился в мир Брахмы, откуда нет возврата. Наиболее систематическое изложение особых случаев дается в грихьясутрах, которые содержат тщательную классификацию церемоний. В «Баудхаяна-питримедхасутре» описаны всевозможные необычные случаи похоронных церемоний. Смрити не разрабатывают подобный ритуал, но предписывают соблюдение различных сроков нечистоты (ашаучи) и искуплений (праяшчитта), которые следует выполнять в таких случаях. Более поздние паддхати и прайоги следуют ритуалу, описанному в грихьясутрах, хотя они подробно характеризуют некоторые церемонии, например «шраддху

живого», которые не встречаются в более ранней литературе.

Так, там говорится о специальном похоронном обряде, предназначенном для домохозяина, поддерживавшего при жизни все три огня. Такой домохозяин отличался от других людей строгим соблюдением религиозных обрядов, поэтому считалось необходимым устраивать для него особые похороны. Согласно «Баудхаяна-питримедхасутре» (III, 1), перед его смертью и после нее должны совершаться жертвоприношения в огонь, а принадлежности жертвенного ритуала, которыми он пользовался, должны были быть сожжены на отдельном костре, вместе с его изображением, сделанным из травы куша (дарбха). Следует заметить, что Ашвалаяна предписывает сожжение жертвенных сосудов вместе с мертвым телом на обычных похоронах. Несомненно этот текст отражает более древний обычай, когда жертвоприношения совершались более регулярно. Смрити проводят различие между кремацией и нечистотой в случае смерти поддерживавшего огня домохозяина и не поддерживавшего огня. Первого следовало сжигать с помощью трех огней, а второго — на одном. Согласно «Ангирас-смрити», период нечистоты в случае смерти того, кто поддерживал священные огни, начинается с его кремации, а в случае смерти того, кто не поддерживал священные огни, — со дня его смерти. Но в настоящее время это различие не соблюдается, поскольку религия жертвоприношений пришла в упадок и лишь немногие поддерживают три священных огня.

Другой особый обряд предназначен для детей. Они как бы считались еще не вполне настоящими людьми, поэтому их похороны должны были отличаться от похорон взрослых. Их нежное тело не подвергают свирепому пламени. Их невинная жизнь не причиняет так много нечистоты семье и не требует такого большого очищения, как мирская жизнь домохозяина. Детям также не требуется в ином мире всего необходимого в земной жизни, поскольку они еще не привыкли к этому. Эти идеи лежат в основе особого обряда, совершаемого над детьми. «Баудхаяна-питримедхасутра» (III, 6, 1) говорит, что питримедху не следует совершать над мальчиками, не прошедшими посвящения, и над незамужними девочками. Согласно этому же сочинению (III, 6, 2) в случае,

если произойдет выкидыш, зародыш следует закопать в землю и совершающий это очищается сразу же после омовения в одежде. Младенец, у которого еще не появились зубы, должен быть погребен с чтением специальных мантр, что не требуется в случае погребения зародыша. Параскара (III, 10, 4—5) говорит, что ребенок до двух лет должен быть погребен без кремации. Ману (V, 68—69) придерживается иного мнения и предписывает, что умершего (ребенка), не достигшего двух лет, родственники, украсив, должны похоронить в чистой земле вне (селения), без обряда собирания (его) костей. Для него не должен производиться огненный обряд, не должно производиться возлияние воды». Но он разрешает, по желанию, совершать это, если у ребенка появились зубы (V, 70), а «БAUDХАЯНА-ПИТРИМЕДХАСУТРА» (III, 6, 4) даже предписывает кремацию, если этого желают родственники. В настоящее время в некоторых местностях совершаются погребение детей, но в большинстве случаев их бросают в реку и не соблюдают правил, связанных с нечистотой.

Следующий вид особого обряда предназначается для женщины, которая умерла во время беременности. «БAUDХАЯНА-ПИТРИМЕДХАСУТРА» (III, 9, 1) говорит, что ее следует отнести на место кремации. После извлечения ребенка ее следует сжечь как надлежит, принеся дополнительные дары. Церемонии, следующие за кремацией, должны быть такими же, как обычно. В настоящее время в таких случаях не делается попытки извлечь ребенка и его сжигают вместе с матерью, похоронные церемонии при этом те же, что и в обычных случаях.

Позднейшие паддхати предписывают особые церемонии для женщины, умершей во время родов или месячных. Согласно им, ее тело должно быть омыто водой из сосуда, в которую примешивается панчагави\*. Несомненно, это делается для того, чтобы очистить ее тело, оскверненное нечистотой родов или месячных. Затем приносятся жертвоприношения маслом и тело покрывают новой тканью и сжигают. Но кремация отличается тем, что тело не сжигают целиком.

Похороны удалившихся от мира аскетов и нищенствующих отшельников являются особым видом похорон. Это люди, которые отказались от мирских привязанностей и осознали Брахман, т. е. мировую душу. Цель их жизни не достижение мира предков или Неба, а обре-

тение мира Брахмы или спасения. Таким образом, и с общественной и с религиозной точки зрения они выше обычных домохозяев. Соответственно, их последнее таинство должно быть другим, чем у тех, которые стремятся к мирским занятиям и радостям на небесах. «БAUDХАЯНА-ГРИХЬЯСУТРА» (III, 11) следующим образом описывает похоронную церемонию отшельника: мертвое тело клали в яму, на его живот помещали чашу для собирания милостыни, произносили соответствующие стихи. Потом наполняли водой его сосуд для воды и клали в его правую руку. Яму засыпали землей и насыпали над ней холм, чтобы спасти тело от хищных животных. Исполнение этого долга для отшельника считалось приносящим большую заслугу. Для бродячего аскета (саньясина) запрещались церемонии кремации. Этому обычаю еще следуют в некоторых сектах аскетов. Но после перехода индуизма от ведийской религии и брахманизма к религии пуран и тантризму саньяса (аскетизм) стал считаться обычаем, не приемлемым в наш век (каливарджья). Современные садху принадлежат к различным сектам, следующим «пути знания» или «пути преданности», их нельзя назвать собственно саньясинами. Некоторые секты практикуют захоронение в земле, но большинство их предпочитает погребение в воде, и исполнение их последнего долга заканчивается большим угощением для садху и Брахманов.

Позднейший обычай пробивать череп аскета основан на веровании, отраженном в упанишадах, что душа «знающего Брахман» вылетает через отверстие на темени (ЧХАНДОГЬЯ-УПАНИШАДА, VIII, 6, 6). Череп пробивают, чтобы облегчить выход души. Аскетов-саньясинов не кремируют, поскольку, будучи очищены в огне духовного знания и соединившись с Брахманом, они не нуждаются в материальном огне для очищения своего тела и отправления души в иной мир\*.

Следующую категорию составляют люди, умершие в далеких от дома краях. Когда родственники узнавали о смерти, они приносили мертвое тело, если оно сохранилось, или кости для подобающих похорон. В последнем случае выбирали 33 кости из разных частей тела, поскольку считалось, что человек состоит из 33 частей (БАУДХАЯНА-ПИТРИМЕДХАСУТРА, III, 6, 2). Но если и костей не могли найти, а было известно только направление,



в каком ушел человек, дух покойного (прету) вызывали по имени в этом направлении, делали изображение человека на шкуре черной антилопы, на него ставили жертвенные сосуды, на них бросали траву куша и совершали кремацию. Если не могли найти никаких сведений об ушедшем человеке и считали, что он умер, совершали похоронную церемонию, как описано выше. В таких случаях иногда некоторые из считавшихся умершими возвращались домой. Тогда их оживляли снова с соответствующими санскарами (там же, III, 7), от зачатия до свадьбы, поскольку они были с социальной точки зрения мертвыми и никто не мог вступать с ними в контакт. В настоящее время исполняется тот же самый ритуал, но люди не торопятся с похоронами пропавших и похоронная церемония для них совершается, когда уже нет никакой надежды на их возвращение.

В новое время появился особый обряд «шраддха живого». Ортодоксальный индус верит, что правильное его погребение существенно для его пути на Небо или спасения. В случае, если он не имел сыновей или сомневался, что его похороны будут проведены должным образом детьми, он заботился о том, чтобы они были проведены при его жизни. Его тело заменялось изображением, и все церемонии совершались как обычно. Впрочем, распространено суеверие, что те, чьи похоронные обряды совершаются при жизни, умирают очень скоро, поэтому очень немногие осмеливаются это делать.

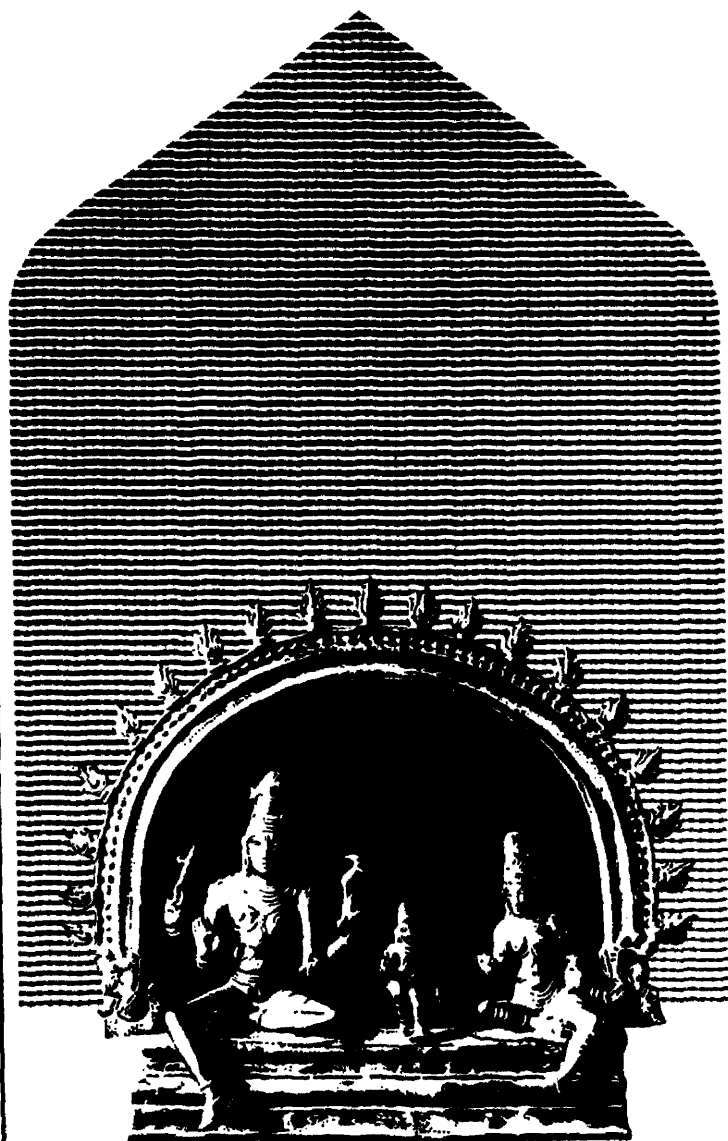
Умершие от несчастных случаев также рассматриваются особо. Согласно «Баудхаяна-питримедхасутре» (III, 7, 1), умершие от ран, причиненных оружием, удушенные веревкой, утонувшие, упавшие с горы или с дерева и т. п. не заслуживают похоронных обрядов. Наиболее вероятно, что их бросали в воду или оставляли в лесу. Впрочем, в настоящее время над ними совершают похоронные ритуалы после исполнения определенных искупительных обрядов (прайшчитта). В основе запрещения похоронных обрядов в этом случае лежало верование, что эти люди не могли быть допущены в мир предков, поэтому было бесполезно затевать хлопотные и утомительные церемонии («Митакшара» на Яджнавалкью, III, 6). Но «Гаутама-дхармасутра» говорит, что родственники могут совершать обряд возлияния воды и другие обряды, если захотят. Однако большинство смрити запре-

щают соблюдение ашаучи и совершение церемоний, поскольку их смерть не вызывает нечистоты.

Как особый случай рассматриваются также исключенные из касты. Согласно Ману, не следует устраивать ритуал похорон для отступника, человека, рожденного в браке пратилома, самоубийцы, еретика, прелюбодейки, делающей аборт или ненавидящей своего мужа и т. д. Яджнавалкья включает в эту категорию также воров. В основе этого запрещения лежит то, что эти люди потеряны для общества вследствие своего антиобщественного поведения и поэтому не имеют социальной привилегии получения блага от санскары.

**Архаичная природа церемоний.** Хотя похоронные церемонии содержат частые повторы и утомительны, по существу, они очень просты. Ни в какой другой области индуизма первобытные верования относительно жизни и смерти не удерживаются так упорно, как в наивных похоронных обрядах. Загробный мир — не что иное, как повторение этого мира, и у покойного те же нужды, что и у живого. Во время всех церемоний произносятся молитвы о том, чтобы покойнику было приятно и легко. Мы не находим указания на пожелания для него или для нее духовного блага, спасения или блаженства. Молитва об освобождении от круговорота рождений и смертей совершенно случайна и встречается только в позднейшей фазе развития ритуала. Весь обряд очень архаичен и является отголоском глубокой древности.

*Комментарии*



К стр. 31. Для упоминаемых автором традиционных индийских текстов немыслима самая постановка вопроса об историческом развитии священного ритуала.

К стр. 32. В ортодоксальных семьях совершается ан-напрашана, чудакарана, самавартана и ряд других сан-скар.

К стр. 34. Речь может идти лишь о том, что гимны «Ригведы» предполагают существование обрядов, иногда, возможно, в иной и более архаичной форме, чем та, что известна по позднейшим письменным источникам или сохранилась в повседневной практике. Некоторые гимны «Ригведы» (и заклинания «Атхарваведы») представляют собой тексты, произносимые при обрядовых действиях, и, таким образом, неотделимы от ритуала.

Когда веды в Индии стали считаться первоисточником всякого знания и благочестивого поведения (дхармы), то происхождение ритуала и всех правил дхармы стали возводить непосредственно к текстам вед (а в тех случаях, когда соответствующего текста найти не удавалось, предполагали, что обычай восходит к утерянному тексту вед — см., например, комментарий Нараяны к «Ашвалаяна-грихьясутре» IV, 1, 3). Попытки вывести последующие обычаи и установления непосредственно из ведийских текстов встречаются и в современной индийской историографии.

Основные ритуалы — свадебные, похоронные и т. д. — несомненно более древние, чем соответствующие собрания ведийских гимнов и формул.

К стр. 35. Дхармасутры не рекомендовали брать в жены девушку, не имеющую братьев, поскольку рожденный от нее сын должен будет приносить поминальные жертвы не своему отцу (или не только своему отцу), но и предкам матери, не имеющим потомков по мужской линии. Указанный стих «Ригведы» традиционно приводится в подтверждение этого правила средневековыми комментаторами, хотя он сам и не содержит разъяснений, почему «девушка стареет в доме отца».

К стр. 35. «Купленная жена» упоминается и в аналогичном тексте «Катхака-самхиты» (XXXVI, 5): «Грех совершает та, что будучи куплена мужем, живет с другими». Обычай так называемого брака-купли, однако, не обязательно указывает на форму брака асура, считавшуюся авторами дхармашастр «противоречащей дхарме»

и «порицаемой». Ведийские тексты могли иметь в виду и «соответствующую дхарме» форму брака арша (см.), при которой отец невесты также получал брачный выкуп в виде пары коров.

К стр. 35. Указанный стих «Ригведы» мало похож на обычное описание формы брака гандхарва (брак втайне, без согласия отца и матери, по взаимному соглашению юноши и девушки). Он больше напоминает часто встречающуюся в индийском эпосе сваямвару, т. е. выбор девушкой (царской дочерью) жениха из множества претендентов, совершаемый в праздничной обстановке и обычно после множества испытаний и состязаний женихов.

К стр. 36. В литературе встречается точка зрения (Рам Гопал, например), что бритье головы в домашнем ритуале возникло под влиянием процедур шраута-жертвоприношений. Я. Гонда справедливо отмечает, что домашние ритуалы могут иметь более древнее происхождение, чем шраута (независимо от хронологии ритуальных текстов). См.: *Gonda J. Change and Continuity in Indian Religion*. P., 1965.

К стр. 36. Об этом писал еще М. Блумфилд. См.: *Bloomfield M. Atharvaveda and the Gopatha — Brāhmana*. Strassburg, 1899. P.2.

К стр. 38. Отличительной чертой ритуальных предписаний поздневедийской литературы (брахманы, араньяки, упанишады) является то, что они преследуют достижение какой-либо особой цели, а не выступают в качестве обязанности каждого дваждырожденного.

К стр. 39. Деление материала дхармашастр на указанные три отдела впервые встречается в дхармашастре Яджнавалкьи, однако есть основания полагать, что в тексте Яджнавалкьи оно не является первоначальным, а принадлежит уже средневековым редакторам и комментаторам текста (см.: *Вигасин А. А. Юридическая тематика в композиции дхармашастр*//В кн.: Санскрит и древнеиндийская культура. М., 1979. Т. I).

К стр. 39. Обряды посвящения и свадьбы не только открывают новую стадию жизни человека (соответственно — ученика и домохозяина), но и служат своего рода образцом поведения человека в данной ашраме. Особенно ясно это видно в ритуале посвящения (упанаяны). День посвящения и утро следующего дня содержат в

обрядовой форме все элементы жизни ученика в доме учителя: облачение в одежду, подобающую ученику, собиране милостыни, омовение и прихлебывание воды, приветствие учителю-гуру и поддержание священного огня в доме гуру и т. д. Изложение в дхармасутрах обязанностей ученика, по существу, является не чем иным, как интерпретацией обрядовых действий, совершаемых во время упанаяны, причем в той же последовательности, какая требуется ритуалом (см.: Романов В. Н., Вигасин А. А. Из наблюдений над композицией дхармашастр // Древний Восток и античный мир. М., 1980. Вып. 2).

К стр. 40. Имеются в виду пять обязательных ежедневных жертвоприношений, совершаемых домохозяином, т. е. хома — жертвоприношение на огне для богов, тарпана — приношение пищи и воды предкам, бали — приношение духам остатков утренней и вечерней пищи у дверей дома, гостеприимство, считающееся жертвоприношением людям и чтение ведийских текстов, рассматриваемое как жертвоприношение Брахме.

К стр. 40. Божества, известные из пуран (см.), мало или совсем не упоминаемые в ведийской литературе, такие, как Ганеша, Дурга, Сканда и др.

К стр. 40. Чаще можно наблюдать противоположный процесс — самостоятельные произведения (в том числе и дхармашастры) включаются в состав обширных энциклопедических собраний, таких, как «Махабхарата», пураны.

К стр. 41. *Caland W.* Altindischer Ahnencult. Das Srādha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlichen Quellen dargestellt. Leiden, 1893.

К стр. 41. В настоящее время в Индии издается серия переводов основных пуран «Древняя индийская традиция и мифология» в 50 томах. Вопросы хронологии ритуальных разделов пуран рассматриваются в книге: *Hazra R. C.* Studies in the Purānic Records on Hindu Rites and Customs. Delhi — Varanasi — Patna, 1975. См. также: *Rosher L.* Purana Literature. Wiesbaden, 1985.

К стр. 41. Учитывая, что дошедшие рукописи древнеиндийских текстов в основном относятся к эпохе позднего средневековья, а рукописная традиция в Индии отличается значительной неустойчивостью, комментарии приобретают огромное научное значение. Комментарий закрепляет рукописную редакцию текста, не комментируемые и не цитируемые комментаторами фрагменты часто

оказываются позднейшими интерполяциями. В то же время надо заметить, что средневековые комментаторы нередко приписывают древним, божественным или мифическим авторам целые тексты или их фрагменты позднего происхождения. Ряд цитат, например из Ману, которые приводит в своей книге Р. Б. Пандей, приписываются древнему авторитету лишь в текстах позднего средневековья и заведомо не принадлежат древним «Законам Ману».

К стр. 42. Санскритские тексты здесь употребляют термин «кула», обозначающий семью и патронимию.

К стр. 42. Приводимый в качестве примера обычай связан, конечно, с принадлежностью населения Южной Индии к дравидским народам, это местный обычай этнического характера.

К стр. 43. Форма брака-похищения авторами дхармашастр считалась подобающей для кшатриев, поскольку она демонстрировала отвагу и доблесть, которыми должна была отличаться варна военной знати. Эпические герои-кшатрии нередко силой захватывали и увозили невест (или получали их после состязаний в доблести). Наиболее известные примеры этого рода — похищение Бхишмой дочерей царя Каши и похищение Арджуной Субхадры (Махабхарата, I, 96 и I, 212; см. Махабхарата, М., Л., 1950. Т. I. Адипарва. С 242—249 и 549—551).

К стр. 43. Большие ритуальные гимны (свадебные и похоронные) в «Ригведе» и «Атхарваведе» являются свидетельствами наличия тех или иных элементов обрядности, но они не могут претендовать на полноту описания ритуала; не всегда ясно и то, насколько ведийский ритуал, сопровождавший чтение священных текстов, совпадал с принятым впоследствии для тех же текстов. Есть точка зрения, что и порядок совершения ритуала не может быть восстановлен по ведийским гимнам, поскольку они представляют собой не единые произведения, а совокупность отдельных произносимых во время церемонии формул, не повторяющих последовательность ритуальных действий. Эти проблемы рассматривались как пионерами индологии (см.: *Roth R. Die Todtenbestattung im Altertum // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1854. VIII*), так и современными исследователями (см., *Alsdorf L. Bemerkungen zum Sūryāsūktā // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1961. CXI*).

К стр. 43. Автор справедливо подчеркивает достовер-

ность именно косвенных данных и случайных упоминаний. Однако следует принципиально различать сведения, получаемые, например, из эпического повествования о древности, и сведения дидактических фрагментов эпоса, практически не отличающихся от специальных сочинений — дхармашастр. Нужно учитывать и возможность обработки древних сюжетов в духе позднейших идей и представлений. О методике анализа упанишад см.: Касты в Индии. М., 1965. С. 86—96; Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971. При оценке сведений эпической и пуранической традиций приходится учитывать также ее этническую многослойность.

К стр. 43. Жреческая обработка, «брахманизация» домашней обрядности представляет особую, сложную и малоисследованную проблему. Однако очевидно, что она не может быть сведена только к «объяснению» и тем более к «усовершенствованию» обрядности.

К стр. 43. Для правильного понимания текстов дхармашастр следует иметь в виду, что не все содержащиеся в них правила имели одинаково обязательную силу. Уже древние ученые, в особенности философы школы миманса, проводили разграничение между собственно предписанием (видхи) и разъяснением (артхавада), выделяли правила обязательные и необязательные, такие, между которыми возможен выбор и т. п.

К стр. 47. Хута, ахута и прахута — букв. значит «сожигаемые, несожигаемые и приносимые через угощение (брахманов)».

К стр. 49. Связь между жертвоприношением богам и «очистительными церемониями» (санскарами) была чрезвычайно тесной и многосторонней. Жертвоприношения не только сопровождали основные действия санскар, были включены в санскары или напоминали их отдельными элементами. Самое «очищение личности» в литературе смрити рассматривается как жертвоприношение, оно имеет, таким образом, не только чисто этический, но прежде всего ритуалистический смысл. В древнеиндийских текстах часто встречается характерная метафора: «человек есть жертвенный сосуд». Санскары представляют последовательное очищение человека как жертвенного сосуда перед принесением «последней жертвы» (антьешти — похороны). Там, где сожжение покойника рассматривалось как жертвоприношение, а тело в качестве материала («жертвенной пи-



щи» — хавис), неизбежно известные домашние обряды должны были выделиться в качестве подготовительных процедур — «санскар тела», подобных тем, что совершались перед любым жертвоприношением, — подметание земли алтаря, подготовка жертвенных сосудов и т.д. Идея чисто морального усовершенствования личности, развития души человека, хотя и появилась со временем в истории санскар, никогда не могла стать основным их содержанием.

К стр. 52. Выражение об «усовершенствовании человеческой природы», очевидно, модернизирует идеи и цели древнеиндийских жрецов, представителей кастового общества, чуждого идее «человека вообще». Мы уже говорили также о том, что санскры имели скорее ритуально-магический, чем собственно этический смысл. Наконец, влияние брахманской ортодоксии на обычаи индийцев не может быть оценено однозначно. Во всяком случае, те пороки старой Индии, о которых пишет автор, — детские браки и запрет вторичного замужества вдов, строгость кастовой изоляции и разорительная обязательность приданого — были распространены особенно в высших слоях индийского общества, брахманских или ориентирующихся на брахманов.

К стр. 54. Вишну покровительствовал зачатию в силу того, что ассоциировался с сотворением Вселенной. Праджапати — букв. «господин потомства»; таким образом, его связь со свадебным ритуалом очевидна. Брихаспати считался владыкой учености, покровителем молитв и учителем богов.

К стр. 54. Удумбара — вид дерева. Плоды рассматриваются как дети дерева. Прикладывание ветки к шее — действие, аналогичное поеданию плода с целью вызвать беременность и т. п. (ср: *Пропп В. Я.* Мотив чудесного рождения // *Фольклор и действительность.* М., 1976. С. 210). Подобная интерпретация обрядового действия может быть связана с совпадением звучания слов «любовь» и «масло» (на санскрите и то и другое — «снеха»). Помазание обычно означало приобретение нового качества, переход в другое состояние, статус, ритуальное возрождение и т. д.

К стр. 55. В поздневедийской литературе обращает на себя внимание то, что качества и способности человека (ум, например) ставятся рядом как однородные, с объек-

тами его благосостояния (скот, зерно и пр.). С одной стороны, в этом выражается мировосприятие, при котором все, принадлежащее человеку, ощущается как часть его самого; с другой стороны, абстрактные понятия в поздневедийской литературе фигурируют как материальные телесные субстанции. Грех, ученость, блеск, благополучие и прочие понятия воспринимаются как реальные предметы, «тела», которые могут быть перенесены, переданы, отняты, т.е. являются объектами магического действия. См.: *Schayer St. Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharvaveda und den Brähmana — Texten // Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete. München, 1925. VI.*

К стр. 63. Сок (раса) — по индийским представлениям — основа растительной жизни. Магические формулы произносятся с той целью, чтобы жена принесла счастье не только мужу, но обеспечила благополучие и жизнь всему, с чем связано существование людей, — растениям, скоту, обеспечила смену времен года и т. д. Как во многих сансарах, здесь проявляются общие представления о Вселенной и делаются попытки воздействовать на Вселенную в целом. Седьмой шаг означает установление тесной связи, священного договора между мужем и женой. Женщина становится «другом» (митра) своего мужа. Свидетелем священного союза является огонь (Агни).

К стр. 63. Уже было сказано, что слава, блеск, священное знание воспринимаются в поздневедийской литературе как материальные субстанции. Священное знание (брахмаварчас) имеет качества яркости и жара (теджас), слава — сверкающая; таким образом, все, о чем просит ученик, связано со свойствами самого огня, также яркого, блестящего, пышущего жаром.

К стр. 64. Вдох и выдох обычно отождествляются с жизнью; таким образом, здесь пояс олицетворяет жизненные силы. Поскольку посвящение считается вторым рождением, пояс отождествляется с пуповиной (см.: *Gonda J. Change and Continuity... P. 264*).

К стр. 64. Золото — благородный, нержавеющий металл, обычно связывается с долголетием, бессмертием, иным миром (ср.: *Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 276*). Прямо отождествляется золото с бессмертием в «Шатапатха-брахмане» (XII, 4, 3, 1).

К стр. 65. Отец отождествляется с сыном, поскольку считалось, что отец возрождается в виде собственного сына.

К стр. 65. Известно, что грех также рассматривался как нечто материальное, род невидимой нечистоты. Грех заразен (поэтому с грешником опасно общаться), грех может быть стерт или смыт с тела водой.

К стр. 65. Имеется в виду ачамана — прихлебывание воды небольшими глотками и споласкивание рта.

К стр. 66. Пост — известное средство достижения магической чистоты (см. о посте, например: *Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 197—198*).

К стр. 67. Противоречивое отношение к магам и волшебникам хорошо прослеживается в древнеиндийском политическом трактате «Артхашастра» Каутильи. В государстве «Артхашастры» магов почитают наравне с брахманами, домашний жрец царя должен быть сведущим в искусстве магии, специальная книга (XIV) трактата посвящена «тайному» (упанишад) — магическим операциям и формулам. В то же время царь опасается колдунов и преследует их в своем государстве. Колдовство, направленное против частного лица, рассматривается как тяжкое преступление. Указанный стих Ману имеет в виду, конечно, не всяких магов, а только лжегадателей и колдунов, выманивающих деньги у простаков (см.: *Корвин-Круковская Т. А. К истории магических и колдовских приемов в Индии // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. 8*).

К стр. 68. Целый ряд признаков, придающих религиозным обрядам черты праздника, может сохраниться и сохраняется после того, как исчезает «религиозная идея», но трудно согласиться с автором, что эти праздничные элементы вовсе не были связаны с религиозно-магическими представлениями и особенностями социальных отношений древности. Участие родственников и друзей в церемониях обычно придавало обрядам родовой, клановый или общинный характер. Украшения и музыка имели магический смысл. Одевание новых одежд обладало символическим значением. Подчеркнем также указание автора об одеждах и украшениях в соответствии с социальным статусом — стало быть, одевание особой одежды имело не только «элементы практической полез-

ности». Если еще допустимо дарение одежд рассматривать как обеспечение человека практически полезной вещью, а преподнесение гирлянд — как выражение праздничности обстановки, то рассматривать посох как «предмет, нужный и удобный в домохозяйстве», более затруднительно. Очевидно, само выделение «элементов практической полезности» из элементов религиозных совершенно чуждо древнему сознанию, хотя, конечно, не все обрядовые действия объективно имеют только магически-символический характер.

К стр. 71. Имеются в виду три долга домохозяина: долг богам, уплачиваемый совершением жертвоприношений, долг предкам — рождением потомства, продолжающего род, и долг ведийским мудрецам — риши — изучением священных текстов вед.

К стр. 71. Упомянутые боги имеют соответствующие функции: Тваштар — бог-плотник, придающий предметам форму, Праджапати — господин потомства, Дхатар — бог «Устанавливающий», Синивали — богиня новой Луны, помогающая образованию эмбриона.

К стр. 71. Огонь, необходимый для ритуальных церемоний, добывался трением двух кусков дерева. Верхний (мужской) кусок делали из дерева ашваттха, нижний (женский) — из дерева шами. Трение кусков дерева уподоблялось половому акту, а вспыхивающий огонь считался как бы рождаемым ребенком.

К стр. 71. Указанное заклинание «Атхарваеды» было предназначено обеспечить рождение только мужского потомства (пумсавана), а не просто успешное зачатие. Заключение его звучит следующим образом: (3) «Праджапати, Анумати, Синивали придали форму, пусть они вложат куда-нибудь еще девочку, а сюда пусть вложат мальчика».

