

# МНОГОЛИКАЯ ИНДИЯ: ИЗ МАТЕРИАЛОВ ЗОГРАФСКИХ ЧТЕНИЙ

М. Ф. Альбедиль

## ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ РИТУАЛЫ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ: ЕДИНОСУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И ЖИВОТНОГО

**АННОТАЦИЯ.** Отношения человека и животного — одна из главных проблем в идеологии архаических и традиционных обществ начиная с первобытности. Вероятно, тогда же зародилась вера древних людей в то, что человек и животное, как и все элементы вселенной, соприродны, единосущны друг другу. Эти архаические представления о единосущности человека и животного, ярко проявились в Древней Индии в ведийский период и надолго законсервировались в индуизме, отразившись в изобразительном искусстве, мифологии и ритуальных практиках. В настоящей статье мы намерены проиллюстрировать это утверждение на примере древнеиндийских обрядов жертвоприношения. Наш выбор обусловлен тем, что институция жертвоприношений имеет древние истоки в индуизме, прочно укоренена и может считаться одной из его фундаментальных категорий. В ведийский период основной формой ритуальной активности было жертвоприношение яджна, уходящее корнями в архаическую магию. По свидетельствам текстов, главной жертвой богам считался человек, а его полноценным субститутом в ритуальных практиках жертвоприношения оказалось животное, единосущное человеку. Древнеиндийские ритуалисты основательно проработали процедуры для устранения возможных негативных последствий убийства животных. Практика жертвоприношений животных, имея такие глубокие основания, сохраняется в индуизме до сих пор, хотя в некоторых штатах она официально запрещена. Основываясь на представлениях о единосущности человека и животного, можно объяснить и некоторые другие особенности индуизма.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** архаическое мышление, единосущность человека и животного, индуизм, жертвоприношение животных, человек как жертвенное животное, животное как субститут человека

УДК 140.8+294.5

DOI 10.31250/2618-8619-2020-3(9)-07-13

АЛЬБЕДИЛЬ МАРГАРИТА ФЕДОРОВНА — д.и.н., ведущий научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук (Россия, Санкт-Петербург)  
E-mail: albedil@inbox.ru

Человек и животное, их противостояние и партнерство, их мистическая сопричастность (термин Л. Леви-Брюля) были в числе главных проблем в идеологии архаических и традиционных обществ начиная с первобытной охотничьей эпохи. От мира зверей зависела стратегия выживания людей, которые питались их мясом, шили одежду из их шкур, делали орудия из костей. Усилия людей были направлены на установление регулярных контактов и сближение с животным царством. Неслучайно во многих палеолитических пещерах преобладают изображения животных и сцены с участием человека и зверя. Палеолитическое искусство, как известно, считается по сути своей анималистическим.

Метаморфозы и взаимопроникновения двух миров, человеческого и животного, с глубокой древности отражались в искусстве, мифах, ритуалах, верованиях. Можно вспомнить сюжеты о браках людей и зверей, о звериных помощниках или разнообразных персонажах зооморфной или смешанной зооантропоморфной природы, которые встречаются в изобразительной деятельности и мифологиях разных народов мира. Означает ли это, что первобытный человек не выделял себя из мира природы? Едва ли это так. Скорее это свидетельствует о вере первобытных людей в то, что человек и животное, как и все элементы вселенной, имели одну и ту же сущность, т. е. были единосущны, соприродны друг другу. Как установили исследователи, одной из особенностей архаического мышления человека считается его свойство воспринимать все явления, предметы и существа окружающей природы как проникнутые общей непрерывной жизнью (Меркулов 1999: 69–71).

Особая роль животных как родственных, соприродных человеку существ сохранилась в мифоритуальных и иных представлениях и после их одомашнивания. Она дополнилась противопоставлением диких животных домашним. Оседлые земледельцы развивали новые аграрные культы, в которых могли оставаться прежние формы почитания животных, унаследованные от архаического периода. Позже, с развитием и становлением цивилизаций, роль и значение животных в традиционной идеологии в очередной раз изменились, отразившись в сложных отношениях между людьми, животными и богами, но в той или иной степени оставалась их древняя основа.

Архаические представления о единосущности, соприродности человека и животного наиболее выразительно проявились в Древней Индии в ведийский период (конец II — первая половина I тыс. до н.э.), а затем надолго законсервировались в индуизме, может быть, в большей степени, чем в других индийских религиях. Эти представления проявляются в полном или редуцированном виде в изобразительном искусстве, мифологии и ритуальных практиках. В настоящей статье мы намерены проиллюстрировать это утверждение на примере древнеиндийских ритуалов жертвоприношения. Наш выбор обусловлен тем, что институция жертвоприношений так давно и глубоко укоренена в индуизме, что с полным правом может считаться одной из его основополагающих категорий.

