

Всеv. Миллера.

**ОЧЕРКИ
АРІЙСКОЙ МИТОЛОГІИ**

ВЪ СВЯЗИ

СЪ ДРЕВНѢЙШЕЙ КУЛЬТУРОЙ.

ТОМЪ I

АСВИНЫ-ДИОСКУРЫ.

МОСКВА.

ТИПОГРАФІЯ Н. В. МИЛЛЕРА, ПОБЕДКА, МАСКОРЪ ПРР., СОВ. ДОМЪ.

1876.

ВЕДИЙСКАЯ СЕМЬЯ

Термины родства



Много было написано о патриархальной семье древнейшего человечества; она считалась первой культурной ступенью в развитии цивилизации. Ученые часто и с большим сочувствием останавливались на индоевропейских названиях родства, разбирали корневое значение таких слов как *pater*, *mater* и рисовали идиллическую картину древнейшего семейного быта¹. Во главе индоевропейской семьи стоит любящий отец, который защищает семью (первонач. *patar* от корня *pā* — защищать охранять); мать, соб. производительница, (*matar* от корня *mā*) усердно занята скромным хозяйством; братья — естественные защитники сестер (*bhrātā* — от кор. *bhar*), а сестры по обязанности приносят счастье и утеху (*svasar* от кор. *svas*². Но главную утеху этой идиллической семьи составляет дочка (*duhitar*) соб. доильщица: в ее обязанности входило доить коров и Макс-Мюллер усматривает деликатный юмор тех первобытных времен в том, что нежный отец называет дочку «своей маленькой доильщицей».

Нечего и говорить, что подобные картины не имеют никакого реального основания. Сходство в названиях родства в индоевропейских языках указывает только на то, что в так называемом индоевропейском периоде понятия о семье уже начали складываться, но отсюда еще никак нельзя выводить, что эти понятия были такие же, как в 19-м столетии и что первобытная семья представляла идиллическую картину семейного счастья. Мы увидим ниже, что даже в ведийском

¹ Разбором этих слов занимались почти все известные лингвисты: Kuhn «*Zur ältesten Geschichte der Indogermanischen Völker*» («*Ind. Studien*» I с. 325 след.); Pictet «*Les Origines Indo-europeennes*» §§ 289–300; Pott «*Wurzel Wörterbuch der Indogerm. Sprachen*»; Bopp «*Glossarium*»; Curtius «*Grundzuge der Griechischen Etymologie v. Index*»; Max Muller «*Lectures*» и «*Essays*» и мн. друг. Из русских Лавровский «*Коренное значение в названиях родства у славян*». Прилож. к XII-му тому Зап. Им. Ак. Н. 1867 г.

² Так объясняет это слово Max Muller — *svasar-celle qui plait on console* (см. «*Essais sur la Mythologie comparee*», франц. перевод 2-е изд. (1874 г.) с. 32). Pott объясняет *svassar* сложением из *sva* — своя и *str.* — женщина, жена (Etymol. Forschungen I 126 первого изд.). Weber полагает, что *svasar* вышло из *suastar*, а это слово из *su* (прекрасно) и *as* (быть). Т.о. сестра значит дружелюбная, доставляющая счастье (см. «*Zeit. f. Vergl. Spachf.*» V 235). Pictet производит *svasar* из предлога *sa* (с) и глаг. корня *vas* — жить, так что *svasar* значило первоначально «живущая вместе» т.е. с братом (Orig. Ind. II 362.)

периоде, который многими веками удален от индоевропейского, нет следа идиллических пасторалей, к которым так склонно воображение немецких ученых. Вообще в последнее время совершенно изменился взгляд науки на так называемый патриархальный быт: прежде ставили патриархальную семью как необходимый постулат в основу всего дальнейшего развития народа. Не предполагали, чтобы когда-либо было время, когда еще не существовала семья. В последнее время свидетельства многих путешественников, изучавших быт дикарей и целый ряд ученых трудов на них основанных — Тэйлора, Лёббока, Моргана, Мак-Леннана, Жиро-Тёлона, Поста и других¹, доказывали, что понятия о семье и родстве развивались исторически, что патриархальная семья не составляет первой, самой ранней, ступени культуры, а одно из поздних ее завоеваний и что образованию семьи предшествовал период, когда люди еще не пришли к идее индивидуального брака, когда женщины составляли общее достояние всего рода, когда отцы не знали своих детей и когда, по выражению Нестора «люди живяху зверинским образом, живуще скотски и брака у них не бываше».

Имея в виду труды некоторых из названных ученых, мы остановимся на индусских понятиях о родстве и семье и поищем тех следов древнейшего периода, на которые почти вовсе не обращалось внимания.

Разберем сначала слова, выражающие родство. В древнейшие времена, когда еще не было индивидуальной семьи, дети, прижитые в роде, принадлежали целому роду: отцы этих детей не были известны, но роду известны были матери, произведшие их на свет. Отсюда естественно, что родство должно было определяться матерью². Связь между нею и детьми была естественная, основанная на самой природе: это та телесная связь, которая перерезывается при рождении. По санскр. *nābhi* — значит первоначально *пуп*, а затем родство, родственник и родина, (напр. RV. X, 61, 19; 10, 4. 62, 4; I, 164, 33, II 3, 9 и др.). Ясно, что это слово является отголоском глубокой старины, когда сложилось понятие о родстве согласно с природой³. Другое название содержит корень *bandh* — связывать (срав. *bandhu* — родственник, *bandhuta* — родство); под связью нужно и здесь видеть природную, родильную связь. Близкой связью ребенка с матерью объясняется обычай давать детям материнское имя, обычай, существовавший, например, у древних афинян до Кекропса, у древних этрусков, у ликийцев, локрийцев и существующий и до сих пор у многих дикарей австралийских и полинезийских, у некоторых народов современной Индии⁴ и т.д. Следы этого обычая находим мы в

¹ Tylor «*Primitive Culture*» и «*Researches into the early History of Mankind*». Lubbock «*Prehistoric Times*» и «*Origin of civilisation and Primitive Condition of man*». Morgan «*Systems of Consanguinity and affinity of the human family*». M. Lennan «*Primitive Marriage*». Giraud-Teulon «*Les Origines de la Famille*». Post «*Die Geschlechtsgenossenschaft der Urzeit die Entstehung der Ehe*».

² Giraud-Teulon о. с. p. 8. Post о. с. pp. 18 seq.

³ В эссе о слове *nābhi* г. Фортунатов («*Sāmaveda Āraṇyaka saṃhitā*», с. 123) замечает: «Касательно отношения *nābhi* — родина, родство, родственник к *nābhi* пуп и т.д. я должен сказать, что, хотя в словарях все эти значения сводятся к одному слову *nābhi*, я считаю более вероятным признавать здесь два гомонима, так как иначе трудно было бы проследить связь этих значений. Относительно *nābhi* пуп можно колебаться между двумя этимологиями (именно Курциуса и Грассмана от *nabh* — лопатка, разрываться и Виндиша от *ambh* — пухнуть); что же касается *nābhi* родина, родство, родственник, то корень этого слова *nabh* я считаю вариантом корня *par*, откуда сл. *parat* etc.»

В виду значения пуповины как символа родства, мы не можем согласиться с выставлением второго корня *nabh*; корень этот ничем не засвидетельствован в индоевропейских языках, между тем как близость понятия о родовой связи и родстве выясняется из многих названий родства.

⁴ Ни один наир не знает своего отца и ни один наир-отец своего сына. Имение в случае смерти наира переходит к детям его сестры.

собственных именах индусов. Замечательно, что древнейшие божества ведийского периода, божества, принесенные арийцами в новую родину и начинающие уступать свое место другим, как более популярным, названы *Ādityās* по имени матери их *Aditi*. Адитьи относятся еще к тем временам, когда родство определялось одной матерью: кто был их отцом, об этом ничего не знают древнейшие гимны. Затем мы встречаем в санскритской литературе целый ряд *metronymica* различных времен. Так древний Пуруравас, возлюбленный Урваси, уже упоминаемый в Ведах, назывался по своей матери *Aila*. Сын Урваси в драме *Vikramorvaṇī* (86, 12) назван *Aurvaṣeya*, так же как *Bhārata* носил *metronymicum* *Çakuntaleya* или



Индусское семейство

Çakuntalā, по имени нимфы *Çakuntalā*, героини известной драмы. В «*Rigvede*» I 147, 3; 152, 6; 158, 6 упоминается *ṛiṣi Dirghatamas*, который назывался по матери своей *Māmateya* (т.е. сын *Mamatā*), а по отцу *Auṣathya*. Певец *Suhastya*, которому *анукраманика* приписывает сложение гимна X 41 известен по *metronymicum* как *Gauṣeya* (сын *Ghoṣā*); отец его не известен. Вероятно также *Ghoṣā*, но уже с отчеством *Kākṣivati* (дочь Какшивата) автор 39-го и 40-го гимна X-ой книги¹.

Другая черта, характеризующая понятия о родстве в первобытном периоде, состоит в том, что дети сестры (племянники) получают наследство от дяди, т.е. брата их матери, а не от отца, потому что он неизвестен. Так у баттов на острове Суматре дети сестры наследуют дяде. По первоначальному малайскому праву наследство человека переходит прежде всего к детям его сестры, затем к сестре

¹ Другие *metronymica*: *Ailika* сын *Ilani*; *Ailavila* сын *Ilavilā*; *Anttareya* сын *Uttarā*; *Kādraveya* сын *Kadrū*; *Draupadeyās* сыновья *Draupadi* от пяти братьев *Пандавов*. См. Петерб. слов. s. vv.

его матери (тетке) и ее братьям, затем к прочим родным¹. Наиры в Индии смотрят на детей сестры как на родных детей², и подобный же взгляд и право наследства соблюдается у других народов Индии³. Если племянники по правам заменяли детей, то подобное состояние общества должно оставить следы в языке. И действительно родственная терминология, например у гавайцев употребляет одно и то же слово *такиа-кана* для обозначения отца, брата отца, брата матери и *каикее-кана* для сына, сына брата, сына сестры. Многие степени родства, которые мы различаем в языке, не различаются у некоторых народов: одно какое-нибудь имя обозначает целый класс родственников.

На основании гимнов «*Ригведы*», где близкое отношение сыновей к отцам вполне ясно, конечно нельзя утверждать, что у ведийских индусов при их переселении в Индию было такое же понятие о родстве, какое существует еще до сих пор у некоторых названных туземных народов, но и нельзя утверждать, что арийские народы никогда не стояли на такой ступени. Против этого говорят, по-видимому, некоторые факты языка. Древнейшее индо-европ. название для сына было *sūnu*, соб. рожденный, от корня *sū* — рождать. Нужно вспомнить, что корень *sū* выражает физиологическое рождение, ибо другое значение того же корня выдавливать (ср. санскр. *sotar* — давилщик etc.); следовательно это название дано сыну по отношению к матери, давшей ему жизнь, а не по отношению к отцу, который и у первобытных арийцев мог быть неизвестен.

Гораздо знаменательнее в культурно-историческом отношении слово *parāt* (*paratar*). В позднейшем санскрите это слово обозначает только внука и это значение прежде ученые придавали ему в Ведах. В настоящее время доказано, что в Ведах оно имеет более широкое значение — сына и потомка вообще. Так, один из наиболее распространенных эпитетов Агни — *arām parāt* — сын вод т.е. Агни (огонь), рождающийся в лоне тучи — молния. Есть много мест в гимнах «*Ригведы*», из которых можно заключить, что *parāt* имеет такое же значение как слова *sūnu* и *putra* — сын. Тоже божество огня, являющееся с эпитетом *arām parāt'a*, называется часто *sahasra putra* (сын силы, например, I. 40, 2) или *ūrḡo putra* (с тем же значением I 96, 3). Индра является то с эпитетом *ṣavaso sūnu* (сын силы IV 37, 4; IV 24, 1.), то называется *ṣavaso putra* (VIII 81, 14, VIII 71), 2). Подобно ему божества *Ṛibhavas* постоянно именуется сынами силы, но вместо *putra* или *sūnu* является слово *parat* (ср. *ṣavaso paratas* I 161. 14; IV 34, 6, IV 35, 1 и 8). Верховные божества Митра и Варуна, сыновья безмужней Адити, носят тот же эпитет (*parātā ṣavaso* VIII 25, 5). Из этих примеров видно, что *parāt* употребляется параллельно со словами, обозначающими сына — *sūnu* и *putra*, между тем как позднейший санскрит установил за этим словом значение внука. В женском роде *paratī* в «*Ригведе*» обыкновенно означает *дочь* и значение *внуки* нигде не проглядывает с достаточной яркостью⁴. Что же касается родственных языков, то в них является для этого слова еще другая степень родства именно племянника (сына сестры). В латинском, на ряду со значением внука, *nepos fratris* или *sogoris* означает племянника т.е. сына брата или сестры. В древн. верхне-нем. *nift* соответствует современному немецкому *Nichte* (племянница), а *nefo* нынешнему *Neffe* (племянник)⁵. В ц. слав.

¹ Waitz «*Anthropologie*» V p. 441.

² Giraud-Teulon p. 41.

³ Ibid. 42.

⁴ См. Grassman «*Wörterbuch z. Rig-Veda*» s. v.

⁵ Ср. древне-северное *nift*, *nift* — дочь; древне-верхне-нем. *niftala*, средне-верхне-нем. *niftel* — *Nichte*, *Muhme* etc. В голландском *nithjis*, др. сев. *nifi* знач. *Nachkomme*, *Verwandter*.)

нетий то же что *сестричищ*. В Кормчей *нетий* определяется так: сестричищ (т.е. сын сестры) нети глаголется¹. В чешском, в одном из всех слав. наречий, доселе уцелела женская форма *neti* (род. *netefe*) со значением племянницы.

Для объяснения этой шаткости в значениях одного слова, которое выражает понятие сына, племянника, внука и прямого потомка вообще, нужно предположить, что оно было создано еще в периоде неустановившихся родственных понятий. Переход понятий будет ясен, если мы предположим, что первоначально *naptar* и *nap-tri* означало сына и дочь сестры с точки зрения ее брата. Слово относится к тому периоду (который, как мы выше видели, продолжается до сих пор у некоторых дикарей или полудикарей), когда, при отсутствии семьи, основанной на свойстве, брат заменял отца детям своей сестры. Ее дети были его *nap̄tas*, его сыновья и дочери (сестричищи); он по отношению к ним был их отец и вместе *yū*².

При изменении семейных отношений, когда дети сестры имели уже родного отца, *nap̄tas* по отношению к *yū* стали уже исключительно племянниками. Таким образом если *naptar* могло означать и сына и племянника, то смешение обоих понятий восходит ко времени, когда оба понятия совпадали³.

Факт, почерпаемый из истории слова *nap̄t*, относится к так называемой палеонтологии языка. В санскритской литературе даже самого древнего периода, мы не найдем уже никаких намеков на времена, когда *yū* заменял отца своим сестричищам. Можно впрочем думать, что подобные родственные отношения переселившееся арийское племя могло застать у своих неарийских соседей. В одном отделе первой книги Махабхараты (гл. 13–58) называемом *Āstikaparvan*, сообщается сказание о происхождении мудреца *Āstī*. Царь Нагов (змеи, под которыми разумеют каких-то туземцев, горцев), Васуки желая иметь наследника, не женится сам, а ищет мужа сестре своей Джараткару. Вот посылают ему человека, который носит также имя Джараткару. Царь Васуки отдает ему свою сестру и от этого брака рождается наследник престола Астика. Отец его удаляется в лес и исчезает после первой брачной ночи, так что дядя заменяет ему вполне отца⁴. Заметим, впрочем, что действие происходит у нагов, а не у какого-нибудь из арийских колен.

Упомянем еще несколько культурных фактов из языка. Известно, что название отца сан. *pitar*, гр. *πατήρ* etc. определяет не роль его как *родителя*, а только как охранителя (*pā*); следовательно в глубокой древности можно было звать *patar* всякого, на ком лежала обязанность *защитника* в родовой общине; *patar* — был брат относительно детей сестры; *pataras* — были все старшие мужчины рода относительно младших, *pataras* — были наконец и все умершие предки. В ведийском санскрите еще ясно чувствуется первоначальное, коренное значение *pitar*: это

¹ Miklosich-Lexicon s. v. и Лавровский о. с. р. 47.

² Заметим, что по происхождению это слово аналогично слову *patar* — отец. Как последнее значит собственно хранитель, защитник (кор. *pa*), так цел. *yū* (др. сев. *afi* (дед), гот. *avo* — (бабка), литов. *avunas* — брат матери, лат. *avus*) сводится на корень *av* очень употребительный в Ведах в значении спасать, хранить, помогать (ср. *avitar* — защитник помощник, *avas* защита и позднее, неведийское, *avika* — отец).

³ Заметим, что быть может та же неопределенность, какую мы находим в Ведах в употреблении *nap̄t*, существовала у славян относительно слова внук. Под внуками Дажь-бога и Стри-бога в «Слове о полку Игореве» можно, кажется, как в ведийском *nap̄tas*, понимать и сыновей и потомков. В параллель к ветрам, внукам Стри-бога, можно привести из Athar. V. IX 1, 3. эпитет медового бича Асвинов: *marutām ugrā naptiḥ* — (т.е. *madhukāṣā*) могучая дочь (внука) Марутов (ветров).

⁴ Эпизод о Джараткару переведен у Holtzmann'a, «Indische Sagen», под заглавием: «Das Schlangenhopfer» с. 125–181.

слово употребляется в превосходной степени *pitṛtama* — наиболее защищающий, например, когда поэт просит Пидру быть защитником, родственником, милосердным, другом и, наконец, отцом (*pita*) самым *pitṛtama* из отцов. Чтобы выразить понятие о *родном*, отце к слову *pitā* прибавляется иногда эпитет *ḡanitā* (основа *ganitar*), например, в I 164, 33: *duaur me pita ḡanitā* небо мой отец — родитель¹.

Свою земную роль защитников продолжают *pitaras* и после смерти, когда они перешли в царство бога Ямы и древнейших предков Ангирасов и др. Остающиеся в живых потомки приносят им жертвы, приглашают воссесть на приготовленном ложе из травы, потчуют клецками (*piṇḍa*) и молят о помощи. Это не почитание и чествование личных предков отдельной семьи, а культ умерших мужчин племени, бывших богатырей и защитников; поэтому о матерях нет помину в гимнах посвященных *pitaras*'ам. Весьма вероятно, что культ этот восходит еще ко времени, когда у предков ведийских индусов, как еще до сих пор у некоторых диких племен, каждый старший и сильный в роде называется отцом.

Обычное название для мужа в «*Rigvede*» слово *pati*, означающее вообще *владельца, господина*. Муж относительно жены такой же господин, как относительно всякой другой собственности, поля (*kṣetrasya patih*), богатства (*vasunas* или *gauṇām patih*), коров (*gavām patih*) и т.д. Исключительное почти употребление термина *господин*, для обозначения мужа характеризует зависимое положение женщины в ведийской семье. Другое слово *bhartar* (соб. *содержатель*) упоминается только однажды во всей массе гимнов².

Похищение и покупка жен

Современные исследователи древнейшей культуры пришли к заключению, что было в глубокой древности время, когда все женщины в роде составляли его собственность, когда ни один член не имел права исключительно владеть женой и только мало-помалу с дальнейшими успехами культуры появляется индивидуальный брак и неприкосновенность семьи. Выходом из этого первоначального положения было похищение жен. Если какой-нибудь мужчина племени добывал себе женщину, уведя ее у соседнего, враждебного племени, она становилась таким образом его личной собственностью, не разделяемой им с сородичами, его рабыней и женой. Отсюда объясняется широкое распространение экзогамии у множества народов земного шара. Лёббок находит браки, основанные на умычке, действительной или сохранившейся в обрядах в Австралии, у малайцев, в Индостане, Средней Азии, Сибири, Камчатке, у эскимосов, у северных краснокожих, у бразильцев, в Чили и Огненной земле, на островах Тихого Океана, как у полинезийцев так и у фиджийцев, на Филиппинских островах, у кафров, у арабов и негров, у черкесов и, наконец, обычаи, указывающие на первоначальную умычку, сохранились почти на всем пространстве Европы³. Большая часть народов прошла эту ступень при переходе от общего брака к индивидуальному и многие народы высокой культуры сохраняют до сих пор некоторые следы древней умычки в современных нам свадебных обрядах. Само название брака в санскрите *vivāha* проис-

¹ Ср. также IV 4, 10; IX 86, 9; 87, 2; X 82, 3.

² RV. V 58, 7.

³ Lubbock о. с. p. 94.

ходит от корня *vah* *vezu* и означает собственно увоз¹, а в славянских названиях невесты и жены — ведома, веденица, ведовица, водимая — сохраняется до сих пор корень, намекающий на первоервоначай увод.

Рука об руку с распространением обычая похищения жен, должно было постепенно изменяться положение женщины в обществе. Женщины, принадлежавшие всему роду, не составлявшие собственность какого-нибудь мужчины, должны были пользоваться относительно большей свободой, чем рабыни, увезенные из чужого рода-племени. Нам не кажутся убедительными доказательства Бахофена, что был в глубокой древности период женовластия, предшествовавший порабощению женщины; но все же нужно допустить, что в эпоху несуществования личного брака, женщина, принадлежа всем членам рода, была свободнее, нежели впоследствии, когда она была закрепощена за одним мужем. Последние отголоски древнего периода можно видеть, например, в уважении и свободе, которой пользовались или пользуются гетеры у различных народов, например, на острове Ява, в некоторых частях западной Африки, в древней Греции и Индии². Гетеры

в Индии уважались потому, что были первоначально свободными дочерьми племени, свободно располагавшими своей любовью: они противопоставлялись купленным или похищенным женам, рабыням мужей³. Еще доселе, как последний отгосок древнейшего периода, в некоторых местностях Индии ведется обычай, в силу которого невеста обязана проституироваться в храме⁴.

Возвращаясь к вопросу о положении женщин в ведийском периоде, заметим, что обыкновенно ученые говорят о высоком положении ведийской женщины. Позднейшая литература брахманского и буддийского периода полна самых едких выходов против женщины: поэты осыпают ее упреками в неверности, легкомыслии, лжи и хитрости; коварство жен составляет любимую тему сказок и законоведы предписывают меры строгости для обуздания ее порочных склонностей. В ведийском же периоде женщина была полноправной хозяйкой дома, свободной подругой мужа, уважаемым членом общины. Действительно, низкое



Индусские женщины

¹ Ср. употребление глагола *vivah* в значении уводить (*entführen*), похищать, в словаре BR. s. v.

² См. Lubbock о. с. p. 103. Post о. с. p. 31.

³ Lubbock о. p. с., Mayr «*Das Indische Erbrecht*», p. 104.

⁴ Lubbock p. 102 и Mayr «*Das Indische Erbrecht*» p. 152.

положение женщины в позднейшее время не подлежит сомнению, хотя оно часто преувеличивается; но ее высокое положение в ведийском периоде обыкновенно преувеличивается еще более¹.

Мы уже заметили, что женщины составляли собственность своего господина (pati) наряду с его стадами и полями, и уже потому трудно допустить, чтобы к собственности ее владелец питал слишком гуманные чувства. С другой стороны, многоженство было так же в ходу, как в позднейшее время. Кто был достаточно богат, чтобы содержать нескольких жен, не находил препятствия в законе. В гимнах говорится иногда о женах во множ. числе², а в одном месте мы читаем ясный намек на ссоры между женами-соперницами.

Подобно тому как в гимнах вообще поэт просит у богов богатства, коров, сыновей-богатырей, так в одном гимне девятой книги³ поэт обращается к боже-ству Пушану, играющему значительную роль в свадебном ритуале с просьбой доставить девушек. Есть свидетельства на то, что жены добывались умышкой или по соглашению с родителями: в первом случае конечно дело не обходилось без погони со стороны родственников похищенной. Так в «*Rigvede*» X 27, 11, мы читаем: «У кого слепая дочь, кто, зная это, пожелает (взять) слепую? Кто пустил бы дротик против того, кто увез бы ее (yaḥ im vahāte) или посватался за нее?»

Брак посредством увоза должен был быть очень распространен, потому что предусмотрен законодательством⁴ в статье о девяти видах брака и носит определенные названия. Слова Ācvalāyana⁵ совершенно напоминают грубые обычаи австралийских дикарей: если он (т.е. жених) похитит ее у спящих или пьяных это пишачийский брак (raiṣāṣa); убивая и разбивая головы, если он плачущую у плачущих похитит — это, ракшасийский брак.