К стр. 71. В указанном тексте «Брихадараньяки» описывается сотворение женщины и оплодотворение ее, сопровождаемое магическими действиями и заклинаниями. Перед зачатием муж и жена должны поесть вареного риса с очищенным маслом, причем способ его приготовления зависит от того, какого ребенка желают иметь родители. Для обретения безупречного сына, знающего одну веду, нужно варить рис в молоке, для получения «рыжеватого, кареглазого сына, изучающего две веды», — в кислом молоке, «темного, красноглазого, изучающего три ве-

ды», — рис варят в воде, для рождения ученой дочери — рис смешивается с сезамом, а «ученый, прославленный, посещающий собрания, говорящий приятные речи сын, изучающий все веды», должен родиться, если рис варят с мясом. Пища приготавливается особым образом и вкушается с приближением утра, после подношений богам Агни, Анумати и Савитару. «Омыв руки, наполнив водой сосуд и трижды окропив водой» гандхарву, муж просит гандхарву Вишлавасу удалиться, оставив жену мужу (ср. Ригведа, X, 85, 21—22; Атхарваведа, XIV, 2, 33). Поскольку Вишлавасу призывают идти искать незамужнюю девицу, следует думать, что все описание имеет в виду церемонию первого соединения мужа с женой после брака. Затем произносится стих: «Я — жизненное дыхание, ты — речь; ты — речь, я — жизненное дыхание; я — саман (напев), ты — рич (гимн); я — Небо, ты — Земля. Давай же приложим усилия, сольем воедино семя, чтобы приобрести дитя-мальчика» (ср.: Атхарваведа, XIV, 2, 71). В момент близости произносится стих, сходный приведенному выше стиху «Атхарваведы» (VI, 11).

К стр. 72. Ср. с приведенным выше описанием «Брихадараньяки». Приведем также соответствующее описание обряда по грихьясутре Гобхилы (II, 5, 1—9): «Затем ритуал четвертого дня. Подложив поленья в огонь, (муж) приносит в жертву ложку топленого масла в качестве искупления, произнося при этом: «О огонь, ты — искупление» — так четыре раза. Но при следующих трех приношениях вместо Агни (называет) Ваю, Чандру и Сурью. А в пятый раз всех их вместе и во множественном числе. А что после каждого приношения остается (в ложке), стряхивает в кувшин с водою. Затем (этим маслом) ее умащивают всю, включая волосы и ногти, вытирают (масло) и омывают (ее). «Супружеская близость — после трех ночей» — так говорят некоторые. А если у нее наступят месячные, то после прекращения крови — тогда наступает срок близости. Он пусть коснется правой рукой ее лона, произнося стих: «Пусть Вишну подготовит лоно», а затем: «Пусть Синивали вложит зародыш». По окончании этих двух стихов они соединяются».

К стр. 72. Понятие года в санскрите обычно выражается словом «шарад» — букв. «осеннее время года».

К стр. 72. Поклонение Ганеше-Винайке, т.е. «устраняющему препятствия», входит составной частью во многие

ритуалы, так же как санкальпа — сосредоточение воли. Матрипуджа — «поклонение матерям» и нандишраддха — «поминование предков с радостными лицами» тоже могут включаться в разные домашние ритуалы, однако в данном случае они имеют особое значение, поскольку обряд гарбхадханы призван обеспечить произведение потомства, продолжающего род. Грихьясутры упоминают еще ряд обрядов, совершаемых при гарбхадхане. «Шанкхаяна-грихьясутра» (I, 19, 1) сообщает о том, что в правую ноздрю жены капают сок из корня растения адхьянда. (Символика этого действия станет понятной, если учесть значение названия растения: на санскрите «анда» значит «яйцо», приставка «адхи» значит «над».) «Параскара-грихьясутра» (I, 13, 1) рекомендует мужу поститься перед гарбхадханой и предписывает капать в правую ноздрю жены сок корня симхи, цветущего белыми цветами. Корень растирается в воде ночью. При капании сока читается заклинание: «Эта трава защищающая, побеждающая и могучая. Пусть я, сын этой великой (матери), обрету имя отца». Название растения значит «львиное». Лев олицетворяет мужскую доблесть и мужчину.

К стр. 72. «Каушика-сутра» (35, 5—7) рассказывает еще о нескольких предварительных церемониях, среди которых кормление жены как почетного гостя блюдом из риса и сезама. Видимо, при гарбхадхане могли совершаться и другие обряды, указанные Каушикой далее (35, 8—9), — возжигание огня трением «мужского» и «женского» кусков дерева и затем принесение ему в жертву масла, изготовленного из молока коровы, отелившейся бычком, повязывание на шею женщины амулета — куска дерева и шерсти животного-самца и другие обряды для получения мужского потомства. Специальные обряды должны были также предохранить беременную от выкидыша (Каушика, 33, 11—18): муж одевал ей на руку браслет, который предварительно держали в смеси простокваши и меда, вешал ей на шею тетиву лука с тремя узлами и т. д. Для предохранения женщины от злых сил вокруг ее постели посыпали черные камешки, а на шею ей повязывали белые и желтые горчичные зерна.

К стр. 73. Бируни сообщает, что в течение первых четырех дней «жена является запретной для мужа; он даже не может приблизиться к ней в доме, потому что она в это время считается нечистой. Но как только окончатся

эти четыре дня и жена омоется, она снова становится чистой и мужу дозволяется входить к ней, даже если кровотечение не совсем прекратилось. Ибо эта кровь не рассматривается как менструальная, но считается, что она является материей зародыша». (Бируни А. Избранные сочинения, Ташкент, 1963. Т. II. Индия. С. 470).

К стр. 73. Символика четного и нечетного постоянно встречается в индийских текстах. С мужским полом обычно ассоциируются четные числа, с женским — нечетные.

К стр. 74. Указание автора неточно. «Девала-смрити» лишь повторяет правило, хорошо известное в древности и содержащееся, например, в «Артхашастре» (III, 2, 43): «При совпадении у них (т.е. у жен) месячных пусть приходит сначала к той, на которой раньше женился или к той, что имеет живого сына».

К стр. 74. В гимне «Ригведы» (X, 40, 2) содержится обращение к Ашвинам: «Где вы ночуете, кто принимает вас к себе на ложе, как вдова деверя?» Сведения древнеиндийской литературы об этом обычае так называемой нийоги (букв. «поручения») крайне противоречивы, что может объясняться не только хронологическими различиями текстов, но и разнообразием обычаев, распространенных в отдельных местностях Индии, а также в тех или иных социальных слоях. Текст «Артхашастры» (III, 4, 37—42) доказывает, что еще на рубеже нашей эры обычным явлением считалась не только нийога (сожитительство вдовы с деверем с целью рождения одного ребенка, считавшегося сыном ее покойного мужа), но и вторичное замужество вдов, «наследование» вдовы мужчинами в пределах семьи или клана.

К стр. 75. Отметим, однако, что древнейшие тексты, относящиеся к этому предмету («Брихадараньяка-упанишада») определенно имеют в виду первое соединение супругов и первое зачатие. Обряд существовал, конечно, до оформления системы санскар, через которые должен проходить каждый «дваждырожденный».

К стр. 75. Согласно индийским представлениям о переселении души, живые существа после смерти рождаются вновь в соответствии с тем, какая религиозная заслуга накоплена ими в данном существовании. В награду за добродетельную жизнь человек может родиться брахманом или богом, в наказание за порочную жизнь — свиньей, червем и т.п.

К стр. 75. Юридические тексты Древней Индии предписывают значительные денежные штрафы за отказ от сожительства мужа или жены (см.: Артхашастра, III, 2, 44).

К стр. 75. Автор напрасно отождествляет религиозную церемонию для обеспечения успешного зачатия (гарбхадхана) с сожительством мужа и жены. Бируни сообщает, что церемонию гарбхадханы индийцы откладывали и совершали вместе с симантоннааной на четвертом месяце беременности (см. указ. соч. С. 470). Тем самым изменился первоначальный характер и смысл церемонии.

К стр. 76. Данный стих Ману находится в контексте наследственного права. Он призван обосновать необходимость выделения первенцу большей доли, чем другим сыновьям, и не имеет прямого отношения к теме, разбираемой автором.

К стр. 76. Несколько разделов «Каушика-сутры» (38, 28—36, 9) посвящены так называемым женским обрядам, они являются как бы ритуальным комментарием к стихам «Атхарваеды». Предписанные здесь обряды часто частично отличаются от тех, что излагаются в других грихьясутрах. Цитируемый стих «Атхарваеды», по Каушике, сопровождался следующим обрядом: муж выпускает стрелу над головой беременной жены; эту стрелу, выдержав в смеси простокваши и меда от 13-го до 15-го дня полумесяца, муж привязывает жене на шею (о символике меда см. далее).

К стр. 76. Счет ведется на лунные месяцы.

К стр. 77. Возможно, листья *solanum indicum* и *bata-tas paniculata*, упоминаемые в «Каушика-сутре» (35, 4).

К стр. 77. То есть сочетание небесных светил — накшатра (одна из 27 частей лунного зодиака) имеет название мужского рода.

К стр. 77. Имеется в виду гимн «Ригведы» (X, 121): «Он возник (сначала) как золотой зародыш. Родившись, он стал единственным господином творения. Он поддержал Землю и это Небо». Как во многих обрядах, связанных с зачатием и рождением ребенка, используется космогонический гимн. Согласно «Шанкхаяна-грихьясутре», (I, 20, 2), капая сок в ноздри жены, муж читает стих «Ригведы» (III, 4, 9) и произносит: «Это — семя».

К стр. 77. Грихьясутры предписывают и другие обря-



ды. Согласно Ашвалайане (I, 13, 2—3), муж дает жене три горсти простокваши из молока коровы, имеющей похожего на нее теленка. В простоквашу каждый раз кладется два боба и ячменное зерно. Каждый раз он спрашивает жену: «Что пьешь? Что пьешь?» И она отвечает: «Пумсавану, пумсавану (рождение мальчика)». По «Хираньякеши-грихьясутре» (II, 1, 2), муж, давая жене ячменное зерно и два боба, называет то, что они символизируют. Сок жене муж капают в тени круглого строения и особо заботится о том, чтобы растение, которое должен растолочь, было свежим и неувядшим. Согласно некоторым авторитетам (Ашвалайана, I, 13, 6), при этом читаются заклинания «Обладающий потомством» и «Живой сын». Затем муж приносит жертву вареной пищей Праджапати и, прикасаясь к сердцу жены, говорит: «Что у тебя, прекрасно причесанная, в сердце, в Праджапати, я считаю, что знаю об этом. Пусть не коснется меня несчастье, исходящее от сыновей».

К стр. 77. Блюдо с водой — по толкованию средневековых комментаторов. Буквальный перевод текста — «желчный пузырь черепахи».

К стр. 77. Стих «Ты — орел» из «Ваджасанея-самхиты» (XII, 4) связан с формулой об овладении всей Вселенной богом Вишну, Супарна — орел, ястреб — в данном случае могучая мифическая птица, прототип позднейшего Гаруды.

К стр. 78. Описание обряда в грихьясутре Гобхилы таково (II, 6, 1—12): «Начало третьего месяца беременности — время проведения ритуала пумсаваны. Рано утром, совершив омовение тела и головы на стеблях травы дарбха, лежащих верхушками на север, она садится к западу от огня, обратив лицо к востоку, на стебли травы дарбха, лежащие верхушками на север. Встав за ее спиной, муж правой рукой, проведя через ее правое плечо, касается ее открытого пупка, произнося вслух: «Два мужчины — Митра и Варуна». На этом обряд завершается.

Затем — следующее. В северо-восточном направлении пусть поместит ветку дерева ньягродха, у которой плоды с обеих сторон свисают, свежую, не попорченную червями, купив ее за двадцать одно зерно ячменя или за двадцать одну фасолину. (Покупка совершается с чтением таких мантр): «Если ты принадлежишь Соме, я покупаю тебя для царя Сомы. Если ты принадлежишь Варуне, я поку-

паю тебя для царя Варуны. Если ты принадлежишь Васу, я покупаю тебя для Васу. Если ты принадлежишь Рудрам, я покупаю тебя для Рудр. Если ты принадлежишь Адитьям, я покупаю тебя для Адитьев. Если ты принадлежишь Марутам, я покупаю тебя для Марутов. Если ты принадлежишь Всебогам, я покупаю тебя для Всебогов». «Растения, будучи благосклонны, вложите в нее мужскую силу, пусть она выполнит это дело» — с такими словами он берет (ветку), обкладывает ее травой, уносит и кладет ее под открытым небом.

Вымыв жернов, брахманский ученик или верная супруга, человек из брахманской варны или девица выдавливают (из ветки) сок, не поворачивая (камень) в обратную сторону. Рано утром, совершив омовение тела и головы на стеблях травы дарбха, обращенных верхушками к северу, она садится к западу от огня лицом на восток, на стебли травы дарбха, лежащие верхушками на север. Встав за ее спиной, муж с помощью большого и безымянного пальцев правой руки капает (сок) в ее правую ноздрю, произнося при этом стих: «Агни — мужчина, Индра — мужчина». На этом обряд завершается».

«Апастамба-грихьясутра» (V, 9, 10) поясняет, что такая ветка ньягродхи похожа на признак мужчины. То, что сок капает именно безымянным пальцем, объясняется особыми верованиями, связанными с ним у разных народов. Верили, что он особенно тесно связан с сердцем и жизнью человека. Именно поэтому пальцу не давали наименования (или называли его «медицинский палец» — *digitus medicinalis*), носили на нем кольцо См.: Шатапахта-брахмана, VI, 8, 2, 6; Авл Геллий, X, 10; Gonda J. Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam — London, 1970). Для предотвращения выкидыша совершалась особая церемония «гарбахаракшана» с принесением шести жертвоприношений вареной пищи и растиранием членов беременной очищенным маслом гхи (см.: Шанкхьяна, I, 21).

Согласно Хираньякеши, муж, касаясь живота беременной десятью пальцами, говорит: «Пусть родится через десять месяцев».

К стр. 78. Ритуал симантоннаяны разбирается в специальной работе: Gonda J. The simantonayana as described in the grhyasūtras // East and West. Rome, 1956. Vol. VII. Грихьясутра Гобхилы дает следующее описание (II, 7,

1—12): «При первой беременности — симантоннаяна. На четвертом месяце, на шестом или на восьмом. Рано утром, совершив омовение тела и головы на стеблях травы дарбха, лежащих верхушками к северу, она садится к западу от огня, обратив лицо к востоку, на стебли травы дарбха верхушками к северу. Муж, встав за ее спиной, вплетает ей в волосы ветку дерева удумбара с четным числом неспелых плодов, произнося: «Это дерево богато соком». Затем он делает ей пробор, расчесывая волосы от лба к затылку с помощью связок травы дарбха. В первый раз произносит «Бхур», во второй раз «Бхувах», в третий раз «Свар». А затем с помощью палочки из дерева «виратара», читая стих «Посредством чего у Адити», расчесывает ей волосы. Затем (расчесывает волосы) с помощью веретена с намотанной нитью, говоря при этом: «Я (призываю) Раку». Наконец, с помощью иглы дикобраза с тремя белыми пятнами, произнося: «О Рака, каковы твои благословения».

Готовится еда в горшочке — это каша из риса с зернами сезама, в которой сверху масло. На нее он пусть ей покажет и скажет: «Что ты видишь?» Она ответит: «Потомство». Эту еду она пусть съест сама. Брахманки пусть обратятся к ней с благопожеланиями: «Она — рожаящая сыновей, она — рожаящая живых детей, она — супруга, чей муж будет жить».

К стр. 80. После окончания родильной нечистоты, т.е. через десять дней после родов (см.: Шанкхяяна, V, 7, 1—4).

К стр. 80. Ашвалаяна (I, 14, 3) предписывает садиться на бычью шкуру, расстеленную шерстью кверху, шеей на восток. Они с мужем приносят жертвоприношение огню, держась за руки и читая гимн «Ригведы» (II, 32).

К стр. 80. Ветку повязывали женщине на шею. Расчесывание волос происходило в определенной последовательности: сначала три раза связками травы куша с произнесением каждой из трех вяхрити, потом веретеном и наконец иглой дикобраза. Иногда (Параскара, II, 7, 6) пользовались также лучиной дерева виратара.

К стр. 81. Согласно Ашвалаяне (I, 14, 8), при этой церемонии следует исполнять то, что скажут «старые брахманки, чьи мужья и дети живы».

К стр. 81. Царь в данном случае символизирует мужество и мужскую силу, хвалы ему должны помочь рождению потомства, и особенно мужского.

К стр. 81. Согласно Ашвалаяне (I, 14, 9), брахманам при этой церемонии дается в виде дара (дакшины) ко-рова.

К стр. 81. Имена демонов значат «безобразие» и «уродство».

К стр. 81. Имена демонов значат «убивающий» и «выкидывающая».

К стр. 83. Очевидно, не все перечисленные правила и приметы могут быть объяснены «медицинскими воззрениями» и заботой о здоровье беременной женщины. Некоторые из примет мотивируются заботой о жизни мужа беременной женщины и связаны с представлениями о тесной связи между состоянием женщины и ее мужа, об особой опасности для мужа периода беременности его жены. Большая часть запретов имеет явно не рациональный, а магический и суеверный смысл. Их можно сопоставить с распространенным в Индии (см.: *Бируни А.* Указ. соч. С. 185) обычаем кувады, когда после родов особое внимание оказывается не матери, а отцу ребенка (ср.: *Левин-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930. С. 168 и далее).

К стр. 85. Санскаре джатакарма посвящена работа известного санскритолога И. Шпейера: *Speyer I. C.* Specimen literarium inaugurale de ceremonia apud Indos quae vocatur jātakarma. Lugduni Batavorum, 1871.

Грихьясутра Гобхилы излагает обряд вместе с предшествующей церемонией сошьянтикарма (II, 7, 13—22): «Теперь о жертвоприношении для роженицы. Когда должен появиться ребенок, (отец), разложив (священную траву) вокруг огня, приносит в жертву две ложки топленого масла, одну со стихом: «Та, которая поперек», (другую со словами): «Мудрый принес конец». «Он пусть родится мужчиной, по имени такой-то» — так пусть даст тайное имя.

Когда ему сообщат, что мальчик родился, пусть он скажет: «Подождите обрезать пуповину и прикладывать к груди». Пусть разотрет зерна риса и ячменя тем же способом, что прежде (ветку ньягродхи). Пусть возьмет большим и безымянным пальцами правой руки (эту смесь) и помажет (ею) язык мальчика (со словами): «Вот — наставление». Также пусть предложит ему отведать топленое масло «пробуждения разума» или, взяв (его) золотой ложкой, пусть принесет жертву в рот мальчику, (произнося) стих:

«Разум пусть тебе Митра и Варуна...» и «Чудесному владыке сидения». (Затем) пусть скажет: «Обрезайте пуповину, прикладывайте к груди». После этого пусть избегает жены в течение десяти дней».

И далее (II, 8, 1—7): «Когда наступит третье полнолуние после рождения, то в третий день после него рано утром отец пусть омоет тело и голову (ребенка). После заката солнца, когда пройдет вечерняя заря, пусть встанет, (обратясь к луне), молитвенно сложив ладони. Мать же, стоя к югу от отца, передает ему мальчика, одетого в чистые одежды, так чтобы лицо его было обращено вверх, а голова — к северу. Обойдя вокруг него сзади, она встает затем к северу (от мужа). А он шепчет: «Что у тебя на сердце, о прекрасно расчесанная» до слов «да не лишится этот сын своей матери». Затем отдает матери (ребенка) лицом вверх. На этом обряд завершается».

Когда наступит следующий период светлой половины месяца, в указанное прежде время отец, набрав в сложенные ладони воды, пусть встанет лицом к луне. Один раз он приносит жертву со словами: «То, что на луне» и дважды молча. На этом обряд завершается».

К стр. 86. Северную и восточную стороны света индийцы вообще считали священными и счастливыми, южную (сторона, посвященная предкам, царство смерти) и западную (сторона заката) — предвещающими смерть и несчастье.

К стр. 86. Их качества должны были передаваться роженице.

К стр. 87. Об открывании дверей и развязывании узлов см.: Каушика-сутра, 33, 5. Этот распространенный у многих народов обряд не столько «символизировал», сколько должен был способствовать освобождению плода во чреве.

К стр. 87. Горчичное семя часто использовалось в обрядах для того, чтобы отогнать злых демонов-ракшасов.

К стр. 87. В новое время обряд джатакарма совершался после обрезания пуповины (см.: *Stevenson S. The Rites of the Twiceborn. L., 1920*).

К стр. 87. Все описанные выше обряды содержали указания на мужской пол ожидаемого ребенка, и, конечно, желанным было прежде всего мужское потомство. Однако отрицательного отношения к рождению девочки в древности, по-видимому, не было. Некоторые обряды содержат оговорки о тех действиях, которые должен совершить

отец, если он желает, чтобы родилась дочь. Лишь в средние века в ряде районов Индии рождение девочки стали рассматривать как несчастье и появился даже обычай умерщвления новорожденных девочек (у раджуатов). См.: *Sternbach L. Juridical Studies in Ancient Indian Law. Delhi — Varanasi — Patna, 1965—1967. Vol. 1—2. Infanticide and Exposure Law.*

К стр. 87. Имеется в виду долг перед предками, заключающийся в рождении сына — продолжателя рода, приносящего предкам заупокойные жертвы.

К стр. 88. Слова Васиштхи, конечно, являются лишь «восхвалением» рождения первенца-мальчика. Освобождение от долга предкам происходило из-за того, что сын должен был совершать заупокойные жертвы, а «бессмертие» — поскольку отец отождествлялся с сыном и таким образом продолжал жить в образе собственного сына.

К стр. 88. Нандишраддха — угощение предков, именуемых «нандимукха» — букв. «с радостными лицами». В число этих предков обычно включались отец, дед и прадед, а также отец, дед и прадед матери. В отличие от других жертвоприношений предкам, она совершалась по обычному (не перевернутому) порядку жертвоприношения: обход огня совершался слева направо, приглашалось четное количество брахманов и т.д. Помимо сезама и ячменя приносили в жертву мясные шарики вместе с простоквашей и юбой. Нандишраддха совершалась и при других торжественных семейных событиях.

К стр. 88. Согласно Ашвалайне (I, 15, 1), церемония должна была совершаться отцом до того, как другие прикоснутся к нему. Однако иногда она могла совершаться даже после окончания периода десятидневной нечистоты.

К стр. 88. Мед у индийцев символизировал сущность жизни, бессмертия, он обладал будто бы оплодотворяющими способностями, и поэтому его вместе с маслом (гхи) лили в первую борозду (Атхарваведа, III, 117, 9). Вероятно, это связано с представлением о меде как о соке, т.е. живительных силах, всех растений. Из меда приготавливали пьянящий напиток; видимо, поэтому мед ассоциировался с познанием — познанием сущности вещей, бессмертия. Один из разделов «Брихадараньяка-упанишады» (II, 5) называется «Учение о меде» (см. также: Чхандогья-упанишада, III, 1). Золото символизировало не только бессмер-

тие и считалось способствующим его достижению, но также символизировало священный блеск знания, брахманской учености (брахмаварчас).

К стр. 88. См.: Шанкхаяна-грихьясутра, I, 22, 7. Остатки этого напитка смешивали с водой и выливали в коровник (см.: Апастамба-грихьясутра, VI, 15, 4).

К стр. 88. Давая мед, отец шептал: «Я даю тебе знание меда, масла, рожденное Савитаром щедрым. Долго живущий, охраняемый божествами, живи в этом мире сто осеней» (Ашвалаяна, I, 15, 1). На ухо ребенку он шепчет: «Пусть тебе вложит разум бог Савитар, пусть разум вложит богиня Сарасвати, пусть разум вложат боги Ашвины в короне из лотосов».

К стр. 88. Нельзя утверждать вслед за автором, как он делает во многих местах своей книги, что медицинские познания индийцев отражались в их религиозных ритуалах. Скорее сама древнеиндийская медицина, даже в ее классической форме в трактатах Сушруты и Чараки, находится под глубоким воздействием религиозных представлений и суеверий. Иногда древнеиндийские медицинские сочинения как бы истолковывают с медицинской точки зрения смысл древних ритуалов. См. об этом подробнее: *Thite S. Medicine. Poona, 1982.*

К стр. 88. Кусочек золота привязывали также пеньковой веревкой к правой руке ребенка на период десятидневной нечистоты, а затем могли его хранить у себя или отдать брахману (см.: Шанкхаяна, I, 22, 11—13). В новейшее время при джатакарме ребенку давали лизнуть золотую монету.

К стр. 89. О тайном имени см. далее, в разделе о наречении имени.

К стр. 89. «Тайттирия-самхита», IV, 2, 2.

К стр. 89. «Дыхание» и «жизнь» в санскрите выражаются одним и тем же словом «прана», поэтому в ребенка дышают «жизнь».

К стр. 90. В древнеиндийских текстах часто встречается представление о том, что отец возрождается вновь в виде своего сына. Известное изречение гласит: «Жена потому называется женою (джая — букв. «рождающая»), что в ней он (мужчина) возрождается вновь».

К стр. 90. Были и другие варианты формулы: «Будь камнем, будь топором, будь золотом неодолимым. Воистину ты веда, называемая сыном, живи сто осеней» (Аш-

валаяна, I, 15, 3). Произносить эти формулы следовало, прикасаясь к плечам ребенка. «Хираньякеши-грихьясутра» (II, 1, 3, 2) сообщает о сопровождающем эту формулу обрядовом действии: на камень клали топор, на топор кусочки золота, затем переворачивали так, чтобы камень был сверху и отец произносил формулу: «Будь камнем» и т. д., держа над ним ребенка.

К стр. 90. Родильное помещение обогревалось специальным «родильным огнем», который тушили после периода десятидневной послеродовой нечистоты.

К стр. 90. Часть перечисляемых здесь имен обозначает демонов, известных и по другим текстам; например, Шанда (Шунда) и Марка упоминаются как наставники асуров — противников богов в «Тайттирия-самхите» (VI, 4, 10), ракшас Чьявана встречается в «Ваю-пуране», другие имена являются олицетворением каких-либо уродств, например Хантримукха — букв. «лицо убийцы».

К стр. 90. Куркура — изображаемый в виде собаки предводитель демонов, Сукуркура, очевидно, «добрый Куркура», сын демона Сисары от божественной собаки Сарамы, брат «черного» и «пятнистого», двух псов бога смерти Ямы. Сисара и Куркура, по представлениям индийцев, вызывали «собачью болезнь» (возможно, род эпилепсии).

К стр. 91. Общие проблемы, связанные с наречением имени в Индии, рассматриваются в работе: *Gonda J. Notes on Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam — London, 1970.* Вопросам антропонимики посвящены также работы: *Hilka A. Beiträge zur Kenntnis der indischen Namengebung. Breslau, 1910; Velze van J. A. Names of Persons in early Sanskrit Literature. Utrecht, 1938; Системы личных имен у народов мира. М., 1986.*

Значение церемонии наречения имени определялось хорошо известным у многих народов представлением об имени как существенной части личности его носителя и о влиянии имени на поведение и судьбу человека. Ср.: *Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1930. Т. IX. Наречение отцом ребенка сопоставляется с мифом о космическом установлении имен. О последнем см.: Иванов В. В. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М., 1964. Наречение именем*



в Индии считалось церемонией, освобождающей от зла (греха) (см.: Шатапатха-брахмана. VI, 1, 3, 9). В грихьясутре Гобхилы обряд наречения имени описывается так (II, 8, 8): «Наречение имени — по истечении десяти дней или года после рождения. Тот, кто собирается провести эту (церемонию), пусть встанет к западу от огня, глядя на восток, на связки травы дарбха, лежащие верхушками на север. Мать передает ребенка, одетого в чистую одежду, тому, кто проводит церемонию, так, чтобы голова была обращена к северу, а лицом он был вверх. Затем она обходит его сзади и садится к северу от него на траву дарбха, лежащую верхушками к северу. Он приносит жертвы Праджапати, дню рождения, созвездия, под которым родился ребенок, и божеству (этого дня и созвездия). Прикасаясь к его органам чувств, он шепчет заклинание: «Кто ты? Ты — кто из них?» А при словах: «Войди, такой-то, в месяц, принадлежащий владыке дней» и в конце заклинания пусть укажет имя, начинающееся с согласного, содержащее полугласный, оканчивающееся на долгий гласный или на висаргу, с суффиксом «крит», а не «таддхита». Для женщины имя должно быть кончающееся на слог «да» и с нечетным количеством слогов. А сначала пусть имя сообщит матери. На этом обряд завершается. Дакшиной является корова.

Ежемесячно и ежегодно в день рождения ребенка, а также в последний день каждого сезона пусть приносит жертвы Агни и Индре, Небу и Земле, а также Всебогам. Принеся жертвы божеству, пусть почитит жертвой также день и то созвездие (под которым родился ребенок).

(Возвратившись) из путешествия, пусть возьмет голову старшего сына обеими руками и прошепчет: «Ты возникаешь часть за частью», так же и тогда, когда тот (впервые) поймет: «Это-де мой отец» или тогда, когда он совершает для него обряд посвящения. Целуя его (говорит): «Я целую тебя, как корова чмокает (теленка)». На этом обряд завершается. Так же и с остальными сыновьями по порядку старшинства или в том порядке, как они ему встретятся по возвращении. Девочку — молча пусть поцелует в голову».

К стр. 92. В современном индуизме, напротив, девушкам часто дают имена по названиям рек.

К стр. 92. Компонент имени -шарман значит «радующий, благо», -варман — «защищающий», -гупта — «хра-

нимый», -даса — «раб, слуга». Это правило вряд ли строго соблюдалось, иначе следовало бы думать, что знаменитая царская династия Гуптов происходила из варны вайшьев, а знаменитый драматург Калидаса был шудрой.

К стр. 93. Слово «кумара» значит «ребенок, мальчик». Рохини — четвертая по счету накшатра, состоящая из созвездия Тельца и еще четырех звезд. О накшатрах и божествах, им покровительствующих («хозяевах лунных домов»), см.: *Бируни А.* Указ. соч. С. 314.

К стр. 94. Месяцы индийского календаря назывались следующим образом: зиму составляли месяцы маргаширша (ноябрь — декабрь) и пауша (декабрь — январь), прохладный период — магха (январь — февраль) и пхальгуна (февраль — март), весну — чайтра (март — апрель) и вайшакха (апрель — май), лето — джьештха (май — июнь) и ашадха (июнь — июль), дождливый период — шравана (июль — август) и бхадра (август — сентябрь), осень — ашвина (сентябрь — октябрь) и карттика (октябрь — ноябрь).

К стр. 94. Отдельные течения и секты в средневековом индуизме считали покровителями месяцев года различные божества. Гаргья сообщает вишнуистскую традицию, которая не могла возникнуть в древности, до оформления вишнуистских сект в индуизме.

К стр. 94. У некоторых племен и каст (особенно низших каст) Индии было принято давать детям отталкивающие имена или имена, обозначающие что-либо ничтожное, с целью отвратить демонов и избежать преждевременной смерти ребенка. У гондов, например, детям давали имена типа: «лентяй», «дурак», «муха», «камень». У бхиллов детей называли «собака», «крыса», «навоз» (см.: *Семашко И. М.* Бхилы. Историко-этнографическое исследование. М., 1975). Этот обычай был частично воспринят и джайнами. Особенно часто подобные имена давались в случае смерти предшествующих детей. Я. Гонда (*Notes on the Names... P. 10*) предполагает, что по этим причинам отталкивающие имена имел и ряд персонажей ведийской литературы (типа царя панчалов Дурмуххи — «с уродливым лицом», упоминаемого в «Айтарей-брахмане», VIII, 23). Иногда же, напротив, имя давалось с целью вызвать желаемое качество, подобно тому как рекомендовалось в магических целях называть не дающую молока корову «молочной» (Гаутама-дхармасутра, IX, 19).