В качестве исторического горизонта, доступного нашему наблюдению, имеет смысл вспомнить протоиндийскую (хараппскую, индскую) цивилизацию (вторая половина III — первая половина II тыс. до н.э.), поскольку некоторые ритуально-мифологические комплексы этого периода правомерно рассматривать в качестве субстрата, на который позже накладывались определенные ведийские представления об отношениях людей и животных.

Видимо, идеология архаики в значительной степени сохранялась в городах и селениях этой древней земледельческой цивилизации, и роль животных была исключительно велика (Possehl 2002: 144–146). На протоиндийских печатях, оттисках и табличках встречаются изображения самых разнообразных зверей, например тигра, носорога, слона, гавиала. Наиболее часты рисунки крупнорогатых животных: тура, буйвола, быка, зебу, — в то время как мелкие рогатые животные (козы, антилопы, олени) известны в единичных случаях. Наряду с реалистическими образами зверей попадаются мифические тератозавры, сочетающие черты животных и людей, например девушка с рогами винторогой козы, туловищем тигрицы и хвостом-змеей (Кнорзов 1972: 185–197).

Не остается никаких сомнений, что животные, даже не имевшие важного хозяйственного значения, могли играть существенную роль в системе мировосприятия жителей протоиндийских городов и селений, а их образы наделялись символическим смыслом, зависевшим главным образом от того, какой интерпретации они подвергались человеческой мыслью. Скудость и лапидарность протоиндийского материала не позволяют делать каких-либо определенных и аргументированных выводов относительно конкретных проявлений зооморфной символики в религиозных воззрениях и ритуальных практиках того времени. Гипотетически можно предположить, что животные могли символизировать стороны света и календарные сезоны, а также моделировать какие-либо мировоззренческие представления, важные для общества того времени. Кроме того, некоторые животные почитались как священные, а их жертвоприношения могли составлять центральные действия в определенных культовых практиках (Кнорозов 1972: 180, 190; Альбедиль 1994: 158–160).

Если в протоиндийских селениях преобладало земледелие, а скотоводство уступало ему по своему значению, то с появлением на северо-западе Индии индоарийских племен ситуация изменилась: на первый план вышло мобильное скотоводство, а земледелие стало играть вспомогательную роль. Но представление о единосущности человека и животного сохранилось. Оно прослеживается, в частности, в ведийских гимнах. Как известно, ведийские арии не проводили непреодолимой границы между животными и людьми: в Ригведе двуногие (*двинад*) называются рядом с четвероногими (*чатушнад*) как равноправные представители живой природы, что было вполне естественно для скотоводов, расценивавших животных как свое главное достояние (Елизаренкова 1989: 446).

Основной формой ритуальной активности в ведийский период и позже было жертвоприношение *яджна*, уходящее корнями в архаическую магию первобытного периода. Оно считалось высшей формой и образцом всех ритуалов, потому что на нем, как верили, покоился порядок мира. Адресованное богам, оно запускало в действие те силы, которые обеспечивали чаемые блага: бесперебойную смену времен года, созревание богатого урожая, приплод скота, обретение потомства и т.п. При этом жертвоприношение оказывалось сродни космогоническому процессу (Альбедиль 2012: 66–67). Главной и необходимой, наиболее действенной и угодной богам жертвой считался человек (Dandekar 1979). В списке жертвенных животных он рассматривался первым по значимости, за ним следовали бык, лошадь, баран и козел.

Об этом свидетельствует, например, ритуал *агничаяна*, обряд воздвижения алтаря, посвященного богу огня Агни, подробно описанный в брахманических текстах, где ему придается символическое и мистическое значение. Он представлял собой чрезвычайно сложную церемонию, насыщенную глубокой и разнообразной символикой. Во время грандиозного ритуала из обожженных кирпичей слой за слоем создавали алтарь в форме птицы, на котором совершали подношение огню. Важным действием, предваряющим сооружение алтаря, считалось жертвоприношение пяти ритуальных животных: человека, быка, лошади, барана и козла. В основу алтаря полагалось класть головы жертвенных животных, а их туловища — бросать в ту воду, на которой замешивали глину для изготовления алтарных кирпичей (Levi 1898: 133–135).