С этим местом любопытно сравнить, что сообщается у Лёббока о брачных обычаях австралийских дикарей в окрестностях Сиднея: «несчастную девушку похищают в отсутствии ее защитников. Сперва похититель осыпает ее столь сильными ударами дубиной или деревянным орудием по голове, затылку и плечам, что кровь течет струями и девушка падает без чувств. Затем ее тащат порывисто по кустарникам с опасностью вырвать руку из суставов. На камни и пни, встречающиеся по дороге, любовник, или скорее разбойник, не обращает ни малейшего внимания. У него только одна цель — привести поскорее свою добычу в безопасное место и за достижением безопасности следует сцена столь возмутительная, что я не решаюсь ее передавать. Родственники девушки не мстят за такое нарушение своих прав, но при первом удобном случае отплачивают таким же поступком. Этот обычай настолько укоренен, что даже дети подражают ему в игре⁶.

¹ Например у Giraud-Teulon с. 240 и след.

² См. гимны I 62, 11; I 186, 7; VII 26, 3; I 43, 1.

³ Именно IX 67, 10 и след. см. Muir «*Original Sanskrit Texts*» V p, 461.

⁴ См. Ācvalāyana-Grhyasūtrāṇi I 6; Manu III 27, 33. Yāgnavalkya I 58–61.

⁵ Gr. Sūtr. I 6, 7 и 8 изд. Stenzler'a 1864. в «*Abhandl. f. die Kunde d. Morgenlandes*» III № 4. Ср. статью Haas'a в «*Indische Studien*» V с. 283 и Майр «*Das Indische Erbrecht*» с. 134. Пишачи и ракшасы — название демонов. Майр (с. 154) справедливо полагает, что между видами браков, rākṣasa и raiṣāṣa самые древние. Ману (III 25) считает их преступными, но должен признать, что такие браки все-таки бываю у кшатриев. Именно у кшатриев водятся 4 последние вида брака (по порядку у Ману āsuga (см. ниже), gāṇharva — брак, основанный на взаимной склонности, rākṣasa и raiṣāṣa. У вайшьев и шудр те же виды браков, за исключением брака rākṣasa (Manu III 23). Иногда, как, видно из Ману III 26, у кшатриев виды gāṇharva и rākṣasa соединялись в один и комментатор Kulluka объясняет это так: если, по предварительному соглашению между мужчиной и девушкой, жених возьмет ее с боя, тогда оба вида rākṣasa и gāṇharva соединены. Майр p. 154.

⁶ Lubbock о. с. p. 87.

Другим видом брака в ведийском периоде был брак, основанный на купле. За невесту платили пару волов или известную сумму. У Ашвалаяны так же как у законоведов такой брак в первом случае носил название *ришийкого*, во втором *асурийского*¹. Цена, даваемая за девушку, носила специальное название *ṣulka*. Из Ману III 24 видно, что эти виды брака были особенно в ходу у вайшьев и шудр, хотя встречались и в обеих высших кастах. Еще до сих пор браки в Индии совершаются посредством купли². Ману объявляет, что в паре коров (*gomithuna*) не следует видеть цену за девушку (*ṣulka*), как ошибочно полагают некоторые (III 53), и что человек, принявший от жениха *ṣulka* за дочь, должен считаться торговцем детьми (III 51). Но мы, согласно с Мауг'ом, полагаем, что эти и подобные слова (Ср. III 54) вызваны желанием замаскировать, сгладить грубость обычая. В народе вероятно не было столь возвышенного понятия о браке, и на *ṣulka* смотрели как на цену за невесту. Подобный взгляд просвечивает и в законах Ману. Например, если женщина способна к деторождению и отец не приискал ей мужа, она должна прождать 3 года, после чего может сама найти себе мужа одного с нею сословия (IX 90). В этом случае ее жених не должен платить *ṣulka* (IX 93), так как отец невесты, задержав ее брак, теряет над нею права (т.е. не может ее продать). Или такой случай: если за девушку отдан *ṣulka*, а тот, кто дал его (*ṣulkadaḥ*), умрет (раньше свадьбы), то девушка с ее согласия должна быть отдана брату покойного жениха (IX 97). Это доказывает, что *ṣulka* была действительно цена за девушку.

Может быть намек на брак, основанный на купле, следует видеть в стихе RV. I 109, 2, где поэт говорит об Индре и Агни: «Я слышал, что вы щедрее (соб. больше даете — *bhūridāvātarā*), нежели зять или шурин». Слово *viḡamātar*, вместо обычного *ḡamātar* — *зять* встречается только в этом месте. Объяснив это слово, Яска (*Nir.* VI, 9) прибавляет, что в Декане всегда называют *viḡamatar*'ом мужа купленной жены (*viḡamateti ṣaṣvad dākṣiṇāgāḥ kṛitāpatim ācakṣate*)³. Название брата жены (шурин) *syāla* слово неизвестного происхождения и встречается и «*Ригведе*» только в этом месте. В рукописях оно пишется часто *ṣyāla*. Макс Мюллер⁴ сближает с ним греч. ἄελιοι (εἰλιονες) = σύγγαμφοὶ ἀδελφοὶ γήμαντες. Курциус⁵, сознавая трудность этого сближения, признает его однако довольно вероятным.

Полиандрия. Левирам

Женщина, вошедшая посредством купли в семью мужа, становилась ее полной собственностью. У некоторых народов, например, у племени тода в Индии (в области Nili-Gerri) жена одного брата принадлежит и прочим, по мере того как они достигают возмужалости. На таком представлении основана полиандрия, существующая до сих пор в некоторых частях Азии, в Тибете, в Бухаре, в области Гималаев, в Кашмире, у некоторых дравидских народов Индии, в особенности на Малабарском берегу, в горах Цейлона и вдоль Гхат, наконец в Новой Зеландии и

¹ См. Weber «*Indische Studien*» V 284. Мауг «*Das ind. Erbrecht*» p. 155.

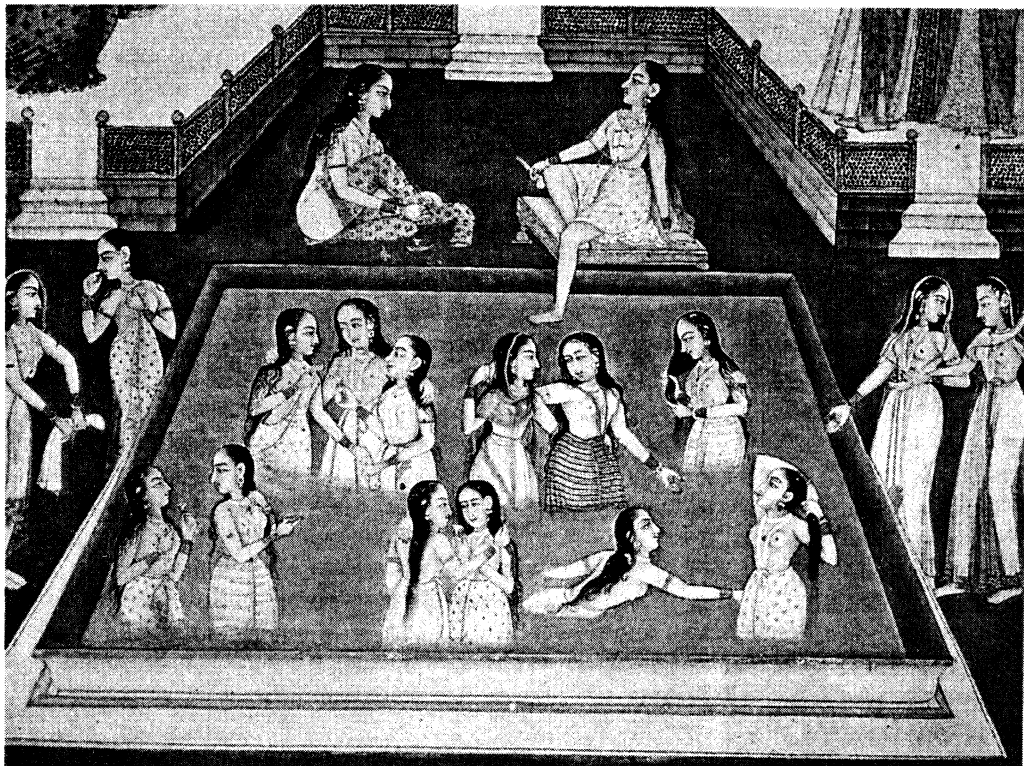
² Мауг p. 155.

³ См. Muir V 460 и Mair 159.

⁴ «*Essais*» p. 42.

⁵ «*Grundzüge*» 3-е изд. p. 164.

на Алеутских островах¹. Если искать культурные факты в индусских легендах, то пример полиандрии и здесь можно найти. Оба Асвина, как известно из гимнов, называются мужьями дочери Солнца (*sūryasya duhitā*), а из Махабхараты известно, что все пять братьев Пандавов были женаты на одной девушке, красавице Драупади. Нет доказательства значительного распространения полиандрии в Индии, но можно думать, что иногда она случалась в жизни, конечно в весьма глубокой древности. На ее следы, по-видимому, указывает обычай, в силу которого брат мужа (деверь — *devar*) имел известные права на жену брата. В одном



Зенана — женская часть дома

гимне, посвященном Асвинам (X 40, 2), мы читаем следующий стих: «Где вы вечером, о Асвины! Где вы утром? Где вы имеете ночлег? Где пребывали? Кто вас принимает в жилище, как вдова на ложе деверя, как женщина мужа». В комментарии Нирукты (III 15) на этот стих, встречается, между прочим искусственная этимология слова *devara*, которая придумана по-видимому не без намека на роль деверя: *devaraḥ kasmad dvitiyo vara nēyate* — т. е. деверь назван так потому, что он как бы второй (*dvitiyo*) жених (*vara*). Мы понимаем этот намек так, что в случае смерти жениха, деверь заступает его место. Можно думать, что в ведийском периоде существовал левират, который в позднейшее время допускался законами в известном случае. Ману (IX 69 и 70) оставил по этому поводу следующее предписание: если у девицы умрет муж (*patiḥ*) после бракосочетания, то пусть ее деверь возьмет ее по следующему предписанию: согласно с законом, женившись

¹ См. Giraud-Teulon 150. Lubbock 116. Post 22.

на ней, одетой в белое платье, целомудренной, да приближается он к ней постоянно однажды в благоприятное время, до рождения потомка (*āpvasavāt*). У Яджнавалкьи I 69 читается: *āgarbhasambhavāt* т.е. до образования *foetus'a* сын, рожденный от деверя и жены его брата носит в *Dharmasūtra'*х особенное название *kṣetraḡa*. См. о правах его у Маур'а «*Ind. Erbr.*» р. 97 и след.

Система левирата, существующая до сих пор у монголов, каффров, марсов в Индии и на одном из Гебридских островов, находится, по мнению Лёббока, скорее в связи с правами собственности, нежели с полиандрией. Если раз за девушку внесены деньги, она считается собственностью купившей ее семьи и по смерти первого мужа должна жить с его братом. Конечно при более духовном взгляде на брак, могли быть выставляемы другие мотивы левирата, например, необходимость, чтобы умерший первый муж имел потомка в лице сына своей вдовы, как это было в Индии, но едва ли можно оспаривать Лёббока в том, что первоначальная основа этого учреждения лежит во взгляде на жену, как на собственность семьи.

Многие путешественники, изучавшие быт дикарей, приводят различные доказательства тому, что понятие о препятствиях родства для брачной жизни, понятие о кровосмешении, совершенно чуждо некоторым племенам. «Мое племя, говорил один алеут миссионеру, следует относительно брака примеру морских выдр, которые нас окружают». Гавайяне до последнего столетия не принимали в расчет никаких родственных отношений при сожительстве с женщиной¹. История и мифы многих народов представляют, как известно, множество примеров браков между братом и сестрой, сыном и матерью, отцом и дочерью². У ближайшего родственного индусам народа, у иранцев, брак между близкими родственниками, так называемый *Qaetvōdatha*, считался самым уважительным³, на том основании, что такие браки сохраняют чистоту известного рода. Этот обычай не ускользнул от внимания греков, которые возмущались персидскими браками на дочерях и матерях.

Разговор Ямы с Ями о браке братьев на сестрах

Появляется вопрос, как относились ведийские индусы к сестрам и дочерям, не сохранили ли Веды следов первобытного взгляда, когда людям незнакомо было «стыдение к снохам своим и к сестрам, к матерям и родителям своим?» «Здесь прежде всего нужно обратить внимание на известный диалог между братом и сестрой, между *Yama* и *Yami*, дошедший до нас в гимне 10-м десятой книги «*Ригведы*»

Ями: «О если б я привлекла друга к дружбе! Перейдя за обширное море, да получить мудрый (Яма?) внука (своему) отцу, широко бросая взоры над землей».

Яма: «Не хочет друг твой такой дружбы, чтоб родственница стала (как бы) чужая⁴. Сыны великого Асуры, богатыри, поддерживатели неба, видят далеко вокруг (т.е. смотрят на нас)».

¹ Giraud-Teulon о. с. р. 96.

² Вспомним о браках на сестрах у египетских фараонов, у карийцев, у властителей на Мадагаскаре у персов по предписанию Зороастра и о мифах Зевса и Геры, Фрейра и Фрей, Озириса и Изиды и т.д.

³ См. Spiegel «*Ueber die Eranische Stammesverfassung*» в *Abhandl. der K. Bayr. Ak. d. Wiss.* Bd. VII pp. 673–693.

⁴ Соб. однородная стала разнородной; т.о. Яма не хочет быть ей мужем, так как они оба принадлежат одному роду.

Ями: «Бессмертные желают этого от тебя, (они желают) потомка от единственного смертного. Да склонится твое сердце к моему: как супруг войди в тело жены».

Яма: «Чего мы прежде не делали, неужели теперь соделаем? Говоря правое, будем ли славить неправое? Гандхарва в водах (небесных?) и водная жена — вот наше происхождение, вот наше верховное родство».

Ями: «Еще в утробе соделал нас мужем и женой родитель, божественный Тваштар, создатель всеобразный. Никто не нарушает его уставов. Земля и небо знают это о нас (или знают, что мы его?)».

Яма: «Кто знает этот первый день? Кто видел его? Кто здесь объявит (его)? Велико местопребывание Митры и Варуны, что скажешь ты, о сладострастная! Обманом людям?»

Ями: «Страсть к Яме овладела мною, Ями; (желание) лежать вместе на общем ложе. Как жена мужу предоставляю я ему тело и да будем мы соединены как оба колеса колесницы».

Яма: «Не отдыхают, не смежают очей эти соглядатаи богов, что бродят здесь (в мире). С другим, а не со мной, ступай скорее, о сладострастная! С ним будь соединена как оба колеса колесницы».

Ями: «И ночью, и днем да будет она угодна ему¹, глаз солнца мгновенно да исчезнет. На небе и на земле близнецы тесно связаны, да испытают Ями от Ямы не подобающее сестре».

Яма: «Придут последующие века, когда брат и сестра будут творить не подобающее их родству. Вокруг самца (мужчины) обвей свою руку. Ищи другого мужа, о прекрасная, а не меня».

Ями: «Что такое брат, если нет защиты (для сестры), что такое сестра — есл бедствие (ее) постигает. Понуждаемая страстью, я это высоко ставлю (т.е. твою любовь), соедини твое тело с моим».

Яма: «Не соединюсь я с тобою плотски; греховным зовут того, кто подходит сестре. С другим, а не со мной удовлетвори свои страсти, твой брат, о прекрасная не хочет этого».

Ями: «Ах! Ты слаб, о Яма! Нет у тебя ни души, ни сердца. Другая (женщина) обоймет тебя, как подпруга запряженного (коня), как лиана дерево».

Яма: «Другого обоймешь и ты, о Ями! И другой тебя, как лиана дерево. Е сердца желай ты и он твоего. И так, заключи счастливый союз!...»

Мифологическим объяснением этого гимна занимались Рот и Макс Мюлер². Первый видит в близнецах первосозданную пару людей, индусских Ада и Еву, второй представлено о дне и ночи. Не вдаваясь в разбор этих мнений скажем только, что во всяком случае считаем себя вправе делать из гимна выходы для культуры. Кто бы ни были Яма и Ями, они прежде всего брат и сестра и гимн затрагивает ясно вопрос о браке между такими родственниками. Разрыв между братом и сестрой находится в связи с ведийским взглядом на родственные браки: сестра, как женщина, склонна нарушить нравственный закон, брат является его неподкупным блюстителем и в его ответах нужно видеть ублажения ведийского общества.

Но можно пойти дальше, можно думать, что возможность существования

¹ Ями говорит о себе в третьем лице.

² Roth — в «Zeit. der D. Morg. G.» IV pp. 426 и след. и «Journal of the Americ. Orient. Soc.» III 335. M. Muller «Lectures» II ser. XI-я лекция.

добного гимна в «*Ригведе*» указывает на то, что в те времена еще не вполне было твердо общество в соблюдении родственных связей. Ями не просто сладострастная женщина, которая ставит выше всего чувственное наслаждение, она такого же божественного происхождения как ее брат, она дочь небесного Гандхарвы и убеждает Яму произвести внука божественному отцу. Она уверена, что они предопределены друг для друга еще в утробе матери и берет в свидетели землю и небо. «Что в брате, если он не дарует защиты?» — говорит она, и эти слова дышат глубокой древностью. Мы знаем, что уже по корню самого названия (*bhrātar* — корень *bhar*) брат — естественный защитник сестры, а слово *bhrātar* и по корню и по суффиксу тоже, что *bhartar* — муж. Едва ли мы ошибемся, если объясним тождество слов первоначальным тождеством понятий: слово было создано еще в те времена, когда брат мог становиться мужем сестры и лишь впоследствии, когда индусы отвернулись от древнего обычая, сохраненного однако иранским народом, понадобилось видоизменить слова и через незначительную звуковую перемену образовалось слово *bhartar*, которое было уже исключительно усвоено для «мужа».

О роли брата, как защитника, покровителя сестры, можно судить по следующим местам из гимнов. В одном (1 124, 7) говорится про зарю (*uśas*): подобно безбратой деве (*abhrāteva*) идет она навстречу мужчине, или подобно воину, сидящему на колеснице для снискания богатства в бою; как вожделеющая жена мужу, прекрасная заря, улыбаясь, открывает свою грудь. Второе место из гимна 5-го IV-ой книги, посвященного Агни; здесь (в ст. 5)

безбратые женщины (*abhrataro yosano*) упоминаются наряду с женами злыми и ненавидящими мужей (*patiripo... ḡanayo durevāh*). Из этих мест можно сделать вывод, что безбратая женщина синоним *свободной*, ибо у нее нет естественного покровителя и блюстителя ее нравственности. Но первое из приведенных мест, в котором говорится, что безбратая женщина сама идет на встречу мужу т.е. отыскивает его, может заключать намек еще на другую черту ведийского общества. Согласно с ведийскими понятиями, человек, не имеющий прямого наследника сына, а имеющий дочь, мог предъявить права на сына дочери, т.е. на



Сестры

своего внука, так что этот сын считался не сыном своего отца, а сыном деда. На этом основании Ману (III, 11) не советует разумному человеку жениться на девушке, не имеющей брата, ибо сын от нее поступает в собственность ее отца, а ее муж рискует остаться без мужского наследника. Нужно думать, что безбра-тых девушек неохотно брали замуж и что они сами должны были «идти навстре-чу мужу».

Итак Ями стоит на стороне старого начала, когда союз брата с сестрой еще не считался незаконным. В период создания гимна такие браки уже возмущали нравственное чувство, хотя едва ли можно допустить, что такое нравственное воззрение было равно распространено во всем населении. Правда в гимнах нет уже упоминания о братьях, женатых на сестрах, но есть места, в которых можно видеть намеки на любовные отношения между такими родственниками.

В гимне Агни десятой книги (гимн 3 ст. 3) мы читаем: «блестательный при-был, сопровождаемый блестящей¹, за своей сестрой (зарей) следует сзади любовник (gāra)». Далее одно из божеств Пушан называется любовником своей сестры: «Да прославим мы, — говорится в гимне VI 55, 4, — могучего, едущего на козлах, (aḡāṣvam) Пушана, который зовется любовником своей сестры²». Конечно в этих местах нужно видеть мифологический намек на связь между двумя явлениями природы, но все же можно думать, что эти метафоры созданы еще в те времена, когда связь брата с сестрой не считалась незаконной и поэт, создавший их, не обвиняет бога в кровосмешении. Точно также любовные отношения между отцом и дочерью сочлись бы величайшим грехом в ведийском обществе, а между тем сохранились легенды о подобном кровосмешении между богами.

В древнейших брахманах — Aitareya-Brah. III 33 и Ṣaṭap. Br. I 7, 4, 1, нахо-дим мы предание о верховном божестве Praḡāpati, владыке созданий и эта вер-ховная, божественная личность посягает самым постыдным образом на невин-ность родной дочери. Предание подвергает его каре возмущенных богов, но все же Праджapati сохраняет все свое божественное величие. В самих гимнах «*Rig-vedy*» можно найти намеки на подобные отношения отца к дочери, хотя эти наме-ки мистически темны, как все восходящее к отдаленной старине, и из них конечно нельзя делать выводов о ведийском времени. В 1 164, 83 гимне, посвященном Viṣve devās и притом весьма темном, какое-то лицо говорит: «Небо — мой отец-родитель, происхождение и родство — мать моя, эта великая земля; *matrix* — внутри этих обеих протянутых скорлуп (т.е. между небом и землей)», — здесь отец вложил зародыш в свою дочь. В гимне III 31, 1, в стихе не менее темном упоминается отец, стремящийся к сожигательству с дочерью³.

Общее заключение о ведийском периоде будет то, что в нем уже выработался взгляд на брак, запрещающий союз между близкими родственниками, хотя кое-где в гимнах сохранились намеки на отдаленный период первобытной грубости.



¹ Т.е. вероятно Агни утренней жертвы сопровождается появлением зари.

² Ср. и следующий стих.

³ Pita yatra dihituḥ sekam rīgant sam ḡamyena manasā dadhanve.

Обряды ведийского периода

Брак уже в ведийское время считался религиозным институтом и сопровождался известными обрядами, имевшими целью испросить благоволение богов брачующейся чете и скрепить союз юридическим образом. Отсылая читателей к подробным исследованиям брачного церемониала Вебера и Гааса¹, мы ограничимся несколькими замечаниями, которые прикрепим к переводу свадебного гимна «*Rig-vedy*» (X 85), так называемого *sūgyāsūktam*, содержащего описание брака Сомы с Сурьей, брака, служащего прототипом всякой земной свадьбы. Отдельные стихи этого гимна употреблялись как священные изречения, приличествовавшие отдельным моментам свадебного ритуала, как он описан в Грихьясутрах.

Гимн открывается прославлением жениха Сомы т.е. месяца.

1. Истиной подперта земля, истиной подперто небо.
2. На (божественном) уставе зиждутся Адитьи, и Сома помещен на небе.
3. Чрез Сому сильны Адитьи, чрез Сому велика земля,
4. И также в лоне этих созвездий пребывает Сома.
3. еловек думает, что пьет Сому, когда выжимают растение, Но от Сомы, которого брахманы знают, не вкушает никто.
4. Охранами скрываемый и великими (?) охраняемый, о Сома! Стоишь ты, слушая звук каменного пресса, но не вкушает тебя земной (т.е. человек).
5. Когда выпивают тебя, о божественный! Затем ты снова нарастаешь, Ваю — хранитель Сомы. Месяц часть года.

¹ Weber «*Vedische Hochzeitssprüche*», Haas «*Die Heirathsgebräuche der alten Inder, nach den Grihyasutra*». См. «*Ind. Studien*» V pp. 177–266 и 267–412.

Следует описание невесты Сурьи:

6. Райбхи была (ее) подружка, Нарашанси¹ ее служанка,

И блестящее одеяние Сурьи было изукрашено с пением.

7. Разум был ее подушкой, сила зрения ее умощением,

Небо и земля ящиком (с приданым?), когда Сурья шествовала к мужу.

8. Славословия были перекладинами дышла (?),² хвалебная песнь — головной убор и коса, Оба Асвина были сватами Сурьи; Агни был дружкой³.

9. Сомы был женихом, Асвины — обоими сватами, Когда Савитар отдавал Сурью мужу, радостную в душе.

10. Сердце ее было повозкой⁴, небо было крышей (повозки),

Белые быки были в запряжке, когда Сурья ехала в жилище.

Следующие стихи до 20-го не заключают ничего важного для нашей цели и касаются большей частью какой-то темной легенды об Асвинах.