К стр. 94. Имя давалось не ранее десятого дня, когда проходил период родильной нечистоты и особой опасности для ребенка со стороны злых демонов или колдунов. Безымянный ребенок как бы не признавался отдельной личностью, он считался ритуально нечистым, но зато лучше обеспеченным от нападения духов (см.: *Gonda J. Notes on the Names...* P. 34). У некоторых племен Индии выбор имени был предоставлен случаю или судьбе, об имени спрашивали первого встречного или гадали (см. там же. С. 32).

К стр. 95. Грихьясутры говорят о ряде предварительных церемоний, главным образом о почитании Луны с возлиянием ей в жертву воды из сложенных ладоней.

К стр. 95. Грихьясутры предписывают отдать брахманам корову в качестве дакшины.

К стр. 96. Имеется в виду известный гимн «Ваджасанея-самхиты» (XXXVI, 24). Также в «Ригведе» (VII, 61) Солнце (Сурья) уподобляется глазу богов: «Восходит ваш глаз, о Митра и Варуна, о два бога, прекрасный на вид — (это) Сурья; распространяющий (свет) глаз, который озирает все существа. Он разглядел намерение смертных».

К стр. 96. Брат матери представляет семейство и род матери и выступает в роли как бы крестного отца ребенка. Его участие в этой и других церемониях особенно важно при кросс-кузенных браках (браки на дочери брата матери или дочери сестры отца). Кросс-кузенные браки характерны для дравидийской системы родства. Известные предания о кросс-кузенных браках в древнеиндийском эпосе (Васудева — Рукмини, Арджуна — Субхадра) и в буддийской литературе либо отражают позднейшую обработку традиции на юге (палийский канон), либо относятся к областям с дравидийским влиянием (например, Гуджарат). См.: *Trautmann Th. Cross-cousin Marriage in ancient North India // Kinship and History in South Asia. Ann Arbor, 1974; idem. Consanguineous Marriage in Pali Literature // Journal of American Oriental Society. 1973. Vol. 93.* «Мухуртасанграха» — позднее астрологическое произведение, возможно, южноиндийского происхождения.

К стр. 96. Обычай затворничества получает распространение в Индии в основном в средние века. Однако изредка и в древнеиндийских текстах (например, в «Артхашастре») упоминаются женщины, не выходящие из дома.

К стр. 96. Коровий навоз, по представлениям индийцев,

обладал священной очищающей силой, им обмазывали участок алтаря, смазывали лицо или глаза и т.д.

К стр. 97. Имеются в виду локапалы — божества-хранители сторон света (четыре основные стороны света и четыре промежуточные). Перечни их в разных источниках не тождественны, но обычно локапалами считались Индра, Ваю, Яма, Солнце, Агни, Варуна, Сома и Кубера.

К стр. 98. Священный блеск (брахмаварчас) — блеск священного знания ведийских текстов.

К стр. 99. «Ашвалаяна-грихьясутра» (I, 16, 5—8) предписывает при кормлении произносить: «О владыка пищи, дай нам пищи здоровой, сильной. Дающему продли жизнь, силу вложи в нас, двуногих и четвероногих». Как и при других обрядах, формулы не произносили над девочками (см.: Ашвалаяна I, 16, 6).

К стр. 99. Обычаю ритуальной стрижки у индоевропейских народов посвящена работа: *Kirste J. Indogermanische Gebräuche beim Haarschneiden//Analecta Graeciensia. Wien, 1893.* О соответствующих церемониях у народов Центральной и Юго-Восточной Азии имеется значительная этнографическая литература, см., например: *Gerini, Chulakantamangala or the tonsure ceremony as performed in Siam. Bangkok, 1893.*

К стр. 100. Бритье или подстригание волос и бороды и срезание ногтей было необходимым предварительным условием жертвенного ритуала. «Шатапатха-брахмана» (III, 1, 2, 2) объясняет это тем, что «та часть тела человека, которой не касается вода, нечиста». Таким образом, считалось, что удаление волос и ногтей облегчает омовление и ритуальное очищение.

К стр. 101. Под священным откровением обычно имеются в виду веды (самхиты с примыкающей к ним литературой брахман). Иная священная литература попадает в раздел «предания» (смрити).

К стр. 102. «Когда солнце покидает точку зимнего солнцестояния, оно начинает двигаться по направлению к северному полюсу. Поэтому эта часть года, составляющая приблизительно его половину, связана с севером и называется уттараяна» (т.е. северный путь Солнца) (*Бируни А. Указ, соч. (С. 314).*

К стр. 102. Очевидно, существовало представление о тесной связи между матерью и ребенком. Поскольку волосы рассматривались как часть тела, то их срезание могло

вредно сказаться на беременной матери и ее неродившемся ребенке. Ср. с. 79: аналогичный запрет в отношении мужа беременной.

К стр. 102. Женщина во время месячных считалась нечистой, и эта нечистота могла оказать губительное воздействие на членов ее семьи, совершающих религиозную очистительную церемонию (санскару).

К стр. 102. Для ведийской религии, в отличие от позднейшего индуизма, не характерно почитание изображений богов и строительство посвященных им сооружений — храмов. Основным религиозным действием было не почитание богов (пуджа), а их «кормление», принесение жертвоприношений (яджна) под открытым небом, иногда на специально устроенных алтарях. Правила совершения жертвенного ритуала отличались мелочной регламентацией, поскольку, по магическим представлениям того времени, боги обязаны были выполнить просьбу жертвователя, если жертва была принесена с соблюдением всех формальностей.

К стр. 103. Это покаяние Ману (XI, 215) определяет следующим образом: «Брахману, исполняющему таптакриччхру, полагается пить в горячем виде воду, молоко, коровье масло, (вдыхать) пар — каждое в течение трех дней, — совершая омовение с сосредоточенным вниманием».

К стр. 103. Приведем целиком описание церемоний чудакараны (чауды) по грихьясутре Гобхилы (II, 9, 1): «Затем, на третьем году жизни, — чудакарана. Перед домом на земле, смазанной (коровьим навозом), подкладывает дрова в огонь. Здесь же приготовлены следующие (предметы): двадцать одна связка травы дарбха, металлический сосуд с горячей водой, нож из дерева удумбара или зеркало, стоит цирюльник с ножом в руке — это на юге. На севере — бычий навоз, рис, сваренный в горшочке с зернами сезама. К востоку от огня ставят по отдельности сосуды, наполнив их зернами риса и ячменя, сезамом и бобами. Каша из риса с сезамом, а также все зерна предназначены для цирюльника.

Затем мать, одев мальчика в чистую одежду, пусть сядет к западу от огня лицом на восток, на связки травы дарбха, лежащие верхушками к северу. Тот, кто собирается проводить церемонию, встает за нею, лицом обратившись к востоку. Затем он шепчет: «Вот пришел сюда

этот Савитар с ножом» и, думая о Савитаре, смотрит на цирюльника. «О Ваю, с горячей водой сюда...», — думая о Ваю, смотрит на сосуд с горячей водой. Правой рукою возливая воду, смачивает правую прядь, говоря: «Воды пусть смочат тебя ради жизни». Он смотрит на нож из дерева удумбара или зеркало (говоря): «Ты — клык Вишну». «О трава, защити его» — с этими словами он прикладывает к правой пряди семь пучков травы дарбха так, чтобы верхушки (травы) были обращены к (его) макушке. Взяв их левой рукой, а правой держа нож из дерева удумбара или зеркало, он нажимает (говоря): «О нож, ему не повреди». Трижды проводит им с запада на восток, один раз читая жертвенную формулу: «Которым Пушан у Брихаспати...», дважды (делает это) молча. Затем, отрезав (волосы) железным ножом, кладет (их) в бычий навоз. Таким же образом (срезает) верхнюю прядь, таким же — левую. Но все повторяет лишь после смачивания.

Обеими руками обнимая голову, пусть шепчет: «Тройной срок жизни Джаматагни». То же самое (делается) для девочки, но молча. А жертвоприношение — с чтением мантр. Отойдя от огня в северном направлении, пусть делают (ему) прическу так, как требует обычай рода и семьи. Положив волосы в бычий навоз и унеся их (затем) в лес, закапывают. А некоторые кладут их на связку священной травы. На этом завершается обряд. Корова — это дакшина».

К стр. 103. Священная трава куша, вероятно, обеспечивала защиту от вредоносной магии. Выбор именно трех побегов определяется представлениями, связанными с числом три (законченность — поскольку включает начало, середину и конец; три космические сферы — земля, воздух, небо; и т.д.).

К стр. 104. Формулы, читаемые при чудакаране, представляют варианты стихов гимна «Атхарваеды» (VI, 68).

К стр. 104. Вода и коровий навоз, с точки зрения индийцев, обладали ритуально очищающей силой.

К стр. 105. У многих народов существовало представление о том, что оставляемый на голове локон — прибежище для души, преследуемой ножницами при стрижке (см.: Фрэзер Дж. Золотая ветвь. М., Л., 1980. С. 265).

К стр. 105. Если прокалывание ушей первоначально имело лишь эстетические, декоративные цели, то превра-

щение его в обязательное религиозное действие, в очистительную церемонию (санскару) труднообъяснимо. Отраженные в медицинских трактатах суеверные представления о защитной и магической функции ношения ушных украшений могут иметь древнее происхождение. Позднее включение карнаведхи в состав санскар может быть объяснено неведийским или небрахманским происхождением этой церемонии.

К стр. 106. Бируни (Указ. соч. С. 471) также сообщает, что церемония карнаведхи совершается на седьмом или восьмом году.

К стр. 109. См.: Kane P. V. History of Dharmasāstra. Poona, 1930. Vol. I. P. 343, 440.

К стр. 109. По-видимому, точнее было бы сказать, что санскрит был литературным языком, близким живым разговорным языкам Древней Индии.

К стр. 109. Повсюду письмо возникает первоначально из чисто практических потребностей и достаточно поздно начинает употребляться для записи текстов литературных, научных и т. п. В Индии, очевидно, появление письма также намного предшествовало записи текстов. С другой стороны, традиция устного обучения и запоминания текстов наизусть сохранялась в Индии и значительно позднее изобретения письменности, практически до новейшего времени. Автор прав в том, что со временем обучение перестало сводиться лишь к заучиванию наизусть ведийских текстов и упанаяна перестала быть единственной церемонией, начинавшей образование «дваждырожденного».

К стр. 110. Так считает и А. С. Альтекар. См.: Altekar A. S. Education in Ancient India. Varanasi, 1965. P. 2.

К стр. 110. Вальмики — легендарный мудрец, которому приписывается составление древнеиндийской эпической поэмы «Рамаяна». Куша и Лава — дети царевича Рамы, которым впервые была рассказана «Рамаяна» (имена, очевидно, искусственно образованы от слова «кушилава», обозначающего сказителей и актеров).

К стр. 110. То есть с середины ноября до середины июня.

К стр. 110. То есть с середины июня до середины ноября.

К стр. 111. Ганеше-Винаяке поклонялись перед началом всякого предприятия как богу, устраняющему пре-

пятствия; Сарасвати, богиня красноречия, и Брихаспати, учитель богов, почитались как особо покровительствующие обучению.

К стр. 111. Об инициации у разных народов см.: *Elia-de M. Rites Symbols of Initiation. New York, 1965.* Детали упанаяны в Индии разобраны в кн.: *Кудрявский Д. Н. Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов.* Юрьев, 1904 (раздел: «Посвящение мальчика в брахманские ученики»). Вопрос об образовании в Древней Индии освещается в кн.: *Mookerji R. K. Ancient Indian Education. L., 1942.* и в упомянутой выше книге А. С. Альтекара. Приведем полностью изложение церемонии упанаяны в грихьясутре Гобхилы ( II, 10): «Брахмана следует посвятить на восьмом году от зачатия, кшатрия — на одиннадцатом, вайшья — на двенадцатом. До шестнадцати лет не упущено время для брахмана, до двадцати двух — для кшатрия, до двадцати четырех — для вайшья. После этого они становятся «упустившими Савитри», их не следует посвящать, обучать, приносить жертвы ради них, заключать с ними брак. В тот день, когда мальчик должен быть посвящен, рано утром того самого дня, его кормят, причесывают, совершают омовение, одевают его в новые, еще не стиранные одежды. Одежда их (соответственно) — из льняного полотна, хлопка, шерсти. Шкуры они носят (соответственно) — черной антилопы, пятнистого оленя, козы. Пояса их (соответственно) — из травы мунджа, каша, тамбула. Палки их (соответственно) — из дерева парна, бильва, ашваттха. Одежда брахмана должна быть из льняного полотна, кшатрия — из хлопка, вайшья — из козьей шерсти. То же самое относится и к остальным предметам. А если нельзя найти подходящего, то все (перечисленное) подходит для всех (варн).

Перед домом на земле, обмазанной (коровьим навозом), подкладывает поленья в огонь. Учитель встает к западу от огня, обратившись лицом на восток, на траву дарбха, лежащую верхушками к северу, и приносит жертвы огню (говоря): «О Агни, владыка обетов». Мальчик (стоит) между огнем и учителем на траве дарбха, верхушками к северу, сложив ладони, глядя на учителя. К югу от него находится брахман, знающий заклинания, он наполняет его ладони водой, а потом и (ладони) учителя. Глядя (на мальчика), он шепчет: «Мы встретились с тем, кто пришел». А его побуждает сказать: «Мы пришли ради



ученичества» Учитель спрашивает о его имени: «Каково имя?» и называет его имя, подобающее для обращения, имя, связанное с божеством или с созвездием. Некоторые считают, что и родовое имя.

Вылив воду из (своих) ладоней (в его ладони), учитель правой рукой берет его за руку, захватывая и большой палец, и говорит: «Я беру твою руку, о такой-то, руками Ашвинов, ладонями Пушана по поручению бога Савитара». Затем он его побуждает повернуться слева направо (говоря): «О такой-то, иди вослед движению солнца». Правой рукой проведя через его правое плечо, пусть прикоснется к его открытому пупку (со словами): «Ты — узел жизненных дыханий». Проведя (рукою) вокруг пупа (говорит): «(Ты — ) огонь желудка», проведя к области сердца: «(Ты — ) биение пульса». Правой рукой он касается его правого плеча (со словами): «О такой-то, я передаю тебя (богу) Праджапати.левой рукой (касается левого плеча): «О такой-то, я передаю тебя богу Савитару». И его наставляет: «Ты, о такой-то — ученик, подкладывай поленья, питайся водою, делай дело, не спи днем».

Медленно пройдя к северу от огня, учитель садится в восточной стороне на траву дарбха, лежащую верхушками к северу. Ученик (встает) в западной стороне, склонив правое колено и глядя на учителя, на траве дарбха, лежащей верхушками к северу. Трижды слева направо опоясав (его) поясом из травы мунджа, (учитель) побуждает (ученика) сказать: «Это пояс, который оберегает от дурной речи» и «Это — оберег мирового порядка». Затем тот садится (говоря): «Учи, о почтенный, скажи мне „Савитри“». И тогда он ему говорит («Савитри»), по четверти стиха, по полстиха и целый стих. И по порядку «великие слова», заканчивая (слогом) «Ом».

Давая ему деревянную палку, он побуждает его сказать: «О славный, сделай меня славным». Затем он идет собирать милостыню. Сначала к матери, затем к двум дружественным женщинам или сколько их там будет. О собранной милостыне он сообщает учителю. Остаток дня пребывает в молчании. После захода солнца подкладывает дрова в огонь (со словами): «Агни принес я полено». В течение трех дней пусть не ест острого и соленого. В конце же — тарелка вареного риса, (посвященная богу) Савитару. На этом обряд завершается. Дакшина — корова».

К стр. 112. Речь идет о священной ведийской литерату-

ре, которую имели право изучать только «дваждырожденные». Даже религиозная литература собственно индуизма, эпос и пураны, была доступна индийцам всех варн, независимо от принадлежности к «дваждырожденным» и прохождения упанаяны.

К стр. 112. Упанаяна — обряд, соответствующий инициации, предписывался только для трех высших варн («дваждырожденных»). Смысл ее состоял как раз в том, что она была не всеобщей церемонией, а привилегией высших сословий — варн и необходимым условием принадлежности к высшим варнам. Следовательно, о «всеобщем» образовании говорить не приходится. Кроме того, имеется в виду не образование в современном смысле слова («минимум культуры»), а изучение именно священных ведийских текстов, необходимых для совершения соответствующих ритуалов и дающих право их выполнения. При этом и знание священных текстов ограничивалось преимущественно брахманами. Приводимые автором тексты также часто прямо указывают или предполагают ученика-брахмана.

К стр. 112. Инициации, конечно, гораздо древнее представлений о «греховности контакта с миром» и т. п. Чужда подобная интерпретация и древнеиндийским текстам об упанаяне.

К стр. 113. В этом месте нет упоминания самого термина «упанаяна».

К стр. 113. «Длиннобородым», очевидно, может быть так называемый постоянный ученик, прислуживающий учителю до самой смерти. Возможно, однако, что речь идет вообще не об определенном периоде ученичества, а о поступлении взрослого человека в ученики к мудрецу с целью приобрести высшее и тайное знание (подобные случаи упоминаются в упанишадах).

К стр. 113. Слово «брахмачарья» — букв. «благочестивая жизнь», «посвящение себя Брахману», «поведение в соответствии с Брахманом» означает жизнь ученика, ученичество; необходимейшим условием жизни юноши после посвящения до окончания ученичества было целомудрие. Я. Гонда доказывает, что именно соблюдение полового воздержания рассматривалось как средство накопления огромной магической плодотворящей силы (см.: *Gonda J. Change and Continuity... P., 1965. P. 284—314*).

К стр. 113. Учитель спрашивал так: «Каково твое

имя?» Слово «ка» (т. е. «каково») в ритуальной литературе имеет также значение имени бога Праджапати, и тот же ритуальный вопрос толкуется «Шатапатха-брахманой» как утверждение — «Твое имя — Праджапати (Ка)». Это отождествление необходимо для принятия посвящаемого в ученики. Затем учитель называет посвящаемого учеником Индры и Агни и передает его под защиту бхутов, Праджапати, Савитара, воды и трав, Неба и Земли, с тем чтобы тот «был невредим и не подвергался никакому страданию».

К стр. 113. Наставления эти следующие: «Пей воду, делай дело, подкладывай дрова, не спи, пей воду».

К стр. 113. Поскольку упанаяна рассматривалась как символический акт зачатия и рождения ученика, «беременному» учителю нельзя было вступать в половую связь и необходимо было соблюдать воздержание.

К стр. 113. Изложенная в «Шатапатха-брахмане» процедура, конечно, предполагает вполне сложившийся ритуал.

К стр. 114. В традиционных классификациях работников — «тех, кто работает на других», — учеников (как учеников ремесленников, так и брахманских учеников) перечисляли вместе с рабами, слугами, наемными работниками; по-видимому, брахманские ученики часто не столько занимались изучением вед, сколько услужением учителю (см., например: Нарада-смрити, V). Вероятно, известное свидетельство Страбона о том, что индийцы вместо рабов пользуются услугами молодых юношей, относится именно к ученикам, выполнявшим по отношению к ученым брахманам многие из тех обязанностей, которые в античной Греции были возложены на домашних рабов.

К стр. 114. Имеется в виду история об отце знаменитого Шветакету Арунея, который поступил в ученики к царскому родичу Правахане Джайвали.

К стр. 117. Гипотеза о связи между числом слогов в стихотворных размерах и возрастом упанаяны была впервые предложена Г. Ольденбергом в предисловии к переводу грихьясутр в «Священных книгах Востока». Ее оспаривал уже Д. Н. Кудрявский (см. указ. соч. С. 159—160).

К стр. 118. Согласно представлениям индийцев, каждая варна имеет присущие ей занятия. Дело брахманов — совершать жертвоприношения и обучать других

«дваждырожденных» священному знанию — ведам; дело кшатриев — воевать и охранять подданных, дело вайшьев — занятие хозяйством, а шудры должны быть слугами. Реальное положение в обществе представителей разных варн часто не соответствовало этим предписаниям.

К стр. 118. Аналогично в «Апастамба-дхармасутре» (I, 1, 20—26). Вероятно, эти тексты уже имеют в виду традиционные правила о возрасте, в котором надлежало совершать упанаяну. Не случайно сопоставление седьмого года со священным знанием (возраст упанаяны брахмана), одиннадцатого года — с могуществом (возраст упанаяны кшатрия), а двенадцатого года — с обладанием скотом (возраст упанаяны вайшья). Указания сутр на возраст посвящаемого или проходящего другую санскару часто расходятся не только в силу различия родовых и кастовых обычаев, но и потому, что некоторые сутры дают предписания о том, на каком году жизни совершать санскару, а другие — по достижении какого возраста. Кроме того, в сутрах употребляются обе системы отсчета возраста — от рождения и от зачатия, что приводит к известной путанице в сроках.

К стр. 119. Числа получились явно посредством простого удвоения возраста посвящения (а у Митрамишры в «Вирамитродая» — путем утроения возраста посвящения — см. ниже).

К стр. 119. И в древности всегда можно было пройти упанаяну, даже по истечении крайних сроков; необходимо было лишь совершить специальные очистительные церемонии покаяния. Согласно «Васиштха-дхармасутре» (XI, 76—79), они состояли в том, чтобы «два месяца питаться ячменной кашей, один месяц — молоком, полмесяца — творогом, восемь дней — топленным маслом, шесть дней тем, что подадут без просьбы, три дня водой и один день поститься». Соображения автора об опасности совершения упанаяны в XVII в. неубедительны.

К стр. 119. Проблеме вратьев посвящена значительная литература (см., в частности: *Hauer J. W. Der Vrātya*. Stuttgart, 1927; *Choudhary R. K. Vrātyas in Ancient India*. Varanasi, 1964; *Biswas S. N. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1955). В работах последнего времени доказывается, что в ведийских текстах вратьями называли ариев, не следовавших брахманскому ритуалу (см.: *Banerjea A. C. Studies in the Brāhma-*

nas. Delhi, 1963) или имевших более архаичные формы ритуала шраута (см.: *Gonda J. Change and Continuity...* P. 289).

К стр. 120. См.: например: Васиштха-дхармасутра, XI, 79. О жертвоприношении вратьястома см.: Атхарваведа, XV. Речь шла, как явствует из Ману (II, 40), не об обращении вратьев в иную веру, а лишь об очищении их от греха несовершения необходимых санскар.

К стр. 121. Конец периода упанишад — примерно середина I тысячелетия до н.э. Аргументация автора о первоначальной необязательности упанаяны не кажется убедительной. Во всяком случае, какие-то обряды должны были обозначать переход юноши в другой возрастной класс (ср. высказанное ранее мнение автора об индоиранском происхождении церемонии). Учитывая противопоставление ариев и шудр в ведийской литературе, следует думать, что должен был существовать и обряд, являвшийся привилегией только ариев. Подобные обряды не могут быть «добровольными» (хотя следующее за ними собственно обучение ведам, возможно, и не было обязательным).

К стр. 121. Проблема происхождения варны шудр в Индии весьма сложна. Однако представление о шудрах как только о доарийском населении Индии кажется упрощенным. Элементы четвертой варны должны были формироваться еще в период общеарийского (т.е. индоиранского) единства. С другой стороны, часть аборигенного населения, очевидно, могла приобщиться к обществу «дваждырожденных». Значения термина арий (арья) в строго этническом (или даже лингвистическом) и социальном смыслах не вполне совпадали.

К стр. 122. Обряд, указанный автором, связан с древними культами дерева и никак не может быть объяснен только неправильным пониманием упанаяны. Известны в Индии и аналогичные обряды брака с деревьями.

К стр. 122. В данном случае, как и в ряде других, автор, видимо, склонен объяснять нарушения традиционных порядков индуизма лишь мусульманскими завоеваниями, между тем как основные причины нарушения социального и ритуального кастового статуса отдельных групп и родов, забвения ряда религиозных предписаний лежат, конечно, в области социально-экономической истории. В частности, превращение от-

дельных княжеских кшатрийских родов в земледельцев происходило и в древности, задолго до мусульман. В древности шел и процесс сближения варн вайшьев и шудр, причем если вайшьи всегда занимались земледелием, то постепенно основную массу земледельцев стали составлять шудры. В настоящее время отнесение семей, родов и каст к той или иной из древних варн носит в значительной мере искусственный характер.

К стр. 123. Для обозначения учителя употреблялись различные термины. Обучающий за плату части вед или вспомогательным дисциплинам (ведангам) назывался «преподавателем» (упадхьяя) (см.: Ману, II, 141). Более почтенным считался учитель, принимавший мальчика в ученичество и обучавший его бесплатно веде, ритуалу и «тайному учению» (Ману, II, 140, 145). Он назывался ачарья, т.е. «обучающий» (обучающий не только текстам, но и правилам поведения — ачара, т.е. бывший воспитателем). Термин «гуру» часто являлся синонимом ачарья, но имеет и более широкий смысл. Гуру — собственно «почтенный», так может называться не только учитель, но и отец, свекор и т. д. Впервые в значении «учитель» термин упоминается в «Чхандогья-упанишаде» (VIII, 15, 1). Этимологически слово «гуру» значит «тяжелый» — ср. представление о весе (gravitas) богов в античной литературе. Божественный характер гуру подчеркивается в древнеиндийских текстах «Апастамба-дхармасутра» (II, 2, 26).

К стр. 124. Подобные предписания сохранились только в ритуальных текстах «Черной Яджурведы». Возможно, сопоставление времени совершения упанаяны с сезонами года определялось связью последних с определенными божествами. Весна, лето и осень обычно сопоставлялись с Митрой, Индрой и Варуной (так же как и три варны «дваждырожденных» — см.: *Кудрявский Д. Н.* Указ. соч. С. 147—148).

К стр. 124. О месяцах индийского календаря см. выше, прим. к стр. 94.

К стр. 124. Светлая половина месяца, так же как утро и «северный путь солнца», ассоциировалась прежде всего с рождением, началом; так же как вечер, темная половина месяца и «южный путь солнца» — с концом, смертью, миром предков.

К стр. 124. В число предварительных церемоний часто входила также нандишраддха.

К стр. 125. О символическом возрождении из эмбрионального состояния см.: *Lomme H. Wiedergeburt aus embryonalen Zustand in der Symbolik des altindischen Rituals // Hentze. Tod, Aufstehung, Weltordnung. Zürich, 1955. Bd. I.*

К стр. 125. Брахмаяджна — изучение вед (брахма), рассматриваемое как особый вид жертвоприношения (яджна).

К стр. 126. В «Шатапатха-брахмане» (I, 1, 4, 1) излагается миф о том, что жертвоприношение некогда убежало от богов и странствовало, превратясь в черную антилопу. Боги нашли антилопу и сняли с нее шкуру. Таким образом, шкура черной антилопы отождествляется с самим ведийским жертвоприношением. Далее в брахмане белые и черные волосы ее отождествляются с гимнами «Ригведы» и напевами «Самаведы» и т. д. Область распространения ведийской религии в индийских текстах поэтому часто связывается с черной антилопой. Ману говорит: «Страна, в которой водится черная антилопа, должна быть признана годной для жертвоприношений, но далее этого — страна млеччхов» (II, 23). Одевание шкуры антилопы означает приобщение к ведийским жертвоприношениям. Другим символом ведийского жертвоприношения и, шире, ведийской религии служила трава куша. При упанаяне ученику одевали на палец кольцо из травы куша (см.: *Бируни А. Указ. соч. С. 453*).

К стр. 126. Вдох и выдох — т. е. жизненное дыхание. Пояс называют защитником от злых сил и хранителем жизни, поскольку он символизирует пуповину во время второго рождения (ср.: *Zachariae Th. Verwandlung durch Umbindung eines Fadens//Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands, 1905. Bd. 19*).

К стр. 127. Понятие шраддхи не полностью передается термином «вера». Это скорее взаимная верность, договор между богом и его почитателем (см.: *Heesterman J. C. Reflections on the Significance of the Dakṣiṇā//Indo-Iranian Journal, 1959. Vol. III; ср.: Köhler H.-W. Śraddhā in der vedischen und altbuddhistischen Literatur. Wiesbaden, 1973*).

К стр. 128. Символика священной травы для жреца, тетивы для воина и шерсти для земледельца и скотовода очевидна.

К стр. 128. Это замечание автора неточно. Яджнопа-

виту (священный шнур) упоминают «Манава-грихьясутра» (I, 22, 2) и «Шанкхаяна-грихьясутра» (II, 2, 3).

К стр. 127. Надевание верхней одежды (шкуры антилопы) при посвящении и переходе в новый возрастной класс (у индийцев — упанаяна) Я. Гонда сопоставляет с обычаями других индоевропейских народов — *toga virilis* у римлян и т. п. (см.: *Gonda J. Change and Continuity...* P. 264). В настоящее время часто к яджнопавите во время упанаяны привязывают кусочек шкуры антилопы (см. там же, с. 285). О шнуре см.: *Eliade M. Spiritual Thread, sūtrātman, Catena Aurea // Paideuma. Wiesbaden, 1960. Bd. VII.*

К стр. 127. В некоторых текстах даются другие варианты предписаний (см.: Ману, II, 44).

К стр. 127. Само слово «варна» означает «цвет» и может быть связано именно с символикой цвета у индоариев.

К стр. 128. Кажется, лишь символика последнего действия отражена в древних текстах (см.: Ману, II, 43), другие могут быть более поздним осмыслением обычая.

К стр. 128. См.: Ману, II 63. Перемена обычного положения шнура на противоположное происходит при церемониях, связанных с предками (похороны, поминки и т. п.) и объясняется представлением о том, что у мертвых все наоборот, не так, как у живых.

К стр. 129. Роль посоха становится понятной, если учитывать, что инициация рассматривалась как временная смерть и воскрешение; посвящаемый как бы отправлялся в действительное путешествие в иной мир [см.: *Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 37; см. также указанную выше работу М. Элиаде об инициации (в первом издании — *Eliade M. Birth and Rebirth, the religious meanings of initiation in human culture. New York, 1958*)]. Специально посоху ученика посвящена работа: *Gonda J. A Note on the Vedic Student's Staff // Journal of the Oriental Institute of Baroda. 1965. N 14.**

К стр. 130. «Каушика-сутра» (VIII, 15—16) перечисляет следующие виды деревьев, пригодных для употребления в священных ритуалах: палаша, удумбара, бильва, шами, кхадира. См. подробнее: *Gonda J. The ritual function...* Amsterdam, 1985.