Необходимость подобного жертвоприношения объясняется, как принято в индуизме, посредством мифа. Согласно ему, когда творец мира Праджапати, испустив из себя богов и смертных, был разъят на части и опустошен, он возжелал овладеть огнем-Агни, но тот поспешил скрыться. Убегая, он увидел животных и спрятался в них. Разыскивая Агни, Праджапати заметил животных и усмотрел в них Агни: их глаза сверкали, как зажженный огонь, их дыхание напоминало дым от огня, они поглощали пищу, как огонь пожирает все вокруг, и т.п. Для того чтобы снискать благосклонность Агни, ему было необходимо принести в жертву животных, которые имеют ту же природу, что и он. Люди, подражая богам, приступая к укладке алтарных кирпичей, должны совершить то же самое жертвоприношение с теми же самыми животными (Маламуд 2005: 104–106). Заслуживает специального упоминания, что древнюю традицию проведения этого ритуала

в течение столетий сохраняли южноиндийские брахманы *намбудури*. На западе эта традиция стала известна благодаря голландскому индологу Ф. Стаалу, который в 1975 г. организовал проведение этого ритуала в южноиндийском штате Керала (Staal 1983).

Сближение человека с жертвенными животными подтверждается и некоторыми деталями в совершении обряда жертвоприношения коня (*ашвамедха*), которое описывается в ведийских текстах. Этот окказиональный ритуал соотносился с сакральной фигурой царя и обеспечивал ему всю полноту царской власти. По мнению М. Элиаде, обряд совершали либо для того, чтобы гарантировать благоденствие и плодородие космоса, либо для очищения от ритуальной скверны, либо для обеспечения магического господства над вверенным царством (Элиаде 1998: 434). Кроме коня, приготовленного к умерщвлению и привязанного к жертвенному столбу *юна*, устанавливали другие столбы, к которым привязывали других животных, также предназначенных к жертвоприношению. Непонятно, были ли это реальные жертвы или квазижертвы, но в их списке обязательно числился человек (Маламуд 2005: 119).

Итак, человек возглавляет список жертвенных животных *пацу*, он является единственной аутентичной жертвой для подлинного жертвоприношения, когда жертвующий приносит в жертву самого себя. Однако если каждый жертвующий будет реально приносить себя в жертву, т. е. убивать себя, то очень скоро станет некому совершать жертвоприношение. И тогда жрецы находят очень хороший выход: чтобы человек мог постоянно выполнять роль жертвующего и в то же время жертвенного существа, он может принести вместо себя другое живое существо, равнозначное ему, например животное. Таким образом, животное в этом смысле оказалось очень удобным субститутом: человек приносил в жертву существо, родственное, соприродное, единосущное самому себе. Здесь работал принцип свободной замены: если человек и животное, подобно другим элементам вселенной, единосущны друг другу, то одно может с легкостью заменить другое, следовательно, животное в качестве жертвы являлось полноценной заменой человека.

Тема единосущности человека и животных просматривается и в ритуальном расчленении жертвы. Оно называется термином *вибхакти*, что подразумевает разделку тела животного на фрагменты и распределение этих фрагментов между теми богами или иными персонажами, кому адресуется жертва. Плоть жертвы расчленяется на определенное количество кусков. В Шапапатхабрахмане их названо 33. Можно было бы ожидать, что их столько потому, что в ведийском пантеоне 33 божества. Но это не так. Подношений 33 потому, что этим числом характеризуется человек, занимающий высший ранг среди животных: у него 10 пальцев рук, 10 пальцев ног, 10 второстепенных органов и три главных жизненных органов дыхания (Маламуд 2005: 240–241).

Древнеиндийские ритуалисты глубоко и основательно проработали процедуры, которые условно можно назвать компенсаторными. Так, ритуальное убийство не расценивалось как преступление, тем не менее животное должно было на роль жертвы «согласиться», чтобы не мстить потом, из иного мира, тому, кто это убийство совершил. Существовало и выражение для жертвоприношения — *самджняп*, «заставить согласиться». Для этого следовало предпринять ряд предосторожностей и произнести формулу искупления, в которой оговаривалась необходимость получить согласие на умерщвление жертвы от ее матери, отца, брата, спутников по стаду и т.п. (The Aitareya Brahmanam 1863: 435). Таким образом, жертву можно было умертвить как с ее согласия, так и с согласия ее близких. Во время ритуала жертвоприношения животное старались убивать так, чтобы оно не двигалось и не кричало, как будто бы оно само добровольно согласилось на эту процедуру. Произносились эвфемизмы, которые представляли удушение как усмирение, животному обещали, что оно попадет на небеса, что его родители и друзья будут счастливы принять его в ином мире и т.п. (The Aitareya Brahmanam 1863: 435).