Итак, брак на земле освящен для индусов браком, совершившимся на небе между Сомой и Сурьей. Отцом Сурьи, отпускающим брачный



Влюбленные в саду

поезд в жилище жениха Сомы, называется бог Савитар, божество солнца, часто смешиваемое в гимнах с богом Sūrya, а иногда отличаемое от него.

Женихом является светлый месяц, вечный друг влюбленных, а невестой Sūryā, соб. Sūrya в женском роде. Гаас⁵ не сомневается, что Sūryā тоже солнце, только олицетворенное в виде женского божества и что гимн описывает союз обоих светил.

Едва ли можно согласиться с этим толкованием: Sūryā, дочь Савитара, по видимому та же личность, которая является обыкновенно в гимнах Асвинов под именем sūryasya duhitā, дочери солнца и олицетворение зари, Uśas, подруги обоих индусских близнецов, подобно тому как греч. Елена — сестра обоих Диоскуров.

Оставляя доказательство тождества Сурьи с зарей для дальнейшего, упомянем

¹ Оба слова — Raibhī и Nāraçansi — по Веберу означают разные песнопения. Он переводит первое («Ind. Studien» V 180) — Sāngerlob, второе — Männerpreis. Точное значение обоих слов неизвестно.

² Pratidhayas, pratidhi по BR. Querholzer an der Wagendeichsel, по Веберу, толкующему Саяну, die den Wag festhaltenden Stangen.

³ Purogavaḥ — собственно едущий впереди — фореитор?

⁴ Т.е. влекло ее к будущему мужу.

⁵ «Ind. Studien» V с. 270 и след.

только, что еще до сих пор в белорусских песнях можно найти сравнение месяца с женихом, а невесты с ясной зоренькой. Вот, например, песня, которой встречают жениха, приезжающего в дом невесты:

Да выйдзем мы да послушаем:
Чы не чуваць, чы не гойкаюць?
Ды чуваць, чуваць, сваты!
Зялезные колы звиняць,
Да сивы коні иржаць.
Ды узбехау Хведорка сам дзесяць на двор,
Да *узышоу месяц над избой,*
Да *узвёз зораночку за собой* и т.д.¹

Или на дворе невесты:

Узыйшоу месіц над избой,
Узвеу зориньку за собой:
«Вот табе, Божинька, полуношница
А мне, месіцу, полусветница!»²

В другой песне *заря* прямо называется женой месяца.

В леску, в леску
На жовтом песку,
Там стояла церкоука, —
Святы вечор!
С чатырмя вуглами,
А с пятермя вокнамі, —
Святы вечор!
В той церкоуце
Ясен месяц, —
Святы вечор!
Ен с своей жаной,
С *ясной зарой*, —
Святы вечор!
Ясны звездочки,
То яго дзеточки, —
Святы вечор!³

Возвращаемся к свадебному гимну.

Когда невеста (Сурья) садится на колесницу, поется следующей стих:

Ст. 20. Взойди, Сурья, на пеструю, украшенную цветами, злато-цветную шаль-малевую (колесницу⁴), хорошо катящуюся, прекрасно-колесную, седалище Амриты. Соделай мужу счастливый (брачный) поезд.

21. Поднимись отсюда, ибо она имеет супруга! Так молю я Вишлавасу

¹ См. «Белорусские народные песни», Шейца 1874, с. 367.

² Там же, с. 461.

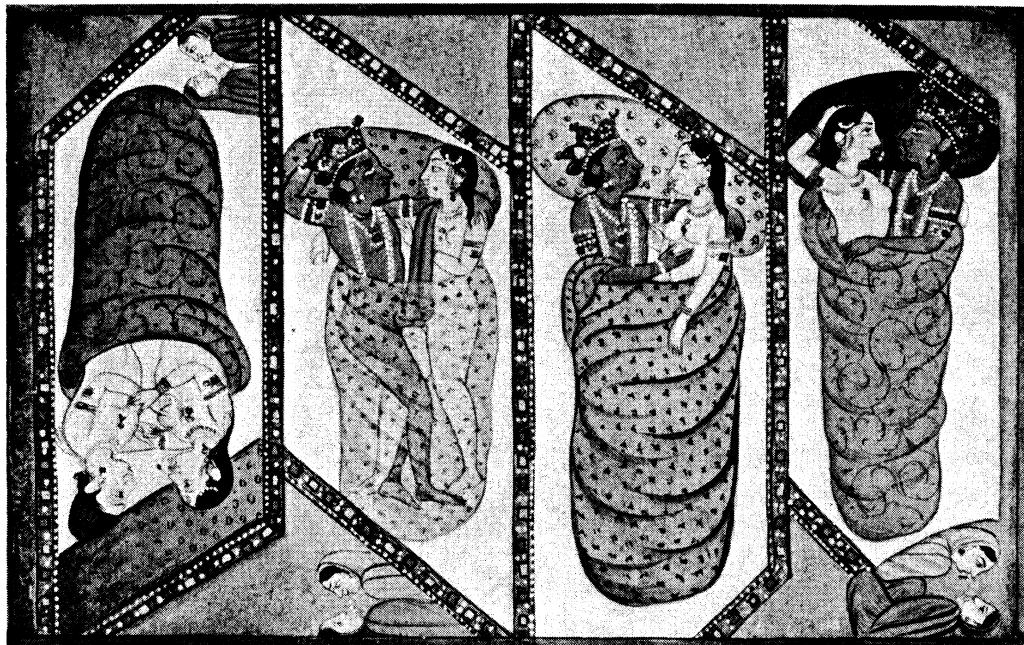
³ Эта песня поется в Бобруйском уезде, Витебской губернии накануне Нового года. См. Шейна, о с. с. 448.

⁴ Çalmalim — сделанную из дерева *Bombax heptaphyllon*.

(Viṣvāvasu), чувствуя его песнями; другую ищи, сидящую еще у отца, блистательную (украшенную); вот твоя доля по существу, ее блюда.

22. Поднимись отсюда, о Висваvasу! Чествуя, молим мы тебя, ищи другую, сладострастную, соедини жену с мужем!

Девушка до брака была под охраной и видением божества Viṣvāvasu (владеющий всем богатством). Кто этот гений девственности — трудно сказать, потому что он упоминается очень редко. Из X 139, 4 и 5 мы знаем только, что он является рядом с небесным гандхарвой (divyo gandharvaḥ), с которым, как и с Сомой, он



Рисунки с изображением сексуальных практик у последователей Кришны

вообще тесно связан. Можно думать, что, как и оба последние, он — божество ночное. По дороге в новую родину:

23. Вез терний и прямы да будут пути, по коим идут друзья наши на сватанье (обручение). Да ведут нас Арьяман и Бхага! Да управляется легко, о боги, домашнее хозяйство!

24. Я освобождаю тебя из оков Варуны, которыми связал тебя благой Савитар. На лоно порядка, в мире благих действий, неуязвленную помещаю я тебя вместе с мужем.

25. Отсюда освобождаю я тебя, а не оттуда¹. Там делаю я тебя крепко связанной; дабы она, о щедрый Индра! была богата сыновьями и удачей (счастьем).

26. Пушан да ведет тебя отсюда, взяв за руку, Асвины да увезут тебя на колеснице! В жилище (жениха) шествуй, дабы быть домохозяйкой и, как повелительница, руководи домочадцами.

При прибытии в дом жениха:

27. Здесь да будет тебе уделом приятное (счастье) чрез (твое) потомство, в

¹ Т.е. освобождаю тебя из дома отца и прикрепляю к дому мужа.

этом доме бодрствуй как домохозяйка. Соединись плотью с сим мужем и до старости да управляете вы домохадцами.

Варуна является в гимнах преимущественно блюстителем нравственного закона, права и справедливости и оковы его — та нравственная узда, присутствие которой чувствовал ведийский индус. Все, что согласно с нравственным законом, было уставом Варуны, его оковами; которых человек не может скинуть. Они слагаются только по воле наложившего их, жрецом, являющимся истолкователем этой воли. Девушка до брака прикреплена этими оковами Варуны к семье своих родителей и, выходя замуж, она только меняет цепи. Вот, что говорит Ману (IX, 3) о зависимости женщины:

Pitā rakṣati kaumāre, bhartā rakṣati yauvane,

Rakṣanti sthāvire putrā, na stri svātantryam arhati.

Т.е. Отец стережет ее в детстве, супруг в юности,

Сыновья в старости — женщина недостойна самостоятельности.

Освобождая ее от связей, прикреплявших ее к дому родителей, жрец немедленно привязывает ее к новому домашнему очагу, к новому господину.

Следующие стихи, неудобные для перевода, поются над сорочкой молодой. Они характеризуют взгляд древнего индуса на женщину, как на нечистый сосуд всяких грехов и чар. Чтобы союз с нею не вредил супругу, чтобы у нее не было дурного глаза, чтобы она в конце концов не убила своего мужа (ст. 44), она должна быть очищена закланиями жреца, который за труд свой получает, между прочим, сорочку молодой. В виду этого грубого взгляда на женщину, грубо-материальных стихов и возмутительных обрядов, вытекавших из него, неудобно рисовать себе в идеальных чертах положение женщины в ведийском периоде, представлять ее свободной и полноправной подругой мужа и т.д. Но при всей грубости ведийские отношения к женщине далеко не первобытны: они представляют уже значительный шаг вперед, сравнительно с понятиями некоторых племен той же Индии, которые вовсе не справляют свадеб. У индусов мы видим целый свадебный ритуал, имеющий целью дать религиозную и юридическую санкцию союзу, видим передачу девушки из родительского дома в дом мужа, видим несколько должностных лиц, участвующих в церемонии и толпу зрителей, которые должны быть свидетелями события и своим присутствием придать ему юридическую силу. Так мы читаем в ст. 33 приглашение к зрителям: «Хорошо украшена эта жена. Сходите, смотрите ее! И, дав ей пожелание счастья, расходитесь по домам».

У каких-нибудь бадагов в Индостане, у курумбасов в области Nili-gerri-йских гор или у кериахов в средней Индии ничего не известно о брачных церемониях, нет даже слова для свадьбы, нет прочной связи между мужчиной и женщиной и не существует понятия о верности жен.

Два существенные обряда, закреплявшие союз молодых, были так называемые «схватывание за руку» (*rāṅgrahaṇa*) и «обведение вокруг огня». Первый совершался по Грихьясутрам следующим образом: после того как отец или брат девушки окропил ее маслом посредством острия меча или ложки (*sruva*), к ней подходит жених (причем она должна сидеть на восток) и схватывает правой рукой ее правую руку, произнося при этом 6 стихов, называемых *rāṅgrahaṇīyamantrāḥ*:

36. Для счастья схватываю я твою руку, со мною, мужем, да достигнешь ты старости. Боги Бхага, Арьяман, Савитар и Пурамдхи дали мне тебя для домохозяйства.

38. Тебе, о Агни, обводили сначала Сурью с брачным поездом. Затем возврати жену мужьям с ее (будущим) потомством.

39. Агни отдал назад жену с долголетием и блеском (здоровья). Долголетен да будет тот, кто ей муж, да живет он сто осеней.

40. Сома первый обручился (с тобой), Гандхарва обручился вторым, третий муж твой Агни, четвертый же человеческий.

41. Сома отдал ее Гандхарве, Гандхарва отдал Агни. Богатство и сыновей дал Агни мне и эту жену.

Можно думать, что обряд схватывания за руку служил символом овладения женой и сохранился как воспоминание древнейшего обычая похищения. Как в отдаленные времена жених силой схватывал невесту и тащил ее за собой, так и в свадьбе, устраиваемой по добровольному соглашению, жених овладевает невестой, подражая прежнему обычаю т.е. схватывая ее за руку.

По *грихьясутрам*, за *rāṅgrāhaṇa* следовал еще один обычай, хотя ведийский свадебный гимн не содержит относящегося к нему стиха. Жених ведет невесту за руку к камню, которого она должна коснуться кончиком правой ноги. Этим символическим актом изображается, что невеста попирает все, что может быть ей враждебно в жизни. Затем уже следует обхождение огня, причем Агни, обручившись с девицей, отдает ее мужу, наградив здоровьем и долголетием. Заметим, что в стихе 38-м говорится о *мужьях* во множественном числе: Агни возвращает жену мужьям (*patibhyas*). Также в множ. числе стоит глагол в непереведенном нами 37-м (*uśyām uśantaḥ pṛahagāma śraṇam*). С этой же чертой встречаемся мы в свадебных гимнах XIV-ой книги Атхарваведы. Так в гимне I ст. 46 говорится: «удовольствие мужьям в объятиях жены¹»; там же в ст. 61, соответствующем вышеприведенному RV. X 85, 20, мы читаем дат. множ. *patibhyo* вместо дат. един. *patye* в «*Ригведе*», т.е. сделай мужьям счастливым брачный поезд; 38-ой стих свадебного гимна «*Ригведы*» соответствует первому стиху 2-й книги «*Атхарваведы*», но в последней множ. число обставлено еще ярче: вместо *punaḥ patibhyo ḡāyām dā ague* etc. читается: *sa* (т.е. *Agniḥ*) *naḥ patibhyo ḡ. d.* etc. т.е. нам мужьям жену отдай и т.д. Наконец в 14-ом стихе того же гимна «*Атхарваведы*» (XIV 2, 14) жена уподобляется полю, причем мужчинам дается такой совет: одушевленная пашня, эта женщина пришла сюда, сейте, о *мужи*, (*paṇo*) в нее ваше семя. Да родит она *вам* потомство из лона своего, неся млеко — семя самца.

Вебер склонен видеть в таких местах неточность выражения или *pluralis majestatis*², но быть может здесь скрывается нечто другое. Не могли ли отдельные изречения сохраниться неприкосновенными от тех времен, когда множ. число по отношению к мужьям было вполне уместно? Кое где, как мы видели, оно уже казалось неуместным древним редакторам и было с намерением заменено единственным (напр. RV. X 85, 20) но кое-где осталось, как отголосок древнейшего периода, когда у индусов, как еще до сих пор у некоторых диких народ, на невесту имел права не один человек, но и близкие родичи его (отец, братья, дядья³). Обычно, впрочем, эти права ограничивались первой ночью. Мы упомянули уже о праве деверей на вдову по законам Ману (см. выше) и нашли этот обычай уже в гимнах

¹ *Mayaḥ patibhyo ganaye pariśvaḡe* = RV. X 40, 10, где *ḡanayaḥ* вместо *ḡanaye*.

² «*Ind. Studien*» V 206 и 191.

³ У племени тода в Индии жена одного брата принадлежит и другим братьям, которые становятся также мужьями сестер жены старшего брата. У тоттиаров в Индии одна жена принадлежит братьям, дядьям и племянникам; нечто подобное в королевстве Анди на Цейлоне, в Ладаке и других местах см. Post, o. c. p. 21.

«Ригведы». Здесь мы обратим внимание на не лишенный интереса вариант, представляемый народной «Атхарваведой» против канонической «Ригведы». В свадебном гимне X 85, 44 говорится о следующем пожелании молодой: «Не имей дурного глаза, не убивай супруга, будь блага к скотам, весела духом и блистай здоровьем, производя богатей, любя богов, ласковая, принеси счастье нашим двуногим и четвероногим...»

В соответствующем стихе «Атхарваеды» (XIV 2, 17) вместо devakāmā (имеющая любовь к богам) читаем мы devṛkāmā — любящая деверей, и имеем основание думать, что чтение «Атхарвы» древнее, потому что в следующем стихе повторяется то же слово и притом девери поставлены как бы на одну доску с мужем, ибо рядом стоят два слова: adevrghnī и apatighnī т.е. не убивающая деверя, не убивающая мужа. Можно следовательно думать, что вариант devakāmā (боголюбивая) «Ригведы» есть искажение, или быть может преднамеренное изменение, древнейшего devṛkāmā. Что разумеется под любовью к деверю, одно ли родственное чувство дружбы или под этим скрываются менее идеальные отношения — трудно сказать¹.

Следует обратить внимание и на стихи 40 и 41, приведенные выше. Муж получает жену в свое личное владение не первый, а после других ее божественных мужей Сомы, Гандхарвы и Агни. Сома (здесь месяц) всегда стоит в самых тесных отношениях к женщине до ее замужества. Гандхарва блюститель целомудрия невесты, а Агни — бог домашнего очага, которому она принадлежала до замужества. Все эти блюстители имеют символическое значение, но спрашивается, насколько это значение принадлежит древности. Странно, что эти божества прямо называются первыми мужьями невесты и настоящий человеческий муж ее только четвертый. Здесь также, кажется, можно видеть отголосок древнейшего времени, времени перехода от общего владения женами к личному браку. Чтобы пояснить эту мысль, напомним некоторые черты древнейшей культуры.

Когда женщина составляла общее достояние своего рода племени, брак личный должен был казаться нарушением прав общины, а вместе с тем, так как право всюду было освящено религией, нарушением религиозного устава. Отсюда следует, что за право или вернее преимущество принадлежать одному лицу, женщина должна была нести известную пеню, отбыть свою повинность обществу. Этот взгляд повел у разных народов древности и у некоторых дикарей к скандальным обрядам, которыми были обставлены, например, культы Милиты, Анахиты, Афродиты, с возмутительными обрядами, сопровождавшими брачную ночь² и к известным правам на невесту, принадлежавшим сначала всей общине, потом представлявшим ее царям, жрецам (в Индии³, Абиссинии, Бразилии и Перу) и

¹ Māyг («Ind. Erbrecth» p. 163) находит некоторые следы его существования в Индии, между прочим, в законах Ману (IX 143 и IX 182). Первая сутра гласит, что если законодатель должен запрещать деверю жить с женой брата, в случае, если она уже имеет сына — следует думать, что подобные отношения между деверем и невесткой были в обычае. Другая сутра такова: bhrātṛṇām ekaḡātānām ekaḡcet putravān bhavet, sarvāns tāns tena putreṇa putriṇo manur abravit т.е. если один из родных братьев имеет сына, то Ману называет их всех имеющими сына (putriṇas) в этом сыне.

² У древних перунианцев, в Эфиопии, на Балеарских островах, у многих племен Индии, Бирмы, Южной Аравии, Мадагаскара и Новой Зеландии молодая в день свадьбы принадлежит всем родственникам и друзьям; муж последний допускается к этой чести.

³ На Малабарском берегу, когда женится царь, великий жрец (Намбури) имеет право на три первые ночи с царицей. Царь даже обязан дать ему 50 золотых за оказанную услугу (Giraud-Teulon 70; в долинах Ганги, в Пондичери и Гоа существовал, по Гроссе, обычай проституции девушек в храме до замужества. Lubbock о. с. p. 102.

т.п. По Абелю де Ремюза в Камбодже *jus primae noctis* принадлежит жрецу Будды или Таоссе.

Ежегодно в известное время совершается религиозное ночное празднество (Чин-Тан), на котором этот жрец предъявляет свои права на всех выдаваемых замуж девиц. Жрецы — представители богов, истолкователи их воли, следовательно они получают права, прежде принадлежащие общине и впоследствии уступленные ею божеству. Вероятно такие же понятия скрываются и в разбираемом стихе. Боги Сома, Гандхарва и Агни (также и другие упоминаемые в гимнах), прежде чем стать символами, были теми мужьями, которым уступила община свои права на девушку и только от них мог человеческий муж получить ее в личное и неотъемлемое владение. Земным представителем небесных мужей был конечно жрец, почему стих 29-ый свадебного гимна и внушает награждать его щедро богатством (*brahmabhuyo vibhaḡa vasu*), и он один в состоянии очистить брачную сорочку (ст. 35), которая и следует ему по праву (ст. 34). Удовлетворив жрецов, представителей божественных мужей девушки, и согласившись с ее родителями или попечителями, молодой муж получает все права на жену и может произнести следующий характерный стих (Ath.V. XIV 1, 57): «Не украденное ем я, я свободен духом, сам разрешая оковы Варуны».

Отношение к рождению дочерей

Следует обратить внимание и на 41-й стих: «богатство и сыновей дал мне Агни и эту жену». В нем выражается желание индуса, часто повторяемое в гимнах, иметь сыновей. Главная, всего более ценимая заслуга женщины, состоит в рождении сыновей: *vīrasū*, *рождающая богатых* — самый почетный из ее эпитетов. Всюду, где только поэт обращается с просьбой к богам, эта просьба касается материального богатства (*gauḡi, vasu, dhana*), обилия скота — коров, лошадей и сильного мужского потомства¹. И это вполне понятно: сильные сыновья, храбрые воины, трудолюбивые охотники, пастухи или земледельцы были опорой первобытной семьи, защищали ее от врагов и умножали богатство. Можно даже думать, что при первобытных условиях жизни, семья не могла быть благосостоятельна, имея мало мужчин в числе своих членов.

При этом взгляде на сыновей конечно не могла высоко цениться дочь «маленькая доильница» в идиллической картине Макса Мюллера. Нигде в гимнах не находим мы ни малейшего намека на желание родителей иметь дочку; напротив можно найти стихи, в которых рождение дочери считается неудачным. Гимн «*Атхарваведы*» VI, 11 представляет заклятие, произносимое для рождения мальчика (*puṅsuvavam*) и произносящий его обращается к божеству, заведующему зачатием со словами (ст. 3): «Да вложит он в другое место зачатие женщины, а здесь (т.е. жене) да дарует только мальчика». Считая неудачей рождение дочери, индусы верили, что дело это не обходится без вмешательства злого духа, который превращает мужской плод в женский, способом, выражающимся в самом названии такого демона *Aṅḡād*. В одном заговоре «*Атхарваведы*» (VIII 6) против вс

¹ Существует даже особенный глагол *putriy* — (от *putra* — сын) — означающий желать сыновей. RV. VII, 96, 4.

злых духов, посещающих женщину, находится следующей стих: «О Пинга!¹ Охраняй рождаемое, чтобы не сделали они (демоны) мальчика девочкой (мужчину женщиной)! Чтобы не повредили *Андады* зародышу. Отгони прочь *Кимидинов*. Из брахманы к «*Ригведе*» Aitareya Brāh. (7, 13) Вебер² приводит место, не оставляющее сомнения во взглядах индусов на девочек, здесь прямо говорится: дочь — беда (kṛpāṃ ha duhitā), а Нирукта (3, 4) сохранила стих о бросании на произвол судьбы новорожденных девочек: «По сему рожденную женщину бросают, но не мужчину»³.



Мать наставляет дочь перед замужеством

Существование этого обычая в ведийские времена, конечно, не представляло бы ничего странного в виду распространенности его у многих народов, стоящих на низких ступенях цивилизации⁴, и нужен слишком идеальный взгляд на первобытное общество, чтобы приписывать ему наши понятия о правах родителей над деть-

¹ Амулет для счастливых родов.

² «*Ind. Studien*» V 260.

³ Tasmāt striyaṃ gātām parāsyanti na pumāṅsam. (Текст по изд. Pota с. 53). Проф. Вебер («*Ind. Stud.*» V 54) указывает этот стих в Kāthakam 27, 9 и Tait. Samh. 6, 5, 10, 3, с вариантом: ut pumāṅsam haranti. Индусский комментатор этого места в Tait. Samh. не хочет видеть в нем намек на оставление девочек на произвол судьбы, а намек на выдачу их замуж причем их оставляют в доме жениха (Но этому толкованию, как заметил уже Вебер («*Ind. Stud.*» XII с. 223, примеч.) противоречит слово gātām — рожденную, которое комментатор выпустил.

⁴ Так у племени тода в Индии убийство девочек велось с незапамятных времен и прекратилось благодаря усилиям английской администрации». В Китае только крайняя бедность заставляет бросать детей мужского пола, хотя девочек бросают и без этой причины. В Америке, у индейцев по реке Ориноко матери сами убивают новорожденных дочерей, обрезая слишком близко пуповину. Убийство детей вообще, по разным причинам, существует еще во властительных династиях в странах Куч, в Гузерате, затем у кондов, и в виде религиозного обычая и у других народов (ibid. 129). Мак Леннан из обычая убивать девочек выводит экзогамию, с чем не согласен Lubbok.

ми или об уважении женщины, — но прямых доказательств в гимнах «*Ригведы*» этому обычаю мы не могли найти, если не считать таковыми следующие места.