К стр. 130. В церемониях посвящения и свадьбы вообще виден целый ряд общих элементов. Возможно влияние свадебного ритуала на упанаяну. В то же время ряд эле-



ментов неизбежно должен быть общим, поскольку свадьба являлась также своего рода посвящением и переходом на новую ступень жизни (а для женщины была равнозначна упанаяне). Кроме того, отношения между учеником и учителем (так же как между царем и его духовным наставником и домашним жрецом-пурохитой) осмысливались в терминах священного брачного союза.

К стр. 131. При этом обряде и произносилось впервые тайное имя мальчика, данное ему при рождении (оно было и новым именем, даваемым при втором рождении). Индийцы, как и многие другие народы, верили, что сохранение подлинного имени в тайне обеспечивает безопасность его носителя. Миф «Ригведы» рассказывает о том, что, когда бог Тваштар хотел убить рибху (мифические существа), последние спаслись тем, что приняли другие имена и стали таким образом неузнаваемыми.

К стр. 132. Поскольку между учителем и учеником устанавливалась, таким образом, родственная связь, брак с дочерью учителя считался кровосмешением, а учитель и ученик могли наследовать один другому как родственники.

К стр. 133. Пищевые запреты связаны с обетом целомудренной жизни ученика.

К стр. 133. Ритуал медхаджананы мог также попасть в посвящение в подражание ритуалу джатакарма, поскольку упанаяна считалась вторым рождением.

К стр. 137. В грихьясутре Гобхилы церемонии «бритья бороды» (III, 1, 9) и «окончания ученичества» (III, 4, 1—34) описаны следующим образом: «На шестнадцатом году — церемония годана. К бритью бороды относится все сказанное о стрижке. Ученик пусть пострижет бороду и уберет все волосы на теле. Брахман (пусть преподнесет в качестве) жертвенного дара — пару коров, кшатрий — пару коней, вайшья — пару овец. Или же каждый (может преподнести) корову. А тому, кто сбривает волосы (мальчика), — коза».

«Когда ученик пройдет курс обучения и почитит наставника (преподнесением дара), то, с его согласия, может взять жену. Не принадлежащую к той же готре и не являющуюся сапиндой его матери. Лучше всего, если она — нагника.

Теперь — об омовении (в конце ученичества). К северу или к востоку от дома учителя находится закрытое помещение. Там учитель садится лицом на север, на траву дарбха,

лежащую верхушками к востоку. Ученик сидит лицом к востоку на траве дарбха, лежащей верхушками к северу. Учитель пусть окропит его водою, смешав горячую воду с холодной, вместе с благовониями, со всеми травами. Но так, как будто он сам (это делает), (ибо) так говорится в мантрах.

«Внутрь вод огни помещены» — с этим словами он водой окропляет из сложенных ладоней. (Снова окропляет из сложенных ладоней со словами): «Что в воде ужасное, что жестокое, что немилосердное». «Кто светит, того я здесь принимаю» — (с этими словами) сам себя окропляет. И еще (раз со словами): «Ради славы, ради блеска». И еще (раз со словами): «Чем вы оба женщину (оплодо)творили». В четвертый раз — молча.

Поднявшись, пусть почтит солнцем мантрой, начинающейся так: «Поднимаясь вместе с (марутами), несущими сверкающие копья». Или же можно разбивать (на части эти мантры), как указано. И пусть добавит: «Ты — глаз...» после (каждой такой части). Он снимает пояс (со словами): «Отпусти последнюю петлю, о Варуна».

Покормив брахманов и сам поев, пусть сбреет волосы на голове и на теле, а также бороду, пострижет ногти, пусть оставит только прядь волос на темени (в соответствии с семейным обычаем). Затем, совершив омовение, одев украшения и обе одежды, новые, ни разу не стиранные, пусть возложит на голову венец со словами: «Ты — могущество, покойся на мне». Одевает сандалии (говоря): «Вы двое — ведущие, ведите меня». Берет бамбуковую палку (говоря): «Ты — Гандхарва». Затем обращается к учителю, окруженному собранием (учеников и домочадцев), смотрит на собравшихся вокруг учителя (говоря): «Да буду я, как якша, приятен вашим глазам». Сидя возле (учителя), касается своих органов чувств (говоря): «Самка мангуста, прикрытая губами». И тогда учитель совершает для него церемонию почетного приема гостя.

Затем, подойдя к повозке, запряженной быками, пусть он прикоснется к обоим колесам или к обоим «плечам» дышла (со словами): «О владыка леса, да будут крепки твои члены». Выходит (на повозку), говоря: «Да победит вступающий на нее всех, кто может быть побежден». Проехав в северном направлении или восточном направлении, он поворачивает повозку слева направо и подъезжает

(к учителю). После этого он достоин приема почетного гостя, — так говорят Каухалии».

К стр. 137. Этому обряду посвящена специальная работа: *Heesterman J. C. The Return of the Veda scholar (samāvartana) // Pratiḍānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies. P., 1968.* И. Хистерман обращает внимание на ряд элементов, общих ритуалу самавартана и ритуалу коронации. Он толкует само название «самавартана» не как «возвращение» ученика в дом отца от учителя, а как «поворот колесницы», указывая соответствующее ритуальное действие в санскаре. Подчеркивается дуалистический, циклический характер ритуала, в котором снатака является одновременно и хозяином, и гостем. Общая схема обряда, по его мнению, близка обрядам шраута (почему в «Баудхаяна-грихьясутре» он и помещен среди обрядов шраута), причем самавартана отражает доклассическую модель ритуала.

К стр. 138. По-видимому, дело было не только в стремлении к высшему знанию, но и в невозможности по каким-то причинам (будь то физическое, как ниже говорит автор, или имущественное состояние ученика) вести самостоятельное хозяйство, стать домохозяином.

К стр. 139. Необходимость формального получения разрешения определялась и тем, что ученик был несамостоятельным человеком, жившим к семье своего учителя и господина.

К стр. 141. «Хираньякеши-грихьясутра» (I, 3, 9, 18) предписывает волосы и ногти смешивать с коровьим навозом и закапывать в коровнике, около дерева удумбара или положить в связку травы куша. При этом говорится: «Так я прячу грех такого-то из такой-то готры».

К стр. 141. Ритуал приема почетного гостя (аргха) составляет важную часть содержания грихьясутр. Он включает в себя сидение гостя на подстилке из травы куша, омовение его ног хозяином, угощение медовым напитком — мадхупаркой. В древнейшие времена гостю предлагали отведать коровьего мяса, а позже корову приносили в дар. Медовый напиток мог состоять из различных компонентов: мед и простокваша, мед и молоко, мед и масло и т. д. «Хираньякеши-грихьясутра» (I, 4, 12, 10) говорит, что, в случае приема снатаки, употребляется мадхупарка, состоящая из простокваши, меда и масла [см. подробнее в кн.: *Кудрявский Д. Н. Исследования*

в области древнеиндийских домашних обрядов (ч. I. Прием почетною гостя)]. Мадхупарка сопоставляется с напитком кюкеон у Гомера. Очевидно, медовый хмельной напиток использовался в ритуале еще в период существования индоевропейской общности.

К стр. 141. Снатака пользовался большим почетом. Ману говорит (II, 138—139), что при встрече на дороге колесница должна уступать путь тому, кому идет десятый десяток, снатаке, царю, жениху. Среди них наиболее почитаемы снатака и царь, из них двоих снатака пользуется почетом со стороны царя.

К стр. 144. Древнеиндийская свадьба описывается в ряде специальных работ: *Haas E.* Die Heiratsgebräuche der alten Inder nach den Grhyasütren, Indische Studien, 1982. Bd. V; *Winternitz M.* Daz altindische Hochzeitsrituell nach dem Apastambiyā-grhyasūtra und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Heiratsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern. Wien, 1892; *Jolly J.* Über einige indische Hochzeitsgebräuche. Album H. Kern. Leiden, 1903. Большое количество работ посвящено проблемам брака и семьи в Древней Индии, социальным аспектам брака и положению женщины: *Winternitz M.* Die Frau in den indischen Religionen. Leipzig, 1920; *Meyer J. J.* Das Weib im altindischen Epos. Leipzig, 1915; *Schmidt R.* Die Liebe und Ehe im alten und modernen Indien. Berlin, 1904; *Altekar A.* The Position of Women in Hindu Civilisation. L., Benares, 1938 *Kapadia K. M.* Marriage and Family in India. Oxford, 1966. См. также: *Вигасин А. А.* Женщина в древней Индии // *Вардиман Э.* Женщина в древнем мире. М., 1989.

Специально браку в буддийских и джайнских источниках посвящены работы: *Law Ch. B.* Marriage in Buddhist Literature // *Indian Historical Quarterly*, 1926. Vol. II; *Jain K. P.* Marriage in Jain Literature // *Indian Historical Quarterly*, 1928. Vol. IV. В качестве приема описания ритуальной стороны санскары приведем соответствующие главы грихьясутры Гобхилы (II,1—II,4): «Жениться следует при благоприятном созвездии. На той, которую рекомендует сведущий человек по ее счастливым приметам. Если такового (человека) не находится, пусть возьмет в руку комочки (земли) с алтаря, с борозды (на поле), из пруда, из коровника, с перекрестка, с места для игры, с места сожжения трупов и с бесплодного (участка),

а девятый — смешанный из всех (таковых). (Все они должны быть) одинаковы (по размеру, но) помечены особыми знаками. (Затем) пусть обращается к девушке (с такими словами): «Мировой порядок — первооснова, никто его не преступит, на нем стоит земля, всем этим (миром) такая-то да будет», — называя при этом ее имя. (Затем) пусть скажет: «Возьми один из этих (комочков)». Если выберет один из первых четырех, пусть возьмет ее замуж. А некоторые (считают, что и в том случае, если она выберет) смешанный.

После того как невеста совершит омовение пивом из ячменя или бобов, дружка пусть окропит ее голову самой лучшей водкой три раза так, чтобы она текла по всему телу. (Произносится при этом трижды): «Любовь, я знаю твое имя, тебя зовут — Опьянение», затем: «Уведи с собою такого-то», упоминая при этом имя мужа, а в конце каждый раз (говорит): «Свага!» (Произносятся) следующие за этим два стиха, надлежит совершить омовение ее лона. Это — дело родни.

При обряде взятия руки огонь располагается к востоку от жилища на (земле), обмазанной (коровьим навозом). Один из участников свадебной церемонии наполняет кувшин водою из невысыхающего водоема; держа в руках сосуд воды, он в полном облачении молча обходит первым вокруг огня и встает к югу, обратившись лицом к северу. А другой (обходит вслед за ним) с бичом в руке. А к западу от огня ставят корзину с четырьмя пригоршнями рисовых зерен, смешанных с листьями дерева шами. Та, чью руку он возьмет, (только что) прошла церемонию омовения тела и головы. (Будущий) муж пусть оденет на нее новые, ни разу не стиранные одежды, (произносятся) стих: «Те, которые прядут...» и далее: «Оденьте одежды, облачите ее...» Выводя (из дома) облаченную и надевшую жертвенный шнур, пусть шепчет: «Сома передал ее Гандхарве». Когда она наступает ногой на коврик, разложенный к западу от огня, или на что-либо иное, его заменяющее, он побуждает ее сказать: «Да будет прямым мой путь к супругу». А если она не шепчет так, пусть шепчет сам: «Пусть ее путь» и т. д.

Ее коврик пусть касается края жертвенной соломы. Она садится на коврик с восточной стороны, справа от жениха. В то время как она правой рукой касается его правого плеча, он приносит в жертву шесть ложек топленого

масла, произнося (шесть стихов), начиная со слов: «Агни пусть придет первым» и каждый раз сопровождая это тремя «великими словами» по отдельности и всеми вместе.

Принеся жертву, они оба поднимаются. Муж, совершив обход, встает за ее спиной в южной стороне, лицом к северу, взяв сложенные ладони женщины. Стоящая в восточной стороне (ее) мать или же брат, взяв поджаренные рисовые зерна, побуждает женщину ступить на камень правой ногой. Жених шепчет: «На этот камень ступи». Зачерпнув один раз пригоршню поджаренных рисовых зерен, брат невесты высыпает их в ее сложенные ладони. Она же эти зерна, политые топленным маслом, приносит в жертву огню, не разжимая ладони. (При этом произносится следующее): «Эта женщина просит...» При двух следующих (возлияниях читается): «Богу Арьяману» и «Пушану». После этого жертвоприношения муж возвращается на прежнее место и обводит ее слева направо вокруг огня. (Он) или знающий мантры брахман (произносит при этом): «Девушка от (своих) предков (отделяется)». После того как обедедена (вокруг огня), она так же (как прежде) встает, так же ступает (на камень), так же (брат) сыплет зерна, так же (она) приносит (их в) жертву — все повторяется трижды.

После того как она высыплет в огонь остаток (зерен) из корзины, ее побуждают сделать (несколько) шагов на северо-восток. (Жених говорит при этом): «Один — для сока». Пусть вначале она сделает шаг правой ногой, а затем левой. (Жених) пусть скажет (ей так): «Не делай шаг левой ногой раньше, чем правой». Присутствующие обращаются к ней (читая) мантру: «На этой женщине — украшения, приносящие счастье». Тот, кто держит кувшин, подойдя к жениху с западной стороны от огня, пусть льет воду на голову ему, а затем и ей. При этом (жених) произносит стих: «Пусть окропляют и соединяют...» После этого ее окропления (жених) левой рукой приподнимает ее сложенные вместе ладони, затем правой рукой берет ее правую ладонь тыльной стороной вверх вместе с большим пальцем. При этом он произносит шесть свадебных заклинаний, начиная со слов: «Я беру твою (руку)».

После окончания (чтения мантр) ее уводят в подобающий дом брахмана в северо-восточной стороне. Там разложен огонь. К западу от огня лежит шкура рыжего быка шей к востоку, шерстью вверх. На нее и сажают ее,

соблюдающую молчание. Там она и пребывает до появления звезд. Когда (им) сообщат, что (появились) звезды, (муж) приносит жертву — шесть ложек топленого масла в огонь, читая (шесть мантр), начиная со слов: «В сплетениях линий». А после каждого жертвоприношения остаток (масла из ложки) стряхивает на голову женщины.

После принесения этой жертвы они поднимаются и выходят (из помещения), он показывает ей Полярную звезду. (Она говорит): «Ты, (звезда), — неизменна, да буду я, такая-то, неизменна в доме мужа, такого-то», называя при этом имя мужа и свое. (Он показывает ей) и звезду Арундхати, а она, как и прежде, говорит: «Я привязана и т. д.» А он ей отвечает, читая стих: «Неизменно небо». Затем она приветствует (мужа как) своего наставника, упоминая его родовое имя. После этого может нарушить молчание.

Оба они с этой ночи три дня пусть соблюдают целомудрие, спят на земле, не едят острого и соленого. «Тогда и происходит церемония приема (жениха как) почетного гостя» — так говорят. А некоторые считают: «Когда соберутся гости (в доме тестя)».

(Жених) должен вначале съесть жертвенную пищу, освященную молитвами. Или он может наутро приготовить общую трапезу, сваренную в горшочке. Божества этой (пищи): Агни, Праджapati, Всебоги и Анумати. Вынув пищу, сваренную в горшочке, взяв часть ее, пусть прикоснется (к ней) рукою и скажет: «Узами еды, драгоценным камнем». После того как поест и остаток даст жене — обряд завершен. Корова — дакшина.

Когда она вступает на (свадебную) повозку, он пусть произносит стих: «На украшенную цветами киншука, на сделанную из дерева шалмали». Во время пути пусть закликает перекрестки, реки и неровные места, большие деревья и место сожжения трупов: «Да не будет для нас преступающих путь». Если сломается ось, что-либо развалится, повозка перевернется и в случае других несчастий, пусть разложат тот огонь, который они везут с собою, и принесут на нем жертву, произнося «великие слова». Взяв другой подходящий материал, пусть помажет ее остатками топленого масла, произнося при этом: «Кто не связан...» Пропев затем стих «Вамадевья», пусть (снова) поднимется (на повозку). И когда прибудут (домой — надо пропеть) «Вамадевья».

Когда она подъедет к дому, добродетельные брахманки, чьи мужья и дети живы, помогают ей сойти (с повозки) и сажают ее на бычью шкуру, (а муж) говорит: «Здесь, коровы, размножайтесь». Мальчика сажают ей на колени. В его сложенные ладони сыплют цветы лотоса (?) или плоды. Затем мальчика поднимают, (муж) приносит в жертву восемь ложек твердого топленого масла, произнося заклинание: «Здесь — твердость». По окончании она подкладывает полено в огонь и приветствует старших по порядку их возраста, упоминая их родовые имена. На этом обряд завершается.

К стр. 144. Три долга, которые должен был платить каждый «дваждырожденный»: богам посредством жертвоприношений, предкам — благодаря рождению потомства и ведийским мудрецам, риши — посредством изучения вед. Уплатив эти три долга, домохозяин мог сосредоточиться на достижении конечного спасения (мокши) и перейти в следующую ашраму, стать лесным отшельником, а затем аскетом.

К стр. 145. Описания форм брака содержатся также в древней и средневековой индийской эротической литературе (см.: *Schmidt R. Beiträge zur indischen Erotik. Das Liebesleben des Sanskritvolkes. Berlin, 1911*).

К стр. 146. Аналогичные описания и оценки исторической эволюции форм брака содержатся в этнологической литературе начиная с середины прошлого века (в частности, и на русском языке — см.: *Васильев Г. Сличение индийских законов Ману о браках с брачными обычаями славян по летописи Нестора... — Университетские известия. Киев, 1867. № 12*). Из новых работ в этом направлении следует назвать обстоятельную статью Л. Штернбаха: *Forms of Marriage in ancient India and their Development//Juridical Studies in ancient Indian Law. Delhi-Varanasi-Patna, 1965—1967*, а также книгу: *Chatterji H. Studies in the Social Background of the Forms of Marriage. Calcutta, 1974. Vol. 1—2*. При подобном рассмотрении темы, однако, не учитывается разнообразие этнического состава населения Древней Индии. Если традиционные индийские формы брака и могут быть расположены в условной социологической последовательности, не следует думать, что эта последовательность отражает историческую эволюцию обычаев одной и той же народности.

В литературе делались попытки доказать, что так



называемые неодобряемые формы брака были распространены главным образом у племен Индии неарийского происхождения (см.: *Ruben W. Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. B., 1970. №1; Walkowska H. Formy zawierania małżeństw w Indiach starożytnych, ich geneza i rozwój. Wrocław, 1967*). О социальных аспектах разделения «одобряемых» и «неодобряемых» форм брака будет сказано ниже.

К стр. 146. О браке пайшача см.: *Mitra S. K. Elements of Social Justice, in Paisāca Marriage//Our Heritage. Vol. 10.*

К стр. 146. Брак ракшаса в связи с дхармой кшатриев рассматривается в работах японского индолога Мино-ру Хара (см.: *Hara Minoru. A Note on the Rāksasa Form of Marriage//Journal of American Oriental Society, 1974. Vol. 94*).

К стр. 147. Как известно, сомнения в том, что обрядовые конфликты во время свадебной церемонии являются пережитком брака-похищения, начали высказываться еще в конце прошлого века (на индийском материале см.: *Zachariae Th. Zum altindischen Hochzeitsrituell//Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands, 1903. XVII*). В настоящее время мало кто считает, что брак-похищение был некогда единственной или всеобщей формой заключения брака.

К стр. 147. Описания форм брака гандхарва и особенно ракшаса в дхармашастрах исходили именно из примеров в эпических повествованиях.

К стр. 147. Имеется в виду период возвышения раджпутских («кшатрийских») княжеств в Северной Индии в VIII—XII вв. Последним крупным раджпутским правителем накануне мусульманского завоевания был Притхивираджа, правитель княжества Чауханов.

К стр. 148. О браке гандхарва см.: *Sternbash. Juridical Aspects of Gandharva Form of Marriage//Juridical Studies in Ancient Indian Law. Delhi-Varanasi-Patna, 1965—1967. Vol. 1—2.*

К стр. 148. Упомянутый стих «Атхарваведы» звучит так: «Да придет, о Агни, к нашей благосклонности сват — к этой девушке вместе с нашим счастьем! Мила она женихам, изящна на праздниках. Пусть будет тотчас же удача ей с мужем!» И далее: «Эта женщина, о Агни, пусть найдет мужа!» Этот заговор на приобретение мужа, который был бы девушке по сердцу, вряд ли дает основа-

ния для вывода о «свободе выбора» девушкой мужа и «поощрении ее в любовных делах». То же относится и к стиху «Атхарваеды», IV, 37, 12.

К стр. 149. Обычно старшие члены семей договаривались о браке юноши и девушки. Невеста переходила в новую семью, всякий брачный договор имел важные хозяйственные аспекты и мог рассматриваться как сделка. Не случайно в древнеиндийских юридических текстах вопросы брачного договора обсуждаются вместе с договорами купли-продажи (см., например: Артхашастра, III, 15, 11—15). Однако было бы ошибкой отождествление брака с уплатой брачного выкупа (так называемого брака-купли) с обыкновенной торговой сделкой. Это особенно ясно видно при анализе юридических последствий брака-купли и сопоставлении его с «одобряемыми» формами брака. Ценнейший материал по этому вопросу содержат юридические главы «Артхашастры». «Артхашастра» свидетельствует о том, что в результате брака-купли муж не только не становился полноправным собственником жены, но и обладал значительно меньшими правами, чем в случае «одобряемых» форм брака. «Купленная» жена имела собственное имущество, за растрату которого муж нес серьезную ответственность (возмещение его с процентами, а иногда и штраф за воровство), а в случае отсутствия детей у супружеской пары муж не наследовал жене: ее имущество возвращалось ее родственникам. При выдаче дочери замуж мать имела такое же право голоса, как и отец, поскольку она вместе с отцом получала за нее брачный выкуп. Наконец, лишь при браке-купле, но не при «одобряемых» формах брака, был возможен развод, в том числе и по инициативе жены. Средневековые авторы сообщают, что при браке-купле жена не переходила в род мужа, оставаясь членом рода своего отца. Таким образом, брак-купля был менее прочным, менее моногамным, чем «одобряемые» формы брака-священнодействия, женщина сохраняла значительные права и более прочные связи со своей прежней семьей. Как раз там, где отношения «эквивалентного обмена» заменились на одностороннее «дарение девушки», можно видеть более низкое положение женщины в новой семье (см.: *Mookerji P. Some Observations on the Eight Forms of Marriage in the Kautiliya Arthaśāstra//Neue Indienkunde. Berlin, 1970; Вигасин А. А. «Брак-купля» в Древней Индии/Проблемы всеобщей истории. М., 1971; Вигасин А. А.,*

Самозванцев А. М. Артахаштра: проблемы социальной структуры и права. М., 1984).

К стр. 150. Имеется в виду сообщение Страбона, восходящее к запискам участников похода Александра Македонского в Индию о том, что индийцы покупают девушек в жены за пару коров. Это свидетельство напоминает скорее описание в индийских источниках брака арша, чем асура.

К стр. 150. Практически во всей Индии прослеживается одна и та же закономерность: браки высших каст и высших слоев общества совершаются согласно ортодоксальным формам брака, без брачного выкупа, но с уплатой приданого, браки низших слоев и каст — в формах брака-купли. По-видимому, точно так же дело обстояло и в древности, поскольку древнеиндийские источники заставляют предполагать распространение брака-купли не среди брахманов, а скорее среди простонародья (вайшьев и шудр, согласно Ману; эту форму брака «Васиштха-дхармасутра», 1, 29 называет «мануша» — «человеческая» и т. д.). Уже одно сопоставление положения женщины у низших и высших каст Индии заставляет отвергнуть распространенное представление о том, что известное неполноправие женщины было связано с формой брака-купли.

К стр. 150. Слово «вахату» имеет различные значения — свадьба, свадебная свита, свадебный поезд. Значение «приданое» для этого слова как будто не засвидетельствовано (см.: *Grassman H. Wörterbuch zum Rigveda. Leipzig, 1872*). В свадебном гимне «Ригведы», однако, упоминается сундук, находящийся на колеснице невесты во время свадебной процессии. Очевидно, невеста всегда (и при любой форме брака) что-то приносила в дом своего мужа из дома отца (не считая подарков от родичей с той и другой стороны). Приданое было необходимо для обеспечения молодой семьи (в особенности если это была малая, выделившаяся семья). Несмотря на то что в историографии часто отрицается обычай давать приданое в древний период истории Индии, определения «одобряемых» форм брака часто включают в себя формулу «с украшениями», а более деловые юридические тексты упоминают о выдаче девушки «с золотом» или «с деньгами» (причем, вопреки мнению автора, речь вовсе не идет о девушке «с физическими недостатками»).

К стр. 150. Брачный выкуп и приданое вовсе не так

противоречат одно другому, как считает автор. Между ними может быть сложная взаимосвязь, но часто они сочетаются даже при одной и той же форме брака, имея совершенно разное происхождение и функции (не говоря уж о том, что понятие «во времена брака-купли» очень условно — сам автор пишет, что эти времена еще не ушли в прошлое). Если брачный выкуп за невесту может рассматриваться как плата за нее семье ее отца, то приданое никогда не было платой за жениха.

К стр. 150. Общие причины распространения и развития института приданого, очевидно, не могут быть объяснены приводимыми автором специфически индийскими обстоятельствами. Возможно, их следует искать в изменении самой семейно-родственной структуры общества (распространение малой семьи и т. п.).

К стр. 151. В ряде дхармасутр и дхармашастр (Баудхаяна, Гаутама, Нарада) эта форма перечисляется непосредственно после брахмы, а иногда, видимо, не отличается от нее (Васиштха, Апастамба).

К стр. 151. Я. Гонда доказывает ошибочность определения форм брака арша и асура как брака-купли. Передаваемые при браке арша коровы были не ценой в коммерческом смысле, а возмещением в социально-религиозном смысле, восстановлением баланса, нарушенного односторонним дарением девушки (см.: *Gonda J. Reflections on the ārsa and āsura forms of marriage. — Sarūra — Bhārati. Hoshiapur, 1954*).

К стр. 152. В виде приданого девушки.

К стр. 153. Форма брака гандхарва, ракшаса и пайшача ко времени составления санскритских текстов были, очевидно, чисто обрядовой формой. Во всяком случае, «Артхашастра» требует получения согласия как отца, так и матери для их совершения. Обычное похищение девушки было просто уголовно наказуемым деянием, вовсе не приводящим к особой форме брака.

К стр. 154. Возможно, «коровий загон» являлся обозначением родового поселения ариев ведийской эпохи, и, таким образом, термин «готра» мог одновременно означать и экзогамный род.

К стр. 154. Знаменитый диалог «Ригведы», в котором Ями предлагает брату Яме свою любовь, а Яма отказывается, ссылаясь на то, что любовь между братом и сестрой запретна.

К стр. 154. Указанное место «Шатапатха-брахманы» вызывает различные толкования лишь в литературе. Возможно, имеется в виду лишь когнатное родство (см.: *Banerjea A. C. Studies in the Brāhmanas. Delhi, 1963*). Есть точка зрения, что текст вообще не имеет в виду брак родственников (см.: *Trautmann Th. Cross-cousin Marriage in Ancient North India//Kinship and History in South Asia. Ann Arbor, 1974*).

К стр. 154. Подобные браки распространены у дравидийских народов Индии (менарикаму на языке телугу и т. д.). Дхармашастры постоянно приводят это в качестве характерного для южных областей обычая. Известные эпизоды в эпосе, свидетельствующие о кросс-кузенном браке, комментаторы (например, знаменитый философ школы миманса Кумарила) стремятся истолковать как-либо иначе, высказывая мнение, что на самом деле имеется в виду родство более далеких степеней и т. д.

К стр. 155. Подобные мнения о позднем возникновении родовой экзогамии в Индии (института готры) высказываются и другими индийскими учеными (см., например: *Karandikar S. V. Hindu exogamy. Bombay, 1928*). Возможно, известное влияние на сложение подобных представлений имело то, что прогрессивной общественности Индии вплоть до начала 50-х годов приходилось вести борьбу за отмену правил эндогамии и экзогамии и легализацию браков между членами разных каст или одной и той же готры. Индийские ученые и публицисты настаивали на том, что институты касты и готры не были исконно свойственны ведийским ариям, а появились довольно поздно в индийской истории (под влиянием обычаев аборигенов и т. п.). В ряде работ последнего времени приводятся аргументы на основе косвенных данных о наличии родовой экзогамии в ведийский период (см.: *Brough J. The Brahmanical System of Gotra and Pravara. Cambridge, 1953; Banerjea A. C. Studies in the Brahmanas. Dehi, 1963*). Сравнительный материал, и в частности по другим индоевропейским народам, говорит как будто в пользу этого мнения.

К стр. 156. Само существование сословно-кастовых групп в ведийский период не позволяет сомневаться в наличии реальных препятствий для межкастовых браков.

К стр. 156. Род Ангираса был жреческим, брахманским родом.

К стр. 156. Аналогичную аргументацию, ссылаясь еще на ряд текстов брахман, приводит и В. Рэй (см.: *Rau W. Staat und Gesellschaft im alten Indien nach den Brāhmanas dargestellt. Wiesbaden, 1957*).

К стр. 157. В древнеиндийских текстах упоминается каста айогава (см., например: Ману, X, 12), которая будто бы присходит от смешанных браков шудр с женщинами-вайшьиками. Слово «айогава» букв. значит «сын (или потомок) айогу». Истолкование слова «айогу» автором сомнительно.

К стр. 157. Имеется в виду изложенный в «Ашвалаяна-грихьясутре» похоронный ритуал, при котором вдову уводят от тела ее мужа, лежащего на погребальном костре. Уводить жену может брат покойного, тот, кто будет ей вместо мужа, его ученик или престарелый раб. Если допустимо представление о браке вдовы с деверем, то уже одно уточнение «престарелый» раб должно рассматриваться как свидетельство против предположения автора о замужестве вдовы с рабом, маловероятного и по общим соображениям (ср.: *Thieme P. Kleine Schriften. Wiesbaden, 1971. Bd. 1 S. 458*).

К стр. 157. Если браки анулома (по правилам гипергамии) были известны и допустимы во все периоды индийской истории, то о допустимости законных браков женщин с мужчинами низких варн почти ничего не известно. Исключение составляют лишь редкие упоминания брака царя с брахманкой, но в данном случае можно видеть не столько нарушение иерархии варн, сколько отражение других представлений об этой иерархии — царь-кшатрий выше брахмана.

К стр. 157. Имеются в виду жены из разных варн.

К стр. 157. Шудры, согласно текстам сутр и шастр индуизма, стоят за пределами ведийской религии и не могут произносить ведийские тексты.

К стр. 158. Парашавой назывался сын брахмана от шудрянки.

К стр. 158. Об отражении межкастовых браков в средневековой индийской литературе на санскрите см.: *Sternbach L. Juridical Studies in Ancient Indian Law. Delhi — Varanasi — Patna, 1965 (Pancatantra and the Smrtis)*; *Гринцер П. А. Древнеиндийская проза. М., 1963*.

К стр. 159. Ср.: *Вигасин А. А. О развитии эндогамии*

древнеиндийских варн//Индийская культура и буддизм. М., 1972.