Возможно, испрашивание согласия у жертвенного животного было одной из ритуальных процедур, призванных устранить или хотя бы смягчить нежелательные негативные последствия ритуала жертвоприношения. Таких последствий опасались, потому что в основу сценария обряда был положен принцип талиона: кто съел жертвенное мясо сейчас, сам будет съеден потом, в одном

из следующих рождений. Жертвующий, таким образом, опасался будущих последствий своего насилия, когда ситуация будет зеркально противоположной и звери будут поедать людей.

В некоторых текстах такая уверенность выражена вполне эксплицитно. Так, в Шатапатхабрахмане приводится видение мудреца Бхригу, сына бога Варуны. Отец велит ему отправляться поочередно на восток, потом на юг, север, восток и запад, т. е. в разные стороны света. Бхригу туда отправляется и видит, как люди на востоке рубят других людей на куски, на юге режут других на части, на западе молча поедают других молчащих людей, на севере люди, громко крича, поедают других, кричащих. Потом Варуна объясняет своему сыну, что те сущности, которых в этом мире люди подвергают насилию, разрубая их (деревья), принося в жертву (скот), поедая (растения) и поглощая (воды), в загробном мире, став людьми, мстят своим обидчикам. Таким образом, жертва и жертвователь, истязаемый и истязатель поменялись местами; при их общей единосущности это вполне возможно. Для «искупления» этого, чтобы такого переворачивания не случилось, нужно совершать ежедневно утром и вечером обряд *агнихотры*, т. е. возлияния коровьего молока в один из трех огней, возжигаемых домохозяином-*грихастхой* (The Śatapatha-brāhmaṇa 1963: 108–112; Шатапатха-брахмана 2014: 151–163).

Было бы интересно сопоставить практику ритуальных жертвоприношений с охотой в Древней Индии, вероятно, там обнаружались бы интересные параллели. Предположение о структурной идентичности между охотой и жертвоприношением высказали датский этнограф Ране Виллерслев, британский исследователь Пирс Витебски и отечественный ученый А. А. Алексеев. Исследовав материалы северо-востока Сибири (чукчи, юкагиры, коряки и т. п.), они предположили, что жертвоприношение функционирует как идеальная охота и что охота и кровавое жертвоприношение — два ритуализованных способа отнятия жизни у животных (Willerslev 2015: 8–10). Возможно, индийские данные подтвердили бы сходство структур в охотничьих и ритуальных практиках и помогли бы более глубоко их осмыслить, но эта тема выходит за рамки настоящей статьи.

Примечательно, что практика ритуальных жертвоприношений животных не ушла в прошлое вместе с ведийским периодом, а сохраняется в индуизме до сих пор, хотя в некоторых штатах она официально запрещена вследствие распространения принципа *ахимсы*, непричинения вреда всему живому (Violence Denied 1999). Однако в некоторых случаях жертвоприношение животных оказывается настолько важной и неотъемлемой частью обряда, что отказ от него влечет за собой неизбежные изменения в жреческой практике, которые считаются нормативно недопустимыми и могут негативно повлиять на результат обряда. В поисках выхода из создавшегося положения, когда животных все-таки необходимо принести в жертву, некоторые брахманы прибегают к замещениям, используя, например, вместо реальных животных их фигурки, вылепленные из теста (Корнеева 2016: 46–48). Стоит отметить, что в ведийской традиции умерщвлением животных для ритуалов занимались не брахманы, а специальные люди — *шамитары* (*шамитар* — санскр. «успокаивающий»). Но в наши дни бывают и исключения. М. Витцель привел пример, когда жители одной деревни, представители разных каст, приверженные ненасилию и вегетарианству, отказывались принести в жертву козла, и эту задачу были вынуждены взять на себя брахманы (Witzel 2011; Корнеева 2016: 48). Представляется, что традиция жертвоприношений животных вопреки всем запретам едва ли может быть полностью прервана в индуизме, она слишком прочно и основательно в него встроена.

Таким образом, начиная по меньшей мере с ведийского периода и до настоящего времени животные в ритуалах жертвоприношения воспринимаются как соприродные человеку и единосущные с ним. Вследствие этого животное оказалось полноценным субститутом в ритуальных практиках жертвоприношения в индуизме: человек верил и продолжает верить, что приносит в жертву существо, родственное, единосущное самому себе.