Первое, взятое из космогонического гимна десятой книги (X 72, 8), упоминает о восьми сыновьях Адити. С семьей из этих сыновей Адити подошла к богам, а (восьмого) Мартанду отбросила (*parā Mārtāṇḍam āsyat*). Нас не касается здесь значение мифа о восьмом сыне Адити: достаточно того, что гимн ясно говорит о матери, бросившей рожденного ребенка. Другое место принадлежит одному темному гимну (IV 18, 8), посвященному, по Анукраманике, Индре и описывающему его рождение. Из 8-го стиха мы узнаем, что молодая женщина (его мать) отбросила его и демоническое существо *Kuṣāvā* его поглотило. В том же гимне можно найти причину этого поступка матери с сыном: мать скрыла Индру, считая его как бы позором (ст. 5: *avadyam iva maṇyamānā*). Таким образом, делая культурные выводы из мифологии можно думать, что и у индусов, как у других народов, признавались за матерью известные права над ребенком, простиравшиеся в известных случаях даже на его жизнь. Заметим, что в обоих этих местах употреблен глагол, который мы уже встретили в Нирукте, глагол *parā as* (нем. *aussetzen*), имевший, по-видимому, специальное значение *бросать ребенка* на произвол судьбы, отказываться от него. Существование специального выражения без сомнения указывает и на существование обычая, его вызвавшего.

Положение женщины в ведийской семье

Возвращаемся к последним стихам *Sūryasūktam*, хотя они представляют мало нового относительно положения женщины. Эти стихи (42–47) произносятся при приеме молодой в доме ее мужа и содержат различные *pia desideria*, из которых конечно нельзя вывести, что они всегда осуществлялись на деле.

Ст. 42. Здесь (т.е. в доме) оставайтесь, не разлучайтесь и наслаждайтесь весь (ваш) век, играя с сыновьями и внуками и веселясь в своем жилище.

43. Да народит *нам*¹ потомство Праджапати (владыка созданий), да соединит нас Арьяман до старости! Не принося несчастья, войди в дом мужа, принеси счастье нашим двуногим и четвероногим².

Ст. 45. Ее сделай, о щедрый Индра счастливой, богатой хорошими сыновьями (*suputrām*)! Десять сынов вложи в нее, а одиннадцатым соделай мужа!

46. Будь владычицей над свекром, будь владычицей над свекровью, будь владычицей над золовкой, владычицей над деверями.

47. Да соединят все боги, да соединят *Воды* наши сердца, да соединят нас Матаршван, Дхатар и Дештри.

Кажется стих 46-ой о владычестве молодой в доме ее новых родственников только пышная фраза для утешения невесты, высшее пожелание, которое только случайно, в виде исключения, осуществлялось в жизни; притом едва ли уместно говорить о владычестве над деверями после 44-го стиха, говорящего о любви к ним. Такого господства снохи в доме не было ни у одного народа древности.

¹ Заметим множ. число местоимения (*naḥ*). Может быть эти слова принадлежат родным молодого или же *pluralis* объясняется как выше (см. с. 150).

² Ст. 44 см. выше.

Гимн, разобранный нами, изображает под видом брака Сомы с Сурьей идеальную картину свадьбы; как и следовало ожидать, в нем сглажены все слишком шероховатые черты действительности, которые были бы в разладе с идеалом семейных отношений. Тем не менее он сохранил некоторые черты и подробности, дозволяющие нам критически относиться к идеалу и задаться вопросом, насколько он может соответствовать действительности.

Бытовые черты представляют наибольший интерес во всем гимне: по ним мы можем дорисовать картину семейных отношений, и эта картина далеко не привлекательна. Каким представляется нам положение ведийской женщины? До брака она полная собственница своей семьи, затем продается в другую семью и, по соблюдении некоторых формальностей, становится рабыней нового господина. Она существо нечистое, может иметь дурной взгляд, может убить своего мужа и требует очищения со стороны жрецов. Главная роль ее в новой семье — рождать: об этой обязанности ей толкуют и муж, и родные, и жрец в циничных выражениях; рождать сыновей — ибо дочь, прямой убыток для семьи и родится не без вмешательства злых духов, подменивших ею мальчика. Нужно вспомнить при этом — для восполнения картины женского счастья — что и муж не принадлежит жене вполне: он может купить или украсть себе другую жену, другую рабыню, которая, быть может, привяжет его к себе



Женщина из Кашмира толчет рис

более первой, если первая имела несчастье рано подурнеть и состариться. Все ее счастье, если оно основано на любви мужа, может рухнуть в один день. Какие чувства злости, зависти должна была при этих условиях возбуждать соперница жены (sapatnī) в сердце первой жены? Эти чувства доносятся до нас в некоторых заговорах неоценимой «*Атхарваведы*» против соперниц и ради характеристики семейной жизни ведийских женщин мы не можем пройти эти заговоры молчанием. Прежде всего приведем из «*Ригведы*» гимн 145-ый X-ой книги (Ath. V. III, 18), называемый в Анукраманике Sapatnibādhanam т.е. удаление соперницы.

1. Я рою это зелье, самое сильное из растений, которым прогоняют соперницу, которым себе вполне приобретают мужа.

2. О широколиственное, счастливое, вдохновенное богами, могучее (зелье)! Отжени¹ мою соперницу, чтоб муж мне принадлежал одной.

¹ Собственно отдуй прочь — para dhama.

3. Я выше, о высшее зелье! Выше над высшими; а та, что соперница моя, (да будет) ниже низших.

4. Я преодолевающая и ты (о зелье!) победоносно; обе мы, сделавшись могучими, осилим мою соперницу.

5. Не твое имя назвал он¹ (муж), не с ним ты услаждаешься, как с мужем. Прочь (отсюда) вдаль прогоняем мы соперницу.

6. Я наложила² на тебя победоносное (зелье), я обложила вокруг тебя могучее; за мной да бежит твое сердце, как корова за тельцом, как вода по дороге.

Если этот заговор имеет в виду возратить любовь мужа и удалить из его сердца соперницу, то в других оставленная жена является жестокой мстительницей женщины, похитившей ее мужа; она хочет испортить красоту соперницы и посредством чар взять себе все то, что в ней привлекательно.

Ath. V, VII 114. У чресл твоих отнимаю я себе, у твоего сердца, от блеска лица твоего беру себе всю прелесть.

Иногда же месть обращается на неверного возлюбленного, любовь сменяется ненавистью и женщина посредством какого-то зелья хочет лишиться любовника мужской силы.

Возмутительные подробности этого заговора показывают до какого состояния слепой ненависти доходила женщина, когда муж предпочитал ей соперницу, когда новым браком разбивал все ее мечты о семейном счастье...

В другом заговоре (Ath. V, VII, 130–132) нет упоминания о сопернице. Жена хочет приворожить к себе мужа, опасаясь измены в будущем, хочет вполне владеть его сердцем, так, чтобы всюду, куда он ни пойдет, его преследовала мысль о ней.

1. Вот любовные чары увлекательных Апсарас, дочерей увлечения. Боги пошлите *смару* (любов. чары). Пусть этот (человек) пылает ко мне!

2. Да вспоминает он обо мне! Да вспоминает милый обо мне! Боги пошлите любовные чары и т.д.

3. Дабы он помнил (думал любовно) обо мне, а я о нем никогда. Боги пошлите любовные чары и т.д.

4. Нашлите на него опьянение, о Маруты (ветры)! Нашли на него опьянение ты, воздушное пространство! Нашли на него опьянение ты, о Агни! Да пылает он ко мне!

(Ath. V, VII 131).

1. С головы до ног сбрасываю я с тебя (все другие) заботы. Боги пошлите любовное очарованье! Да пылает он только ко мне.

2. О Анумати (божество любви?) дозвожь это, о Акути (Ākūti — олицетворение намерений, замысла) — приведи это в исполнение! О Боги, пошлите любовное очарование и т.д.

3. Если ты убежишь на три иоджаны, на *пять иоджан* или на *ашвину*³, ты оттуда снова придешь и будешь отцом наших детей.

Этими немногими заговорами мы ограничимся, отсылая читателей к упомяну

¹ Переведено по варианту соответствующего стиха «Атхарваведы» (III, 18, 3). В «Ригведе» читается: *nahu asuā nāma grbhñāmi no asmin gamate ḡane*. В таком виде этот полустих вероятно влагает в уста мужа: не ее имя называю я, не услаждается она с этим человеком (т.е. со мной). Такое желание жены, чтобы так выражался муж о сопернице ее.

² Переведено по Ath. V, где читается *sahīyasīm* вм. *sahīyasā*.

³ *Aṣvina* (от *aśva*) мера расстояния, определяемая однодневным переездом на коне. *Yoḡana* расстояние, содержащее три *кṛoṣa* — три крика (срав. древне-русс. меру коровий рык) или 2 *gavyū* = 4000 *daṇḍa*.

той выше статье проф. Вебера («*Vedische Hochzeitssprüche*») за дальнейшими примерами.

Резюмируя все вышесказанное о семейном быте ведийского периода, мы приходим к заключению, что древние индусы уже не стояли на первобытной ступени, на которой мы находим некоторые дикие племена Индии еще теперь. Мы нашли в гимнах намеки на первобытную грубость, могли сделать некоторые заключения о древнейшей эпохе на основании истории слов, но в целом — строй ведийской семейной жизни уже представляется прочно организованным. Семья основана на индивидуальном браке, стоящем под защитой религии и права; он сопровождается целым рядом обрядов, освящающих его значение; известные уважаемые постановления запрещают его между ближайшими родственниками и общественная нравственность оскорбляется нарушением этих постановлений. Примеры, приведенные нами из быта некоторых диких племен, нашли себе аналогию в немногих намеках на древнейший, более грубый период, но вместе с тем они еще более оттеняют сравнительно высокое положение ведийского общества. Положение женщины, лишенной всяких прав, низко, как везде на востоке, но все же далеко ушло вперед от первобытного, находимого еще и теперь у некоторых дикарей. Закрепощение ее одному лицу конечно выше ее принадлежности, как самки, всему роду и является одним из прогрессивных моментов в ее истории. Словом, вся так называемая *первобытность* ведийского периода представляется таковой только с точки зрения нашего цивилизованного времени и тотчас перестает быть ею, едва мы сравним ее с некоторыми дошедшими до нас чертами до-ведийского времени или с бытом каких-нибудь дикарей Новой Зеландии, Австралии и островов Тихого океана.



ГЛАВА XLVII

ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ



Исследователь ведийской культуры должен отказаться от мысли, что ведийские гимны представляют полную картину индусского быта древнейшего периода. Картина, создаваемая ими, сохраняет только главные, крупные черты этого периода, причем масса подробностей скрыта. Гимны рисуют подробно отношения ведийского индуса к его богам, его религиозные, нравственные понятия и редко обронены в них намеки на исторические события, на общественный быт, нравы и обстановку жизни. Не

обратив внимания на односторонность ведийской религиозной поэзии, исследователь рискует произнести неверную оценку степени цивилизации ведийского периода. Не находя намеков на такие черты быта, которые, в представлении исследователя, составляют существенные признаки известного состояния цивилизации, он склонен умалчивать счастье доказательством отсутствия и приписать культуре простоту отношений, характеризующую ее первые шаги. Знакомый с древнегреческой культурой по Илиаде и Одиссее, он надеется восстановить воображением и ведийскую на основании гимнов, — и неминуемо впадает в ошибку, если своей трудной и кропотливой работе, собранию культурных фактов в массе гимнов, придаст большее значение, нежели она имеет в самом деле и забудет о глубоком отличии ведийских гимнов от греческого эпоса. Односторонность выводов исследователя зависит далее от предвзятой мысли, с которой он приступает к работе.

Гимны Вед, без сомнения, древнейшие произведения индусской литературы и поэтому должны изображать древнейший быт индусов. Эта мысль, верная в своем основании, немедленно ведет к неверным результатам, если исследователь под древнейшим бытом индусов подразумевает первоначальный быт человечества вообще, если он забудет какой долгий период должны были прожить предки индусов, чтобы дойти до понятий, нравов, быта, изображенных в ведийских гимнах, и как медленно человечество делало первые шаги в культуре. Исходя из предвзятой мысли о первобытности, исследователь делает неверную оценку некоторых намеков «*Ригведы*», которые противоречат его теории. Собственные имена царей и жрецов, встречающиеся кое-где в гимнах, для исследователя не исторические лица, а боги; предания, сообщаемые о них, — не воспоминания об исторических фактах, а мифы; войны, победы, поражения — не исторические, а мифологические события, совершающиеся не на земле Индии, а в облаках и в воздушном море.

Скудные и потому особенно ценные исторические факты гимнов затушевываются мифологическими событиями, но не событиями древнего индуса, а бреднями ученого 19-го века. Для составления новых мифов у ученого есть особое орудие — этимология, сильное, но опасное орудие нашего времени. Разлагая по всем правилам грамматического искусства какое-нибудь собственное имя на составные части, исследователь ищет миф в словах и немедленно находит то, что ищет. В гимне I 116, 16 говорится, что некий Риджрашва был ослеплен отцом и Асвины возвратили ему зрение. Кто такой R̥gr̥aśva? По этимологии это имя значит «красноконный». Этого достаточно для Бенфея и Зонне, чтобы видеть в красноконном слепце солнечного бога. В гимне I 112, 8 упоминается слепой и хромой Паравридж, исцеленный Асвинами. По Бенфею Paṛāvṛ̥j̥ значит «der seitwärts weggehende» и посему это олицетворение солнца на закате. Таким образом составляются мифы о слепых и хромых солнцах и мифология обогащается новыми картинками.

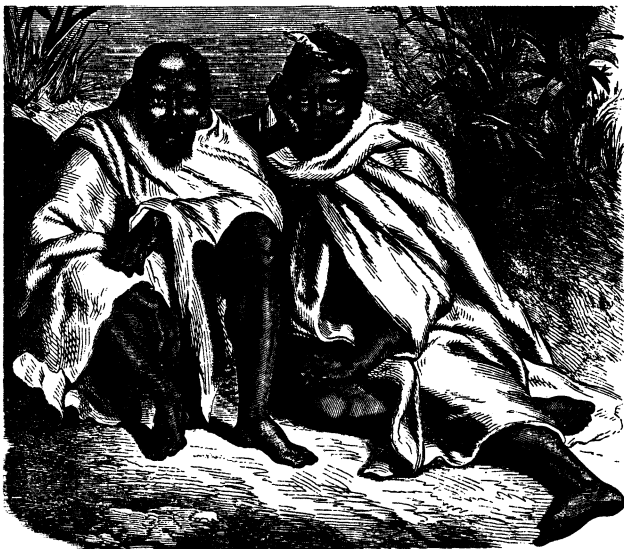
Борьба арийцев с местным населением

Арийское население группировалось в области Пятиречья, где застают его древнейшие гимны. Граница на востоке приблизительно река Ṣatadrū (нынешний Сетледж), самая восточная река Пенджаба, хотя, вероятно, некоторые семьи поселенцев проникли и далее на восток к Ямуне и Ганге. Расселенные на эти

местах, индусы распадалась на множество колен (*ḡanās*, *kr̥ṣṭayas*, управлявшихся особыми царями — *gāḡanas*). Цари вступали друг с другом в союзы против общего врага. Гимны упоминают о битве, в которой участвовали 10 царей против царя Судаса, стоявшего во главе колена Тритсу¹. В этой битве Индра даровал Судасу славную победу и долго певцы вспоминали об этом событии, прозванном «битвой десяти царей» (*daśarāḡna*). Как в позднейшие времена индусской истории, цари отдельных колен иногда приобретали гегемонию среди других, делали соседних царьков своими вассалами, облагали их данью. Такие цари разумеются в гимнах под названием *eakarāḡ* (VIII 37, 3) единодержец, или *adhirāḡa* (X 128, 9). Побежденные царьки, лишаясь своих владений, иногда были обращаемы в рабство. В стихе VIII 5, 38 говорится, что царь Кашу, сын Чеди, подарил своему риши в награду 10 царей, блестящих золотом.

Есть довольно намеков на то, что быт царей, обстановка их жизни были далеки от простоты пастушеского периода. В описании чертога Митры и Варуны с тысячью колонн, тысячью дверей², а также в изображении Варуны, одетого в

золото, окруженного слугами (соб. шпионами), проглядывают, вероятно некоторые реальные черты индийского самодержца. О богатствах царей можно судить также по тем дарам, которыми награждают они жрецов. Поэты обыкновенно в конце гимна прославляют щедроты царей, перечисляя и восхваляя полученные дары, и хотя круглые цифры указывают на преувеличение, которое было в интересах самих же жрецов, ибо побуждало других царей соперничать в щедрости, однако, если даже мы уменьшим цифры даров, поминаемых в *dānastutayas* (так называют подобные сти-



Люди из Ориссы

хи в «*Анукраманике*»), мы все же получим некоторое понятие о богатствах царей того времени. Певцы получали десятки, сотни, иногда тысячи коней, колесницы, драгоценные одеяния, десятки золотых кусков (*hiraṇyapīṇḡa*), сотни коров, прекрасно одетых рабынь и тому подобные дары. Подобными дарами награждались домашние жрецы (*purohita*) царей, когда их молитвам и священнодействиям приписывался успех царских войск над врагами.

Цари во главе своих народцев вели постоянные войны между собой и с туземным неарийским населением *dāsa* или *dasyu*. Ни на то, ни на другое нет недостатка в намеках в «*Ригведе*» и некоторые названия демонов, с которыми борется Индра, можно причислить к именам властителей туземного населения. У демонов, например, *Ṣambaga* или *Pirgu* оказываются крепкие города, разрушаемые

¹ См. г. VII 18; 33 (3, 5), 83, 8.

² II 41, 5; V 62, 6; VII 88, 5.

Индрой, и *Ṣambara* упоминается на ряду с именами, непохожими на демонов, именами народов *Aḡa*, *Ṣigru* (см. VII 18, 19).

Туземцы отличались более темным цветом кожи, нежели пришедшие с севера арийцы; может быть у них были плоские носы, если мы примем эпитет *dasu* — *apās* (V 29, 24) в смысле «безносых», а не в значении «безротых». Можно предположить, что туземцы оказывали сильное сопротивление арийским пришельцам, что укрепления их приходилось разрушать огнем, а самих обращать в рабство. Название *dāsa*, *dāsī* — уже рано сделалось синонимом раба. С течением времени, когда сопротивление главных туземных народов было подавлено, они вошли в состав кастового устройства и заняли в нем последнее место шудр.

Касты в ведийский период

Есть, ли следы каст в ведийских гимнах?

В десятой книге, в гимне известном под названием «*puruṣasūktam*» (X 90) говорится, что из мирового тела Пуруши произошли 4 касты: брахман — был его рот: его длани стали *Rāḡanya*; его лядвеи были вайшья; из ног произошел шудра; но этот гимн по своим философским концепциям относится к числу позднейших, по мнению всех ведистов, и стих о происхождении каст не может потому служить доказательством существования их в глубокой древности. Тем не менее уже в ведийском периоде очерчены три главные сословия, на которые распадалось оседлое арийское население, хотя конечно еще не развилась строгость понятий, характеризующая кастовое устройство позднейших времен. Название «*varṇa*» (соб. цвет), употреблявшееся в позднейшем языке для обозначения «касты», встречается уже в «*Rigvede*». Арийцы отличают себя от туземцев по цвету кожи¹ и бог Индра, убивая Дасьев, покровительствует арийскому цвету.

В гимне II 12, 4 слово «*varṇa*» обозначает цвет дасийцев, туземцев (*dāsa varṇa*), и Индра восхваляется за то, что унизил и сокрыл (во мраке) дасийский цвет. Саяна понимает здесь *varṇa* в его обычном позднейшем значении касты и глоссирует *dāsam varṇam*=*Ṣūdrādikam*, т.е. шудр и прочих. В другом месте *varṇa* употребляется в двойственном числе (I 179, 6) и не совсем ясно, что понимается под двумя цветами. Говорится про риши *Agastya*, что он, могучий, прославил (украсил) оба цвета и достиг среди богов исполнения своих молений. Людвиг полагает, что здесь упоминаются брахманы и кшатрии, *Muir* понимает *varṇam* по-видимому так же, как Саяна (глоссирующий *kāmaṃ ḡa taraṣṣa*, любовь и покаяние). Нам толкование Саяны кажется натянутым, а предположение Людвига довольно вероятным. Можно полагать, что вначале *varṇa* обозначало с эпитетами *ārya* (арийский) и *dāsa* (дасийский) различие цвета тела пришельцев от темнокожих туземцев. Затем, на почве Индии, цвет пришельцев должен был с течением времени измениться, с одной стороны — под влиянием жаркого климата, с другой — от браков с туземными жителями: появились разные оттенки в цвете кожи, соответствовавшие большей или меньшей чистоте арийского рода; более чистые поколения были светлее, менее чистые — темнее. Отсюда *varṇa* была перенесена уже на самих арийцев и получило значение касты: теперь уже не только арийцы отличались по цвету от туземцев, но

¹ См. I 104. 2.

и между собой. Каста брахманов, особенно гордившаяся хранением чистоты крови и древнейших религиозных преданий, должна была быть и по цвету светлее других каст, которые не могли избежать браков с туземцами.

Названия каст объясняются занятиями и общественным положением их членов. Каста жрецов (*brahmán*); была представительницей благочестия, молитвы (*bráhman*) сословие воинов и царей (*kṣatriya*) имело в руках власть (*kṣatram*) над народом и заведовало управлением; сословие сельское (*vaiśya*) жило по весям (*viśas*), занимаясь земледелием, торговлей и промыслами, и составляло главную массу арийско-го населения. Эти три типичные слова, встречаются уже в «*Rigvede*» в одном месте, где можно видеть намек на 3 сословия. В гимне Асвинов (VIII 35) в трех последовательных стихах (16, 17, 18) поэт просит этих богов благословить благочестие (*bráhma*) и молитвы, благословить власть (*kṣatram*) и богатырей, благословить коров (*dhenūh*) и веси (*viśas*). Параллель стихов¹ позволяет думать, что поэт перечисляет три главные элемента ведийского общества — брахманов, воинов-правителей и земледельцев. Обе высшие касты тесно связаны между собой: брахманы, служили домашними жрецами (*purohita*) царей, руководили их действиями посредством молитв и гаданий и обогащались от щедрот царского двора. Часто *brahmán* и *gāḡan* упоминаются рядом, например, I 108, 7², а в гимне IV 50, 8 и 9 счастье царя ставится в зависимость от его отношения к брахману: «Спокойно в своем жилище живет тот царь, всегда обильна у него *iḍā*, сами преклоняются перед ним веси (*viśas*), которому (царю) предшествует брахман (8)».



Люди из племени западных Гималаев

«Непобедимый, завоевывает богатство противников и одноплеменников тот царь, который радеет брахману, нуждающемуся в помощи: ему помогают боги (9)».

Слово *brahmán*³ было общее обозначение сословия жрецов и различалось от названия отдельных должностей, занимаемых жрецами при богослужении, от *хотара*, *нотара*, *нештара*, *агнидха* и др. Обилие названий для разных должно-

¹ *Bráhma ḡinvatam uta ḡinvataṃ dhiyo, hatam rakṣānsi sedhatam amivāḥ etc. (16).*

Kṣatram ḡinvatam uta ḡinvatam nṛin, hatam rakṣānsi sedhatam amivāḥ etc. (17).

Dhenūr ḡinvatam uta ḡinvataṃ viśo, hatam r. s. a. etc. (18).

² *Yad inṛāḡnī madathaḥ sve duroṇe yad brahmaṇi gāḡani vā yaḡatrá* — если вы, о Индра и Агни, услаждаетесь в вашем жилище, если у брахмана или у царя, о досточтимые и т.д.

³ В позднейших гимнах «*Rigvedy*» встречается и название *bráhmaṇa* общеупотребительное в дальнейшем периоде.

стей жрецов, для разных видов жертв, для орудий и сосудов, употреблявших: при богослужении, указывает на долголетнее развитие ритуала, на древнюю традицию и предполагает существование касты жрецов, в которой сохранялись древнейшие богослужebные предания и которая установила ритуал во всех его многочисленных подробностях. Уже одни намеки на сложность ритуала, рассеянные в гимнах, указывают на то, что он складывался долгими веками, совершенствуясь и пополняясь постепенно в новых поколениях; они не позволяют исследователю разглядеть в ведийском культе культ первобытного человечества.

Виды жрецов

Так как в план нашего очерка не входит подробное рассмотрение ведического ритуала, то ограничимся лишь немногими замечаниями о жрецах. Брахманы участвовали в богослужении как *хотары* (зэнд. *zaotar*), *адхварью* и *самагасы*. К этим трем разрядам приурочиваются другие названия более специальные, как *potar*, *neštar*, *agnimindha*, *agnidhra*, *grāvagrābha*, *āyaḡi*, *praçāstar*, *udgātar*, *upavaktar* и другие. Обязанность *хотара* была призывать богов произнесением стихов *ṛik*: Агни обыкновенно исполняет роль хотара среди богов. Число хотаров было иногда семь¹, иногда пять². У них было свое определенное место при богослужении (*hotṛšadanam* II 9, 1³) и свои сосуды (*hotram*⁴).