К стр. 159. Все многообразие реально существовавших в Индии каст составители дхармашастр стремились объяснить и классифицировать, исходя из представления об извечно существовавших четырех сословиях-варнах. Наиболее распространенные (и главное — упоминаемые в священной литературе) касты были объявлены результатом смешения мужчин и женщин разных варн. Некоторая часть их рассматривалась как касты «дваждырожденных», большинство было отнесено к шудрам. Происхождение приписывалось касте в соответствии с реально занимаемым ею положением в кастовой иерархии. Чем выше каста, тем более высокими считались «родители», от которых она произошла (и менее нарушенной кастовая иерархия). С другой стороны, потомство от межварновых браков приравнивалось по статусу к существующим кастам. Ср. *Vigasin O. O.* До проблемы стародавньоіндійських каст//3 історії стародавності і середньовіччя. Львів, 1988.

К стр. 159. Этот стих отсутствует в «Законах Ману».

К стр. 159. Подобная точка зрения высказывается уже в одной из древнейших дхармасутр (Апастамба) и связана, по-видимому, с существованием больших семей (возможно, также и с обычаем левирата).

К стр. 160. Очевидно, речь идет не об уголовном преступлении. Имеются в виду женщины, у которых рано умирают мужья. Вообще характеристика автором указанных запретов как основанных на «морали» неоправданна.

К стр. 161. Речь идет о так называемой большой семье, распространенной в Индии до последнего времени. В свадебных гимнах молодую называют госпожой и царицей, но из этого нельзя делать вывода о ее господствующем положении в доме.

К стр. 161. Свадебный ритуал, конечно, не может не иметь в виду взрослую пару. Впрочем, автор справедливо указывает на то, что снижение брачного возраста стало тенденцией послеведийского периода и главным образом детские браки распространились уже в средневековой Индии.

К стр. 161. Имеется в виду миф, излагаемый в свадебном гимне «Ригведы» (X, 85).

К стр. 162. В средневековой Индии в связи с разви-

тием системы детских браков появился обычай повторной свадьбы. Действительной брачной церемонией стала вторая, сокращенная брачная церемония, за которой непосредственно следовал ритуал гарбхадханы. Первая свадьба стала, в сущности, торжественным обручением, хотя и имевшим, с юридической точки зрения, силу брачной церемонии (в частности, если малолетний жених умирал, его «жена» считалась вдовой и не имела права выйти вторично замуж).

К стр. 162. О развитии детских браков в Индии см.: Jolly J. Beiträge zur indischen Rechtsgeschichte//Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 46; Bhandarkar R. History of Child-Marriage//Ibid. Bd. 47.

К стр. 163. Имеется в виду сюжет «Махабхараты», послуживший основой знаменитой драмы Калидасы.

К стр. 163. Следует, конечно, учитывать и специфику источника. Для любовной лирики и драмы необходимы взрослые герои. Впрочем, даже в период наибольшего распространения детских браков, вовсе не исключены были и браки взрослой пары (кроме, может быть, наиболее ортодоксальных брахманских кругов).

К стр. 163. О том, что обычай ранних браков, по крайней мере среди части населения Северо-Западной Индии, существовал уже в IV в. до н. э., свидетельствуют сообщения античных писателей, основанные на записках участников похода Александра Македонского в Индию. Не исключено, что помолвка детей была древним обычаем некоторых из племен ариев.

К стр. 164. П. Тиме в специальной статье доказывает, что обычай детских браков является следствием строгого требования девственности невесты, а последнее связано с представлением о том, что девственность невесты является условием законности брака. Лишь тот, кто первый обладал девушкой, может предъявлять на нее права законного супруга (см.: Thieme P. Jungfrauēngatte, sanskr. kaumārah patih, Homer, kovpidios Ποις, lat. maritus//Thieme P. Kleine Schriften. Wiesbaden, 1971. Bd. I). Поскольку женщина в индийской литературе постоянно отождествляется с полем, известное юридическое определение о том, что поле принадлежит тому, кто вырубил лес, относится и к праву на женщину (этот текст у Ману как раз и находится в контексте брачного права IX, 44). Речь идет, конечно, лишь об идеологической основе обычая детских



браков, мы не касаемся сейчас его социальных причин.

К стр. 164. Возраст нагники обычно определяется примерно в шесть-семь лет. Иногда полагают, что либо термин «нагника» должен иначе пониматься, либо имеется в виду младенческий возраст, поскольку вряд ли до шести-семи лет девочки могли ходить без одежды. Ср., впрочем, сообщение Афанасия Никитина: «Паронки да девчонки ходят нагы до семи лет, а сором не покрыт» (Хождение за три моря Афанасия Никитина. М., Л., 1948. С. 12). По мнению П. Тиме, первоначальное значение нагника — не «голая» в смысле без одежды, а та, у которой еще нет волос на лобке и подмышками, т. е. не достигшая зрелости. В этом случае грихьясутры рекомендуют не детский брак в полном смысле слова, а брак непосредственно перед наступлением зрелости (см.: *Thieme P. Kleine Schriften. Wiesbaden, 1971. Bd. I. S. 439*).

К стр. 165. Раджасвала — та, у которой начались месячные.

К стр. 166. Точка зрения врача, конечно, должна отличаться от подхода авторов текстов о религиозном благочестии — дхарме. Также и эротическая литература говорит о браке взрослой пары, причем муж должен быть не менее чем на три года старше жены (см.: Камасутра, III, 1, 2; *Kāmasūtra of Vātsyayana. Bombay, 1970. P. 141; Schmidt R. Kāmasūtra des Vatsyayana. Leipzig, 1910*).

К стр. 166. В настоящее время детские браки в Индии запрещены. Минимальный возраст жениха, установленный законом, — 18 лет, возраст невесты — 16 лет.

К стр. 166. Это мнение древних мудрецов часто приводится в эротической литературе Индии, содержащей обширные рекомендации о выборе невесты (см.: Камасутра, III, 1, 14, и др.). Ср. аналогичный текст «Апастамба-грихьясутры» (III, с. 20). Текст «Бхарадваджа-грихьясутры» рассматривал М. Винтерниц в специальной статье: *Winterritz M. Die Brautwahl nach dem Bharadvāja grhyasūtra//Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands. 1914. Bd. 28*.

К стр. 167. Если человек не имел сыновей для поддержания семейного культа и совершения поминальных обрядов, он свою дочь объявлял путрикой. В этом случае ее старший сын считался как бы сыном и продолжателем рода деда по материнской линии. Естественно, такой брак, не выгодный для стороны жениха, нередко заключался в

тех случаях, если родня жениха была в нем заинтересована экономически.

К стр. 167. Пунарбху — та, которую вторично отдают замуж на законных основаниях, в случае если осталась девственной, несмотря на совершение брачного обряда, или если ее выдают замуж за ближайшего родственника в случае смерти мужа. Поскольку над нею совершается вновь свадебный обряд, то само название «пунарбху» (букв. «снова ставшая») П. Тиме толкует «снова ставшая девственницей» (*Thieme P. Kleine Schriften. Wiesbaden, 1971. Bd. I. S. 457*). Свайрини — «поступающая по собственному желанию» — бросившая мужа или после его смерти вышедшая замуж не за ближайшего родственника мужа и т. п.

К стр. 167. В том случае, если мужчина умер между совершением свадебной церемонии и началом сожителства. Выделение подобной категории «женщин, вышедших замуж второй раз» может быть объяснено только тем, что между свадьбой и собственно брачными отношениями нередко проходил значительный период в связи с распространением детских браков. Еще в Британской Индии переписи отмечали известное количество вдов, не достигших половой зрелости. С точки зрения брахманской ортодоксии на них также распространялся запрет вторичного брака.

К стр. 168. Говоря о невозможности вторичного брака вдов, автор имеет в виду «дваждырожденных», и прежде всего брахманов. Среди низших каст существовала значительно бóльшая терпимость ко вторичному браку вдов.

К стр. 168. «Рамаяна» (VI, 48, 13) упоминает и специальных «знатоков примет» девушки.

К стр. 168. Вопреки утверждению автора, аналогичную процедуру описывают Ашвалаяна, Апастамба (III, 14), Манава (I, 7) и другие грихьясутры.

К стр. 169. Как говорится в анонимной цитате у Маллинатхи в комментарии к «Кумарасамбхаве» (V, 72): «Девушка думает о красоте (жениха), мать — о богатстве, отец — об учености, родственники — о том, чтобы было хорошее семейство, а остальные — о том, чтобы угощение было сладким».

К стр. 169. «Мужественность» определялась «Нарадамсрити» (XII, 9—10) как по внешним признакам, таким, как крепкие мышцы и кости, мощные плечи, твердая

походка и голос и т. п., так и по медицинским испытаниям (пенистая моча, семя не всплывает в воде и проч.). В противном случае, говорит Нарада, мужчина должен считаться «бессильным» и соответственно не может вступить в брак.

К стр. 170. Анализ содержания свадебной обрядности в общем плане см.: *Кагаров Е. Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности//Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. VIII.

К стр. 171. Считалось, что бог Арьяман находит мужа для девушек.

К стр. 171. «Отсюда, и не оттуда» — т. е. от дома и власти отца, а не мужа.

К стр. 171. Читая этот стих, девушке расплетали косички, освобождая ее от родительской власти, в знак того, что она переходит в новое состояние — замужней женщины.

К стр. 171. Сомы в данном случае выступают как владыка царства растительности, жизненных соков Вселенной, Гандхарва-Вишвавасу, несомненно, связан с девственностью. Агни, очевидно, в данном случае — свадебный огонь, которому отдают девушку перед тем, как ее получит законный супруг (см.: *Meyer J. J.* Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Zürich — Leipzig, 1937).

К стр. 171. Шкура рыжего быка должна была способствовать плодовитости женщины.

К стр. 171. Верили, что женщина не только рождает детей, но и способствует размножению домашнего скота.

К стр. 172. Владыка гандхарвов Вишвавасу, очевидно, охранял девственность невесты.

Ср. обращение к женским органам при обряде гарбхадханы: «Ты — рот гандхарвы Вишвавасу» (Шанкхьянагрихьясутра, I, 19, 2).

К стр. 172. О свадебных гимнах «Ригведы» и «Атхарваведы» см.: *Елизаренкова Т. Я., Сыркин А. Я.* К анализу ведийского свадебного гимна «Ригведа». X. 85//Ученые записки Тартуского гос. университета. 1965. Вып. 181; *Gonda J.* Notes on Atharvavedasamhitā, Book XIV//Indo-Iranian Journal. 1961. Vol. VIII; *Caland W. A.* Vaidic Wedding Song//Acta Orientalia. 1929. Vol. VII; *Ehni J.* Rigveda, X, 85; Die Vermählung des Soma und der Sū-

rya//Zeitschrift det Deutschen Mordenländischen Gesellschafft. 1879. Bd. 33; *Alsdorf L.* Bemerkunger zum Sūryāsūktā//*Ibidem.* 1961. Bd. III.

К стр. 173. Порядок и содержание отдельных элементов ритуала в разных грихьясутрах не вполне совпадают. См. указанные выше работы Гааса и М. Винтерница.

К стр. 175. В прайогах и паддхати отдельно речь идет о церемонии помолвки, добавляются некоторые элементы и в сам свадебный ритуал: почитание Шивы и Гаури, а также Ганеши, установление водяных часов (гхати), нанесение пятна на лоб (тилака), повязывание защитной веревки, умщение куркумой и т. д.

К стр. 175. О современном свадебном ритуале см.: *Пал Пракаташвати.* Индусский свадебный обряд//Советская этнография. 1958. № 4.

К стр. 175. Утверждение автора неточно. Целый ряд грихьясутр дает описание сватовства и сговора. Апастамба (IV, 7) говорит о том, что сватов должно быть обязательно четное количество, и описывает ряд церемоний во время сговора (специальное омовение, наполнение ладоней невесты зерном, взятие женихом руки невесты — причем ладонь жениха должна быть вверху, а ладонь невесты внизу и т. п.). Сообщает она и ряд примет (не сватать девушку, которая спит во время приезда сватов или кричит, или убегает — I, 3, 10 и т. д.). Довольно подробно описывает сговор «Манав-грихьясутра» (I, 8): у огня по четырем сторонам света садятся жених, отец девушки, девушка и ученый брахман. Ставится сосуд с водой и зернами ячменя. Жених и отец невесты четырежды повторяют обряд дарения и возвращения золота, произнося определенные формулы и т. д. «Шанкхаяна-грихьясутра» сообщает о приметах девушки, которая родит не менее шести детей (I, 5, 6—10), и обряде, выражающем согласие отца невесты на брак. Отец невесты касается блюда с жареными зернами, фруктами и золотом (так называемая пурнапатра) и читает ведийские стихи (см.: Ригведа, X, 85, 43), а затем домашний жрец ставит это блюдо на голову девушки, говоря: «На тебе потомство, скот, блеск, ученость».

К стр. 175. Этот текст, приписываемый в средневековых комментариях Нараде, отсутствует в рукописях дхармашастры.

К стр. 177. Этими побегами должны были украшать навес, под которым происходила свадьба.

К стр. 177. С. Стивенсон так описывает обряд санкальпа, совершаемый, например, во время почитания наступления утра: жертвующий правой рукой совершает возлияние воды в медный или бронзовый сосуд, говоря: «Сегодня в благоприятный день месяца, полумесяца, при счастливом сочетании планет, я совершу обряд почитания наступления утра (сандхья), чтобы удалить грех прошедший и настоящий, большой и малый» (*Stevenson S. The Rites of the Twice-born. London, 1920. P. 219*).

К стр. 177. Девушку моют ее старшие родственницы. Вода должна содержать сок всех трав и плодов, т. е. их жизненную силу (Шанкхаяна, X, 11, 2). Устраиваются также танцы женщин, мужа которых живы (см. там же, I, 11, 5).

К стр. 177. Украшения (абхарана) одновременно служат и оберегами, принося счастливую судьбу (см.: *Gonda J, Notes on Atharvavedasamhitā. Book XIV. 1964. Vol. VIII. P. 11*).

К стр. 178. «Шанкхаяна-грихьясутра» (I, 12, 2) говорит, что жених должен выполнять все, что скажут ему сопровождающие его женщины.

К стр. 178. В свадебном ритуале жених имеет все атрибуты царя-кшатрия (так же, как невесту в свадебных гимнах называют «госпожой» и «царицей»).

К стр. 178. В ведийских текстах «свои» — обозначение родичей. «Высший среди своих» обычно является выражением власти вождя или князя.

К стр. 179. Различные виды божеств. «Каушика-сутра» говорит о 33 божествах (XXXV, 6): 8 Васу, 11 Рудр, 12 Адитьев, а также Небо и Земля.

К стр. 179. Одежды должны быть новые, еще не стиранные, кроме того, родичи невесты привязывают к ней амулеты, а жених — медвяные цветы (см.: Шанкхаяна-грихьясутра, I, 12, 8—9).

К стр. 180. Вопреки указанию автора, Нарада (XII, 20) предоставляет право выдачи девушки замуж отцу, брату с согласия отца, деду (отцу отца), дяде с материнской стороны и разного рода родственникам (сакуля и бандхава).

К стр. 180. Эти формулы встречаются только в поздних сочинениях (паддхати).

К стр. 180. И. Хистерман убедительно доказывает, что

дакшина не была только платой жрецу за совершение жертвоприношения. Ее первоначальный смысл заключался в раздаче даров всей общине по случаю торжественной церемонии и сохранялся как в том, что дарение получали все брахманы, присутствовавшие при ритуале, так и в том, что дакшина не считалась потерянной для дарителя — он ожидал получить благодаря ей многократное возмещение (см.: *Heesterman J. C. Reflexion on the Significance of the daksinā*//Indo-Iranian Journal, 1959. Vol. III).

К стр. 182. Повязывали ее жениху на правую, а невесте — на левую руку, затем они развязывали ее друг другу.

К стр. 184. Наступание на камень обычно сопровождает клятвы, в данном случае клятву взаимной верности.

К стр. 184. Обход вокруг огня символизирует приобщение новобрачной к родовому культу мужа.

К стр. 184. Грихьясутры предписывают делать семь шагов на северо-восток.

К стр. 184. Юридические тексты обычно считают основным элементом свадебной церемонии, после которой брак считался заключенным, — «взятие руки» (паниграхана) (см., например: Артхашастра, III, 15, 11).

К стр. 184. Окропление водой может иметь как очищающий (скорее от магического вреда, чем собственно «от болезней») смысл, так и способствовать плодородию. «Гобхила-грихьясутра» (II, 2, 15) говорит и об окроплении жениха.

К стр. 184. В это время молодых осыпали также зернами (Хираньякеши-грихьясутра, I, 6, 21).

К стр. 185. Считается, что шутки (часто неприличные) во время свадьбы вызывают смех, способствующий плодородию. Такое же значение, очевидно, имеет распространенный в Индии обычай ругать свадебных гостей.

К стр. 186. На колени молодой также часто сажали мальчика (см.: Шанкхаяна-грихьясутра, I, 16, 8) — обычай, известный в свадебных церемониях других народов.

К стр. 186. Созвездие Семи Риши — т. е. Большая Медведица.

К стр. 186. Соленая пища в индийских текстах всегда ассоциируется с половыми отношениями. Они должны были также в течение какого-то времени соблюдать молчание. Все эти ограничения защищали молодых от злых сил, которые сопровождают всякий переход в новое

состояние (см.: *Левин-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 243).

К стр. 187. Подобным обрядам дается различное объяснение. Несомненно, что он связан с магической опасностью для мужа самого акта дефлорации. Некоторые авторы считают, что палка, лежащая между супругами, олицетворяет родовое божество тотемного характера, которое как бы и осуществляет дефлорацию в первые ночи, когда брачная пара воздерживается от сожителства (см.: *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946. С. 307). Однако в Гандхарве-Вишнавасу как будто нигде в источниках не обнаруживается тотемный характер. В «Атхарваведе» (VIII, 6, 19) он выступает как приапический преследователь женщин. Не случайно палку делали из дерева удумбара, являющегося символом плодородия. В ведийских текстах содержатся моления к апсарам и гандхарвам о рождении потомства. И. Я. Мейер рассматривает гандхарвов как демонов плодородия, первоначально связанных с культом мертвых (см.: *Meyer J. J.* Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften und ihr Verhältniß zu einander und zu Kautilya. Leipzig, 1927. S. 22—23).

К стр. 187. Это верование объясняется, конечно, представлением об аскетическом накоплении сексуальной энергии (как и в отношении брахмачарина — брахманского ученика).

К стр. 187. Шум и музыка во время свадьбы не только выражают общее веселье, но также имеют значение «отпугивающего демонов» обряда.

К стр. 187. «Хираньякеши-грихьясутра» (I, 7, 22) говорит о том, что супруги везут с собой свадебный огонь в специальном горшке, а если он погаснет, то новый зажигают трением.

К стр. 187. Обычай второй свадьбы, тесно связанный с распространением детских браков, в современной Индии уходит в прошлое.

К стр. 195. Похоронным церемониям древних индийцев и культу мертвых (культу предков) посвящены следующие работы: *Caland W.* Die altindischen Todten- und Bestattungsgewohnheiten. Amsterdam, 1896; *idem.* Altindischer Ahnencult (Srāddha). London, 1893; *idem.* Über Todtenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. Amsterdam, 1888; *Shastri D. R.* Origin and Development of the Rituals of

Ancestor worship in India. Calcutta — Allahabad — Patna, 1963; Sureschandra B. Le culte des ancetres (pitrs) dans l'Inde antique d'apres les Purānas. P., 1940; Abegg E. Der Pretakalpa des Garuda-Purāṇā. Berlin, 1956. См. также: Семичов Б. В. Ад в изображении индусской религиозной литературы//Атеист. М., 1930. № 52; Тюлина Е. В. Космологические представления в поминальном ритуале экод-дишта шраддхи//НАА. 1988. № 3.

Приведем фрагмент «Хираньякеши-питримедхасутры» — текста, посвященного описанию похоронных церемоний. Главы I—VIII:

(I). А теперь о сожжении покойного. «Ведь принесение человека в жертву огню — наиболее приятное для него (жертвоприношение)» — так известно (из вед).

Когда ожидает смерти тот, кто поддерживал священные огни, он выбирает (для себя) место сожжения: такое, где земля с наклоном на юго-запад, где она не бесплодна, не повреждена, не проваливается, не отламывается, не опускается. Там, где воды, сливаясь с юга и запада, собираются к северу в крупный поток и текут на восток. Или там, где земля ровная, хорошая, с множеством растений. Некоторые говорят: «Там, где в лесу — не лес, где в поле — не поле, где в бесплодной земле — земля не бесплодная». Где нет деревьев и растений с молочным соком и колючками.

В этом (месте), трижды (его) прочертив, укрепив и окропив, он берет огонь гархapatya и зажигает огонь ахавания. Оставив пространство до поленницы дров, размещает огни: к востоку — ахавания, к западу — гархapatya, к югу — огонь анвахарья-дакшина, к востоку — огни зала собраний, домашнего очага, или аупасана (на котором приносились ежедневные жертвы). Пока они горят непрерывно, он (возле них) пребывает, принося им жертвы. «Ведь огни — это жизненные силы того, кто их поддерживает; будучи разожжены, они его защитят, он будет здоров» — так известно (из вед).

Для него предназначен остаток жертвенной пищи. Или в деревне по этому правилу пусть принесет ему жертву. Если останется жив, пусть выпьет остаток жертвенной пищи.

Если при смерти находится тот, кто обладает священным знанием, ему шепчут в правое ухо два заклинания: «Бхригу, сын Варуны» или «Продли дыхание жизни».



Если он умрет, его домочадцы со шнуром на правом плече, распустив волосы, посыпают (их) землю. В ногах у него — огонь гархапатья, кладут его на траву дарбха головою на юг — это ложе полного успокоения. Всегда укладывают головою на юг. Вынося через восточную дверь, помещают рядом два огня. Касаясь покойного, приносит жертву ложкой срува на огне ахавания (читая мантру): «Молодые — после (старших)» таким же образом — на огне гархапатья, а на огне анвахарья-дакшина — молча. К югу от него обойдя место, где горят огни, бреют волосы на голове (покойного) и на теле, его бороду, (состригают) ногти, обмывают его, украшают деревенскими украшениями, белой нитью связывают оба больших пальца, вяжут гирлянду из цветов лаванды.

(II). На ложе из дерева удумбара расстилают шкуру черной антилопы шеей к югу, шерстью вниз. Положив на нее того (покойника) лицом вверх, покрывают его новой, ни разу не стиранной тканью с бахромой, произнося: «Это — тебе одежда». Затем (говорится): «Забери другое у него, это унеси». Сын его или брат или иной близкий родственник, знающий (ритуал), одев (эти одежды), будет жить до старости.

Затем, коснувшись воды, к западу от огня ахавания расстилает три пучка травы и молча варит очищенный раздробленный рис в горшке на огне анвахарья. А на огне гархапатья (готовит) творог, посвященный Митре и Варуне, если (покойный) соблюдал жертвоприношения самная. Зажегши на огне гархапатья кусок дерева палаша при помощи травы из помещения для огня, они идут, неся впереди головню. Вослед ведут козу «раджагави», привязанную за левую ногу, и несут огни, сосуд с огнем и остаток жертвоприношения на огне. Чего мало, пусть не дополняют.

Затем того (покойного) пусть возьмут. «Везут его на повозке» — так (говорят) некоторые. «С черной короной» — так (считают ритуалисты из школы) Шатьяяна. «Этих двух я запрягаю» — так говорится при запрягании. Когда его берут, говорится: «Пушан пусть тебя отсюда забрет». Четверть пути пройдя, кладут.

Вырезав куски земли с южной стороны, на них ставят горшок. Будучи в одной одежде, связывают в пучок волосы с правой стороны. Левую руку опустив, бьют (себя) по правой руке, тряся пальцами. Трижды справа налево

обходят вокруг (повторяя): «Пусть воды смоят наш грех». (Затем), связав в пучок (волосы) на левой стороне, опустив правую руку, бьют (себя) по левой руке, снова обходя вокруг трижды (повторяя): «Пусть воды смоят наш грех». Ложкой трижды помешивает в горшке, (стоящем) на комьях земли.

(III). «Каждый раз, когда обходит вокруг, помешивает (в нем)» — так говорят некоторые. Когда берет его, произносит: «Эти надежды — Пушан». Четверть пути пройдя, кладет (его) и, сделав (все), как прежде, обращается к нему: «Долгая жизнь, вседолгая жизнь». (Еще четверть пути пройдя, кладет (его) и, сделав (все), как прежде, разбивает горшок, (произнося) третий (стих). Молча разбивает черепки, чтобы в них не осталось воды. Взяв (покойного), произносит четвертый (стих), доходит до места сожжения и кладет.

«Положенные на север поднимаются, ведь эта сторона света — умиротворенная у богов и людей, за ними они и поднимаются к ней» — так известно (из вед). Пройдя, зеленой веткой дерева палаша или дерева шами место сожжения подметает (со словами): «Уходите, расходитесь». Оставив ветку в южной стороне, прикасается к воде, окропляет землю, кладет кусочек золота, рассыпает траву дарбха верхушками к югу. На ней сооружает поленницу из дров, пригодных для жертвоприношения, — кладутся они верхушками к югу. Размещает огни: к востоку — ахавания, к западу — гархапатья, к югу — анвахарья-дакшина, к востоку — огонь из зала собраний, домашний или аупасана. Обкладывает огни и поленницу стеблями травы дарбха верхушками к юго-востоку. К западу от поленницы рассыпает траву дарбха, на нее ставит по отдельности жертвенные сосуды. Образав веревки, ложе убирают. И (покойник) вверх лицом лежит на веревках и на черной шкуре.

Приготовив с помощью одной цедилки воду посвящения, окропляет (ею) покойника, сосуды и поленницу. Затем берет топленое масло молча, так же как при обряде новолуния и полнолуния. Смешав остаток жертвоприношения огню с другой простоквашей, наполняет те сосуды, которые имеют отверстия. Ибо так известно (из вед): «Он окропляет другие из наполненных (сосудов)».

(IV). Затем, разрезав живот, вырезав внутренности, вынув нечистоты, опускает нечистоты в яму. Промыв

(внутренности) и положив их обратно, заполняет (живот) маслом — так, согласно (ритуалу школы) Шатьяна. «Или же не надо очищать от нечистот, ибо если сделает так, то потомство его будет голодать» — так известно (из вед). Сюда приводит «раджагави» (говоря): «О Владыка дома», старую, глупую, наихудшую, черную, с черными глазами, с черным хвостом, с черными рогами, или же только ее глаза, хвост и рога пусть будут черными. Родственники (покойного) к ней прикасаются. Вот общее правило: при разжигании (огня), прикосновении (к «раджагави»), омовении, уходе (с места похорон), прикосновении к воде и поднимании — во всех случаях молодые начинают и далее остальные, по старшинству, а женщины прежде (всех). Ту (корову или козу) убивают или отпускают. Если отпускают, то говорят: «Мы увидели юную, пришедшую». С этими словами трижды справа налево обводят корову вокруг огней и поленницы дров. Затем отпускают, (произнося): «Живые» и т. д. и два стиха, (начиная со слов) «Мать Рудр».

(V). Если убивают, то приказывает так: «Убивайте», после того как закрыли пасть (животного) и расположили его так, чтобы голова его была обращена к западу, а ноги к югу. Левые ноги убиваемого животного убивающие трут землю (приговаривая): «Сопровождающая человека». Затем говорит: «Выпускайте». Над выпускаемой читает: «О сопровождающая человека: я выпустил твое дыхание». Затем распоряжается, чтобы мясо отрезали от костей член за членом, обжаривая и убирая: «Поджарьте на головне это сердце и положите эти легкие, этот жир, этот сальник, эту шкурку с копытами, хвостом и головою».

Жену (покойного) укладывает там (произнося стих): «Эта женщина» и т. д. Ее, указывая на лучшее богатство, поднимает тот, кто (ей будет) вместо супруга, или же брахман: «Поднимайся, женщина». Тут жена дает огромный дар (и) оттирает руки. Если (покойный был) брахманом — (церемония повторяется) с золотом, (говорится при этом): «Золото из руки». Если кшатрием — с (боевым) луком (и словами): «Лук из руки». Если вайшьей — с драгоценным камнем (и словами): «Драгоценный камень из руки». Его на поленницу поднимают или (кладут) там, где возлежала жена и проч. На те места, где находятся его органы чувств, сыплет кусочки золота или капает топленным маслом. Распределяет жертвенные сосуды, все

по порядку, за исключением ложки «дхрува». На его правую руку кладет деревянный меч «спхья» и черпак «джуху», на левую (руку) ложку «упабхрит», на грудь ложку «дхрува» и две дощечки для добывания огня трением.

(VI). На рот — жертвенный ковш «агнихотрахавани», на ноздри — две ложки «срува», на глаза — два кусочка золота или две ложки топленого масла, на уши — два сосуда для жертвоприношения «прашитра» или один, разделенный пополам, на челюсти — ступку и пестик, на зубы — давяльные камни для сомы, если есть такие камни, на голову — блюда «капала», на лоб — одно блюдо, на живот — сосуд для муки, на пупок — сосуд для топленого масла, на бока — две корзины или одну, разрезанную пополам, на бедра — сосуды для жертвенной смеси «самная», если он такую готовил, на яички — два камня для размола приправ, на член — палку (затычку в отверстии жернова), на ноги — сосуд для агнихотры и сосуд для «анвахарья», на ступни — связку травы, которую кладут вниз (при жертвоприношении), пучок травы — на волосы, на затылок — сосуд для простокваши и для того напитка, что предлагается почетному гостю. Посредине — сосуд «чамаса» (со словами): «Этот сосуд «чамаса» — для Агни». Остальное — между колен. «Тот, кто так вооружен для жертвоприношения, немедленно попадет в небесный мир» — так известно (из вед).

Поджарив на головне отрезанные части (мяса) без бульона, кладет сердце (животного) на сердце того (покойника). На правую его руку — правое легкое, на левую — левое (со словами): «Тебя — темному и пестрому». Творог, посвященный Митре и Варуне (кладет, говоря): «Тебя — Митре и Варуне». Лицо его покрывает салом из сальника (со словами): «Покрой голову жиром и салом».

(VII). Его покрывает шкурой вместе с копытами, хвостом и головою — шерстью вверх (говоря): «Это — панцирь от Агни». Зажигает (костер) (произнося): «Огонь, не сожги его», находясь к востоку от огня ахавания. Находясь к западу от огня гархапатья: «Когда сварено». К югу от огня анвахарья — молча. Также к востоку от огней из зала собраний, от домашнего очага или аупасана. Поклоняется ему (произнося): «Сурью, твой глаз». «Он обретает познание. Если дым идет вверх, он попадает в небесный мир» — так известно (из вед). Если (дым) расстилается по пространству, (покойник) попадает в пространство

между небом и землею. Если по земле — в земной мир. Наконец к поленнице привязывает тонкой веревкой козу (со словами): «Коза — (твоя) доля». Когда она убегает, он произносит: «Вот это жертвенное возлияние он приносит в (сосудах) «идасуна», «патри» или «чамаса» богатому Агни. Свага!» И девять возлияний ложек «срува» (со словами): «Защитники этого пути».