Основываясь на подобном представлении о единосущности человека и животного, можно пролить дополнительный свет и на некоторые другие особенности индуизма, например на восприятие животного как особой ипостаси человека или бога, а также на восприятие животного как

носителя некоей сакральной энергии. Стоит отметить и большое количество священных животных в этой религии (Krishna 2014). Вследствие своего священного статуса многие из них наделены различными символическими смыслами и используются как удобные элементы в разных мифологических кодах, а на их основе составляются самые разнообразные классификационные системы, которые по сути охватывают почти все сферы бытия. Однако рассмотрение этих вопросов выходит за рамки настоящей статьи.

#### СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Альбедиль М. Ф.* Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М., 1994.
- Альбедиль М. Ф.* Жертвоприношение в древней Индии: космогоническая символика // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель. СПб., 2012. С. 63–73. (Теория и методология архаики. Вып. V).
- Елизаренкова Т. Я.* Ригведа — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989. С. 426–543.
- Кнорозов Ю. В.* Формальное описание протоиндийских изображений // Proto Indica: 1972: сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Ч. 2. М., 1972. С. 178–245.
- Корнеева Н. А.* Атиратра Агничаяна: замещение жертвенных животных в ритуале // Зографский сборник. Вып. 5. СПб., 2016. С. 45–59
- Маламуд Ш.* Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии. М., 2005.
- Меркулов И. П.* Когнитивная эволюция. М., 1999.
- Шатапатха-брахмана. Книга XI / пер., вступ. ст. и примеч. В. Н. Романова. М., 2014.
- Элиаде М.* Азиатская алхимия: сборник эссе. М., 1998.
- The Aitareya Brahmanam of the Rigveda: Containing the Earliest Speculations of the Brahmins on the Meaning of the Sacrificial Prayers, and on the Origin, Performance and Sense of the Rites of the Vedic Religion. Bombay, 1863.
- Dandekar R. N.* Vedic Mythological Tracts. Delhi, 1979.
- Krishna N.* Sacred animals of India. New Delhi, 2014.
- Levi S.* La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas. Paris, 1898.
- Possehl G. L.* The Indus Civilisation: A Comparative Perspective. Walnut Creek, 2002.
- Staal F.* Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar. Vol. I-II. Delhi, 1983.
- The Śatapatha-brāhmaṇa, according to the text of the Mādhyandina school / ed. and transl. by J. Eggeling. Vol. V. Delhi; Varanasi; Patna, 1963.
- Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History / eds. J. E. M. Houben, K. R. van Kooij. Boston, 1999.
- Willerslev R., Vitebsky P., Alekseev A.* Sacrifice as the ideal hunt: a cosmological explanation for the origin of reindeer domestication // Journal of the Royal Anthropological Institute. 2015. Vol. 21. № 1. P. 1–23.
- Witzel M.* Report on the Atirātra ritual held in Kerala in April 2011. URL: <http://mittalsouthasiainstitute.harvard.edu/wp-content/uploads/2012/08/KERALA-report-Witzel.pdf> (дата обращения: 07.02.2020).

## **ANCIENT INDIAN SACRIFICIAL RITUALS: ON THE CONSUBSTANTIALITY OF MAN AND ANIMAL IN HINDUISM**

**ABSTRACT.** Starting from the prehistorical period, the relationship between man and animal was one of the major problems in the ideology of archaic and traditional societies. Apparently, this is when the belief that man and animal, like all the elements of the universe, are similar and consubstantial with each other arose among the ancient people. Such archaic ideas about the unity of the essence of man and animal were clearly manifested during the Vedic period and preserved for a long time in Hinduism, echoing in visual arts, mythology and ritual practices. In this article, I intend to illustrate this statement with ancient Indian sacrificial rites. My choice is conditioned by the fact that the institution of sacrifice has long been deeply rooted in Hinduism and can be considered one of its fundamental categories. In the Vedic period, the main form of ritual activity was *yajna* sacrifice, which was rooted in the archaic magic. According to the texts, man was considered the main sacrifice to the gods, while his equal worth substitute in the ritual practices of sacrifice was animal that was consubstantial to man. Ancient Indian priests thoroughly worked out procedures to eliminate the possible negative consequences from the killing of animals. Having such deep foundations, animal sacrifices still persist in Hinduism, although they are officially banned in some states. The idea of the consubstantiality of man and animal helps explain some other characteristic features of Hinduism.

**KEYWORDS:** archaic thinking, consubstantiality of man and animal, Hinduism, animal sacrifice, man as a sacrificial animal, animal as a human substitute

MARGARITA F. ALBEDIL — Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russia)

E-mail: [albedil@inbox.ru](mailto:albedil@inbox.ru)