Индусский жрец

Adhvaryu — приготовлял жертву, особенно сому, он действовал и руководил действием, между тем как хотар произносил стихи (*ṛik*) Чаще *adhvaryavas* упоминаются во множественном числе; иногда их пять (IV 7, 7). Вероятно в их обязанности входило стлать жертвенную постилку (*barhis*) для богов, зажигать и поддерживать огонь, выжимать сому каменным прессом и т.д. *Adhvaryu* соответствует нашему диакону, как хотар — пресвитеру.

Третий разряд *sāmagā* — певец *самана* упоминается гораздо реже первых двух. Их можно сравнить с нашими певчими. К певцам относится вероятно *udgātar* — запевала (II 43, 2).

¹ III, 7, 7. VIII 49, 16. IX 10, 7 etc.

² II 34, 14.

³ В II 9, 1, это место занимает Агни как хотар.

⁴ II 36, 1; 37, 1, 4.

Для народа, слушавшего гимны, были вполне ясны различные разряды и обязанности жрецов, мы же, не имея ясного понятия о древнейшем ритуале и восставляя его в воображении по отдельным намекам, не можем сказать с уверенностью, какая обязанность лежала на каждом из жрецов. До нас дошли только имена их, а на основании этимологии трудно прийти к каким-нибудь определенным выводам. Вот некоторые из названий жрецов: *agnidh*, *agnimindha*; как показывает этимология (*agni* огонь и *idh* — зажигать), его обязанность была разводить жертвенный огонь; *grāvagrābha* и *grāvahasta* — управлял каменным прессом (*grāvan*); *çamitar* — разрезал на части мясо жертвенного животного¹; *potar* — (от *pū* очищать) вероятно очищал приносящих жертву, *neṣṭar* — от *nī* — вести — впоследствии жрец, подводивший жену жертвоприносителя к жертве Сомы; может быть это значение имеет *neṣṭar* уже в «*Rigvede*» I 15, 3, где нештаром называется *сопровождаемый женами* (*gnāvat*) Тваштар.

Кшатрии — вторая каста

Название второй касты, касты властителей, производится от слова *kṣatram* — власть. Боги в «*Rigvede*» называются кшатриями (*kṣatriya*), особенно древние Митра, Варуна и Адити². Митра и Варуна увеличивают блеск властвующего сословия (*amatim kṣatriyasya* V 69, 1), а в IV 42, 1 бог Варуна называет себя кшатрием. Но название *kṣatriya* гораздо реже обозначает властвующее и богатое сословие, нежели другое слово, а именно *maghavan* — обладающий *magha* т.е. богатством. Из многих стихов видно, что *maghavan*'ы составляли тот класс общества, который наиболее связан со жрецами. Магхаваны заказывают жертвы, кормят брахманов, дают им дары; за магхаванов возносятся преимущественно молитвы к богам. В гимнах часто встречаем мы выражение «мы и наши магхаваны» (I 136, 7: 141, 13. VI 46, 9. VII 74, 5 и мн. др.), в котором жрец испрашивает для своих жертвователей и для себя одинаковые блага, В гимне VI 8, 6 жрец просит Агни сохранить нашим магхаванам нетленное господство (*kṣatram*), откуда видно что *kṣatram* принадлежало именно магхаванам. Иногда магхаваном обозначается царь (см. X 33, 8) и магхаванами называются управители народа (*Yantaro ganapatam* VII 16, 7). Между богами, которые, как мы видели, называются и кшатриями, преимущественно Индра носит эпитет *maghavan*'а, и этот эпитет характеризует его богатырскую силу и храбрость. Переход значения «богатого» в значение «богатырского», наш взгляд верно объяснен Людвигом. Сначала слово *maghavan* обозначало человека состоятельного, богатого, но богатые были лучше вооружены, нежели бедные, поэтому бились в первых рядах и наносили больший вред врагам. Таким образом *maghavan* стало обозначать храброго воина, богатыря. Как у Гомера главная роль на войне принадлежит царям, которые решают судьбу битв, так и у индусов магхаваны — главная сила народа, а *viças* только помогают им, преследуя врагов и добывая их, когда главное дело уже сделано.

Другое название для класса богатых и властных было *sūrayas* (един. ч. *sūri*, «светлый», «блистательный»). Во множестве стихов *sūri* является синонимом магхавана, обозначая заказчика жертвы и противопоставляется жрецам и певцам

¹ См. I 162, 9.

² См. Grassmann s. v.

(*stotar, vipra, ḡaritar, hotar*); иногда оба названия *maghavan* и *sūri* употребляются вместе, причем трудно сказать, какое между ними различие. Так в гимне VII 32, 15 говорится: направляй (Индра) магхаванов, которые даруют приятные богатства, к победе над врагами (вритами); чрез твое руководство, о гнездоконный, с суриями, да осилим мы все дурное.

Певцы говорят о суриях тоже самое, что о магхаванах, спрашивают милости богов для себя и для них и называют их, наши сурии, как они же говорят о своих магхаванах. Индра, носящий эпитет магхавана, называется иногда *sūri*¹ и это же название прилагается к его помощникам, бурным Марутам. Словом, есть достаточно оснований думать, что *maghavan* и *sūri* были названия одного и того же богатого, влиятельного и воинственного класса общества, хотя первое слово гораздо употребительнее второго.

Третья каста

Третье сословие, *viṣas*, составляло основную силу на войне, хотя, по свойству занятий оно имело больше других сословий потребность в мирной жизни. Слово *viṣ*, множ. *viṣas*, употребляется довольно неопределенно в гимнах, означая то дом, то семью, то род и племя, то подданных царя, то людей вообще.

В гимне II 2. ст. 8, встречается выражение про Агни, что он царь над вишами (*rāḡā viṣam*), а в другом месте (RV. VII 6. 5), Агни делает подданных своими данниками². Вероятно на бога Агни перенесены черты земного властителя.

Жилища

Древнейшие гимны застают арийцев частью в кочевом и пастушеском быту, частью в оседлом. Кочевники, как у других народов, жили вероятно в повозках (*apas*), передвигая их за своими стадами; оседлые жители, земледельцы селились селами. Названий для жилища встречается в гимнах несколько³ и некоторые из них относятся еще к индоевропейскому периоду, например, *viṣ*, гр. οἶκος, лат. *vicus*, гот. *vaihs*, ц.-слав. *vesь* и *dama* — *domus*, дом. В санскрите слово *viṣ* в течение времени получило другое значение, характеризующее условия древнего быта. Первоначально оно обозначало только жилье (от глаг. корня *viṣ* — входить) и в этом значении оно часто встречается в гимнах⁴. Но во многих местах *viṣ* уже употребляется в значении общины, колена, народа и *viṣpati* (литов. *vėszpatis*) соб. домохозяин становится главой, старшиной общины. Таким образом это слово пережило постепенное размножение семейства, жившего прежде в одном жилище, и образование рода, а затем народа.

Другое название жилья *gr̥ha* производится от корня *grah, grabh* «схватыва-

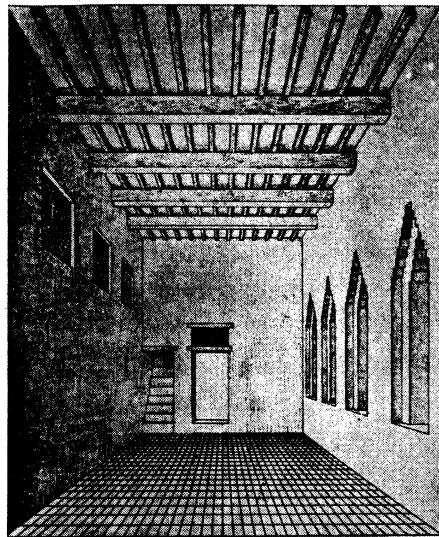
¹ См. I 61. 3; I 173. 7 и др.

² *Viṣaṣ ḡakre balihṛtaḡ*; срав. X 173, 6.

³ *Gṛha, kṣā* или *kṣāya, viṣ*; *niveṣa, dama, duroṇa, duryoṇa, dhāsi, gaya, vas, vasati* и др.

⁴ Например, IV, 4, 3; 37, 4. VI 48, 8 и др.

вать». (Ср. *gr̥ha* и *gr̥bha* VII 21, 2) Грассманн¹ толкует: *Haus* — als das in sich fassende. Мы согласны, конечно, что понятие «вместать» весьма удачно могло быть выбрано для обозначения жилища, как «помещения», вместилища, но глагол *grah* значит «схватывать» (срав. грабить и выражает быстрое, порывистое движение²; а это значение едва ли уместно, если мы будем толковать жилище, как схватывающее. Мы думаем, что жилище объект, а не субъект, т.е. жилище названо *gr̥ha*, потому что оно захвачено хозяином, составляет его собственность. С этим значением можно сравнить, например, слово *grabha* — *das Besitzer-greifen*, *grābha* — *so viel (gut) als man fassen kann*, а также другое ведийское название жилища *gaṇa*, происходящее от корня *gi=ḡi* — приобретать, завоевывать. Материалом для постройки жилищ, как предполагает Muir³, служила глина, как до сих пор в Пенджабе, в местах, удаленных от гор и не имеющих природного камня. Группа незатейливых землянок составляла деревню — *grāma*, во главе которой стоял староста *grāmaṇi*, вероятно старшина общины.



Реконструкция зала в одном из домов в Мохенджо-Даро

Города

В гимнах часто упоминаются города — *puras* от корня *pur* — наполнять, но это конечно не были города в современном значении, т.е. промышленные и торговые центры. Ведийские города — укрепленное, огороженное место, где жители деревень спасались во время опасности. Обычные эпитеты городов — *dr̥dhā*, *dr̥ṇhitā* — крепкий, укрепленный, *aṣṭamaṇaṇi* — каменный — указывают на цель их сооружения. Во время опасности они занимают стадами⁴ и за их стенами бьются воины. Взятие и разрушение таких укрепленных мест упоминается часто, хотя носит обыкновенно мифический характер. Земные крепости переносятся на небо; фантазия индусов открывает их в гроззящих на небе темных облаках и разрушителем их является бог Индра. Может быть эти воздушные города, наполненные демонами (*puras dāsis* I 103, 3), соответствовали земным горным укреплениям туземных жителей.

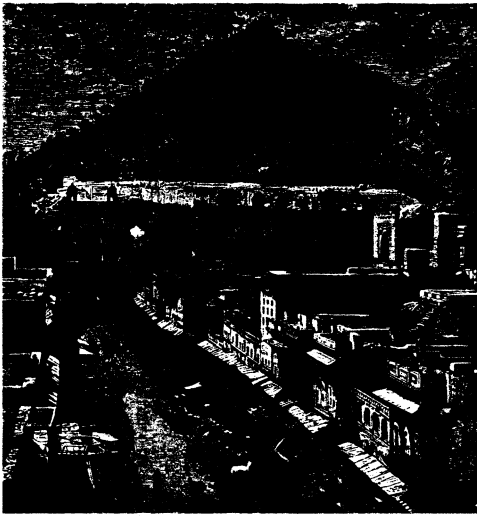
Почитатели Индры делают тоже, что их боги на небе: они нападают на замки неприятелей, как Индра сокрушает облачные твердыни демонов. В одном месте IV 30, 20 говорится, что Индра разрушил сто каменных крепостей, помогая щедрому читателю своему Диводасе. Быть может здесь кроется воспоминание о дей-

¹ «*Wörterbuch s. v.*»

² Например, захватывать коров, лошадей, схватывать огонь; болезнь схватывает человека.

³ Orig. Sans. Texts. V p. 451.

⁴ Срав. эпитет города *gotatī* наполненный коровами (скотом).



Улица города

ствительном историческом событии, о завоевании туземных крепостей одним из древних индусских царей, хотя, конечно, круглое число 100 показывает, что событие приукрашено.

Из эпитета бога воителя Indra purāṃdara — разрушитель твердынь, если этот эпитет понимать не аллегорически, можно вывести, что на земле приходилось индусам разрушать города неприятеля. Такие подвиги считались самыми почетными. Тот же эпитет прилагается иногда к Agni, из чего можно заключить, что при разрушении земных городов огонь вероятно играл не последнюю роль.

Земледелие

Поселившись в новых, привольных местах, часть народа променяла кочевой быт на прочную оседлость и занялась хлебопашеством. Из некоторых указаний видно, что земледелием занимались не отдельные семьи, но целые колена арийцев.

Название пахарей *kṛṣṭi* (от корня *karṣ* — пахать) стало названием народа и людей вообще: синонимом известных пяти колен людских (*pañca ṅanās*), часто упоминаемых в гимнах, является другое их название *kṛṣṭayas*¹. Конечно мы не знаем, какие колена носят стереотипное название *pañca ṅanās* или *p. kṛṣṭayas*, но из последнего выражения можно заключить, что они составляли массу земледельческого населения оседлых арийцев, в противоположность кочевым коленам и туземцам.

Как характеристику земледельческого быта приведем следующий гимн, в котором поэт обращается с молитвой к гению поля — *kṣetrasya pati* (RV. IV 57):

1. С владыкой поля, с добрым, приобретаем мы то, что питает корову и лошадь. Да будет он милостив к такому, как мы.

2. О, владыка поля! Источь нам медвяную влагу, как корова молоко, медообильную, подобную хорошо очищенному маслу. Владыки жертвы да будут к нам милостивы.

3. Медвяными да будут нам растения, небеса, воды, медвяным да будет нам воздушное пространство. Владыка поля да будет нам медвяным, не терпя вреда, да служим мы ему!

4. Счастливо — плуговые волю (?), счастливо — мужи, счастливо; да пашет плуг, счастливо да привяжутся ремни, счастливо потрясай стрекалом (которым погоняют быков).

5. О, Шуна и Сира! вкусите, оба эту речь! оросите ее влагой (млеком), которую (которое) вы создали на небе.

¹ Ср. также *pañca vrātās* IX 14, 2.

6. О, счастливая борозда (sītā), будь к нам милостива, мы прославляем тебя, дабы ты была для нас счастлива, дабы ты была нам плодородна.

7. Индра да надавливает борозду, Пушан да направляет ее. Она млекообильна для нас; да проведу я следующую и следующую подобную ей (?).

8. Счастливо да пашут землю наши плуги, счастливо да обходят пахари с волами, счастье с медом и млеком (да дарует нам) Парджанья, счастье, о Шуна и Сира, даруйте нам.

Гимн несколько непонятен, потому что оба гения Шуна и Сира, стоящие, по-видимому, в тесной связи с земледелием, мало известны¹. Может быть śuṇa, как предполагает д-р Кун, значит собака, разумеется ли под ней Ваю или Индра, а sīra — солнце или борозда; или же, быть может, śuṇāsīrau очень древнее название созвездия пса, собственно пес и солнце и в этом случае sīra или производное от него saīrua было бы этимологом греческого Σεῖριος.

Итак все ведисты расходятся в понимании загадочных гениев хлебопашества. Слово śuṇāsīrau относится к тем древним, мифологическим названиям, первоначальное значение которых до сих пор остается загадкой. Не выражая притязания разгадать то, что составляет загадку для всех ведистов, мы не можем не указать, однако, на замечательное звуковое сходство между śuṇāsīrau и греч. χωδοσυρα названием топографическим и астрономическим. Киносура была нимфа горы Иды, воспитательница Юпитера, помещенная им среди созвездий (Nugin. Poet. Astron. II 42). На звездном небе śuṇāsīrau обозначение созвездия Малой Медведицы, в хвосте которой находится хорошо известная в глубокой древности полярная звезда. Во всяком случае, кто бы ни был владыка поля kṣetrasya patī и śuṇāsīrau, гимн интересен сам по себе, изображая земледельца ведийских времен, испрашивающего от гения земледелия хорошего урожая для проведенных и засеянных им борозд. Плуговые животные называются здесь просто vāha — нем. zugthier, что может означать быков и лошадей. Из гимна X 106, 2, где вместе с сеятелями (?) (pharvaṅās) упоминаются два uṣṭārā можно заключить, что в нашем месте понимаются скорее быки, волы, чем кони.



Посадка риса в Южной Индии

Скотоводство

Если уже в ведийском периоде развивается земледелие, то скотоводство было принесено арийцами еще из прежней родины... Обильные стада (yūtha) коров и овец составляли их главное богатство и упоминаются часто в гимнах. Часто встречаются название следующих животных: овца и баран (avi, avikā, urā, meṣa, meṣī), коза (aḡa, ṣhāga), буйвол (uṣṭra), осел (gardabha), горбатый бык (kakudmat), сви-

¹ Яска (Нирукта 9, 41) понимает śuṇa в значении vāyu — ветра, sīra — в значении Āditya, солнца

нья (sūkara), корова и бык (go, vr̥ṣan) и другие. Овцы народа гандхарийцев славились шерстью¹. Быки употреблялись как возовые животные: на них пахали, и их запрягали в воза (ср. название быка (вола) anadvah — везущий (vah) воз (anas).

Диких животных, на которых производилась охота, было великое множество. Гимны знают шакалов (kroṣṭṛ) лисиц (lopāṣa), кабанов (varāha), обезьян (kapi), буйволов (mahīṣa), львов (siṅha), слонов (mṛga hastin²), медведей (ṛkṣa), зайцев (ṣaṣa), антилоп (ṛṣya), барсов (?) (pṛḍaku).

Дикие животные, окружая со всех сторон деревни, уничтожая посевы и угрожая постоянно стадам, составляли значительную силу, с которой приходилось считаться. От них, не менее чем от туземцев, индус должен был охранять свое добро, истребляя их силой или хитростью. Одним из приемов первобытной охоты, когда человек не надеялся еще на меткость стрел — было выкапывать обширные ямы и замаскировывать их ветками и хворостом: в таких ямах, например, ловили антилоп.

Самые многочисленные враги стад, как в древней, так и в новой родине, были волки, бродившие стаями вокруг человеческих жилищ. Волк часто упоминается, как заклятый враг домашних животных и носит эпитет «даватель овец» (urāmāthi VIII 55, 8). В гимне RV. I, 105 он упоминается несколько раз: «Меня преследуют заботы, — говорит про себя поэт, — как волк животных, алчущих воды». Часто человек просит богов защитить его от злого волка и отогнать волка от дороги (I 42, 2, II 29, 6), а в III 34, 3 изображается как волк трясет в зубах схваченную им овцу?

II

РАЗНООБРАЗИЕ ПРОМЫСЛОВ И РЕМЕСЕЛ



Кроме земледелия и скотоводства существовало много промыслов и ремесел, которые требовали большего навыка, знания и не могли быть общим достоянием всего народа. Уже в те времена человеческое общество представляло картину разнообразия в стремлениях, во вкусах и занятиях и индусские поэты изображают нам эту картину в следующих чертах (IX 112).

¹ См. RV., I 126, 7, sarvā aham asmi romaṣā gandhāriṇām iva avikā — я вся покрыта волосами, как овца гандхарийцев.

² Mṛga hastin — соб. рукастый зверь, причем рукой слона называется хобот, I 64, 7. IV 16, 14.

1. У разных людей из нас (разные) мысли и способы жизни: плотник ищет сломанного, врач — разбитого, брахман — жертвователя. О Инду, теки для Индры!

2. Один с высушенными растениями, другой с птичьими перьями, кузнец с камнями (молотком) и огнем (dyubhiḥ?) ищет имеющего золото. О Инду и т.д.

3. Я певец, отец мой врач, мать молольщица (зерна). С различными намерениями, ища наживы, мы преследуем (свои цели) как коров.

4. Вozовая лошадь ищет легкой колесницы, смеха ищут веселые, ...лягушки — пруда.

Отсюда мы узнаем, о существовании нескольких отдельных профессий, плотника, врача, кузнеца, певца и молольщицы. Скажем о них несколько слов.

Столярное искусство

От врачебного искусства перейдем к столярному, экипажному. Каретники (taṣṭar) достигли уже некоторого совершенства в производстве и украшении колесниц. Это искусство было известно уже в кочевом быте, когда арийцы жили в повозках, передвигая их с места на место за своими стадами. «Ригведа» упоминает о возах, повозках (anas) и колесницах (ratha). Первые употреблялись для перевоза имущества и были, вероятно, больших размеров; вторые были по-видимому рассчитаны на двух седоков. Те и другие употреблялись вместе, когда какое-нибудь племя двигалось в новые места. «Ригведа» (III 33) сохранила нам замечательный гимн, изображающий племя Бхаратов, пришедшее к берегу рек Випаши и Шутудри, к месту их слияния. Готовясь перейти со своим племенем на другую сторону, певец обращается к рекам с молитвой и восклицает: «Внемлите, о сестры, певцу. Издалека пришел я к вам с повозками и колесницами. Спасите, будьте удобны для переправы, о реки, не достигая оси волнами». (Ст. 9.)

На это отвечают ему реки: «Хотим мы слушать твои речи, о певец! Издалека пришел ты с повозками и колесницами. Я (Випаша) склоняюсь к тебе, как полногрудая жена (я Шутудри), открываю тебе объятия, как дева возлюбленному!»

Другие названия экипажей уāna и уāma вероятно синонимы *ratha* и не составляют особенного вида. Под ṣakatī по BR. Karren, Wagen, нужно понимать телеги или тачки, употреблявшиеся при полевых работах. Из принадлежностей повозки (anas) упоминается по-видимому крыша (chadis RV. X 85, 10), а в III 30, 15 говорится о ящике на экипаже (уāмакоṣа). Распространенность колесниц доказывается их частым упоминанием (почти в каждом гимне), некоторыми поэтическими сравнениями (например постройка экипажа часто сравнивается с сочинением гимна, который как колесница идет к богам I 61, 4; 130, 6 и др.) и подробным перечислением отдельных частей, как-то: dhur — дышло, ṣakra — колесо, vandhura — сиденье, nemī — обод колеса, pratidhi — перекладина дышла (?), ugam — ярмо, gaṣanā — вожжи, ravi — шина, nābhi — ступица, akṣa — ось и др.

Быстрота езды на колеснице высоко ценилась в ведийском периоде и искусные возницы пользовались громкой славой. Можно предположить, что индусы, как древние греки, устраивали бега; по крайней мере есть намеки на состязания

тельный бег у богов и Асвины, чудесные близнецы, приобретают победу быстрой колесницы (I 116, 17). Искусство постройки легких колесниц также возводилось к богам: так братья Рибхавасы построили дивную колесницу Асвинов (X 30, 12), которая описывается и прославляется во всех гимнах, посвященных последним: она мчится с быстротой мысли (I 117, 2; I 118, 1 и др.), покрыта тысячами украшений и знамен (I 119, 1; VIII 8, 11, 14) и все ее отдельные части сделаны из золота.

Металлургия

Не менее экипажного дела процветали в эти времена работы из металлов — золота и бронзы (ayas). Гимны упоминают кузнецов (kārmaṅga) и множество металлических орудий, инструментов и сосудов. Искусство плавить металлы было уже известно: плавильщик называется (RV. VI 9, 5) dhmātar, собств.



Золотых дел мастер

«дующий» от корня dhmā, dham — дуть. На знакомстве индусов с металлами мы остановимся несколько подробнее, потому что в истории культуры, металлургия играет значительную роль. Ведийская культура так часто отождествлялась с первобытной, что для устранения этого предрассудка и правильного освещения уровня культуры, изображаемой гимнами, нам приходится вдаваться в мелочные подробности, которые могут многим показаться излишними, но необходимы для нашей задачи.

Когда общество стоит на ранней ступени цивилизации, когда в нем постоянно ведется bellum omnium contra omnes, вся изобретательность его направлена к усовершенствованию орудий войны. Племя, владеющее металлическими орудиями, стреляющее из луков, всегда имело перевес над племенем, которое защищается каменными топорами и булавами и как метательные орудия употребляет камни. Применение металлов в военном деле было поэтому важным шагом в развитии общества. Многие дикари, по свидетельству первых посетивших их европейских путешественников, еще жили в каменном периоде, употребляя каменные наконечники для стрел и копий; но, познакомившись с металлами при посредстве европейцев, немедленно усвоили выгоду металлических орудий и стали заменять ими прежние каменные.

Геологи открывают в пластах земли существование целого периода, когда металлы еще не были известны человечеству: в Европе, получившей знакомство с металлами из Азии, этот период окончился сравнительно поздно, но Азия уже рано была знакома с металлическими орудиями и свидетельства об этом на-

ходятся уже в самых ранних литературных памятниках ее культуры — Библии, Ведах, клинообразных надписях Вавилона и Ассирии. Сравнительное языковедение доказало, что металлы были известны арийскому племени еще до его расселения по Азии и Европе¹, хотя конечно, по причинам вполне понятным, металлические орудия были распространены далеко не повсеместно, как в более поздние времена. Период каменных орудий сменился периодом бронзы, за которым следует период железа. Но в начале металлического периода, когда человечество делало первые шаги в металлургии, бронзовые орудия принадлежали не всем, а только избранным: эти орудия были гораздо реже, дороже каменных и потому, хотя вожди и более богатые члены общества уже носили бронзовые копья и стрелы, масса народа все еще довольствовалась орудиями, сделанными из камня.