Разламывает пополам то, чем приносит жертву. К западу от огня садится, обратившись лицом к востоку. Восхваляет его девятью стихами похоронного гимна, посвященного Яме: «Знаменем» и т. д. Затем вырыв на месте сожжения три борозды по направлению к северу, насыпав туда камней и песку, налив воды из нечетного числа сосудов, родственники опускаются (в нее со словами): «Несется каменистая».

(VIII). Затем в борозды кладет две ветки дерева палаша или две ветки дерева шами, связав их шнуром из травы дарбха. Между ними проходят, говоря: «Это — цедилка бога Савитара». Последний (из участников процессии) бросает две ветви (говоря): «Которая из нижнего царства», «Из тьмы идя вверх, к солнцу». Не глядя на стоящих рядом, (все) погружаются в воду со словами: «Пусть Дхатар нас очистит, пусть Савитар нас очистит». Распустив волосы, посыпав (их) землю, будучи в одной одежде, один раз погружается в воду, обративши лицо к югу. (Затем) выйдя из воды, выжимают одежды и садятся (на берегу). Таким образом три раза, упоминая (при этом род и имя) покойного. Сложив ладони, окропляют (себя) водою с зернами сезама, ежедневно прибавляя по одному (окроплению) — вплоть до десятого дня.

Идут в деревню, не оглядываясь. (А еще) выполняют то, что скажут женщины, а также отказываются от пищи, прекращают обучение, спят на голой земле, совершают омовение. В случае смерти младших срок (траура) не (предписан). В случае смерти старших — два дня, три дня, шесть дней или двенадцать дней. За исключением отказа от пищи. В случае смерти матери, отца или учителя (эти обеты соблюдаются) год — так считают некоторые. За исключением отказа от пищи и прекращения обучения. Вдова до конца жизни пусть соблюдает обеты омовения, приема пищи лишь раз в день, сна на голой земле, целомудрия и воздержания от горького, соленого, меда и мяса».

К стр. 195. В ряде текстов подробно перечисляются

признаки наступающей смерти: если человек не видит звезду Арундхати, не видит своего отражения в глазах собеседника, если видит отверстие в солнечном диске, если видит во сне осла и т.д. (см., например: Шантипарва, 318).

К стр. 195. По верованиям индийцев, судьба души покойного во многом определяется временем наступления смерти. Лучшим временем смерти считались день, светлая половина месяца (т. е. период возрастающей луны) и период северного пути Солнца (прибавления дня). Благодаря свету, дню, Солнцу покойный попадал в мир богов, к Солнцу и затем в мир Брахмы. Привязанный к Земле мраком и ночью, покойный шел по пути предков на Луну и возвращался на Землю в виде дождевых капель и затем рождался как рис, ячмень, деревья и т. д. (ср.: Чхандогья-упанишада, V, 10, 1—6, где, однако, делается различие между умершим подвижником и домохозяином). Если человек умирал в светлой половине месяца, то совершалась только утренняя агнихотра, а если в темной половине, то приглашали специального жреца-адхварью, который совершал столько утренних и вечерних жертвоприношений, сколько оставалось дней до следующего новолуния, и затем еще и жертву по случаю новолуния (см.: *Caland W. Die altindischen Todten — und Bestattungsgebräuche... S. 86*).

К стр. 195. При этом произносилась формула: «Я отдаю эту молочную корову, желая перебраться через ужасную реку Вайтарани в обитель Ямы» (см.: *Caland W. Die altindischen Todten — und Bestattungsgebräuche... S. 8*).

К стр. 195. Священные огни в ведийских текстах отождествляются с дыханием, жизненными силами человека (прана).

К стр. 195. Умиравшего клали на землю, обмазанную коровьим навозом и посыпанную священной травой и зернами сезама (траву клали верхушками стеблей к югу).

К стр. 195. Над умирающим читали тексты «Пурушасукты», «Ригведы», «Иша-упанишады», текст «Тайттирия-самхиты» (I, 4, 40): «Земля взяла тебя в свою утробу, ложе для каждого. Дай ему, земля, мягкое сиденье, обеспечь ему защиту, просторная».

К стр. 195. Тексты «Бхагавадгиты» и «Рамаяны» вообще часто заменяют в современном индуизме древние ведийские мантры. Произносится также тысяча имен Вишну-Нараяны. В поздних текстах предписывалось сыну брать

голову умирающего к себе на колени, давать ему пить воду Ганга, чертить у него на лбу три полосы пеплом (см.: *Caland W. Die altindischen Todten — und Bestattungsgebräuche... S. 9*).

К стр. 197. Факел делался из дерева палаша. Священные огни несли в определенном порядке: ахавания, потом «южный» (дакшина) и последним «домашний» (гархалатья).

К стр. 198. Корову выбирали обычно бесплодную, черного цвета или с черными глазами и т. д., предписывалось также выбирать корову злую. Позднейшие ритуальные тексты («Бхарадваджа-паддхати») разрешают сделать изображение коровы из священной травы куша.

К стр. 198. Обкладывание покойного частями жертвенного животного перед сожжением иногда расценивается как попытка переправить покойного в иной мир в облике животного (см.: *Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. С. 188*). Цель обкладывания покойного частями жертвенного животного могла быть различной. Коровьи почки, в частности, давали в руки покойному, чтобы умиловить псов бога смерти Ямы, как об этом свидетельствует читаемая мантра.

К стр. 199. «Брахма-пурана» сообщает, что во время похоронной процессии необходимо было производить шум с помощью различных музыкальных инструментов (см.: *Kane P. V. History of Dharmasāstra. Poona. Vol. 4. P. 217*).

К стр. 199. Все правила ориентации противоположны обычным правилам для места жертвоприношения или постройки (на юго-запад вместо северо-востока и т. д.), как вообще правила, относящиеся к покойникам, предполагают, что в ином мире все противоположно земным порядкам (видимо, поэтому и корову выбирают черную и злую).

К стр. 199. Имеется в виду мера длины ангула, равная фаланге пальца, т. е. около дюйма.

К стр. 199. Срезанные волосы и ногти закапывают в специальной ямке к югу от костра.

К стр. 199. Родственники встают на левое колено перед костром и затем, вставая, отряхивают пыль с колен, приговаривая: «Ты, спутница человека, мы стряхиваем грех, чтобы никто еще из нас до срока не ушел». Говорили также, что тело остается на земле, дух («сок») уходит к предкам. Покойного просили: «Дай нам детей».

К стр. 200. Обычай сожжения вдовы на погребальном

костре был распространен в древности у многих народов и встречался также у других индоевропейцев (см., например: *Павсаний*. Описание Эллады, IV, 2, 7). Я. Гонда считает его древним индоевропейским обычаем (см.: *Gonda J. Change and Continuity...* P. 36).

К стр. 200. П. Тиме считает, что смысл обряда не столько в спасении вдовы от смерти, сколько в том, что ее таким образом освобождали от подчинения и связи с мужем и делали способной вновь вступить в брак (см.: *Thieme P. Kleine Schriften*. Wiesbaden, 1971. Bd. I. S. 457).

К стр. 202. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. XI. P. 475.

К стр. 204. Под кланом автор имеет в виду тот общественный организм, который в нашей литературе часто называют также патронимией, т. е. совокупностью семей, образовавшихся в конечном счете в результате раздела одной разросшейся большой семьи.

К стр. 204. Это вполне определенно доказывает, что ритуальная нечистота не имеет ничего общего с «санитарными причинами». Объяснение, очевидно, заключается в том, что человек не осознается как совершенно изолированный индивид, связи его с принадлежащими ему вещами, окружающими его предметами и особенно с родственниками воспринимаются вполне материально. Смерть человека ощущается как умирание части более крупного единства — семьи, рода, дома и т. д. Поэтому совершенно посторонний человек, присутствующий на похоронах, не считается нечистым. Напротив, даже находившийся далеко во время смерти и похорон близкий родственник нечист, поскольку умерла как бы часть его самого.

К стр. 206. Речь идет, конечно, не просто о чувствах скорби, а о магическом осквернении в период нечистоты.

К стр. 206. Ряд элементов индийского ритуала можно правильно понять только исходя из данных языка. Так, название плода «апамарга» буквально значит «страхивание», это и объясняет его использование в церемонии. Возможно, тем же объясняется использование веток дерева шами, название которого могло сближаться с корнем «шам» — успокаиваться, умиротворяться, тухнуть.

К стр. 207. В течение десяти дней после смерти совершалось жертвоприношение в честь покойного (пинда). Считалось, что благодаря этой пинде каждый день созда-



ется новая часть нового «призрачного тела» покойного — в первый день голова, затем глаза, уши, нос и т. д. (так называемая дашагатра). На десятый день «призрачное тело» считалось созданным.

К стр. 209. «Шатапатха-брахмана», во всяком случае, предупреждает, что нельзя эту церемонию совершать слишком рано, во избежание оживления греха покойного.

К стр. 209. В «Каушитака-упанишаде» (I, 2—3) отражено представление о предках, обитающих на Луне: «Поистине, те, кто уходит из этого мира, все идут к Луне. Благодаря их жизненным силам она растет в первую половину месяца и во вторую половину месяца заставляет их родиться (снова). Поистине, Луна — это врата небесного мира. Кто отвечает ей (должным образом), того она отпускает. Кто же не отвечает ей, тот, став дождем, проливается здесь дождем; тот снова рождается здесь червем, или насекомым, или рыбой...» и т. д. Поскольку предки по представлениям индийцев живут на другой стороне Луны, то жертвоприношения и просьбы предкам удобно отправлять в новолуние, когда у них полдень.

К стр. 211. Речь идет о так называемой шраддхе, «предназначенной для одного» (экоддишта), поскольку покойный еще не приобщился к сонму предков, которым обычно приносили жертвы всем вместе.

К стр. 212. Первоначальное значение слова «патра» — сосуд, жертвенный сосуд, затем оно стало обозначать лицо, достойное дарения, т. е. дарение которое равноценно помещенному в жертвенный сосуд жертвоприношению. Махапатра — «наиболее достойный дарения».

К стр. 212. Характерно, что все, используемое в похоронных церемониях, — подарки, дакшина, а также сами участники — должно быть старым (опять-таки в мире предков все наоборот — старое становится молодым).

К стр. 212. Прета — букв. «ушедший», «недавно ушедший». Обозначает и всякого покойного, и дурного покойного, так называемого «заложного» или «мертвяка» (т. е. того, которому не приносят необходимые жертвоприношения и т. д., его часто отождествляют с бхутами или пишачами). Прета также есть состояние всякого покойного до его приобщения к предкам. Д. Р. Шастри доказывает, что верование в то, что дух покойного вначале находится в состоянии прета и лишь впоследствии приобщается к сонму предков, представляет позднюю фазу развития

заупокойного культа в Индии (см.: *Shastri D. R. Origin and Development of the Ancestor Worship in India. Calcutta — Allahabad — Patna, 1963*). Следует заметить, однако, что аналогичные верования можно найти и у многих других индоевропейских и не индоевропейских народов.

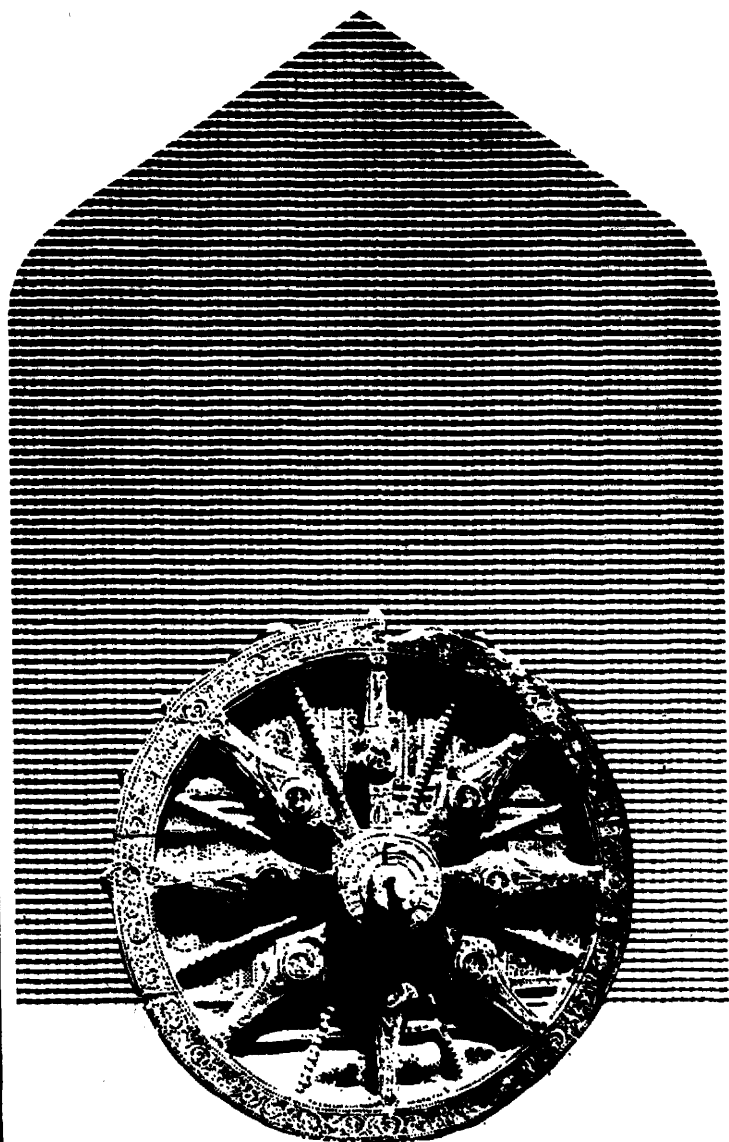
К стр. 212. Шраддха (приношение предкам) состояла из ряда процедур: подготовительных церемоний, жертвоприношений богам, изгнания злых сил, вызывания предков, предложения воды для очищения перед угощением, возложения пинды и угощения, омовения после угощения, предложения предкам притираний и одежд, молитв; проводов предков, поклонения домашнему огню. Так же как жертвоприношение богам, она в основе представляла ритуал приема почетного гостя.

К стр. 215. Панчагави — «пять продуктов коровы», т. е. смесь молока, простокваши, масла, мочи и навоза.

К стр. 216. П. В. Кане резонно объясняет отсутствие обычая сожжения отшельника тем, что последний не поддерживал жертвенных огней, на которых сжигали домохозяина (см.: *Kane P.V. History of Dharmasāstra. Vol. IV. P. 231*).



*Словарь имен и терминов*



- абхьятана — жертвоприношение с целью одоления враждебных сил, сопровождаемое произнесением формул следующего типа: «Пусть Агни, владыка живых существ, защитит меня, пусть Индра, (владыка) благородных, Яма, (владыка) земли, Ваю, (владыка) воздуха... защитят меня» (Параскара, I, 5, 10).
- абхьюдаика-шраддха — жертвоприношение предкам, имеющее целью достижение процветания, иначе называется «вриддхи-шраддха». Предки при этой церемонии именуются нандимукха («с радостными лицами»).
- «Авеста» — древнейший памятник религиозной литературы Ирана, во многом обнаруживающий близость с индийскими ведами (см.); датируется примерно VII-VI вв. до н. э.
- Агни — огонь и бог огня, домашнего очага в ведийской религии; практически лишен антропоморфного облика, как правило, описывается метафорически. Во время жертвоприношений к нему обращались, обычно называя «едащим мясо» и т. д. В качестве «устроителя жертв» бога называли Агни Свиштакрит.
- агни-прадакшина — обряд обхода огня слева направо.
- «Агни-пурана» — одна из наиболее известных пуран, своего рода энциклопедическое сочинение, включающее пересказ древнеиндийских эпических поэм — «Махабхараты», «Рамаяны» и «Харивамши», главу дхармашастры Яджнавалкьи о судебных делах, словарь Амаракоши и т. д. Как единое произведение составлялась постепенно и, возможно, существовала в разных версиях. Дошедший до нас вариант может быть датирован концом I — началом II тысячелетия.
- аджина — шкура антилопы, используемая в ведийских обрядах (набрасывали на плечи или сидели на ней). Шкура черной антилопы стала своего рода символом брахманизма. Древнеиндийские тексты обычно определяют священную землю ариев (Арьяварта) как местность, где водится черная антилопа.
- Адити — богиня «Бесконечность», мать Адитьев (см.) в ведийской мифологии, часто отождествляется с Землей, Природой и т. д., иногда представляется как богиня плодородия или описывается как космическая корова.
- Адитьи — класс богов ведийской мифологии, дети богини Адити, хранители космического порядка, часто олицетворяющие различные явления природы. Их семь или восемь (обычно Митра, Варуна, Арьяман, Дхатар, Амша, Бхага, Вивасвант, Сурья, иногда также Мартанда, Парджанья или Пушан, Тваштар, Рудра, Вишну).
- Адитья — одно из имен бога Солнца.
- «Адитья-пурана» — одна из малых пуран (упапуран), сравнительно поздних (однако название «Адитья-пурана» упоминается уже у знаменитого хорезмца Бируни в его «Индии» (XI в.).
- адхварью — жрец, во время жертвоприношений шраута (см.) производивший ритуальные действия и читавший формулы «Яджурведы».
- айогава — в текстах шастр название смешанной касты, образовавшейся будто бы от связей шудр с женщинами из варны вайшьев.
- Айодхья — столица древнего государства Кошала, где родился Рама, герой древнеиндийской эпической поэмы «Рамаяна».
- «Айтарея-брахмана» — одно из важнейших произведений в жанре брахман (см.). В традиционной классификации ведийской литературы считается принадлежащей «Ригведе». См. перевод: *Keith A. B. Rgveda Brahmanas. Aitareya and Kauṣītaki. Cambridge. 1920.*

- Аликхонт — имя одного из демонов, угрожающих новорожденному.
- амрита — напиток бессмертия в индийской мифологии (греч. амброзия).
- Ананта — «бесконечный», эпитет Вишну и других богов.
- Анасуя — жена ведийского мудреца — риши Атри.
- «Ангирас-смрити» — одна из поздних дхармашастр, приписываемая древнему ведийскому мудрецу Ангирасу. Часто цитируется в средневековых сочинениях, причем цитаты не всегда совпадают с текстом дошедших рукописей дхармашастры.
- аннапрашана — обряд «первого кормления» (твердой пищей).
- антарикша — пространство между Небом и Землей.
- антеवासин — букв. «живущий с учителем», наименование ученика, живущего в доме учителя, изучающего веды под его руководством.
- антьешти — букв. «последнее жертвоприношение», похоронный ритуал.
- анулома — букв. «по порядку», брак, при котором мужчина выше женщины по варне; потомство, рожденное при таком браке.
- анустарани — корова или коза, умерщвляемая во время похоронной церемонии (причем частями ее тела покрывают покойного).
- Апарарка — автор обширного комментария на «Яджнавалкья-смрити», особенно ценного обилием цитат из дхармашастр, некоторые из которых не дошли до нашего времени. отождествляется с царем Апарадитъей из династии Шилахара (начало XII в.).
- «Апастамба-грихьясутра» — грихьясутра школы Апастамбы, «Черной Яджурведы», тесно связанная с дхармасутрой, приписываемой тому же мудрецу Апастамбе. Последователи школы Апастамбы известны еще в конце прошлого века в Андхре.
- «Апастамба-дхармасутра» — одна из наиболее архаичных дхармасутр, дошедшая в составе ритуального сборника школы Апастамбы. Датируется V—III вв. до н. э. См. перевод: Sacred Books of the East. Oxford, 1879. Vol. 2.
- «Апастамба-смрити» — одна из поздних дхармашастр, приписываемая древнему мудрецу Апастамбе, однако, возможно, никак не связанная со школой Апастамбы и сутрами этой школы.
- апри — гимны (в частности, «Ригведы»), связанные с принесением в жертву животных.
- апсары — водяные нимфы и небесные танцовщицы.
- араньяки — букв. «лесные книги», произведения поздневедийской литературы, близкие жанру брахман (см.), но содержащие более умозрительные рассуждения. Наиболее важна «Тайттирия-араньяка».
- аргха — церемония торжественного приема гостя. См.: Кудрявский Д. Н. Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904. С. 85—134 (ч. I. Прием почетного гостя).
- аргхья — вода, предлагаемая гостю во время его приема.
- арии — самоназвание племен, говоривших на древних индоиранских языках.
- арий — в древнеиндийской литературе, в частности в текстах дхармашастр, часто синоним слова «дваждырожденный», т. е. представитель одной из высших трех варн.
- артха — польза, выгода, материальный успех; по представлениям древних индийцев, одна из жизненных целей человека (наряду с дхармой, камой и иногда мокшей — освобождением).
- артхавада — в индийских текстах разъяснение смысла правила или его обрамление, не обязательное для исполнения.

- «Артхашастра» Каутильи — древнеиндийский трактат об искусстве политики, приписываемый советнику царя Чандрагупты Муарья Каутилье (конец IV в. до н.э.), но в действительности составленный около I в. н.э. Русский перевод: Артхашастра, или Наука политики. М., Л., 1959.
- Аруны Уддалака — упоминаемый в упанишадах ученый брахман, сын Аруны и отец Шветакету.
- Арьяман — ведийское божество (дружественный, гостеприимный); покровительствовал свадьбам, обычно упоминается вместе с Митрой и Варуной.
- арша — одна из традиционно перечисляемых в индийских текстах форм брака, при которой отец невесты получает от жениха быка и корову. Название буквально значит «свойственная риши».
- Арья Самадж — реформаторское общество, основанное в 1875 г. Даянандом Сарасвати и ставившее целью возрождение и обновление индуизма, очищение его от влияний других религий в послеведийскую эпоху.
- астхисанчаяна — обряд «собираания костей» после сожжения трупа.
- асура — одна из традиционных форм брака, упоминаемых в древнеиндийской литературе, — брак с уплатой выкупа (калыма). Название происходит от слова «асура», которым в индийской мифологии обозначались противники ведийских богов (впрочем, иногда и некоторые из ведийских богов).
- ати — вид водяных птиц (см.: Ригведа, X, 95, 9).
- «Атри-смрити» — одна из поздних дхармашастр, приписываемая древнему мудрецу, ведийскому риши Атри.
- «Ахтарваведа» — «веда заклинаний», одна из вед (см.). Известны две редакции «Ахтарваведы»: «Шаунакия», состоящая из 6 тыс. стихов, и «Пайппалада», или Кашмирская. Перевод см.: Ахтарваведа. Избранное. М., 1976.
- ахавания — один из трех огней (ахавания, гархапатья, дакшина), расположенный в восточной стороне алтаря (площадки для совершения жертвоприношений) и зажигаемый от огня гархапатья (см.).
- ачамана — обряд «прихлебывания воды» маленькими глотками и споласкивания рта.
- ачара — праведное поведение, обычаи.
- Ачьюта — «непоколебимый», эпитет Вишну.
- ашауча — ритуальная нечистота.
- «Ашвалаяна-грихьясутра» — одна из древнейших грихьясутр, составленная около середины I тысячелетия до н.э. и принадлежавшая школе Ашвалаяна. Переводы см.: Stenzler A.-F. Indische Hausregeln. Leipzig, 1864; Oldenberg H. Sacred Books of the East. Oxford, 1886. Vol. XXIX; История и культура древней Индии. Тексты. М., 1989.
- «Ашвалаяна-смрити» — одна из поздних дхармашастр, приписываемая древнему мудрецу Ашвалаяне.
- ашваттха — смоковница (*figus religiosa*), прообраз «мирового дерева» в индийской мифологии. Из ашваттхи делали верхний — «мужской» — кусок дерева, когда в обряде возжигания огня добывали огонь трением двух кусков дерева. Нижний кусок — «женский» делали из шами. Огонь считался их «ребенком».
- Ашвины — букв. «обладающие конями», боги-близнецы, объезжающие мир на золотой колеснице при утренних и вечерних сумерках (ср. греч. Диоскуры).

- ашмарохана — церемония «вступления на камень» в ритуалах посвящения и свадьбы.
- ашрама — стадия жизни. «Дваждырожденные» (см.) должны были последовательно пройти четыре ашрамы: ученика, домохозяина, отшельника и странствующего аскета.
- аюшья — обряды, способствующие долгой жизни.
- аюшьяджапа — обряд произнесения специальных формул с целью обещания долгой жизни. Эти заклинания имели следующий вид: «Агни обладает долгой жизнью, он обладает долгой жизнью благодаря дереву. Посредством этой долгой жизни я делаю тебя обладающим долгой жизнью. Сома обладает долгой жизнью»... и т. д. (Параскара, I, 16, 6).
- Бана — знаменитый автор романа-хроники «Харшачарита» и поэмы «Кадамбари» (VII в.).
- «Бaudхаяна-грихьясутра» — грихьясутра, принадлежащая одной из школ «Черной Яджурведы» и, вероятно, некогда связанная с дхармасутрой, приписываемой тому же древнему мудрецу Baudхаяне.
- «Baudхаяна-дхармасутра» — одна из древнейших дхармасутр, принадлежавшая школе Baudхаяна «Черной Яджурведы». Сохранилась, по-видимому, в переработанном виде, со значительными добавлениями, особенно в последней части текста. Основной ее текст должен датироваться примерно V—IV вв. до н. э.
- «Baudхаяна-питримедхасутра» — сочинение о похоронных обрядах, приписываемое древнему мудрецу Baudхаяне.
- биява — дерево aegle marmelos с листьями, напоминающими трилистник. В Индии почиталось священным.
- бирхоры — племя группы мунда (обитают в основном на территории Ориссы).
- бишкала — название роженицы в гимне «Атхарваеды» (I, 11).
- Брахма — бог-творец в индуистской триаде великих богов.
- брахмаварчас — «священный блеск» учености, знания ведийских текстов.
- брахмамедха — особый похоронный обряд, совершаемый над отшельниками.
- «Брахма-пурана» — одна из поздних, «апокрифических» малых пуран (упапуран), приписываемая богу Брахме и пользовавшаяся популярностью у средневековых комментаторов.
- Брахмы мир — мир высочайшего блаженства в индийской мифологии.
- брахма-санскары — собственно санскары (см.) в отличие от обычных обрядов и жертвоприношений, в широком смысле также именуемых санскарами.
- брахмачарин — ученик, изучающий веды под руководством учителя (гуру) и соблюдающий соответствующие обеты.
- брахманы — тексты, содержащие истолкование ритуала и священных формул вед (см.). Принадлежат к поздневедийской литературе и датируются примерно началом I тысячелетия до н. э. Наиболее важными являются «Шатапатха-брахмана», «Айтарей-брахмана» и др.
- брахманы — жреческое сословие (варна) в Индии.
- «Брихадараньяка-упанишада» — одна из древнейших и наиболее значительных упанишад, составляющая последние разделы «Шатапатха-брахманы». Русский перевод см.: Брихадараньяка-упанишада. М., 1963.
- Брихадратха — царь из рода Икшваку так называемой Солнечной династии.

- Брихаспати — «владыка молитвы», бог-покровитель молитвы и жертвоприношения, жрец и учитель богов в древнеиндийской мифологии.
- Будда — «Просветленный», легендарный основатель буддизма (примерно VI в. до н. э.).
- Бхавабхути — индийский драматург (VIII в.).
- «Бхаविшья-пурана» — одна из пуран (см.), содержащая обширные пророчества о будущем. Текст ее многократно перерабатывался от древности и вплоть до XIX в.
- Бхага — букв. «доля», «участь», бог — податель в ведийской религии.
- «Бхагавадгита» — один из важнейших философских текстов индуизма, входящий в кн. VI «Махабхараты» (см.: Махабхарата. Ашхабад. 1960. Т. II. Бхагавадгита).
- бхарадваджа — полевой жаворонок.
- «Бхарадваджа-грихьясутра» — одна из древних грихьясутр, приписываемая древнему мудрецу Бхарадвадже. Датируется сер. I тыс. до н. э.
- Бхишма — один из важнейших героев эпической поэмы «Махабхарата», сын царя Шантану и Ганги. Он имени Бхишмы в «Махабхарате» излагаются многочисленные наставления в области дхармы и аркти.
- бхур (бхух), бхувах, свах — см. махавьяхрити.
- бхуты — полубоги и низшие божества, которым жертвовали приношение (бали).
- вадхведеша — церемония «наставления невесте» во время свадебного ритуала.
- Вайкарна — эпитет бога ветра Ваю, иногда также эпитет Гаруды.
- Вайкунтха — «неодолимый», эпитет бога Вишну.
- «Вайкханаса-смартасутра» — произведение в жанре сутр, соединяющее материал, обычный как для грихьясутр, так и для дхармасутр. Возможно, относится к началу н. э.
- Вайтарани — в индийской мифологии река, отделяющая мир живых от преисподней (описывается как река с горячей водой, пахнущая гнилью и кровью); также наименование коровы, которую преподносят брахманам во время похоронного ритуала.
- Вальмики — древний мудрец, которому приписывается составление «Рамаяны».
- варны — сословия древнеиндийского общества: бра́хманы — жрецы, кшатрии — военная аристократия, вайшьи — «народ», шудры — низшее сословие, традиционными занятиями которого объявлялись ремесла и услужение представителям высших варн.
- Варуна — одно из важнейших божеств ведийского пантеона, бог вод, хранитель мирового порядка, истины, справедливости; значение этого божества в послеведийскую эпоху снижается.
- «Васиштха-дхармасутра» — одна из древних дхармасутр (см.), приписывается знаменитому ведийскому риши Васиштхе. В дошедшей до нас форме может быть датирована примерно рубежом н. э.
- Васу — «добрые», название восьми божеств, повелителем которых обычно считался Индра (Воды, Полярная звезда и др.).
- Васудева — см. Кришна.
- Васудева — средневековый автор ритуальных сочинений.
- васордхапуджана — обряд поклонения Земле.
- вашат — возглас жреца-хотара (см.), заканчивающего чтение мантр. Слыша этот возглас, адхварью бросает предназначенное в жертву в огонь алтаря. Возглас этот считается обладающим магической силой для изгнания демонов.