Неповсеместное распространение металлов продолжалось даже в историческое время; на поле Марафонской битвы собираются одновременно бронзовые и кремневые наконечники стрел, и Геродот свидетельствует, что в войсках персов, вторгнувшихся в Грецию, были отряды африканских племен, которые употребляли кремневые стрелы. При большем распространении металлов, мало-помалу каменные орудия выходят из употребления; они становятся архаизмом и как все древнее, устарелое, получают особенное значение в глазах народа. Религия освящает каменные орудия, как орудия предков, и очень часто каменные ножи и топоры продолжали употреблять в религиозных церемониях, хотя на войне и в обыденной жизни о них уже нет и помину. Так у египтян при бальзамировании трупов употреблялись все еще каменные ножи, как это было в самые отдаленные времена, ибо религиозные обряды не терпели изменения, не допускали нововведений. У евреев обрезание совершалось кремневыми ножами. Даже у римлян в культе Юпитера *Latialis* употреблялся каменный топор (*scena pontificalis*). Тоже замечено у китайцев и албанцев.

Вооружение

Эти общие замечания необходимы при разборе и оценке свидетельства ведийских гимнов об оружии индусов. С одной стороны мы можем заключить из многочисленных упоминаний о битвах, о войсках, что военное дело было очень развито и индусы имели много разнообразных наступательных и оборонительных металлических орудий, с другой — упоминаются нередко и каменные стрелы. Так один из наиболее распространенных эпитетов Индры — *камнедержец* (*adriyat*). Воинственные Маруты называются *asmadidyavas* (V 54., 3) т.е. «стреляющие камнями».

Каменные топоры упоминаются даже в 10-ой книге (X 101, 10), а в 87-м гимне той же книги говорится, по-видимому, о каменных наконечниках: ст. 4. Направляя стрелы жертвами, о Агни, и молитвой укрепляя камни к наконечникам, пронзи ятудханов (кудесников) в сердце. В гимне II 30, 4, посвященном Индре, поэт обращается к нему со следующей просьбой: о Брихаспати, пронзи мужей Асуры (демона) злых как волк (?), пламенем будто камнем; а в IV 28, 5 Индра с Сомой

¹ См. Pictet «*Les Orig. Indoeurop.*» §§ 212–220.

разбивают пещеры камнем. Но из подобных указаний конечно нельзя сделать вывод, что индусы жили в каменном периоде. Если сохранилось воспоминание о камне, как о страшном оружии, то этим оружием уже не сражаются люди; оно приписывается только богам и под стрелами из камня нужно понимать то, что у нас называется громовыми стрелами, или у римлян *segauniae* и *betuli*, по свидетельству Плиния¹.

Многие народы, как известно², собирали, как драгоценность, каменные стрелы и наконечники копий: им приписывали чудесные свойства, полагая, что они падают с неба во время грозы. Неудивительно поэтому, что Индра-громовник вооружен каменным орудием и что Агни приглашается пронзить каменной стрелой сердца колдунов. Но не этими каменными орудиями завоевывали арийцы Индию, они были вооружены более страшным металлическим оружием; им приходилось бороться с племенами, которые, быть может, раньше их были знакомы с металлургией.

В гимнах называются два металла: золото (*hiraṇya*) и *ayas* — медь (бронза). *Ayas* употреблялся для наконечников копий и стрел, как видно из гимна X 99, 6, где говорится, что Трита убил вепря тростью с бронзовым острием (*ayoagraṇā vipā*) т.е. копьем. Из него готовились разные сосуды: сосуд для Сомы носит иногда название *лона*, скованного из *ayas'a* (*ayohata yoni* IX 1, 2; IX 80, 2). Упоминается также котел из аяса V 30, 15. Последнее место особенно характерно: жрец восхваляет щедрость Русимидов, для которых он совершал жертвоприношение. Царь Ринамчая (*Rṇaṃcāya*), стоявший во главе Русамидов, наградил жрецов 4000 коров, и вот об этом щедром даре упоминает поэт в следующих словах: «Четыре тысячи голов рогатого скота получили мы, о Агни, у Русамидов, и даже нагретый котел из *аяса* (*gharmaççit taptah*) который был там для кипячения, получили мы, мудрые».

Видно, что во времена сложения гимна какой-нибудь металлический котел составлял еще очень ценный предмет хозяйства, так что как подарок не терял своей ценности даже при 4000-х голов скота³.

Описание вооружения ведийского периода облегчается для нас одним гимном шестой книги (VI 75), в котором в ярких и иногда поэтических чертах изоб-

¹ См. Lenormant о. с. р. 171.

² См. Тэйлор «Первобытная культура».

³ Слово *ayas* интересно в культурном отношении. В классическом санскрите оно обозначает железо, а не медь (бронзу), так что магнит называется любимцем железа (*ayaskānta*). Но в Ведах нужно принимать *ayas* в первоначальном значении меди или металла, единственного металла, употреблявшегося, кроме золота и серебра, для практических целей.

Переходя от значения меди к значению железа, *loham* — золото разделило судьбу слова *ayas*, но не на одном и том же пространстве времени. В тех случаях, где оба слова встречаются вместе, *ayas* уже означает железо, а *loham* — медь: *ayolohahiranyāni* значит железо, медь и золото; иногда же *loha* или *lohita* прибавляется к *ayas* для обозначения меди; *lohāyasa* (Çat. Br. 5, 4, 1, 1) по комментаторам значит медь, также *lohīṭāyas* — соб. красноватый металл.

Ayas употребляется часто в переносном смысле — металлический т.е. крепкий, как металл. Так бог Агни имеет металлические зубы (*ayodaṅṣṭra* X 87, 2); бог Савитар — металлические челюсти (*ayohanu* VI, 71, 4). Поэтому нельзя понимать а la lettre эпитет городов *āyasis puras* — т.е. металлические твердыни, как это делает проф. Людвиг. В исследовании о географии, истории и гражданском устройстве Индии он полагает, что едва ли города названы *ayasis* только потому, что укреплены; скорее следует думать, что стены были обкладываемы медными листами. Это объяснение нам кажется неправдоподобным и мы видим в *āyasis puras* переносное значение, т.е. стены, крепкие как металл, могли быть названы металлическими.

ражается воин в полном боевом вооружении, причем хвалятся достоинства каждого отдельного оружия. Предлагаем этот гимн:

1. Громовой тучи вид представляется, когда одетый панцирем (воин) шествует в лоне битв. Побеждай неуязвимым телом! Да охранит тебя достоинство панциря.

2. Луком да завоюем мы коров, луком добычу, луком да победим в ожесточенных боях. Лук разбивает желания врагов, луком да завоюем мы все страны.

3. Эта тетива, спасающая в битве, натянутая на луке, звучит как молодая женщина, обнимающая милого друга; будто нашептывая, подходит она к уху.

4. Эти концы лука да несут в своем лоне сына (стрелу), как мать ребенка или как женщина, идущая к (любовному) объятию; да отразят врагов эти соединенные концы лука, сокрушающие неприятелей.

5. Многих (стрел) он (колчан) отец, много у него сыновей; он гудит, когда нисходит в битву (?): колчан, привязанный на спине, побеждает во всех боях и битвах, посылая (стрелы).

6. Стоя на боевой колеснице, направляет вперед, куда хочет, коней хороший возница; прославьте величие вожжей: они направляют (коней) вслед за мыслью (возницы).

7. Громко ржут крепкокопытные кони, устремляясь (вперед) с колесницей; стаптывая неприятелей передними ногами, они без устали сокрушают врагов.

11. В прекрасные перья одета она (или: птицей одета она), а зверь — ее зуб (т.е. острие стрелы из рога); обвязанная ремнями, летит она, пущенная с лука; где мужи сбегаются и разбегаются, там да даруют стрелы нам охрану.

12. О пламенная! Не попади в нас, да будет камнем наше тело, да благословит нас Сома, да защитит нас Адити.

13. Он бьет их по спине, он бьет снизу по заду. О кнут! Погоняй в сражениях понятливых коней.

14. Как змей извивами обвивает руку, так (обвивает) древко тетивы (т.е. стрелу) *хастагхна* (перчатка для левой руки), прикрепляя его (или ее) кругом (к луку?) Знающий всякие дела, как муж мужа, да защитит он (нас) со всех сторон.

15. Великое чествование божественной стреле, вскормленной облачным дождем (в виде тростника?), намазанной ядом, с рурувой¹ головой и бронзовой пастью (т.е. острием).



Солдаты из Хайдерабада

¹ Ruruçirṣṇī iṣus. Ruru — порода оленя, следовательно ruruçirṣan, как эпитет стрелы, показывает, что ее наконечник сделан из оленьего рога; в наконечник вставлялось медное острие.

16. Пущенный, лети прочь, о выстрел, изощренный молитвой; ступай, порази врагов, не оставь в живых ни одного из них.

17. Где во множестве летают стрелы косматые, как дети (с несвязанным чувбом), там да даруют нам защиту Brahmaṇaspali и Aditi — всячески да даруют защиту!

18. Твои члены облакаю я латами, царь Сома да оденет тебя бессмертием, широкий простор да соделает тебе Варуна, да насладятся боги твоей победой.

19. Кто из наших или иноземных нам угрожает смертью, да вредят тому все боги. Молитва — мой внутренний (ближайший) оплот!

Этот гимн содержит прославление главного орудия — лука и стрел у воина, стоящего на колеснице. В нем нет упоминания о копьях, хотя они часто встречаются в гимнах: ṛṣṭi копьё, метательный дротик, составляет обычное вооружение Марутов (см. RV. I 37, 2; 64, 8; 85 и др.), как vaḡra — Индры: их эпитеты ṛṣṭimantas или ṛṣṭividuyatas (копьеносные, блещущие копьями) соответствуют обычному названию Индры vaḡrin перуноносец или vaḡrivas. Меч kṛpāṇa упоминается только однажды, да и то в форме производного прилагательного kāḡpāṇa (X 22, 10): воодушевляй, о перуноносец-богатырь этих мужей в бою на мечах (?) (vrtrahatyē kāḡpāṇe).

В 4-х местах употребляется другое название меча — asi — лат. ensis (см. I 162, 20; X 86, 18 и др.). Какое различие было между kṛpāṇa и asi трудно сказать¹. Заметим, что редкое упоминание о мече, сравнительно с весьма частым — о метательных орудиях, указывает на характер военных действий: индусы в борьбе с более многочисленными толпами туземцев более надеялись на меткие выстрелы и на быстроту боевых колесниц, нежели на мечи, годные в рукопашном бою². От выстрела неприятеля их охраняли латы на плечах — aṅsatra (IV 34, 9) и varman — панцырь. Последний был не металлический, а сшитый (syūtam I 31, 15), хотя мы не можем определить материала.

Индусы ведийского периода не сражались верхом на конях: по крайней мере в гимнах нет намека на конных воинов³. Они бились на военных колесницах, запряженных парой и рассчитанных на два лица — воина и возницу. Что два человека обыкновенно занимали колесницу, видно из таких гимнов, где призываются два божества, стоящие на одной колеснице, например, Индра и Ваю, оба Асвина и другие.

В столкновениях с неприятелем устройство войска (senā) имело некоторую правильность: часто упоминается о боевом строе (фронте), aṅkam. Отделы войска располагались вероятно по знаменам (dhvaḡa, ketu), помещавшимся на боевых колесницах. Если верить числам, то индусские войска доходили до значительной численности. Так Индра разбивает армию врагов в 30 000 человек (IV 30, 21), в 50 000 (IV 16, 13) и даже в 60 000 (I 53, 9). Что числа эти едва ли сильно преувеличены, видно из упоминания одной знаменитой битвы, где против царя Судаса сражались десять союзных царей со своими войсками⁴. Впрочем, как во

¹ В гимне I 168 ст. 3 упоминается кинжал kṛti, как оружие Марутов.

² Этим объясняется многочисленность названий для метательных орудий — стрел и дротиков asanā (I 143, 4; 155, 2), iṣu, tyāḡas, didyu, bunda, menī, vāṇa, ṣaravyā, ṣaru, ṣaryu, ṣalya, sāyaka и другие.

³ Для других целей лошади употреблялись под верховую езду, см. намек на верхового в гимне 162, ст. 17.

⁴ См. RV. VII 33. 3; 86, 6 и след.

всех других вопросах, так и в вопросе о вооружении и военном деле ведийского периода не следует терять из виду, что этот период простирается на несколько столетий, в продолжение которых могли быть достигнуты значительные успехи во всех сферах жизни.

Усовершенствованное оружие, боевые колесницы, правильное устройство войска — все это относится не к древнейшему периоду, когда арийцы кочевали со стадами в области Пятиречья, а к более позднему, когда они имели уже города, занимались земледелием и ремеслами и стали уже твердой ногой среди притесненных ими туземных племен. О характере древнейших стычек свидетельствует любопытное и часто приводимое название битвы *gaviṣṭi* — «желание коров» и война *goṣuyudh* — «бьющийся за коров». Человек бьется всегда за то, чем дорожит, а в древнейшие времена рогатый скот составлял главное богатство человека. За пажити, за водопой происходили беспрестанные стычки, как с туземцами, которых надо было вытеснить из обильных пастбищ, так и со своими. Правильной войны, в нашем смысле, не было: военные действия начинались быстро и быстро кончались, ограничиваясь нападением, угоном скота и несколькими схватками. О таком характере военных действий свидетельствует и язык: в гимнах мы находим множество слов со значением *битвы* и *боя*¹ и ни одного, которое соответствовало бы нашему «война». Слово *vigraha*, выражающее это понятие, принадлежит позднему периоду.

Многочисленность и разнообразие индусского вооружения предполагает широкое развитие многих ремесел: война постоянно давала работу кузнецам, оружейникам, кожевникам, каретникам и содействовала процветанию многих отраслей промышленности. Совершенствуя обработку металла для изготовления военного оружия кузнецы вместе с тем улучшали и орудия мирной жизни: множество названий для орудий домашнего быта свидетельствует о том, что и в этом отношении индусы уже далеки от неприхотливой обстановки древнейшего быта. Гимны изобилуют названиями разных металлических, деревянных и глиняных сосудов,



Бабер, основатель империи Великих Моголов; солдат индийской армии; офицер-мусульманин

¹ Ср. *yudh*, *āgi*, *gaviṣṭi*, *gaveṣaṇa*, *samad*, *samitha*, *samara*, *samaraṇa*, *tarus*, *dhana*. *mithati*, *mṛdh*, *vivāc*, *saṅkhā*, и другие.

употреблявшихся при богослужении. Материал их не всегда может быть определен с точностью¹.

Одежда и украшения ведийского периода

Тканье и изготовление платья составляли обязанность женщин: в гимне V 47 ст. 6 упоминается о том, что матери ткнут сыну одежды (*vastrā putrāya mātarō vayanti*). В X 130, 2 упоминается ткацкий челнок — *tasara* (п.). и деревянные колки (*mayūkha*), на которые натягивали ткань. Другие слова, относящиеся к этому ремеслу — *tantu*, нить, *tantra* — основа и *sirī* — по может быть ткачиха.

Неизвестно, состояла ли одежда того времени из верхней (*uttariya*) и нижней

(*antariya*), как впоследствии, но из частых упоминаний разных видов одеяния и украшений можно заключить, что на то и на другое обращалось много внимания. Часто говорится о хорошо одетых женщинах (IV 3, 2; X 71, 4; X 107, 3) и о хорошо сработанной одежде (*vastrā sukṛtā* (п.)) V 28, 15). Названий одеяний несколько: *atka*, *vastram*, *drāpi* (плащ?) *nirñiḡ* — последнее, по-видимому, парадное, роскошное одеяние. Из описаний убранства богов можно сделать вывод, что подобные же украшения носили люди: так эпитетом Рудры и Пушана является слово *kapardin*, обозначающее особый род прически (I 114, 1, 5; VI 55, 2; IX 67, 14). Не нося шляп, по крайней мере на них нет намеков в «Ригведе», индусы заплетали и ис-



Производство хлопка

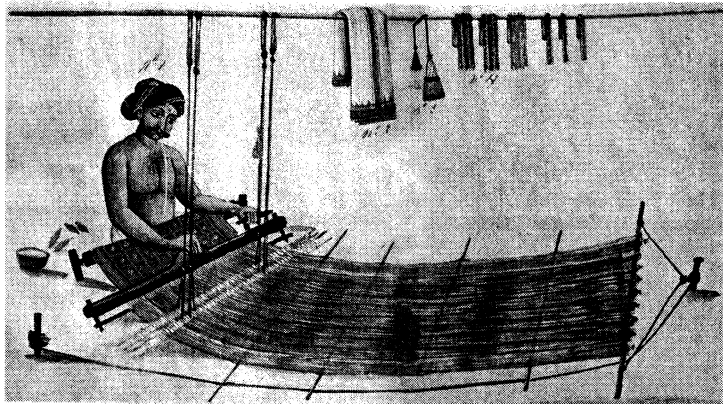
кусно завивали свои густые, черные волосы, придавая прическе разнообразный вид; *kaparda* — соб. название небольшой, извивистой раковины и *kapardin* обозначает человека, который носит волосы, завитыми в виде такой раковины. Та-

¹ К деревянным нужно отнести *droṇa* (от *dru* — дерево) корыто, чаша для Сомы, *kuvandha* — бочка, *dru* — сосуд, в который стекает Сомы, *ṣamasa* — сосуд для богов, *pātra* — чаша, *darvi* — ложка (первоначально вероятно деревянная ср. *dru*); к металлическим: *gharma* — котел, в котором варили пищу, *ṣaru* — горшок, ставившийся на огонь (*agnivat* VII 104, 2). Впрочем может быть *ṣaru* был горшок глиняный. Другие сосуды были *āhava*, *āseṣana*, *guhū*, *ṣamū*, *ulūkhala* etc. См. словари BR. и Grassmann'a s. vv.

В археологическом отношении интересно название горшка *ukhā*, в котором варили мясо (*ukhāyās māñsraṣaṇyās* I 162, 13). Составители Петербургского словаря производят *ukhā* от *ut-khan* — выкапывать, так, что *ukhā* вероятно означало прежде яму, как слово *utkhāta*. На основании этимологии можно предположить, что в глубокой древности предки ведийских индусов не умели приготавливать сосудов, выдерживавших огонь и варили мясо так, как варят до сих пор некоторые дикари (см. Тэйлор «Доисторический быт», с. 353), т. е. не в котлах, а в ямах. Вырывают яму, кладут в нее мясо, доливают водой и затем нагревают воду, бросая в нее раскаленные камни. Быть может слово *ukhā* и представляет пример лингвистической палеонтологии, обозначая котел древним названием ямы.

кую прическу носили, например, потомки Тритсу (Kapardinas... Tṛtsavaḥ VII 83, 8). В одном месте (X 114, 3) говорится о молодой женщине (yuvatīḥ), носящей на голове четыре раковины из волос (çatuṣkarardā), хотя мы конечно не можем сказать, была ли такая прическа общепринятым украшением женщин. Жрецы из рода Васишты, как видно из VII 33, 1, носили белую одежду и раковинообразную прическу на правой стороне головы (dakṣiṇatas karardāḥ).

Отсюда можно сделать вывод, что способы причесывания волос были разнообразны и известная прическа служила отличием известному роду. В свадебном гимне десятой книги упоминается о косе (ораça) и каком-то головном уборе невесты, который назван kuṛīgam. О разных украшениях (riç, riças), драгоценностях (maṇi) золотых вещах, браслетах на руках¹ и подвесках на груди², амулетах, носимых на шее³, и жемчуге, о кольцах на ногах⁴ и гирляндах говорится во многих гимнах и хотя ими украшает фантазия поэта богов, преимущественно Марутов, можно думать, что все подобные украшения носились и на земле.



Индийский ткач

Тело индусы умащивали благовонными мазями (aktu añgas añgi), как в и позднейшее время, не только женщины, но и мужчины. Маруты, называются в одном месте (V 57, 5) «умашенными» (añḡimantas). Придать жизнь этому сухому перечню уборов мы не в состоянии: гимны нигде не дают нам картины индусского мужчины или индусской красавицы в полном одеянии и во всем убранстве того времени.

Пища и питье

Населяя благодатную местность Пенджаба, обильную плодами и животными, занимаясь скотоводством и земледелием, индусы ведийского периода никогда не имели недостатка в разнообразной и здоровой пище. Помимо человеческого труда, многое давало сама природа и при небольшом уходе почва производила богатую жатву. Общее и самое употребительное название зерна в гимнах слово *yava*. В позднейшем языке оно обозначает ячмень, но в гимнах зерно вообще, что конечно не исключает предположения, что хлеб в ведийском периоде приготавливался

¹ У Марутов блистают золотые браслеты на руках — vibhṛāgante rukmāso adhi bāhuṣu VIII 20, 11.

² У Марутов vakṣaṣu rukmāḥ I 166, 10; V 57. 5.

³ Maṇigrīva — adj. I 122, 14.

⁴ Khadi V 54, 11.

из ячменя. Исходя из положения, что человек потчевал своих богов тем, что ел сам и находил вкусным, можно думать, что хлебные зерна *dhānās* в поджаренном виде, приносимые богам, составляли пищу самих жертвоприносителей.

В общем употреблении были также жертвы *ruḥoḍāç'a*, т.е. печеных мучных лепешек, подававшихся богам на нескольких блюдах; можно думать, что и эти лепешки употреблялись не в одном жертвенном ритуале (см. гимны I 162, 3; III

28 и др.). Бога скота — Пушана кормили ячменной кашей (см. III 52, 7; VI 57, 2), почему он носил эпитет «кашееда» (*karambhād*, см. VI 56, 1). Так как ведийские боги едят мясо коров, например, Индра пожирает их тысячами (V 29, 7 след. VIII 66, 10), нужно думать, что в древнейшее время мясная пища была в общем употреблении и индусы держали стада не для одного молока и шерсти.



Приготовление пищи

Мы упоминали уже о котлах для варения мяса (*māṅsraçanyās ukhāyās* I 162, 13), а из предыдущего стиха того же гимна видно, что мясо, о котором здесь идет речь — конина. Этот гимн описывает жертвоприношение коня во всех подробностях и содержит некоторые черты, характеризующие индусскую стряпню. После того как конь убит и разделан на куски, жрец говорит такие слова:

«Когда содержимое утробы выпарилось, когда (распространяется) запах сырого мяса, пусть мясники (резатели) сделают (все) как следует и да изжарят жертвенную пищу так, чтобы она была вдоволь прожарена. Что с твоего тела, жаримого на огне, надетого на вертел, стечет вниз, это да не останется на земле и на траве: да будет оно дано богам, которые желают. Те, что осматривают кругом изжаренного коня, которые говорят: он хорошо пахнет, снимай его, и кто сидит, ожидая мяса коня, — да поможет нам их хвалебная песнь и т.д.

Хотя эти подробности составляют часть жертвенного ритуала, но отдельные черты должны напоминать пирушку, ведь животное жертвоприношение, по своему основному характеру, не что иное, как пир, задаваемый богам.

Обычным питьем индусов было молоко. Как наше *пиво*, или нем. *bier*, происходит от корня *питъ* и означали сначала вообще питье, так обычное название молока в гимнах, слово *rauas* (от корня *ri*). Употребление этого слова довольно неопределенно: в некоторых местах, оно может обозначать и сок, и питье вообще; но в сложных словах значение молока довольно ясно, когда говорится, например, о сосущих молоко телятах или о млекообильном коме (*Rayovṛdh* IX 84, 5), который, как известно, смешивали с молоком при жертвоприношении, почему он назывался *gavāçir* (III 32, 2; III 42, 1; I 137, 1), т.е. имеющий примесь (*āçir*) молока

(go). Из молока приготавливали индусы *dadhan* или *dadhi* сыворотку, которой также угощали богов: ее держали в мехах (*dṛti* VI 48, 18).

Из крепких напитков самый распространенный был конечно *сома*¹, получивший такое высокое значение в культуре. Он употреблялся с известной примесью молока и муки и приготавливался через брожение. Процесс брожения продолжался сутки, почему сома носит эпитет *tiroahnya* от *tiras* — через и *ahan* — день (I 47, 1; 45, 10 и др.). Можно предположить, что опьяняющие свойства его были очень сильны.

Другим опьяняющим напитком был *surā*, хлебное вино. Это имя встречается очень редко в «*Ригведе*» и не упоминается в жертвенном ритуале². В немногих местах, где встречается *surā*, есть намек на его действие на человека: ведийские индусы считают вино виновником дурных поступков, наравне с игральными костями. Оправдываясь перед высшим судьей Варуной, автор гимна 86-го седьмой книги восклицает: «Это не наше дело, о Варуна, а искушение, водка (*surā*), гнев, игральные кости и ослепление!» В другом месте (VIII 2, 12) есть намек на драку пьяных (*durmadāsas*) под влиянием выпитой водки.

III

РАЗВЛЕЧЕНИЯ

Музыка и танцы



Познакомившись в общих чертах с тем, что ели и пили древние индусы, скажем несколько слов и об удовольствиях, ведийского общества. В гимнах «*Ригведы*» нигде не находим мы аскетического взгляда на жизнь, свойственного позднему времени. Они отличаются бодростью духа, веселым взглядом на жизнь, привязанностью ко всем житейским благам — богатству, почету и славе, а иногда исполнены веселого юмора. Они изображают жизнь, желания и страсти народа молодого, предприимчивого и сильного, народа, способности которого не притуплены ни жарким климатом новой родины, ни духовной опекой касты жрецов. Любовь к пению и музыке уже рано нашла применение к религиозным обрядам и хотя нам

¹ Наркотический сок, растения *Asclep. acid.* или *sarcost. vimin.*

² В ритуале брахманического периода встречаются *surāgrahās*, возлияние суры.

неизвестно ничего о религиозных плясках индусов, благочестивые гимны не чужды намеков на светские пляски и плясунов. О сильном развитии пения говорят почти все гимны: они сохранили нам множество названий певцов и религиозных песен (*kāru*, *garitar*, *gāyatrīn*, *gāyatra*, *gī* и др.), названий для нас темных, но свидетельствующих о том, что было много способов пения, много напевов, хоров и солистов. Иногда упоминаются воинственные песни, воспеваемые божествами ветра — Марутами или предками Ангирасамн в честь громовника Индры. Эти песни разрушают горы, скрывающие мифических коров, выпускают на свободу



Танцующая индианка

потоки дождя, устрашают демонов мрака и дают Индре силу к совершению подвигов.

Оркестры музыкантов (или хоры певцов) *vāṇīs* упоминаются уже в древнейших гимнах (см. I 7, 1; 164, 24 и др.); иногда говорится о семи *vāṇīs*¹, может быть, оркестре семи инструментов или хоре семи голосов. Что такие оркестры могли составляться, видно из того, что уже в те времена индусы знали несколько музыкальных инструментов: мысль сочетать их в концерте конечно должна была явиться сама собой. Гимны упоминают о *dindubhi* — литаврах, или барабане. По-видимому это был преимущественно военный инструмент, ибо упоминается в картине битвы (см. VI 47, ст. 20–31). Другой военный инструмент был *kāradhuni*, упоминаемый, впрочем, без всяких подробностей (I 180, 8).

К духовым военным инструментам надо отнести *bakura*: он составляет принадлежность прекрасных близнецов Асвинов и им они оглушают врага (I 117, 21). В одном месте говорится о мехе *бакуровом*, который надувают: может быть это нечто вроде нашей волынки, инструмента, состоящего из меха (*dṛti*) и флейты (*bakura*).

¹ Sapta vāṇīḥ I 164, 24; III 1, 6; 7, 1 и др. Комментаторы видят в sapta vāṇīḥ семь метров или семь музыкальных тонов, см. BR. s. v. vāṇī.

Дудка, сделанная из тростника, называлась *pāṭi* (X 135, 7) соб. тростниковая, от *paṭa* тростник. Может быть и *vāṭiṣi*, упоминаемая только однажды (V 75, 4), помещающаяся на колеснице Асвинов, какой-нибудь музыкальный инструмент.

К струнным нужно отнести *karkarī* (II 43, 3) род лютни и *gargara* (VIII 58, 9). Последняя ясно изображается со струнами: «Да звучит *gargara*, да звенит струна (*godhā*), да прыгает вокруг (вибрирует) желтая (струна?). Индре предложена молитва!» Из этого места можно сделать вывод, что музыка иногда сопровождала и религиозные песни. Все эти названия встречаются без всяких подробностей и мы не можем судить ни о виде, ни о звуках индусских инструментов: но уже одно число их свидетельствует о значительном развитии музыкального искусства в ведийском периоде.

Пляска (*ṅṛti*) была распространена не менее пения и музыки. В одном гимне, посвященном богине заре (I 92, 4), она сравнивается с разукрашенной танцовщицей, обнажающей грудь. Впоследствии, танцовщицы-баядерки составляли известный класс индусского общества.

Игра в кости

К распространенным увеселениям ведийского времени относится игра в кости (*dīv*, *devana*), из-за которой царь Нала потерял царство. Из приводимого ниже гимна X 34, видно, что в обществе нередки были типы страстных игроков, забывавших во время игры и жену, и детей. Стихи этого гимна влагаются в уста игрока, который описывает свое душевное состояние:

1. Меня опьяняют подвижные, созревшие на чистом воздухе (плоды) великого дерева Вибхидаки, когда они катятся по игровой доске¹; для меня Вибхидака (игральный орех) точно бодрый глоток Сомы Муджаватийского².

2. Она (жена моя) не гневалась на меня и не презирала меня, была ласкова к друзьям моим и ко мне. Ради своенравной игровой кости, оттолкнул я преданную жену.

3. Ненавидит теща, отталкивает жена: в нужде не находит (игрок) сострадающего. Не знаю я какая польза в игроке, как (нет ее) в дорогом, но дряхлом коне.

4. Другие ласкают жену того, на чье имя посягнула быстрая игральная кость. Отец, мать, братья говорят про него: не знаем его, ведите его связанного.

5. Когда я решаю: не стану играть ими — меня покидают уходящие друзья; но — подали голос брошенные карие (кости), — и я иду на свидание с ними, как любовница.

6. В общество идет игрок, спрашивая себя: одержу ли я победу? и — полагается на себя. Кости еще более возбуждают в нем страсть, когда свой выигрыш он ставит на ставку противнику (?).

7. Кости зацепляют, пронзают, поработают, мучают, жгут, давая скоропроходящие дары выигрывающему и снова уничтожая их: будто окропленные медом они могущественны над игроком.

8. Толпа пятидесяти трех костей играет (прыгает), как бог Савитар (солнце),

¹ Индусы играли карими орехами дерева *vibhidaka* — *Terminlia bellerica*.

² *Somasya Maṅḡavatasya* — Сомы с горы *Mūḡavat'a*. Может быть Сомы называется Муджаватийским, так как получался из страны Муджаватов.

законы которого истинны: не преклоняются они даже перед гневом могущественного (человека) и даже царь им преклоняется.

9. Вниз катятся они, вверх прыгают, без рук они осиливают имеющего руки: небесные угли, брошенные на игральную доску, сжигают сердце, хотя сами холодны.

10. Мучается покинутая жена игрока, (мучается) мать сына, идущего неизвестно куда; обремененный долгами и страхом, ища денег, он ночью подходит к чужому жилью.

11. Мучается игрок, видя свою жену и жену другого и благоустроенное хозяйство. Ранним утром запряг он карих (т.е. кости), когда погасили огонь — свалился жалкий человек.

12. Кто предводитель вашей великой толпы, кто царь и первый всей стаи — ему на встречу протягиваю я десять пальцев (в мольбе); я не отказываю (ему) в дарах и объявляю это, как истину.

13. В строфе 13-й поэт убеждает игрока перестать играть, ссылаясь на внушение Савитара. Но индусы верили, что в кости поселяется злой дух (вспомним предание о Нале), который может увлечь даже человека, не имеющего охоты к костям и потому гимн заключается молитвой, имеющей целью умиловить демонов костей. Не играй в кости, паши пашню, наслаждайся своим имуществом, цена его высоко. «Здесь, о игрок, твои коровы, здесь жена» — это возглашает мне благой Савитар.

14. Окажите дружбу, поистине смилуйтесь над нами (надо мной), не околдуйте нас мощно (вашим) колдовством. Да утихнет ваш гнев и враждебность! Другой (кто-нибудь), да подпадет власти карих (костей)!

Трудно сделать лучшую характеристику человека, увлеченного страстью к игре. Он сознает свою слабость, негодует на судьбу, видит свое бедственное положение в семье и обществе, проклиная кости, но все же относится к ним с каким-то боготворением и суеверным страхом. Видно, что не смотря на все обвинения костей, они дороги ему и при первом случае он снова доверит им свое счастье. Что в обществе того времени были записные игроки, игравшие профессионально и наверняка, видно из частого упоминания названия таких личностей (сṽaghniṇ (I 92, 10.; II 12, 4; 20, 3; VIII 45, 38). По этимологии это слово кажется значит: убивающий собаку¹.

Священные тексты об игре в кости

Главным пороком арийской расы была азартная игра. Об азартной игре в кости много говорится², но едва ли можно было ожидать в такую глубокую древность столь современное описание карьеры игрока, как то, которое мы находим в гимне X, 34.

«1. Прыгающие, кровь волнующие кости, приводят меня в упоение, когда катятся по столу; они для меня все равно, что чаша сомы, растущего на высоких горах.

2. Жена никогда со мной не ссорилась и не раздражала меня. Она была ласкова ко мне и к моим друзьям. Но я, ради азартных костей, пренебрег преданной супругой.

¹ Интересно совпадение нашего выражения: собака съел.

² См. гимн Варуне, VII, 86, с. 160; гимн Ушас, I, 92, 10, с. 244.

ЗНАКОМСТВО ВЕДИЙСКИХ ИНДУСОВ С МОРЕМ



Упомянув выше о некоторых ремеслах ведийского периода, мы не коснулись кораблестроения, потому что хотели рассмотреть относящиеся сюда факты гимнов в связи с другим вопросом, который нельзя обойти молчанием, а именно вопросом о знакомстве индусов с морем в периоде сложения гимнов.

Казалось бы, что при решении этого вопроса не представляется никаких затруднений, ввиду того, что слово, означающее море, *samudra* — часто встречается в «*Rigvede*». Но далеко не все ведисты согласны в толковании этого слова и исходя из положения, что индусы ведийских времен жили в области Семи рек (т.е. Инда и его притоков), некоторые полагают, что *samudra* нужно понимать в смысле воздушного моря — *antarikṣam*. В этом значении принимают это слово иногда и индусские комментаторы¹. Помимо географического положения древних индусов, есть и другая причина, побуждающая исследователей мифологии видеть в *samudra* не земное море, а воздушное. В господствующей школе мифологов существует убеждение, что одна из самых важных ступеней в развитии мифов состояла в перенесении их с неба на землю. Все, что прежде совершалось на небесной сцене, среди облаков, грома и молний, было по этому учению, впоследствии локализовано на земле. Если мифы говорят о горах, то это горы не земные, а небесные (облака); если упоминаются пещеры, в которых заперты коровы, то и пещеры, и коровы не земные, а небесные (облачные); если говорится о море и кораблях, то и это только картины небесной сцены: море — небесный свод, корабли — облака.

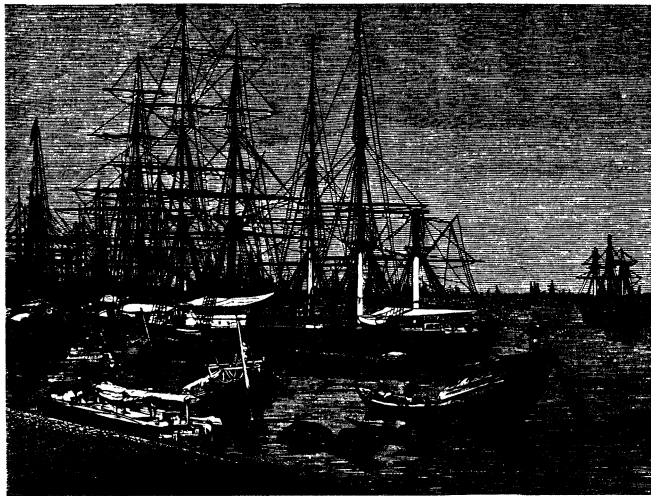
Здесь не место подробно останавливаться на этой теории: мы ограничимся лишь разбором некоторых мест гимнов, упоминающих о море и посмотрим, следует ли видеть в *samudra* море воздушное или земное.

Индусский поэт поступил так, как поступали собратья его у других народов: всматриваясь в небесный свод, наблюдая причудливые облака, движущиеся по нему, он назвал его поэтически морем, а облака — плывущими кораблями. Но везде и всегда поэтическая фантазия сочетает только знакомые образы и черты: поэт, называя небо — морем, должен был уже иметь понятие о синеве земного моря и, видя в облаках рыбу и корабли, конечно должен был предварительно видеть все это в земном море. Народ, живущий в маловодной стране, знакомый только с ручьями и реками, конечно, при величайшем напряжении фантазии, не пришел бы к образу моря и не мог бы видеть его над своей головой, между тем как для всякого, кто однажды видел море, картина небесного моря вполне понятна. Итак уже в том факте, что в Ведах *samudra* обозначает иногда воздушное море, нужно видеть доказательство знакомства индусов, если не с открытым морем, то с обширными массами воды, которые могли подать повод к поэтическому

¹ В Ngh. I 3 *samudra* упоминается в числе 16-ти названий воздушного пространства (*śoḍaṇṭarikṣanāmāni*). Ср. также X. 2, 10.

перенесению. Но рассмотрим некоторые места, в которых Рот видит первоначальное значение небесного моря.

В 19-м гимне 1-ой книги описываются свойства богов ветра — Марутов: «приди, о Агни! с Марутами, которые колеблют горы по волнуемому морю». Кажется, здесь вполне ясная картина: бурные ветры вздымают горы волн на бушующем море. Но по Роту сцена переносится на небо — водяные горы становятся облаками, а волнующееся море — морем воздуха. От толкования этого стиха зависят и различные выводы: если, по Роту, ветры гонят облака по воздуху, то



Морская гавань

конечно подобная картина не имеет значения для культуры, если же они колеблют горы вод на бурном море — мы можем сделать вывод, что индусам была знакома картина бушующего моря и притом в очень ранний период, ибо гимн носит все признаки древности. В той же книге (I 167, 2) снова упоминается samudra в связи с Марутами, но это место пропущено в словаре и мы не знаем, как понимает здесь Рот это слово. По нашему мнению samudra здесь — земное море, ибо упоминается противоположный

берег, как крайняя даль, которой достигают кони Марутов в своем стремительном беге. Впрочем и берег моря можно, пожалуй, толковать в переносном смысле, как окраину горизонта.

То же воздушное море видим мы в гимне (V 55, 5), где говорится про Марутов: «Вы поднимаетесь, о Маруты, с моря (samudratas); вы проливаете дождь, о влажные!» В другом месте (VI 58, 3) действительно нужно искать samudra на небе, когда поэт говорит про ладьи бога Пушана, которые движутся внутри samudre antarikṣe моря — воздуха. Но в этой картине, на наш взгляд, ясно перенесение земных кораблей и моря на облака и небо.

Если в подобных местах возможно мифологическое толкование, то совершенно неприложимо оно к другим, в которых говорится о реках, впадающих в море: здесь уж самое пылкое воображение откажется видеть небесные реки и моря. Так семь рек, течение которых орошало область Семиречья (нынешний Пенджаб), сливаясь в Инде, текут в море (I 71, 7). Потоки, изливающиеся в море, упоминаются далее в (I 190, 7) и в (III 36, 6). В гимне, посвященном Асвинам, божествам, имеющим особенное отношение к морю (VII 70, 2), samudra упоминается рядом с потоками (saritaḥ). Эти божества выносят Bhuḡyu (I 117, 14) из морской влаги на окрыленных конях: они спасают людей от гибели на море, переводя их благополучно на другой берег (см. V 73, 8 и VIII 10, 1). Наконец земной характер samudra ясен из гимна (VI 50, 13), где призывается земля с морями: (да поможет нам) Тваштар с богами и женами, dyaus (небо) с богами, земля — с

морями; или (VII 49, 2), где различаются небесные воды, воды текущие, вырытые, воды струящиеся сами собой (ручьи) и светлые, чистые воды, стремящиеся в море (*samudrārthāḥ*).

Несомненно, что уже древние ведийские поэты знали море. Ответ на вопрос — какое это море — может быть только один: это индийский океан. Мы позволим себе привести здесь слова М.Мюллера, который посвятил вопросу о море экскурс при переводе 19-го гимна первой книги: «Есть важное место (VIII 95, 2), — говорит он¹, — доказывающее, что ведийские поэты, которые, как предполагают, знали только верхнее течение рек Пенджаба, проследили величайшую и самую священную из них — *Sarasvati*, до Индийского океана». Эта река уже в древности изменила свое течение и теперь теряется в песках в месте называемом *Vinaṣaṇa* (исчезновение). Но в ведийском периоде, как видно из VII 95, 1–2, она была обильна водой и достигала моря. Она изображена здесь как превосходящая величиной все другие воды. Она течет чистая от гор до моря (*giribhyaḥ ā samudrāt*), зная о великих богатствах мира и изливает свое тучное молоко (влаго) человеку. «Здесь, — пишет М.Мюллер, — *samudra* ясно употребляется в значении моря, индийского океана, и мы имеем новое указание на пространство времени, отделяющее ведийский период от периода позднейшей санскритской литературы. Хотя вероятно невозможно определить геологически время перемен, видоизменивших южный Пенджаб и вызвавших исчезновение *Sarasvati* в пустыне, все же остается факт, что исчезновение *Sarasvati* последовало позже ведийского периода и что в его время ее воды достигали моря».

Итак, можно предположить, что расселяясь по естественным путям, т.е. рекам, племена ариев спускались по их течению все ниже и ниже и со временем в своих разведках открыли их нижнее течение и устье. В подобных экскурсиях сложилось понятие о месте слияния рек (*sam-udra* соб. *confluvium*) и этим словом было названо море. Расселяясь в плодородных местах, орошаемых притоками Инда, арийцы не имели потребности селиться на бесплодном берегу моря, не представлявшем, при тогдашнем положении их культуры, осязательных выгод. Они не стали профессиональными мореходами, как финикийцы, но все же не чуждались моря и не смотрели на него с детским страхом. Они рано начали строить суда, иногда значительных размеров, и спускаться на них по Инду, принимая даже поездки по морю. Об этом сохранились свидетельства гимнов, которые, впрочем, могут считаться свидетельствами лишь в том случае, если описываемые в них события мы не перенесем на небо, вместе с некоторыми мифологами. Мы имеем в виду описание морского приключения, постигшего некоего *Bhūṣu*, сына или потомка Тугрова. В «*Rigvede*»² сохранились отрывочные и не вполне ясные намеки на морское путешествие, в котором Асвины являются его спасителями, что, на наш взгляд, он может служить одним из наиболее веских доказательств раннего знакомства индусов с морем.



¹ «*Rig-Veda Transl.*» p. 44.

² I 116, 3 след. 117, 14 след. 112, 6 и 20; 118, 6, 119, 4; 158, 3 след. 182, 5 след.



Скажем несколько слов об отношении к ведийским богам их почитателей и об обязанностях, налагаемых религией на людей. Заметим прежде всего, что и в этом вопросе мы не находим чего-нибудь цельного и однообразного во всех гимнах. Одни гимны поражают первобытностью, наивностью воззрений, в других воззрения уже значительно выше и нравственнее, в третьих находим попытки к систематизации, к философии религии. Различие верований зависит отчасти от длинного ряда веков, отделяющих древнейшие гимны от позднейших, отчасти от различного уровня развития отдельных жреческих семей, создавших и сохранивших гимны. У отдельных семей, разраставшихся впоследствии в род, были свои боги, которые благоволили им перед другими и потому пользовались большим почетом. Если какой-нибудь род со своими божествами получал политическое преобладание, эти боги становились богами целого народа и подавляли своим культом культ местных богов. С точки зрения певца, прославлявшего богов своего рода-племени другие роды со своими богами казались безбожными (*adeva, adevayu*), богоненавистниками (*dcvanidas*), неверными (*acradhha, avrata*) и грешниками (*enasvat*). Подобные эпитеты, рассеянные во множестве по гимнам, прилагаются не к одним туземцам (*dasyu*), но и к арийцам и религиозная нетерпимость между единоплеменниками была конечно сильнее, нежели между разноплеменниками. Даже высшее и самое распространенное у индусов божество, Индра, не всюду был признаваем в народе. Были люди, которые не верили в него, которые спрашивали: где же он? и говорили: его нет¹. «Индры нет — так говорили некоторые, — кто его видел? Кого нам славить?» «Я здесь, о певец! Смотри на меня. Я превосхожу все создания величием!» — восклицает Индра, как бы отвечая на вопросы скептиков². Такие люди, принадлежали ли они к дасьям или к арийцам, обозначаются в гимнах именем *anindra* т.е. не чтущим Индры.

Божества, чествуемые разными классами населения, соответствовали уровню развития этих классов. Как всюду и всегда, классы культурные, состоятельные развитые не удовлетворялись народными богами, богами пастухов, охотников, земледельцев. Между богами существовали те же градации, те же касты, как между людьми. В высших слоях кое-где пробивалось стремление к философскому мировоззрению, к систематизации космических обществ, к установлению государства богов в том виде, в каком им представлялось государство людей; в низших — был сильно развит культ темных сил, демонов, процветало колдовство, ворожба и фетишизм. Авторы ведийских гимнов принадлежали к высшему, господствующему сословию, к советникам царей, к классу, в руках которого были судьбы мелкого люда. Понятно, что и божества гимнов, светлые Индра, Агни, Сомы и Адити, были божествами высшего сословия. Но наряду с канонической «*Ригведой*» до нас дошла и народная Веда, Атхарва, гимны которой ясно указывают на темные силы, подавлявшие сознание низшего населения. Она наполнена заклинаниями против

¹ См. RV. II 12, 5.

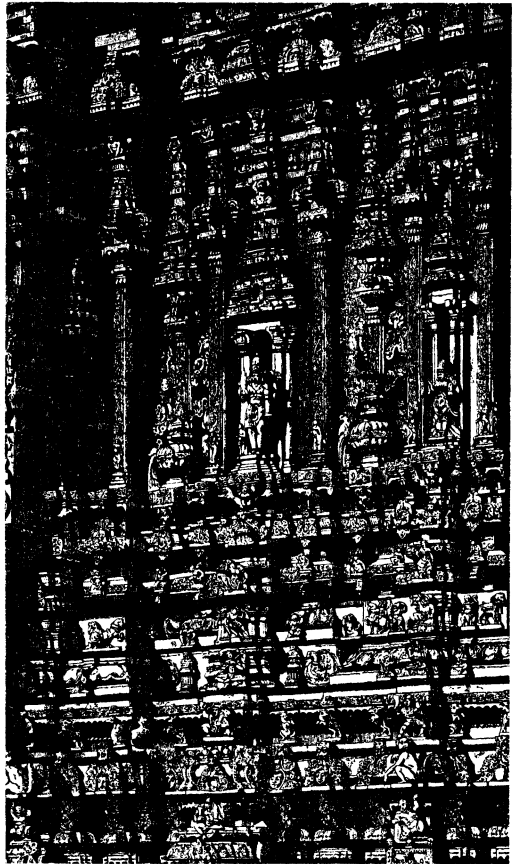
² RV. VIII 89, 3 и 4.

демонов, заговорами, перечислением целой массы бесов, преследующих человека под разными образами в течение всей жизни его: при рождении, при браке, при смерти. Народная Веда дает нам понятие о глубоком мраке, застилавшем сознание простолюдина, об ужасах наивного воображения, о постоянной тревоге, отравлявшей его существование. Следы раннего периода, предшествовавшего периоду светлых олимпийцев, рассеяны кое-где и в «Ригведе».

Исследователи находят необыкновенную первобытность в ведийских божествах, но ведийский пантеон — пантеон новый, выдвинутый веками культуры, пантеон, вызванный переворотом в народном сознании, пантеон, сменивший прежних темных и страшных богов, злых кровожадных демонов, титанов индусской религии. С появлением олимпийцев, демоны теряют свою силу и все эти ракшасы, кимидины, пишачии, вритры преследуются и уничтожаются Индрой и Агни, главными ракшоханами (бесоистребителями); наступает период света, царство небожителей, господство правды и нравственности. Тысячеглазый Варуна блюдет за исполнением нравственного закона, истинные боги (*satyās*) не обманывают своих читателей (*adroghās*): они ведут их необманым путем (*adabdhanīti*), дают победу над врагами, обильную добычу, коней, стада и все житейские блага. Характерен эпитет главных Адитьев, Митры и Варуны *akravihasta* (V 62, 6), т.е. «не имеющие окровавленных рук». С современной точки зрения этот эпитет представляется образчиком самых грубых представлений о божестве; но все-таки он не первобытен: нужно думать, что он дан светлым богам в отличие от предшествовавших им темных и злобных, руки которых были вечно обогрены человеческой кровью.