- Ваю** — ведийский бог ветра.
- веданги** — вспомогательные дисциплины в поздневедийской литературе: этимология, фонетика, метрика и т. д.
- ведарамбха** — санскара, исполняемая перед началом изучения вед.
- ведийские арии** — см. индоарии.
- ведийские гимны** — гимны, входящие в состав сборников вед (см.).
- веды** — букв. «священное знание», сборники религиозных текстов индоариев (см.), включающие прежде всего четыре самхиты (см.): «Риг-веда», «Яджурведа», «Самаведа», «Атхарваведа». К самхитам при- мыкает поздневедийская литература брахман (см.) и т. д.
- виваха** — свадебный ритуал.
- Вигхна** — «убивающий», имя демона, угрожающего еще не родившемуся ребенку.
- Виджанешвара** — автор знаменитого комментария на дхармашастру Яджнавалкья, называемого «Митакшара» (XI в.).
- видхи** — в индийских текстах позитивное правило, которое следует исполнять.
- видьярамбха** — церемония «начала обучения» (изучение алфавита).
- видьяснатака** — ученик, прошедший полный курс обучения (но при этом не закончивший исполнение всех обетов ученичества).
- Викрити** — «уродство», имя демона, угрожающего еще не родившемуся ребенку.
- Винаяка** — эпитет бога Ганеши (см.) как устранителя препятствий.
- Вирадх** — «блистательный», «владыка», персонаж индийской мифологии, эпитет Праджапати, Вишну и других божеств; также название размера в индийской поэзии (обычно из 10 слогов) — отсюда Падыя Вирадх — «блеск, заключающийся в размере (пада)».
- «**Вирамитродая**» — одна из наиболее известных nibандх (см.) средневековья, составленная в начале XVII в. Митрамишрой.
- Вирупа** — «безобразный», имя демона, угрожающего еще не родившемуся ребенку.
- Вишвавасу** — владыка гандхарвов (см.) в мире Индры; ему принадлежала невеста до свадьбы. Именуется также просто Гандхарва.
- Вишвамित्रа** — один из ведийских риши, часто упоминаемый в мифах и легендах Индии.
- Вишведевы** — букв. «всебоги». Иногда употребляется как обозначение совокупности отдельных богов, иногда — как почти нерасчленимое единство, отдельный класс божеств. В поздневедийской литературе брахманы сопоставляются с богом Агни, кшатрии — с Индрой, а вайшьи — с Вишведевами. Есть мифы, изображающие Вишведевов детьми Вишвы, дочери прародителя Дакши.
- Вишну** — божество, занимавшее незначительное место в ведийском пантеоне, но впоследствии ставшее одним из главных богов; Великий бог в индуизме.
- «**Вишнудхармоттара-пурана**» — одна из больших пуран. Часть разделов ее повторяет текст более ранних пуран, в частности «Матсья-пураны», часть — совершенно оригинальна.
- «**Вишну-пурана**» — одна из наиболее ранних больших пуран. Содержит чрезвычайно важный материал, в частности по индуистской обрядности. Датируется обычно серединой I тысячелетия н. э. Как явствует из названия и также содержания, — чисто вишнуистская пурана.
- «**Вишну-смрити**» — дхармашастра, составленная в прозе со стихотворными вставками в подражание древним сутрам около III в. н. э. По со-

- держанию во многом близка дхармаштрам Ману и Яджнавалкы.
- вратаснатака — закончивший срок ученичества и выполнивший все обеты ученика, но не прошедший полного курса обучения.
- вратья — человек, не принадлежащий к обществу, где господствовали ортодоксальные брахманские обычаи, но могущий войти в это общество посредством исполнения очистительных обрядов «вратьястома» (Атхарваведа, XV). В научной литературе существуют различные концепции относительно вратьев, их рассматривают как раннюю волну арийских переселенцев, как мистическую или экстатическую секту и т. д.
- вришотсарга — обряд «отпускания быка», входящий в ритуал похорон.
- вьявахара — деловая жизнь, судопроизводство, судебные дела.
- «Вьяса-смрити» — одна из поздних дхармашстр, приписываемая древнему мудрецу Вьясе, считавшемуся также составителем «Махабхараты» и других произведений индийской литературы.
- Гададхара — средневековый комментатор «Параскара-грихьясутры».
- Гангадхара — средневековый автор ритуальных сочинений.
- Гангея — эпитет Бхишмы («происходящий от Ганги», т. е. реки Ганг).
- гандхарва — одна из традиционных форм брака, упоминаемых в древнеиндийской литературе (брак по обоюдному согласию мужчины и женщины).
- Гандхарва — общее обозначение полубогов и небесных музыкантов, хранителей Сомы. См. также Вишваvasу.
- Ганеша — слогоголовый бог, считающийся в индийской мифологии сыном Шивы; изображения Ганеши и упоминания в письменных текстах появляются довольно поздно, в основном с III—V вв. н. э., что, однако, не исключает глубокой древности самого культа.
- гарбхадхана — религиозные обряды, совершаемые с целью успешного зачатия и развития зародыша.
- Гаргья (или Гарга) — автор, которому приписывалась одна из поздних дхармашстр, а также сочинение по астрологии.
- гархapatя — один из трех жертвенных огней, сопоставляемых с тремя мировыми сферами (земля, воздушное пространство, небо) и т. д., на нем варили жертвенную пищу. Одновременно служил и семейным огнем, передаваемым от отца к сыну, поддержание которого рассматривалось в качестве долга, проносящего религиозную заслугу. (Два других жертвенных огня ассоциировались с предками — огонь дакшина и с богами — огонь ахавания.)
- Гаури — «белая», «светлая», жена Шивы, богиня Парвати.
- гаури — восьмилетняя девочка.
- «Гаутама-дхармасутра». Датировка текста вызывает значительные споры, и, хотя ряд исследователей считают «Гаутама-дхармасутру» древнейшим произведением этого жанра (около VI—V вв. до н. э.), по-видимому, в дошедшей до нас форме она должна датироваться примерно рубежом н. э. Перевод см.: Sacred Books of the East. Oxford, 1879. Vol. II.
- Гаятра — «песнь», «гимн», эпитет Агни.
- гаятра — стихотворный размер из трех восьмисложных частей.
- «Гаятри» — священная мантра, часть гимна «Ригведы» (III, 62, 10), обращенного к Солнцу и написанного размером гаятри. Персонифицируется как богиня, жена Брахмы, мать четырех вед. Считалось, что повторение этой мантры приносит особую религиозную заслугу (см.: Ману, II, 148), то же, что «Савитри».

«Гобхила-грихьясутра» — грихьясутра, принадлежавшая одной из школ «Самаведы». Перевод см.: *Knaier F. Gobhila-grhyasūtra. Dogpat, 1884—1886; Sacred Books of the East. Oxford, 1892.*

«Гобхила-грихьясутра-паришишта» — дополнение к грихьясутре Гобхилы.

годана — «дарение коровы», церемония, иначе называемая кешанта (см.).  
гонды — малая индийская народность, в значительной степени состоящая из отсталых племен; язык гондов относится к дравидийской группе.

готра — экзогамная родственная группа, род.

готрочара — церемония провозглашения во время свадьбы имен предков, готры и правары жениха и невесты.

грахи — огонь, горевший в доме во время смерти домохозяина.  
грихья — «домашние» жертвоприношения, совершаемые самим домохозяином.

грихьясутры — сочинения, посвященные домашнему ритуалу (грихья), составленные в жанре сутр (см.). Примыкают к поздневедийской литературе и датируются примерно серединой I тысячелетия до н.э. Наиболее важные грихьясутры: Ашвалаяна, Параскара, Гобхила и некоторые другие (см.).

гуна — достоинство. В индийской космогонии — три качества, благодаря которым появилась Вселенная: саттва — добродетель, раджа — страсть и тамас — неведение (тьма).

гуру — учитель, наставник, почтенное лицо.

гхати — водяные часы (используются в свадебном ритуале).

гхи — очищенное топленое масло (обычно коровье, реже — полученное из молока буйволицы), имеет священное значение и постоянно употребляется в различных ритуалах, символизирует плодородие и преуспевание, отождествляется с напитком бессмертия — амритой, добытой из океана. В индийской медицине гхи приписывается способность продлевать жизнь, лечить зрение; используется для изгнания злых духов и как противоядие.

Гхоша — женщина-риши, упоминаемая в упанишадах.

дайва — одна из традиционно перечисляемых в индийских текстах форм брака, при которой невесту отдают в жены жрецу в качестве дара-вознаграждения за совершение жертвоприношения.

дайва-санскары — жертвоприношения богам.

«Дакша-смрити» — одна из поздних дхармашастр, приписываемая древнему мудрецу Дакше.

дакшина — дар, вознаграждение жрецу за совершение жертвоприношения, учителю после окончания периода ученичества, подарки брахманам, участвовавшим и присутствовавшим при совершении религиозной церемонии. Считалось, что дакшина должна принести религиозную заслугу и быть многократно возмещенной в ином существовании. И. Хистерман считает, что дакшина развивалась из первоначальных раздач даров при торжествах (типа потлача).

дакшина (огонь) — «южный» огонь, посвященный Яме и предкам, — один из трех священных огней, поддерживаемых домохозяином для совершения ритуала шраута.

дарбха — священная трава, то же, что куша (см.).

«Дашакармападдхати» — «Руководство о десяти церемониях», название многих паддхати (см.).

- «дваждырожденные» (двиджа) — члены трех высших варн, брахманы, кшатрии, вайшьи, которые имели право на совершение упанаяны, рассматривавшейся как второе рождение. Иногда в текстах именуются также ариями в противоположность шудрам.
- «Девала-смрити» — одна из поздних (середина I тысячелетия н.э.) дхармашастр.
- Дештри — богиня «указующая».
- «Джаймини-сутра» — важнейшее произведение философской школы миманса.
- джагати — стихотворный размер, состоящий из четырех двенадцатисложных стоп.
- Джанардана — «победитель мужей», эпитет Вишну.
- джатакарма — обряд, совершаемый при рождении ребенка.
- Джатаведас — «знающий (все) рожденное», эпитет бога Агни.
- джая — букв. «победа», жертвоприношение в огонь (хома), сопровождаемое чтением формул типа: «Праджапати, могучий в победоносных битвах, дал победы (или формулы джая) мужественному Индре. Пред ним преклонились все существа, он стал могучим и достойным жертвоприношения. Свага!» (Параскара-грихьясутра, I, 5, 9).
- Джаярама — средневековый комментатор грихьясутры Параскары.
- джьештха — название месяца индийского календаря (май — июнь).
- Дити — противоположность Адити (см.), «конецность», «связанность», женское божество ведийской мифологии.
- Дронаса — имя одного из демонов болезней.
- Дурга — одна из наиболее почитаемых в индуизме богинь.
- Дхарма — религиозные обязанности человека, зависящие от его места в обществе, варновой принадлежности и стадии жизни — ашрамы. Вся жизнь индийца регламентировалась правилами, которые в совокупности назывались дхармой. Мировой закон, иногда персонафицируемый в облике быка и т.д.
- дхармасутры — тексты, посвященные изложению повседневных религиозных обязанностей (дхармы) индийца (прежде всего брахмана), зависящих от стадии жизни (ашрамы), в которой он находится. Составлены в жанре сутр, максимально кратких, предназначенных для заучивания наизусть, высказываний во второй половине I тысячелетия до н.э. Основные дхармасутры: Апастамба, Баудхьяна, Васиштха, Гаутама. Перевод см.: Sacred Books of the East. Oxford, 1879. Vol. II; Oxford, 1882. Vol. XIV. Фрагменты несохранившихся дхармасутр собраны в книге: Banerji Ch. S. Dharmasūtras. A Study in their Origin and Development. Calcutta, 1962.
- дхармашастры — сочинения, посвященные изложению дхармы — правильного поведения «дваждырожденных». В узком смысле слово дхармашастра включает в себя только произведения, написанные в стихах на основе более древних дхармасутр (прежде всего дхармашастры Ману, Яджнавакья и несколько более поздних текстов), в широком смысле дхармашастра включает также и дхармасутры. Содержание дхармашастр подробно разобрано в книге: Kane P. V. History of Dharmasāstra. Poona, 1930—1965. Vol. I—V.
- Дхатар — бог — устроитель мира в ведийской мифологии.
- Дьяус — мужское божество «Небо» — отец в ведийской мифологии. По происхождению соответствует греческому Зевсу, латинскому Юпитеру, хеттскому Сну и т.д.

«Законы Ману» — см. «Ману-смрити».

Ида (Ила) — богиня молитвы и жертвенной пищи в ведийской мифологии.

индоарии — группа ариев (см.), во второй половине II тысячелетия до н.э. расселившаяся в Северной Индии.

Индра — один из важнейших богов ведийской религии, воинственный бог-громовержец.

Ишана — букв. «владыка», эпитет, прилагавшийся к разным богам: Шиве, Рудре, Вишну.

ишта и пурта — «жертвоприношения и благочестивые дела», совокупность заслуг от жертвоприношений, строительства храмов, водоемов и т. д.

Йогин — аскет, достигающий посредством специальных упражнений особых способностей к медитации и полного самоконтроля.

Йогиша — владыка йогов, эпитет риши Яджнавалкьи.

Ка — см. Праджапати.

Каваша Айлуша — риши и составитель нескольких гимнов «Ригведы», считавшийся сыном служанки (рабыни).

Калавидхана — название средневекового сочинения, посвященного в основном определению должного времени совершения ритуальных церемоний.

Кали (век) — от сотворения до разрушения мира, по индийской мифологии, проходит четыре периода (юги). Последний период — современная эпоха — называется веком Кали (Калиюгой).

каливарджья — «то, что должно быть избегаемо в век Кали». По представлениям древнеиндийской космогонии, Вселенная проходит в своем существовании несколько периодов, последним из которых является век Кали, отличающийся крайней испорченностью людей. Из-за этой испорченности в век Кали (в настоящее время) не следует исполнять некоторые из обычаев, принятых в древности, в период «золотого века». Посредством доктрины каливарджья индийские теологи могли согласовывать принцип безусловного следования примеру древности с историческими изменениями в религии и обществе.

Кальхана — автор «Раджатарангини», кашмирской поэмы-хроники XII в.

кама — любовь, как одна из целей человека (триварга), наряду с дхармой и артхой (к триварге иногда добавлялась и четвертая цель — мокша, конечное освобождение).

Кама — бог любви.

Канва — брахман, воспитатель Шакунталы (персонаж эпизода в «Махабхарате», ставшего основой драмы Калидасы «Шакунтала»).

канкана-бандхана — церемония повязывания жениху и невесте специальной нити для предохранения от сглаза во время свадьбы (см. мангаласутра).

канья — девочка в возрасте десяти лет.

каньяварана — букв. «выбор невесты», помолвка.

каньядана — свадебная церемония дарения невесты жениху при так называемых одобряемых, ортодоксальных формах брака.

капинджала — вид птицы (cusculus melanoleucus).

карика — стихотворный текст (в данном случае ритуального содержания).

карнаведха — церемония прокалывания ребенку ушей для ношения серег.

- «Катхасаритсагара» — «Океан рек рассказов», произведение средневекового индийского автора Сомадевы.
- «Катьяна-сутра» — дополнение к грихьясутре Параскары.
- каупина — набедренная повязка.
- «Каушика-сутра» — сутра о магических обрядах, примыкающая к «Атхарваведе». Переводы основных частей см.: *Caland W. Altindische Zauberei. Amsterdam, 1908 (Wiesbaden, 1968); Gonda J. The Savayajñas. Amsterdam, 1965.*
- Кашьяпа — легендарный мудрец-риши.
- Кешава — «длинноволосый», эпитет Вишну.
- кешанта — ритуальная церемония «первого бритья».
- Кимваданта — имя одного из демонов, угрожающих новорожденному.
- «коричневоликий» — эпитет Вишну.
- крикаша — вид птицы.
- Кришна — герой индийского эпоса и мифологии, отождествляемый с богом Вишну.
- Кубера — бог богатства, один из «хранителей сторон света» (локапал) в индийской мифологии.
- Кумара — букв. «юноша, царевич», эпитет бога войны Сканды, иногда выступающего и как бог болезни детей.
- Кумбхинашатру — имя одного из демонов, угрожающих новорожденному.
- куркума (халди) — растение семейства имбирных, употребляется для приготовления острой приправы — кэрри; из корней растения делается шафранного цвета порошок или паста, используемые во многих священных обрядах.
- Куркура — собака, имя демона болезни, представлявшего в виде собаки.
- Куру — знаменитый царский род, к которому принадлежали герои «Махабхараты».
- «Курма-пурана» — «Пурана черепахи» (черепаха — аватара — воплощение бога Вишну), одна из больших пуран.
- куша — называемая также дарбха, обычно используемая во время жертвоприношений священная трава с длинными острыми листьями (роа *cyrosuroides*, или *demostachia bipinata*). Обычно эту траву рассыпают (без корней) на алтаре, а в конце ритуала сжигают на жертвенном огне. Из травы куша также устраивали сиденье, предлагавшееся гостю во время торжественного его приема, и делали символические изображения, заменявшие жертвенное животное.
- кхадира — дерево *асасiа catechu*, использовалось для изготовления жертвенных столбов и ложек, разного рода амулетов; из него делали также плуги.
- кхайлика (гимны) — дополнительные гимны «Ригведы», часто не включаемые в ее состав (обычно 11 гимнов из восьмой книги).
- ладжахома — жертвоприношение, при котором в огонь бросают поджаренные зерна риса.
- Лакшми — богиня счастья и красоты, супруга Вишну.
- Лаугакши — древний мудрец, которому приписываются различные сочинения.
- лаукика-агни — обычный, «мирской» огонь, служащий домохозяину для приготовления ежедневной пищи.
- «Линга-пурана» — одно из произведений в жанре пуран, ритуальные части его датируются последней третью I тысячелетия н. э.
- «Майтраяния-самхита» — одна из редакций так называемой Черной Яд-

журведы.

«Майтраяни-упанишада», или «Майтри-упанишада», см. перевод: Упанишады. М., 1967.

Малимлуч — букв. «разбойник», имя одного из злых демонов.

«Манав-грихьясутра» — одна из грихьясутр школы Манавы «Черной Яджурведы».

мангаласутра — повязываемая жениху и невесте «нить, приносящая счастье», в древности называвшаяся «канкана», обычно хлопковая, смоченная растительным маслом, окрашенная куркумой и перевитая травой дурва. Иногда к ней привязывали также пакетики с горчичным семенем для предохранения от слеза.

мангала-шраддха — то же, что абхьюдаика-шраддха (см.).

мандапа-пратиштха — обряд сооружения специального навеса (мандапа), под которым проходят наиболее торжественные ритуальные церемонии (свадьба, например).

мантры ведийские — священные формулы, содержащиеся в литературе вед (см.), слова, которым придавалась магическая сила.

«Ману-смити», или «Манав-дхармашастра», — древнейшая из дхармашастр, написанных в стихах (примерно II в. до н.э. — II в. н.э.), одна из наиболее священных книг индуизма. Русский перевод см.: Законы Ману. М., 1960; английский перевод с обширными комментариями: Sacred Books of the East. Oxford, 1886. Vol. XXV. (The Laws of Manu. Transl. by G. Bühler).

Марка — имя асура, противника богов.

«Маркандея-пурана» — одна из пуран, приписываемая древнему мудрецу Маркандее.

Маруты — божества грома, молнии и т.д., спутники Индры, дети Рудры.

Матарिशван — обычно эпитет Агни как небесного огня (молнии) или имя божества, впервые открывшего огонь.

матрипуджа — обряд «поклонения матерям». В ведийской мифологии «матери» — класс богов, связанных с водами, в индуизме — помощницы Дурги в борьбе с демонами, окружение Сканды, женские предки. В пуранах обычно указывается от 7 до 16 «матерей», в число которых входят как супруги великих богов — Шачи, Гаури, так и обожествленные жертвенные восклицания Свага и Свадха и т.п.

«Матсья-пурана» — «Пурана Рыбы» (Рыба — одно из воплощений бога Вишну), одна из наиболее ранних и важных пуран, ритуальные разделы ее датируются в основном серединой I тысячелетия н.э.

«Махабхарата» — древнеиндийская эпическая поэма, сложившаяся в первом тысячелетии до н.э. — первой половине I тысячелетия н.э. Состоит из 18 книг.

махавьхрити — «великие вяхрити», три священных слова, охватывающих всю Вселенную: бхур (бхух) — земля, бхувах — воздушное пространство, свах — небо; произносятся после восклицания «Ом!» в утренней молитве и при различных обрядах. Персонифицируются как дочери бога Савитара. Иногда число вяхрити доводится до семи.

махапатра — «особо почитаемые», или «великие сосуды», — брахманы, приглашаемые и одариваемые во время похоронной церемонии и других ритуальных церемоний.

«Махарнава-смити» — одна из поздних дхармашастр.

Махешвара — «великий владыка», эпитет Шивы.

- медхаджанана — церемония, совершаемая для «пробуждения разума» новорожденного или ученика в конце упанаяны.
- Медхатитки — автор комментария на «Ману-смирти» (IX в.).
- Мехины — «выкидывающая», имя женщины-демона, вызывающей выкидыш во время беременности или приводящей к тому, что у беременной женщины рождаются лягушки, змеи, черепахи и т. п.
- мимансаки — философы школы миманса (специально занимавшейся проблемами интерпретации ведийских текстов). Важнейшими произведениями философии миманса являются сутры Джаймини и комментарии к ним Шабары. Большое значение для истории дхармашастра и комментаторской литературы имела деятельность философа-мимансака Кумарилы.
- Митра — ведийское божество Солнца и святости договора.
- мокша — («освобождение от цепи перерождений») — одна из целей жизни человека, наряду с дхармой, артхой и камой.
- мридахарана — церемония принесения земли для выращивания побегов (часть свадебного ритуала).
- «Мритасандживана» — букв. «оживление мертвого». Мантра, посвященная Шиве: «Мы почитаем имеющего трех матерей».
- мунджа (трава) — вид камыша или осоки (*sacharum tuīja*). Высокий стебель (до 3 м) мунджи считался обителью молний. Мунджа использовалась для процеживания сомы во время жертвоприношений. Связки мунджи на костре уподобляются черву, из которого рождается огонь.
- «Мухуртасанграха» — средневековый астрологический трактат.
- навзат — обряд инициации зороастрийцев (парсов), букв. «новое рождение».
- нагника — букв. «голая», маленькая девочка (обычно до 6—7 лет).
- найштхика — «постоянный» ученик, всю жизнь живущий у учителя (гуру) и занимающийся услужением ему, а затем его сыну.
- накшатра — светило или сочетание светил, созвездие, одна из 27 частей лунного зодиака — «лунный дом».
- намакарана — обряд «наречения имени».
- нандишраддха — то же, что абхьюдаика-шраддха.
- «Нарада-смирти» — дхармашастра, целиком посвященная изложению судебных дел (вьявахара). Датируется примерно III—IV вв.
- Нараяна — одно из имен бога Вишну.
- нибандха — тематический свод цитат из древних текстов о дхарме. Составлялись в основном в эпоху средневековья, с XII в. Наиболее важные нибандхи: «Критьякальпатару» Лакшмидхары, «Смиртичандрिका» Деваннабхатты, «Вирамитродая» Митрамишры.
- Нимиша — букв. «подергивание век», имя одного из демонов, угрожающих новорожденному.
- Ниррити — «небытие», обожествляемая смерть.
- нишкрамана — обряд «выноса» ребенка из родильного помещения.
- Нримани — имя одного из демонов, угрожающих новорожденному.
- «Ом!» — торжественное восклицание, обычно употребляемое в начале религиозной церемонии или в начале текста.
- паддхати — «очерк», текст, содержащий подробное описание одного или нескольких домашних обрядов и обычно тесно связанный с изложением какой-либо грихьясутры.
- «Падма-пурана» («Пурана лотоса») — одна из пуран. Ритуальные главы ее относятся к рубежу I—II тысячелетий н. э.



- Падья Вирадж — (см. Вирадж) персонификация «блеска, находящегося в стопах» (одновременно — в стопах принимаемого гостя и в стопах читаемых стихов).
- пайшача — букв. «свойственная пишачам» (см.), одна из традиционно перечисляемых в индийских текстах форм брака, при которой де-вуршкой овладевают или похищают, когда она находится в бессознательном состоянии.
- пакаяджна — «вареная жертва», домашние жертвоприношения, совершаемые с помощью варки и сожжения на огне.
- палаша — дерево *butea frondosa*, или *butea monosperma* (современное название — дхака). Пышное дерево, цветет в феврале марте ярко-оранжевыми цветами. Листья его состоят из трех частей, средняя из которых длиннее (около 10 см) и шире боковых. Листья вогнутые и напоминают ложку, используемую при жертвоприношениях. Дерево считается священным и используется для изготовления жертвенного столба, из него также делали различные амулеты (в особенности с целью достижения долголетия).
- пандит — брахман, обладающий традиционной жреческой ученостью.
- паниграхана — свадебный обряд «взятия руки» невесты женихом, обычно выступал как основной обряд свадьбы, после которого брак можно было считать заключенным.
- «Панчавимша-брахмана» — одна из брахман, причисляемых к «Самавед». «Параскара-грихьясутра» — грихьясутра, принадлежавшая одной из школ «Белой Яджурведы». Перевод см.: *Sacred Books of the East. Oxford, 1886. Vol. XXIX.*
- «Парашара-смрити» — поздняя дхармашастра (середина I тысячелетия). Особое значение имеет благодаря средневековому комментарию Мадхавы.
- «Парашара Мадхавия» — знаменитый средневековый комментарий Мадхавы на «Парашара-смрити».
- парван — букв. «узел», дни религиозных праздников, совпадающих с переходом луны из одной фазы в другую.
- паришишта — текст, являющийся дополнением к древним произведениям ритуальной или иной литературы. Паришишты обычно подробно излагают отдельные обряды и содержат значительное количество чисто магических предписаний. Наиболее известное произведение этого типа — дополнение к грихьясутре Гобхилы под названием «Гобхилапутра-грихьясанграха-паришишта».
- Патрапани — имя одного из демонов, угрожающих новорожденному.
- пауша — название месяца индийского календаря (декабрь — январь).
- пинда — шарик из вареного риса и муки (клецки), приносимый в жертву предкам.
- пишал — то же, что ашваттха (см.).
- «Питамаха-смрити» — одна из поздних дхармашастр.
- питримедха — жертвоприношение, связанное с предками, похоронная церемония.
- питримедхасутры — произведения в жанре сутр (см.), содержащие описание похоронных обрядов, обычно являются продолжением или дополнением грихьясутр.
- пишачи — злые демоны, питающиеся мертвечиной, иногда отождествляются с претами и бхутами. Существовало поверье, что в случае несовершенства необходимых поминальных жертвоприношений покойный превращается в пишачу.

- правара (также аршея, или арша) — указание на предков, называемых при жертвоприношении на огне; включает риши, считающихся основателями ведийских родов. Правара сообщает о действительном или мифическом происхождении человека (обычно брахмана).
- Праджapati — «владыка созданий (потомства)». В древнеиндийских текстах иногда встречается как самостоятельное божество, иногда то же имя служит эпитетом какого-либо бога (обычно Брахмы). Другое имя этого бога — Ка.
- праджапатья — обряд, совершаемый над беременной женщиной для рождения мужского потомства.
- праджапатья — одна из традиционно перечисляемых в индийских текстах форм брака, при которой отец невесты произносит формулу: «Исполняйте вместе дхарму».
- праджнаджанана — то же, что медхаджанана (см.).
- прайога — практическое руководство, «учебник» совершения ритуала. Сочинения, близкие к паддхати (см.).
- прана — «дыхание», жизненные силы.
- пратилома — брак, заключенный «против порядка» (т. е. когда муж ниже жены по варне); потомство, рожденное в таком браке.
- Пратихара — царская династия в средневековой Индии (с VIII в. н. э.). «Прашна-упанишада» — одна из упанишад (см.: Упанишады. М., 1967).
- прайшчитта — искупление ритуальной нечистоты, специально совершаемые обряды эпитимии.
- прета — дух, тень умершего (лат. лемуры — неуспокоенные души), часто отождествляется с бхутами. Преты иногда выступают как свита Рудры. Прета изображался обычно в виде скелета. Считалось, что великие грешники оставались претами навсегда (а также и те, для кого не приносились необходимые поминальные жертвы). Другие покойники через год приобщались к сонму предков.
- Притхивираджа — царь из династии Чауханов, правивший в XII в.
- пумсавана — обряд, совершаемый с целью обретения мужского потомства.
- Пундарикакша — «лотосокий», эпитет бога Вишну.
- Пурамдхи — ведийское божество, олицетворяющее щедрость, исполнение желаний.
- пураны — букв. «древние», обширные собрания мифов и полусторических легенд, иногда отдельных самостоятельных произведений, ставших священными книгами индуизма. Большая часть пуран датируется I тысячелетием — началом II тысячелетия н. э., хотя отдельные части пуран могут относиться и к более древнему времени. Наиболее важные из пуран — Ваю, Вишну, Матсья и др. На русском языке имеется пересказ основного сюжета Бхагава-тапураны (см.: Три великих сказания Древней Индии. М., 1978).
- пурипатра — букв. «полный сосуд», вид дара, сосуд с зерном, фруктами, золотом.
- Пурумитра — царь, упоминаемый в «Ригведе».
- путрика — девушка, не имеющая братьев, которую выдают замуж с тем условием, что ее дети будут считаться продолжением рода не ее мужа, а ее отца.
- Пушан — в ведийской религии бог процветания, защитник стад скота, богатства и благополучия.
- Равана — демон, похитивший Ситу (сюжет «Рамаяны»).
- Рагхава — родовое имя Рамы, потомка Рагху.
- Рагхунандана — известный средневековый комментатор дхармашастр и ав-

- тор сочинений по дхарме.
- раджагави — «царственная королева», см. анустарани.
- Раджамарганда — средневековое ритуальное сочинение.
- раджасвала — девушка, у которой начались месячные.
- ракша — см. мангаласутра.
- ракшаса — одна из традиционно перечисляемых в индийской литературе форм брака (брак-умыкание). Название восходит к слову ракшаса, которым обозначался разряд демонов.
- ракшасы — в индийской мифологии вид свирепых демонов.
- Рама — царевич Айодхьи, герой «Рамаяны», почитаемый в индуизме как воплощение (аватара) бога Вишну.
- «Рамаяна» — древнеиндийская эпическая поэма о царевиче Рама. Пересказ см. в кн.: Три великих сказания Древней Индии. М., 1978.
- ратхакара — букв. «изготовитель колесниц», обозначение одной из важных кастовых групп в Древней Индии, которая иногда, в наиболее древних текстах, выступает в качестве четвертой варны сословия «дваждырожденных», позднее они обычно приравнивались к вайшьям. Ведийские ритуальные тексты свидетельствуют о почетном положении ратхакаров, и, во всяком случае, их нельзя считать простыми ремесленниками-тележниками.
- раштрахрита — вид жертвоприношений, сопровождаемых произнесением формул с целью обретения царской власти.
- Речь — богиня, олицетворяющая обожествляемое «слово» (Вач).
- рибху — в ведийской религии разряд мифических существ.
- «Ригведа» — наиболее древняя и важная из вед, древнейший памятник индийской литературы. Религиозные гимны, вошедшие в ее состав, в основном были сложены в Северо-Западной Индии в последней трети II тысячелетия до н. э. Кодификация сборника произошла, по-видимому, около X в. до н. э. «Ригведа» состоит из 10 циклов (так называемых мандал) и включает 1028 гимнов (см.: Der Rigveda. Übersetzt von K. F. Geldner//Harvard Oriental Series. 1951—1957. Vol. 33—36).
- Рич — гимн «Ригведы».
- риши — ведийские мудрецы, «провидцы», считавшиеся авторами ведийских гимнов и основателями наиболее знаменитых родов.
- Рудра — «ревуший», бог бури в ведийской мифологии.
- рудры — 11 божеств, потомков Рудры, иногда эпитет марутов (см.).
- Рукмини — жена Кришны.
- Савитар — бог Солнца, «податель жизни» в ведийской религии.
- «Савитри» — священная мантра, иначе называемая «Гаятри».
- саготра — человек, принадлежащий к тому же роду (готра).
- садху — благочестивый, святой в индуизме.
- сакуля — сородич, человек, принадлежавший к той же патронимии (кула).
- самавартана — обряд «возвращения» из дома учителя после окончания периода ученичества.
- «Самаведа» (веда напевов) — одна из четырех вед.
- «Самаведа-мантрабрахмана» — собрание мантр, связанных с «Самаведой» и грихьясутрами школ Самаведы.
- «Самавидхана-мантрабрахмана» — поздневедийское сочинение.
- самадхи — святилище, воздвигнутое в память о благочестивом человеке, часто на месте его захоронения, иногда по типу мавзолея.
- саман — напев, мелодия «Самаведы».
- саманджана — обряд умашения во время свадебной церемонии,

- самикшана — обряд «смотрения» друг на друга жениха и невесты во время свадебной церемонии.
- санкальпа — букв. «активность разума», «решимость», «желание», обряд сосредоточения мыслей и воли на чем-либо.
- санкранти — переход солнца из одного знака зодиака в другой.
- санскары — индийские домашние обряды, совершаемые в определенные периоды жизни человека и подготавливающие его («очищающие») к совершению следующего обряда, праздники жизненного цикла (иногда также общее обозначение ритуальных действий, жертвоприношений и подготовительных действий перед жертвоприношением).
- санскары тела — т. е. собственно санскары, называемые так с целью выделения этих обрядов, совершаемых над человеком, от жертвоприношений, которые в широком смысле также могут быть названы санскарами (дайва-санскарами) (см.: *Chatterjee H. Studies in some Aspects of Hindu Samskaras in ancient India. Calcutta, 1965.*)
- «Санскарататта» («Суть санскар») — средневековое ритуальное сочинение.
- саньясин — аскет, отказавшийся от мирской жизни.
- сапинда — близкий родственник (обычно до третьего колена по восходящей и по нисходящей линии), приносящий жертвенную пищу (пинду) тому же предку.
- сапиндикарана — обряд приобщения покойного к сонму предков, которым приносятся поминальные жертвоприношения (пинда).
- саптапади — свадебный обряд «семи шагов».
- Сарасанграха — средневековое ритуальное сочинение.
- Сарасвати — богиня молитвы и красноречия в индийской мифологии.
- Саршапаруна — «горчично-оранжевый», имя одного из демонов, угрожающих новорожденному.
- сати — вдова, совершающая самосожжение, обычно на погребальном костре мужа (также название самого обряда самосожжения вдовы).
- Сатьявати — жена Шантану, царя из рода Куру в «Махабхарате».
- Сатьякама Джабала — персонаж упанишад («Чхандогья-упанишада», «Брихадараньяка-упанишада»).
- Саяна — автор знаменитого средневекового комментария к «Ригведе».
- свага — литургическое восклицание, приглашение к богам вкусить жертву.
- свадха — литургическое восклицание.
- свастивачана — обряд произнесения священного слова «свасти», обряд благословения, пожелания благополучия (су-асти) — (это) хорошо.
- свастика — крест с загнутыми в одну сторону концами — древний священный знак, символизирующий солнце, плодородие и всяческое благополучие.
- сваямвара — форма брака, при которой девушка сама выбирает жениха из нескольких претендентов, часто после их состязаний или испытаний.
- Свиштакрит — см. Агни.
- священный шнур — см. яджнопаविता.
- Сиддха — «совершенный», «святой», у джайнов эпитет основателя религии — Джинны; в индуизме — обозначение категории полубогов.
- симантоннаяна — «расчесывание волос», обряд, совершаемый над беременной женщиной.
- синдурадана — обряд нанесения женихом краской полоски на голове невесты и посыпания красного порошка из сурика.
- Синивали — лунная богиня, олицетворявшая новую Луну и способствовавшая развитию зародыша.