Здесь мы не станем останавливаться на следах древнейших культов в гимнах «Ригведы». Для этого потребовалась бы отдельная монография. Сделаем несколько замечаний об отношении ведийских певцов и народа к богам:

1. Боги наделены человеческими образами и потребностями. Они живут в небесных чертогах, одеты в роскошные одеяния, ездят на колесницах, окружены толпами слуг (Индра и Маруты, Варуна и его *sraças*), носят то же оружие, что и люди, а частью такое, которое люди носили в глубокой древности, воюют с демонами и с врагами арийцев, приезжают к жертве, садятся вокруг нее на приготовленной постилке (*бархисе*), пьют сому и вкушают жертвенную пищу. Алчущие и жаждущие, они спешат к жертве (VIII 58, 11) по первому призыву. Певцы ободряют Индру,



Дравидийская храмовая скульптура в Танпурти

говоря ему: пей смело из сосуда¹, пей в волю, как жаждущая антилопа, наполни свою утробу (III 35, 6), как озеро (VIII 12, 23). Тебя называют любителем сомы, (somakāmaṃ tvā āhuḥ), восклицает поэт в I 104, 9; ты пил его, как только родился (III 32, 9, 10; VI 46, 2), и мать прославила твоё величие (VII 98, 3). Индра, говорится в другом месте (VIII 66, 4), выпил зараз «тридцать sarāṅsi (сосудов, чаш?) сомы. Напившись вдоволь, или правильнее, опьяненный, Индра приобретает ту исполинскую силу, которой побеждает всех противников. Выпивая сому, он вместе с тем пожирает быков, которых жарят ему чтители, он пожирает их сотнями, для коней его также готовят пищу, как видно из III 35, 7: «тебе послан *бархис*, выжат сома, о Индра! Приготовлено зерно для еды твоим гнедым».

Какие чувства возбуждает в Индре выпитый сома, видно из гимна X 119:

1. Вот мое намерение: я дарю корову, коня! Ведь я выпил сомы?
2. Будто бурные ветры, возбудили меня выпитые напитки! Ведь я выпил сомы?
3. Меня возбудили выпитые напитки, как быстрые кони (влекут) колесницу.

Ведь я выпил сомы?

4. Ко мне достигла молитва, как корова (спешащая) к любимому теленку.
- Ведь я выпил сомы?

5. Как плотник *вандхуру* огибаю я вокруг сердца молитву.

6. Даже (ничтожной) пылинкой (akṣīpat) не представляются мне пять колен.
- Ведь я выпил сомы?

7. Оба мира (земля и небо) даже не составляют половины меня. Ведь я выпил сомы?

8. Небо превосхожу я величием и эту пространную землю. Ведь я выпил сомы?

У. Вот, я эту землю поставлю сюда или туда. Ведь я выпил сомы?

10. Быстро это землю переброшу я сюда или туда. Ведь я выпил сомы?

11. Одна половина моя на небе, вниз протянул я другую.

12. Я величествен, я возвышен до облаков. Ведь я выпил сомы?²

Гимн, чуждый художественной отделки, изображает состояние, в котором поэт представляет себе бога, напившегося жертвенного сомы. Как опьяненный человек, бог храбрится, превозносит себя, хвастает, словом думает, что ему «море по колено». Находя по личному опыту такое состояние блаженным, чтитель Индры считал самой приятной жертвой опьяняющий напиток, старался вдоволь напоить своего бога и за это испрашивал себе великие и богатые милости.

Итак, первое требование богов от людей это то, чтобы люди кормили их жертвами и поили сомой. Пища и еда равно необходимы богам, как и людям. Хотя боги бессмертны, но бессмертие свое они поддерживают человеческими жертвами. В «*Ṣat. Brāhm.*» IX 5, 1–8, говорится, что сома был виновником бессмертия богов, именно, когда бессмертие отошло от них, они старались возратить его религиозными подвигами. Они вылили сому в Agni и таким образом сообщили ему бессмертие, а затем приобрели бессмертие и сами, так как Agni — душа богов. Подобные же мысли встречаются в гимнах «*Ригведы*», когда, например, говорится о соме: «тебя боги пили для бессмертия» (IX 106, 8). Понятно отсюда, какое огромное значение имела материальная жертва в глазах индусов. Просьба, не сопровождаемая ею, была совершенно бесплодна, но подкрепляя ее вкусным

¹ VI 47, 6 dhṛṣat piba kalaṣe somam Indra.

² Тринадцатый стих: я иду, как изукрашенный служитель, несущий приношения богам — не вполне идет к Индре. Быть может здесь подразумевается хотар богов, Agni.

сомой, человек мог надеяться получить от божества все, чего желал: стад, потомства, силы и здоровья, победы над врагами и т.п. Взгляд древнего индуса на богов практический: он угощает их и за это требует исполнения своих желаний. Это торговая сделка, при которой одна сторона предлагает известные дары, а другая обязуется отдарить их: *dehi me dadāmi te* — дай мне, а я дам тебе — вот правило, которым руководствовался индус в культе богов.

2. Боги, по убеждению индусов, рождаются, имеют отцов и матерей. Их родители то небо и земля, то заря их мать (*devānām mātā* I 113, 19), то *Brahmaṇaspati* их отец (II 26, 3), то Сомы (IX 87, 2; IX 42, 4), то Адити, мать Адитьев (Варуны, Митры, Бхаги, Дакши и Ансы). Часто говорится о рождении Индры, хотя родители его обыкновенно не называются.

3. Состояния божественности, бессмертия могут достигать и люди религиозными подвигами. Так братья Рибхусы прежде были смертными, а затем достигли божественности в жертвоприношениях; точно также предки (*pitāras*) людей стали божествами и помещены на небе, составляя свиту бога Ямы.

4. Боги не равны между собой по силе, значению и возрасту. Гимн I 27, 13 различает между ними великих и малых, юных и старых. Различия между ними определяются их историей. Каждое божество имело свою судьбу, период процветания и упадка. Гимны открывают нам эти судьбы за известный период времени: мы находим в них одних богов в полной силе, почете, популярности, других — как бы в загоне, полузабытыми. Не входя в подробности, можно сказать вообще, что широкое распространение культа известного бога обыкновенно свидетельствует в пользу позднего его происхождения.

5. Антропоморфный взгляд на богов определял и отношение к ним людей. Приписывая божествам человеческие вкусы и наклонности, индус угождал им тем же, чем подвластный человек своему властителю. Недостаточно было признавать богов и прославлять их, необходимо было приносить им жертвы, кормить их и щедро награждать жреческое сословие, посредников между божеством и человеком. Люди скупые, не приносящие жертв, по понятиям того времени, — безбожны. Эта мысль проглядывает в ведийских словах, означающих безбожных и нечестивых: *ayaḡna* — не приносящий жертвы (от *a* privat. и *yaḡna* — жертва); *arḡdhas* — не приносящий даров; *raḡi* — скупой (также название демонов) и другие. Бог Индра, как видно из некоторых стихов, убивает не только греховных людей (*eno dadhānān* II 12, 10) и не чествующих его (*martyam ayaḡyum* I 131, 4), но и тех, которые не выжимают для него сомы (VIII 14, 15). Праведность человека определяется тем, что он стелет для бога *barhis* и приносит жертву. Поэтому певец (в I 51, 8) внушает Индре: различай между арийцами и дасийцами карая, подчини нечестивых (*avratān*) мужу, стелющему *barhis*, будь могучим помощником, чтущему тебя (*yaḡamānasya*) и т.д.

6. Бог, получающей обильную жертву от человека, принимает на себя известные обязательства, поступает на время в распоряжение жертвоприносителя. Бог не должен останавливаться по дороге, отправляясь к жертве, не должен слушать молитв других жрецов. Древнейшим гимнам чуждо понятие о вездесущи божества: божество находится либо на небе, либо среди людей, призывающих его, и не может одновременно быть в разных местах. Поэтому в гимнах иногда встречаются такие стихи: «Да не остановят твоих гнедых, богатырских коней, прямохребтных, другие читатели; минуй их, одних за другими; да послужим мы тебе выжатыми напитками сомы (III 35, 5. Срав. III 18, 3. X 160, 1). Иногда при этом

проглядывает мысль, что бога можно удержать, поймать, как птицеловы ловят птиц: приезжай сюда, о Индра, на бодрых, павлиноперых гнедках; пусть никакие (люди) не задержат тебя, как птицеловы птицу, минуй их, как пустыню (III 45, 1).

7. Выше мы уже коснулись богатых даров, получаемых брахманами от царей. Перечислением этих даров и восхвалением царских щедрот наполнены стихи, часто замыкающие гимны и называемые в анукраманике *dhanastutayas*. Щедрость к брахманам уже рано была возведена в религиозную обязанность, как синоним благочестия. С точки зрения жреческого сословия, укоренившейся и в народе, тот человек был благочестив, кто приносил богатые жертвы, при которых конечно и жрецы

получали богатые дары, так что можно думать, что человек бедный не мог быть, при всем желании своем, благочестивым во вкусе брахманов. Жрецы чувствовали внутреннее тяготение ко всему, что было знатно, сильно и богато: они очень заботились о развитии религиозности в высших классах, так как религиозность была соединена с их личной выгодой; но едва ли были ревностными пропагандистами ведийских божеств в низших сословиях. Имея дело с царями и богатыми, они относились с аристократической чопорностью к простолюдинам, презирали их верования и обряды и предоставляли их самим себе.

Наряду с ведийским культом, развившимся и высших сословиях, в народе могли процветать местные культы, исполненные диких обрядов и отмеченные грубым фетишизмом. Следует всегда помнить, что «Ригведа» изображает верования не народа, а общества, то есть той части народа, которая заставляет о себе говорить, которая стоит во главе прогресса, которая заправляет массами. Все, что молчало, все, что таило свои верования в чащах лесов, в уединенных поселках, все, что было физически и нравственно забито, все это от-



Женское божество, из вульвы которой выходит змея творческой энергии

странялось самими же брахманами от ведийских верований, как недостойное их и обрекалось проклятию под общим именем *dasu*. Не для этой массы рабов пелись ведийские гимны, не для нее приносились жертвы, не над ней совершались брахманами обряды. Гимны складывались для тех, кто был могуществен, кто был богат, кто мог сторицей вознаграждать брахманов за их усердные молитвы.

Вот какие мысли о значении щедрости высказывает гимн X 107:

2. Высоко на небе пребывают те, кто дают дары¹, кто дает коней — тот вместе с солнцем; кто дает золото — вкушает бессмертие; кто дает одежды — продолжает, о сома, свой век.

5. Дародатель, приглашенный, идет первый; дародатель, как предводитель, идет впереди; того я считаю властелином людей, кто первый принес *дакшину* (дар).

7. Дакшина дает коня, дакшина дает корову, дакшина — блестящее золото.

¹ Dakṣiṇavantas; dakṣina соб. награда за жертвоприношение.

Дакшина дарует пищу, которая наша жизнь, дакшину разумный человек делает своей броней.

8. Щедрые не умирают и не впадают в бедствие, щедрые не терпят вреда, ни потрясения. Дакшина дает им все и этот мир, и это небо.

9. Щедрые приобретают благоуханное супружеское ложе перед прочими; щедрые — прекрасно одетую жену, щедрые приобретают эссенцию суры (вина); щедрые первенствуют пред тем, кто, не будучи зван, идет впереди.

10. Щедрому чистят быстрого коня, щедрому достается блистательная дева; жилище щедрого, подобно пруду лотоса, изукрашено и блестит, как чертоги богов.

11. Щедрого везут хорошо везущие кони; легким ходом катится колесница дакшины; щедрому, о боги, помогайте в битвах; щедрый победит врагов в боях.

Из гимна видно, что брахманы не скупались на обещания великих благ щедрому человеку: они рисуют ему соблазнительные картины, подстрекают самолюбие перспективой почета среди других людей, обещают счастье на земле, счастье чувственное — прекрасное жилище, красавицу жену, и счастье на небе в будущей жизни. Из одного стиха можно заключить, что будущая жизнь исключительно удел щедрых т.е. благочестивых: щедрые не умирают, говорит автор гимна, а следовательно, можно сделать вывод, что умирают только скупые или, что тоже, нечестивые. Словом, не было струны в человеческом сердце, которой не затрагивали бы жрецы, чтобы побудить богатых уделять им как можно более от своих щедрот.

Вопрос о существовании изображений богов в ведийский период

В заключение мы коснемся одного спорного вопроса: имели ли индусы ведийского периода изображения богов? В литературе брахманического периода изображения богов упоминаются довольно часто: например в *Adbhutabrāhmaṇa*, где в числе дурных предзнаменований упоминаются такие, когда *daivatapratimāḥ* — лики божеств — смеются, плачут, поют, трескаются, открывают и закрывают глаза¹, в *Kauṣikasūtra*, у *Manu*², у *Яджнавалкьи*³ и других⁴. Но в Ведах прямых указаний на это нет.

Профессор М.Мюллер⁵ говорит по этому поводу: «Ведийская религия не знает идолов. Культ идолов в Индии — вторичная формация, позднейшая деградация более первобытного культа идеальных богов».

Таким образом приписать идолослужение древним индусам препятствует М.Мюллеру его идеальный взгляд на чистоту древнейшего культа. Как здесь, так и во многих других вопросах, знаменитый ведист склонен идеализировать древнее общество, приписывая ему небывалую деликатность, утонченность религиозных и нравственных понятий. С реальной точки зрения мы не имеем ничего против ведийского идолопоклонства, и полагаем, что оно было бы вполне согласно с антропоморфным взглядом индусов на богов. Едва ли можно видеть деградацию религиозных понятий в том, что, изображая богов человеческими чертами в поэзии, человек старается представить образ их еще нагляднее и прибегает к более

¹ См. Weber «*Omina*» и «*Portenta*» с. 336.

² III 152, 180; IV 39, 130.

³ I 133, 152.

⁴ См. Weber «*Omina*» и «*Portenta*» 337 «*Indische Studien*» I 41 и V 148, 149.

⁵ «*Chips from a german Workshop*» I 38.

изобразительным искусствам — ваянию или живописи. Напротив, применение этих искусств к выражению религиозной мысли должно считаться прогрессивным шагом культуры.

В виду повсеместного распространения материальных изображений божеств у множества народов и во все времена скорее кажется невероятной мысль, что древние индусы не знали их, нежели другая — что они делали их. Что же касается успехов в искусствах, то гимны изображают некоторые из них в таких чертах, что



Рогатое божество. Печать из Мохенджо-Даро

с этой стороны едва ли могли быть затруднения для изготовления статуй богов. Люди, которые ковали оружие, строили колесницы и украшали себя золотыми вещами, шили, пряли, ткали — едва ли могли затрудниться производством вещественных изображений богов, которых они умели описать в столь ярких человеческих чертах. Неужели, описывая золотой панцирь Варуны, золотые кольца на руках и ногах Марутов, гирлянды лотоса в руках Асвинов, разные виды оружия, которым вооружены боги (перун (*vaṅra*) Индры, копья Марутов, секиру Пушана, бич Асвинов, лук Рудры), изображая в стихах их коней, антилоп, колесницы и называя богов человекообразными (*ṅr̥eṣas* III 4,5), индусы не умели придать этим описаниям более наглядный ха-

рактир, не изготовляли идолов, не старались в материи выразить человекообразность богов? Болленсен, коснувшийся этого вопроса в статье «*Die Lieder des Parācāra*»¹, приводит некоторые места гимнов, указывающие, по его мнению, на существование изображений богов. В II 38, 9 описан разрисованный истукан Рудры: с крепкими членами, многообразный, страшный, коричневый, он раскрашен блестящими золотыми красками. Другие места, приводимые Болленсеном, менее убедительны². Можно привести еще два стиха, которые получают наглядное объяснение, если мы допустим существование идолов. Эти стихи VIII 1, 5 и IV 24, 10, где дело идет по-видимому о продаже бога (идола). В первом поэт восклицает: «Даже за большую цену и не продал бы тебя, о камнедержец, ни за тысячу, ни за *аюту*³, (тьму?) о перуноносце! ни за сто, о стократ богатый!»

В другом стихе автор как бы выносит своего бога на продажу и спрашивает: «Кто купит этого моего Индру за 10 коров? Когда вритр (злых духов) он (Индра) уничтожит, тогда пусть он мне отдаст его назад.

Нельзя ли здесь видеть идола Индры, который владелец его отдает на прокат за 10 коров?

Анализируя все вышеприведенные факты, почерпнутые из гимнов, можно сказать, что ведийское общество длинным рядом веков отдалено от так называемого патриархального периода. Оно развивалось во всех направлениях, на новой родине, находясь в благоприятных условиях. Борьба с туземцами поддерживала в

¹ В «*Zeit d. deutschen Morgenländ. Gesellschaft*». XXII 587 и след.

² См. также Muir V 453 и 454.

³ *Ayutam* (от *a privativum* и *yuta* — связанный, соб. несвязанный, неограниченный) обозначает неопределенное множество — тьма. М. Muller переводит — ten thousand, но с вопросительным знаком.

пришлом племени бодрость духа, возбуждала энергию и предприимчивость. Плодородие почвы щедро вознаграждало всякий труд и давало возможность развиваться значительному благосостоянию. Понятно, что при таких условиях племя, богато одаренное от природы, должно было достигнуть значительных успехов в культуре. И действительно, об этих успехах свидетельствуют гимны, и мы имели случай указать на некоторые факты, в которых проглядывает древнейший период. К таким survivals, по выражению Тейлора, отнесли мы упоминание каменного оружия у богов, уже не употребляемого у людей, название битвы «желанием коров», воина «бьющимся за коров», может быть обозначение котла «ямой», некоторые эпитеты богов и т.п. Следы прогресса, заметные в каждой отрасли, для нас особенно важны в области религиозных представлений, потому что от верного взгляда на уровень религиозного развития зависит понимание и характера божеств, и значения мифов.



Голова с оленьими рогами, растущая из быка (слева); солнечный диск над фигурой льва (справа). Печати из Мохенджо-Даро

Какое высокое значение придается в настоящее время Ведам для сравнительной мифологии, видно из слов М.Мюллера: «Открытие ведийской мифологии, — говорит этот ученый¹, — было для сравнительной мифологии тем же, чем открытие санскрита для сравнительной грамматики. К счастью, в Ведах нет системы религии или мифологии. Имена употребляются в одном гимне, как нарицательные, в другом — как собственные имена богов. Один и тот же бог иногда изображается высшим, иногда равным другим или подчиненным другим богам. Природа богов еще прозрачна (?) и первоначальное значение их, во многих случаях, совершенно ясно. Нет никакой генеалогии (?), нет браков между богами и богинями (?). Отец иногда становится сыном, брат — мужем, и женское божество, изображаемое в одном гимне матерью, в другом является женой. Воззрения поэта менялись и с ними изменялась природа богов. Нигде не чувствуется столь живо огромное расстояние, отделяющее древние поэмы Индии от древнейшей литературы Греции, как при сравнении ведийских мифов, которые все совершают процесс образования (?), с мифами уже сформировавшимися и устаревшими, на которых основана поэзия Гомера. Истинная феогония арийских племен находится в Ведах. Феогония Гезиода — только воспроизведение первоначальной идеи. Нужно читать Веды, чтобы узнать, к каким воззрениям приходит неизбежно человеческий дух, одаренный природным сознанием могущества божества, под неотразимым влиянием языка, пытающегося выразить сверхчувственные и отвлеченные идеи».



¹ «Essais» p. 98.

МИЛЛЕР ВСЕВОЛОД ФЕДОРОВИЧ

(1848-1913)

В.Ф. Миллер родился в 7 апреля 1848 в г. Москва. Российский фольклорист, языковед, этнограф, археолог. Профессор Московского Университета с 1884 (?). Академик Петербургской АН с 1911 г.

Отличался широким кругом научных интересов (санскритолог, мифолог, иранист, осетиновед, кавказовед, этнограф-фольклорист). В последние 20 лет своей жизни – преимущественно исследователь русского языка.

Среднее образование получил в пансионе Эннеса. После окончания пансиона в 1865 году В.Ф. Миллер поступил на историко-филологический факультет Московского университета.

В Университете В.Ф. Миллер основательно изучал греческий и латинский языки, санскрит, специализировался по истории народов Востока и восточному фольклору.

В числе его учителей ориенталист П.Я. Попов (1814-1875), филолог и искусствовед Ф.И. Буслаев (1818-1897), историки: Н.А. Попов (1833-1891), С.М. Соловьев (1820-1879), В.И. Герье (1837-1919).

Первой научной работой В.Ф. Миллера было студенческое зачетное сочинение, представленное Ф.И. Буслаеву под названием «Восточные и западные родичи одной русской сказки», (опубликовано в трудах Этнографического Отдела Имп. ОЛЕАЭ, т. IV. М., 1877 г.).

В 1870 году В.Ф. Миллер окончил историко-филологический факультет и был оставлен в Университете для подготовки к профессорскому званию на кафедре сравнительного языкознания и санскрита.

В 1874 году В.Ф. Миллер был направлен в Германию для более углубленного изучения санскрита и древней истории Востока. Через год, после основательной подготовки у лучших профессоров Берлинского Университета – Отто Берлинга и Адальберта Куна, В.Ф. Миллер переехал в Прагу, где изучал чешский язык.

В Москву от вернулся в 1876 году с готовой работой «Очерки арийской мифологии (Асвины-Диоскуры)», объемом более 300 страниц, которую в том же году опубликовал и защитил как магистерскую диссертацию.

В.Ф. Миллер был утвержден в звании доцента с 5 марта 1877 года. Осенью того же года начал преподавательскую деятельность. Он читал курсы по истории Востока, истории русской словесности, преподавал санскрит.

Заинтересовавшись историей и культурой народов Кавказа, в частности осетин, В.Ф. Миллер совершил пять поездок в Осетию (1879, 1880, 1881, 1883, 1886 гг.). Во всех осетинских селах В.Ф. Миллер беседовал с людьми на их родном языке, обоими диалектами которого он владел совершенно свободно. Результатом поездок явилось издание 2-х томов «Осетинских этюдов» (1881-82 гг.), которые составили диссертацию на степень доктора сравнительного языкознания. В.Ф. Миллер был утвержден в 1882 г. в звании экстраординарного, а в 1886 г. - ординарного профессора Московского Университета.

В 1887 г. вышла 3 часть «Осетинских этюдов», удостоенная Большой золотой медали Императорского Русского Географического общества. С 11 апреля 1892 года В.Ф. Миллер перешел на кафедру русского языка и словесности, но еще в течение более 10 лет продолжал преподавание санскрита (до осени 1903 года).

Не прерывая работы в Университете, В.Ф. Миллер с 1897 по 1911 годы возглавлял Лазаревский институт восточных языков, читал лекции на специальном отделении этого института.

Будучи убежденным сторонником высшего женского образования он состоял преподавателем на Московских высших женских курсах В.И. Герье, где читал лекции по русской народной словесности и истории Востока.

В.Ф. Миллер был членом целого ряда ученых обществ при Московском Университете:

с 1872 г. – Общества любителей российской словесности,

с 1887 г. – Общества истории и Древностей Российских,

с 1881 г. – избран председателем Этнографического отдела ОЛЕАЭ. С именем В.Ф. Миллера связано открытие первого русского этнографического журнала «Этнографическое обозрение» в 1889 г., редактором которого он был.

Заслугой В.Ф. Миллера является создание в 1902 г. в отделе этнографии ОЛЕАЭ специальной музыкальной этнографической комиссии.

В 1879 году В.Ф. Миллер стал председателем Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества. Он один из организаторов V Археологического съезда в Тифлисе в 1881 году.

Кроме того, с 1884 по 1897 г. В.Ф. Миллер был хранителем Дашковского Этнографического музея, коллекции которого им были приведены вновь в систематический порядок. Обстоятельное описание коллекций музея было опубликовано («Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея». Вып.1-4 ,М.1887-1895; «Сборник материалов по этнографии» Вып.1-3 М,1885,1887,1888 гг.).

В 1911 году В.Ф. Миллер был избран ординарным академиком по Отделению русского языка и словесности Императорской Академии Наук и переехал жить в Петербург. Здесь помимо участия в трудах Академии был преподавателем истории литературы в Педагогическом женском институте.