- Сисара — демон, представляющийся в виде собаки, отец демона Куркура.
- Сита — жена Рамы, похищенная Раваной (в «Рамаяне»).
- «Сканда-пурана» («Пурана бога Сканды») — одна из пуран, ритуальные части ее довольно позднего времени (начала II тысячелетия).
- смрити — букв. «запомненное», священное предание, в отличие от шрути («откровения»). Включает всю литературу, примыкающую к ведам. В узком смысле под смрити имеются в виду только дхармашастры, обычно составленные в стихах (такие, как «Ману-смрити», «Яджнавалкья-смрити» и др.).
- «Смритичандрика» — одна из наиболее известных средневековых нибандх.
- снатака — букв. «омывшийся», тот, кто совершил обряд омовения, завершающий период ученичества.
- снеха — слово, обозначающее «жир, масло» и также «любовь, привязанность».
- Сома — ведийское божество, олицетворение священного растения и напитка сомы, отождествлявшегося часто с напитком бессмертия — амритой, позже — бог Луны.
- сошьянтикарма — обряд, совершаемый с целью сделать роды легкими и благополучными.
- ступа — архитектурное сооружение, заключающее внутри себя религиозную реликвию и являющееся объектом поклонения буддистов или джайнов.
- Субхадра — младшая сестра Кришны, ставшая женой Арджуны (в «Махабхарате»).
- сумангали — современное название церемонии синдурадана.
- Сурья — ведийский бог Солнца.
- Сурья — дочь Сурьи, эпитет богини утренней зари.
- сутры — произведения, написанные в прозе (иногда перемежающейся со стихами) чрезвычайно лаконичным стилем (первоначально предназначенные для запоминания наизусть).
- Сушрута — автор древнеиндийского медицинского трактата в восьми частях, по-видимому, живший в IV в. в Бенаресе.
- «Тайттирия-араньяка» — одно из важнейших произведений в жанре араньяк, примыкающее к редакции «Тайттирия-самхиты» «Черной Яджурведы».
- «Тайттирия-самхита» — одна из редакций «Черной Яджурведы» (см.: The Veda of Black Jajurveda school/Transl. by A. B. Keith. Cambridge, 1914).
- «Тайттирия-упанишада» — упанишада, связанная с «Черной Яджурведой».
- «Тантравартика» — одно из важнейших философских произведений школы миманса, составленное Кумарилей.
- тапас — космический жар; аскетизм, покаяние.
- таптакриччхра врата — один из способов ритуального очищения (покаяния), при котором следует есть только горячее.
- Тваштар — демидург, бог-творец, покровитель ремесел в ведийской религии.
- тишья — одно из сочетаний светил (накшатр).
- Триратраврата — церемония трехдневного воздержания после свадьбы.
- туласи (тулси) — душистое растение *osimum sanctum*, базилик, кото-

- рому придается священное значение при различных обрядах (часто связывается с культом Ганеши).
- триштубх — стихотворный размер (11-сложный).
- удакакарма — обряд возлиания воды в качестве жертвы умершему.
- удумбара — фиговое дерево, отличающееся плодородностью (по «Айтарея-брахмане», V, 24, плодоносит три раза в год), используется для изготовления жертвенного стола и сиденья для совершающего жертвоприношения, а также различных предметов жертвенного ритуала: ложек, чаш, мутовки.
- Улукхала — букв. «ступка», имя одного из злых демонов.
- Ума — одно из имен богини — жены Шивы в индийской мифологии.
- упакурвана — ученик, после окончания срока обучения покидающий дом учителя и становящийся домохозяином.
- Упавира — имя одного из злых демонов.
- упанаяна — букв. «привод (ученика к учителю)», ритуал посвящения в ученики.
- упанишады — букв. «тайное учение», произведения поздневедийской литературы, примыкающие к брахманам и развивающие традиции умозрительного истолкования ритуала.
- Упашрути — «Прислушивание», имя одного из демонов, угрожающих новорожденному.
- Упендра — эпитет Вишну.
- «Уттарарамачарита» — пьеса средневекового индийского драматурга Бхавабхути.
- Ушас — богиня утренней зари в ведийской мифологии, дочь Солнца (Сурьи).
- Хантримукха — букв. «лицо убийцы», имя одного из демонов, угрожающих новорожденному.
- Хара — одно из имен бога Шивы.
- Хари — одно из имен бога Вишну.
- харидралепана (харидра) — обряд умащения жениха и невесты мазью из корня куркумы и масла.
- Харисвамин — средневековый комментатор.
- «Харита-смрити» — одна из поздних дхармашастр (середина I тысячелетия).
- Харихара — средневековый комментатор грихьясутры Параскары.
- Харьякша — «желтоглазый», имя одного из демонов, угрожающих новорожденному.
- «Хираньякеши-грихьясутра» — одна из грихьясутр, традиционно относимая к школе «Черной Яджурведы».
- хома — жертвоприношение на огне.
- хотар — жрец, произносящий гимны «Ригведы» во время жертвоприношений шраута.
- хута — вид обрядов, при которых жертвоприношения бросают в огонь.
- Чандра — бог Луны в ведийской мифологии.
- Чарака — автор медицинского трактата «Чарака-самхита» (примерно I—II вв. н. э.); по преданию, был придворным врачом царя Канишки.
- чатуртхикарма — обряд, совершаемый на четвертый день после свадьбы.
- чауда — см. чудакарана.
- чудакарана — обряд «первой стрижки» ребенка.
- Чьявана — имя одного из демонов-ракшасов, угрожающих новорожденному.

- чхандас — обожествляемый стихотворный размер ведийского текста.  
 «Чхандогья-упанишада» — одна из наиболее ранних и важных упанишад.
- Шабара — философ школы миманса, комментатор сутр Джаймини.
- Шакаяна (в русском переводе упанишад — Шакаянья) — аскет, упоминаемый в ряде упанишад.
- Шакунтала — героиня известного эпизода в «Махабхарате» и драмы Калидасы.
- шами — дерево, идентифицируемое обычно с *mimosa sumatrensis*, *acacia sumatrensis*, *prosorpis spicigera*; совр. кхеджри. Из шами делался нижний — «женский» — из двух кусков дерева (арани), посредством которых добывался ритуальный огонь.
- Шанкара — «приносящий благо», эпитет нескольких богов (обычно Рудры или Шивы).
- «Шанкха-лиххита-смрити» — одна из поздних дхармашастр.
- «Шанкхьяна-грихьясутра» — грихьясутра одной из ведийских школ, приывавшая в традиционной классификации к «Ригведе» в рецензии Башкала и к «Каушитаки-брахмане». Переводы см.: *Sacred Books of East*. Oxford, 1886. Vol. XXIX; *Indische Studien*. Leipzig, 1878. Bd. XV.
- шантикарма — обряд с целью умилоствления и изгнания злых сил.
- «Шатапатха-брахмана» («Брахмана ста путей») — наиболее обширное и важное из произведений в жанре брахман. Примыкает к «Белой Яджурведе». Перевод см.: *Sacred Books of East*. Oxford, 1886. Vol. 12, 26, 41, 43, 44.
- Шаунака — древний мудрец, которому приписывается одна из средневековых дхармашастр.
- Шаундикейя — имя демона, потомка Шунды (см.).
- Шачи — имя жены Индры (Индрани).
- Шветакету — известный персонаж упанишад.
- Шива — один из наиболее почитаемых богов индуизма.
- шихха — священный пучок волос, оставляемый после церемонии чудакарана.
- шмашана — кладбище, место сожжения трупов; название одного из жертвоприношений предкам.
- шодашашраддха — «шестнадцать шраддх»: двенадцать, совершаемых ежемесячно в день смерти, первая шраддха (на 11-й или 12-й день после смерти), две шраддхи в день накануне полугода и года и сапиндикарана (или на 4, 5, 9 и 11-й день после смерти и ежемесячно в течение года).
- шраддха — ритуал поминовения предков. Основные разновидности шраддхи: (1) периодические, постоянные и в периоды лунных фаз; (2) для одного предка (приобщение недавно умершего к сонму предков); (3) с особыми целями или по особому случаю (абхьюдаика и др.). Кроме абхьюдаика-шраддхи жертвоприношение шраддха совершается в присутствии нечетного количества брахманов, обход огня происходит справа налево и т. д., т. е. порядок противоположный жертвоприношению, предназначавшемуся для богов.
- шраддхакальпы — ритуальные сочинения, посвященные описанию обрядов поминовения усопших предков (шраддха).
- шраута-жертвоприношения — жертвоприношения, «предписанные в священном откровении (шрути)», которые должны исполняться только специально приглашенными для этой цели брахманами (иногда до

- 16—17 брахманов). Основные обряды — полнолуния и новолуния, агнихотра, жертва первых плодов поля и др.
- шраутасутры — произведения в стиле сутр, содержавшие описание жертвоприношений шраута. Примыкали к поздневедийской литературе брахман.
- Шри — «красота», «счастье», имя одной из богинь в индийской мифологии, обычно жены Вишну.
- Шрипати — средневековый автор.
- Шрути — букв. «услышанное», священное откровение веды.
- шудра — четвертая низшая варна индийского общества.
- Шунда (Шанда) — имя асура, противника богов.
- Юдхистхира — букв. «стойкий в битве», старший из братьев Пандавов, один из основных героев «Махабхараты».
- яджамана — человек, приглашающий жрецов для исполнения жертвоприношений.
- Яджнавалкья — ведийский риши, особенно почитаемый в школах «Белой Яджурведы».
- «Яджнавалкья-смрити» — наиболее важная из дхармашастр после «Ману-смрити»; относится примерно ко II—III вв. н. э.
- Яджнапуруша — «душа жертвы», эпитет Вишну.
- яджнопавита — священный «жертвенный шнур», необходимый признак «дваждырожденного», повязываемый при церемонии упанаяны.
- «Яджурведа» — веда жертвенных формул — одна из вед, дошедшая в пяти редакциях, из которых четыре («Майтраяния», «Тайттирия», «Катхака» и «Капиштхала-Катха») называются «Черной Яджурведой», а пятая («Ваджасанея-самхита») — «Белой». «Черная Яджурведа» содержит тексты, произносимые при совершении ритуала и расположенные по порядку их ритуального чтения, в «Белой Яджурведе» формулы перемежаются с объяснениями, подобными тем, что даются в брахманах.
- Яма — бог смерти, царь предков, покровитель южной стороны света в индийской мифологии. Его называют также «бог поминальных жертв — шраддхи», «потомок Солнца — Вивасвата», «разрушительное время», «заканчивающий», «носитель скипетра-наказания (данда)».
- Яма и Ями — брат и сестра, диалог между которыми составляет один из известнейших гимнов «Ригведы».
- «Яма-смрити» — одна из поздних дхармашастр, приписываемая богу Яме.
- Яска — составитель «Нирукты», сочинения, посвященного этимологическому толкованию ведийских гимнов.
- Ясна — часть «Авесты», священной книги древнеиранской религии.





## Библиография

- Античные авторы об Индии (Арриан «Индия» и Псевдоарриан «Перипл Эритрейского моря») // Вестник древней истории, 1940. № 2.
- Арриан. Поход Александра. М., 1963.
- Артхашастра, или Наука политики. М., Л., 1959.
- Атхарваеда. Избранное. М., 1976.
- Брихадараньяка-упанишада. М., 1964.
- Бхартрихари. Шатакатраям. М., 1979.
- Джатаки. М., 1979.
- Дандин. Приключения десяти принцев. М., 1964.
- Двадцать пять рассказов Веталы. М., 1958.
- Древнеиндийские афоризмы. М., 1965.
- Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1972.
- Жизнь Викрамы, или Тридцать две истории царского трона. М., 1960.
- Законы Ману. М., 1960.
- Индийская лирика II—X вв. М., 1978.
- Индийские сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 г.
- И. П. Минаевым. М., 1966.
- Калидаса. Избранное. М., 1956.
- Калидаса. Избранное. Драммы и поэмы. М., 1973.
- Классическая драма Востока. М., 1976.
- Курций Руф. История Александра Македонского. М., 1963.
- Махабхарата. М., Л., 1950. Т. I. Адипарва; 1962. Т. II. Сабхапарва; 1988. Т. III. Араньякапарва; 1967. Т. IV. Виратапарва; 1976. Т. V. Удьогпарва.
- Махабхарата. Ашхабад, 1956. Т. I. Две поэмы из III книги; 1956. Т. II. Бхагавадгита; 1957. Т. III. Эпизоды из книг III и V; 1958. Т. IV. Эпизоды из книг III, XIV, книги XI, XVII, XVIII; 1961. Т. V. Мокшадхарма. Ч. 1—2. Книга XII; 1962. Т. VI. Лесная. III книга; 1963. Т. VII. Книга о Бхйшме. Книга о побоище палицами.
- Махабхарата и Рамаяна. М., 1974.
- Панчатантра. Избранные рассказы. М., 1930.
- Панчатантра. М., 1959.
- Повести, сказки, притчи Древней Индии. М., 1964.
- Повесть о браслете. Шилападикарам. М., 1966.
- Повесть о заколдованных шакалах. М., 1963.
- Рамаяна. М., 1965.
- Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.
- Сомадева. Повесть о царе Удаяне. М., 1967.
- Сомадева. Необычайные похождения царевича Нараваханадатты. М., 1972.
- Сомадева. Дальнейшие похождения царевича Нараваханадатты. М., 1976.
- Страбон. География. М., 1964.
- Тирукурал. Книга о добродетели, о политике и любви. М., 1963.
- Тирукурал. Право, мудрость, любовь. М., 1974.
- Тулси Дас. Рамаяна, или Море подвигов Рамы. М., Л., 1948.
- Упанишады. М., 1967.
- Хитопадеша. Юрьев, 1908—1909.
- Чокроборти Мукундорам. Песнь о благодарении Чонди. М., 1980.
- Чхандогья-упанишада. М., 1965.
- Шудрака. Глиняная повозка. М., 1956.

- Шукасапати. Семьдесят рассказов попугая. М., 1960.  
*Бируни Абурейхан*. Избранные произведения. Ташкент, 1963. Т. II.  
 Индия.  
*Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г.* История Индии. М., 1979.  
 Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988.  
 Библиография Индии. М., 1976.  
 Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1968.  
*Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.  
*Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973.  
*Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. М., 1974.  
*Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Древняя Индия. Исторический очерк. М., 1969.  
*Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М., 1985.  
*Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.  
*Вигасин А. А., Самозванцев А. М.* Артахаштра: проблемы социальной структуры и права. М., 1984.  
*Ганди М. К.* Моя жизнь. М., 1969.  
*Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос. М., 1974.  
*Гринцер П. А.* Древнеиндийская проза (обрамленная повесть). М., 1963.  
*Гусева Н. Р.* Индуизм. М., 1977.  
*Гусева Н. Р.* Религиозная обрядность в жизни индусской семьи// Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973.  
*Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.  
 Иван Павлович Минаев. Сборник статей. М., 1967.  
*Иванов В. В.* Чет и нечет. М., 1978.  
 Идеологические течения современной Индии. М., 1965.  
 Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.  
*Ильин Г. Ф.* Старинное индийское сказание о героях древности. Махабхарата. М., 1958.  
 Индийская культура и буддизм. М., 1972.  
 Индия в древности. М., 1964.  
 История Древнего Востока. М., 1988.  
 История и культура Древней Индии. М., 1963.  
 История Индии в средние века. М., 1968.  
 Источниковедение истории Древнего Востока. М., 1984.  
 Касты в Индии. М., 1965.  
*Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986.  
*Корвин-Круковская Т. А.* К истории магических и колдовских приемов в Индии//Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1929. Т. VIII.  
*Косамби Д. Д.* Культура и цивилизация Древней Индии. М., 1968.  
*Косамби Д. Д.* Перекресток//Индийский этнографический сборник. М., 1961.  
*Кудрявский Д. Н.* Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904.  
*Кудряцев М. К.* Община и каста в Хиндустане. М., 1971,  
 Культура Древней Индии. М., 1976.  
*Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.

- Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985.
- Мервагт А. М.* Отдел Индии. Л., 1927.
- Мифы Древней Индии. М., 1975.
- Мифы народов мира. М., 1980—1981. Т. I—II.
- Нарайан Р. К.* Боги, демоны и другие. М., 1974.
- Народы Южной Азии. М., 1963.
- Невелева С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1974.
- Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1955.
- Новая история Индии. М., 1961.
- Огибенин Б. Л.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.
- Пал П.* Индусский свадебный обряд//Советская этнография. М., 1958. № 4.
- Петров В. В.* Народонаселение Индии. М., 1978.
- Проблемы истории, языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.
- Роллан Р.* Опыт исследования мистики и духовной жизни современной Индии//Собр. соч. Л., 1936. Т. 19—20.
- Рыбаков Р. Б.* Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.
- Семашко И. М.* Бхилы. Историко-этнографическое исследование. М., 1975.
- Семенов В. С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
- Серебряков И. Д.* Древнеиндийская литература. Краткий очерк. М., 1963.
- Снесарев А. Е.* Этнографическая Индия. М., 1981.
- Сыркин А. Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.
- Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1964.
- Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1965.
- Три великих сказания Древней Индии. Литературное изложение Э. Н. Темкина и В. Г. Эрмана. М., 1978.
- Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.
- Чаттопадай В. А.* Индийские термины, обозначающие род//Вопросы истории доклассового общества. М., Л., 1936.
- Чаттопадхья Д.* Локаята даршана. История индийского материализма. М., 1961.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Эрман В. Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.

\* \*  
\*

- Renou L.* Bibliographie védique. Paris. 1931.
- Dandekar R. N.* Vedic Bibliography. Bombay, 1946. V. 1—3; Poona, 1961, 1973.
- Apte V. M.* Social and Religious Life in the Grhyasutras. Bombay, 1954.
- Apte V. M.* The Rgveda mantras in their ritual setting in the Grhyasutras//Bulletin of the Deccan College Research Institute. Poona, 1939—1940, V. I.

- Apte V. M.* Non-Rgvedic mantras rubricated in the Aśvalāyana — Grhya-sūtra. Their Sources and Interpretation//New Indian Antiquary. 1940—1941. V. 3.
- Bhat G. K.* Marriage of Suryā (Rgveda X. 85)//Ludwik Sternbach Felicitation Volume. Lucknow, 1980. Pt. 1.
- Bhattacharyya N. N.* Ancient Indian rituals and their social contents. London, 1975.
- Bleeker C. J.* (ed.) Initiation. Strassburg, 1965.
- Bloch Th.* Über das Grhya- und Dharmasūtra der Vaikhānasas... Göttingen, 1929.
- Bradke P. von.* Über das Mānava-grhyasūtra//Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1882. Bd. 36.
- Buitenen J. A. V.* The Pravargya. Poona, 1968.
- Caland W.* Altindisches Zauberritual. Probe einer Übersetzung der wichtigsten Teile des Kauśika Sūtra. Amsterdam, 1900.
- Caland W.* Altindische Zauberei. Darstellung der Altindischen «Wunschopfer». Amsterdam, 1908.
- Caland W.* Vaikhānasasmārtasūtram. Calcutta, 1929.
- Caland W.* On the Sacred Book of the Vaikhānasas. Amsterdam, 1928.
- Caland W.* Die altindischen Todten — und Bestattungsgebräuche. Wiesbaden, 1967.
- Caland W.* The Jaiminigrhyasūtra. Lahore, 1922.
- Caland W.* Das Śrautasūtra des Āpastamba (üb). Göttingen, 1921. Bd. I—III.
- Caland W., Henry V.* L'Agnistoma. P., 1906—1907. Vol. 1—2.
- Chattopadhyaya.* Some social Aspects in the Āpastamba — Grhyasūtra//Indian Antiquary. 1967. 3, 2.
- Choudhury R. K.* Some Aspects of social History as gleaned from Jaiminiya Grhyasūtra//Journal of the Oriental Institute. Baroda. V. 3.
- Dange S. A.* Vedic Concept of «Field» and the Divine Fructification. Bombay, 1971.
- Dange S. A.* Adornment as a protective Measure in the Vedic Ritual//Volume Mirashi. Nagpur, 1965.
- Dange S. S.* Hindu Domestic Rituals. A Critical Glance. Delhi, 1985.
- Dandekar R. N., Kashikar C. G.* Śrautakośa. Engl. Tr. Poona, 1958. Vol. I—II.
- Dresden M. J.* Mānavagrhyasutra. Utrecht, 1941.
- Dumont P. E.* L'agnihotra. Description de l'agnihotra dans le rituel védique. Baltimore, 1939.
- Dumont P. E.* L'aśvamedha. Description du sacrifice solemnel du cheval-dans le culte védique. Louvain, 1927.
- Fay E. W.* The Rgveda mantras in the Grhya Sūtras. Roanoke, 1899.
- Fay E. W.* The Treatment of Vedic mantras in the Grhyasutras//J. Hopkins University Circular. 1890. 9, 81.
- Foy W.* Erklärung einigen altindischen Opferrufe//ZDMG 50. 1896.
- Friedländer W.* Der Mahāvratā — Abschnitt des Sankhāyana — Āranyaka. 1900. 13.
- Ghosh B.* The Hindu Ideal of Life according to the Grhyasūtras//Indian Culture. 1941—1942. V. 8.
- Gonda J.* The Savayajnas (Kauśikasūtra 60—68). Amsterdam, 1965.
- Gonda J.* Selected Studies. Leiden, 1975. V. 1—5.
- Gonda J.* Vedic Literature (Samhitas and Brahmanas). Wiesbaden, 1975.
- Gonda J.* The Ritual Sutras. Wiesbaden, 1977.

- Gonda J.* The Significance of the right hand and the right side in vedic ritual//Religion. 1972. 2.
- Gonda J.* The ritual function and significance of grasses in the religion of the Veda. Amst., 1985.
- Gonda J.* Die Bedeutung des Zentrums//Vedasehnsucht nach dem Ursprung ed. by H. P. Duerr. Frankfurt a/M, 1983.
- Gonda J.* Vedic ritual. Leiden, 1980.
- Gopal Ram.* India of Vedic Kalpasutras. Delhi, 1959.
- Hastings James (ed.)* Encyclopaedia of Religion and Ethics. Edinburgh, 1906—1921. Vol. 1—13.
- Henry V.* La magie dans l'Inde antique. Paris, 1904.
- Hillebrandt A.* Ritualliteratur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, 1897.
- Hillebrandt A.* Das altindische New — und Vollmondsopfer. Jena, 1880.
- Hoens D. J.* Sānti: A contribution to ancient Indian Religion Terminology. The Haque, 1951.
- Kane P. V.* History of Dharmasāstra. Poona, 1930—1962.
- Kashikar C. G.* The Sutras of Bhāradvaja. Poona, 1964. 1—2.
- Kashikar C. G.* The Vedic Sacrificial Rituals through the ages//Indian Antiquary. 1964. 3, 1.
- Kashikar C. G.* The present-day Vedic Ritual in India//Commemoration Volume R. B. Trivedi. Madras, 1958.
- Kashikar C. G.* A Survey of the Śrautasūtras. Bombay, 1960.
- Krick H.* Das Ritual der Feuergründung. Wien, 1882.
- Lele B. C.* Some atharvanic portions in the Grhyasūtras. Amst. 1888.
- Levi S.* La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas. P. 1890. (1966).
- Lindner B.* Das altindische Ernteopfer//Festgruß für O. von Böhtlingk. Jena, 1880.
- Oldenberg H.* Die Religion des Veda. Stuttgart — Berlin, 1923.
- Oldenberg H.* The Grhyasūtras. V. 1, 2//Sacred Books of the East. Delhi, 1964. V. XXIX—XXX.
- Pande A. N.* The Role of Vedic Gods in the Grhyasūtras//Journal of the Ganganatha Jha Research Institute, 16.
- Panse G. M.* Agniveśya — Grhyasūtra, an analytical Study//Vishveshvaranand Indological Journal. 1966. No. 4.
- Pathak V. S.* Vedic Rituals in the early medieval Period, an epigraphic Study//Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona, 1959. V. 40.
- Patyal H. C.* The saptapadi rite//Bulletin of the Deccan College Research Institute. Poona, 1976. V. 35.
- Pillai P. K.* Non-Rgvedic mantras in the Marriage Ceremonies. Trivandrum, 1958.
- Raabe C. H.* Bijdrage tot de kennis van het Hindoeshe doodenritueel. Utrecht, 1911.
- Rajatbaran Dattaray.* Vedism in ancient Bengal. Calcutta, 1974.
- Renou L.* Ceremonies vediques dans l'Inde contemporaine. Paris, 1949.
- Renou L.* Sur le genre du sutra dans la littérature sanscrite JA. 251.
- Renou L.* La valeur du silence dans le culte Védique//JAOS 69, 1949.
- Renou L.* Vocabulaire du rituel védique. P., 1954.
- Rocher L.* The Sūtras and Sāstras on the Eight Types of Marriage//Ludwik Sternbach Felicitation Volume. Lucknow, 1980. Pt. 1.
- Rolland P.* Un rituel domestique vedique. Le Vārāhagrhyasūtra. Aixen—Provance, 1971.

## Библиография

---

- Rolland P.* Le Mahāvratā. Göttingen, 1973.
- Salomons H. I. W.* Het Hindoesche Huisritueel volgens de school van Bharadvaja. Utrecht, 1913.
- Scheftelowitz J.* Die Sündentilgung durch Wässer//Archiv für Religionswissenschaft. 17 [1914]
- Schwab J.* Das altindische Thieropfer. Erlangen, 1886.
- Sen Ch.* A dictionary of the Vedic ritual. Delhi, 1978.
- Speyer J. C.* Bemerkungen zu den Grhyasūtra//Bijdragen Taal-, Land- en Volkenkunde, 1879.
- Staal F.* Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar. Berkley, 1982. Vol. I—II.
- Stevenson S.* The Rites of the Twiceborn. London, 1920.
- Tiwari J. N.* Disposal of the Dead of the Mahabharata; A Study in Funeral Customs in Ancient India. Delhi, 1979.
- Thite G. U.* Medicine. Its medico-religious aspects according to the vedic and later literature. Poona, 1982.
- Weber A.* Zwei vedische Texte über Omina und Portenta. Berlin, 1859.

## Оглавление

Предисловие . . . . .	5
Введение . . . . .	31
1. Источники исследования . . . . .	33
2. Значение слова «санскара» и число санскар . . . . .	45
3. Цель санскар . . . . .	51
4. Составные части санскар . . . . .	60
5. Санскары, совершаемые до рождения ребенка . . . . .	70
Гарбхадхана (обряд, призванный обеспечить успешное зачатие) . . . . .	71
Пумсавана (обряд, призванный обеспечить рождение мальчика) . . . . .	76
Симантоннаяна (разделение волос) . . . . .	79
6. Санскары детства . . . . .	84
Джатакарма (церемония в связи с рождением ребенка) . . . . .	85
Намакарана (наречение имени) . . . . .	91
Нишкрамана (первый вынос) . . . . .	95
Аннапрашана (первое кормление) . . . . .	97
Чудакарана (церемония стрижки) . . . . .	99
Карнаведха (прокалывание ушей) . . . . .	105
7. Санскары обучения . . . . .	108
Видьярамбха (изучение алфавита) . . . . .	109
Упанаяна (посвящение) . . . . .	111
Ведарамбха (начало изучения вед) . . . . .	134
Кешанта, или годана (бритье бороды) . . . . .	135
Самавартана (снана), или окончание ученичества . . . . .	137
8. Свадебные церемонии (виваха) . . . . .	143
9. Похороны (антъешти) . . . . .	189
Комментарии . . . . .	219
Словарь имен и терминов . . . . .	291
Библиография . . . . .	313