

Дискуссии

УДК 82.3

Бурдо Н. Б.

САКРАЛЬНЫЙ МИР ВЕДИЙСКОЙ ЭПОХИ

(Окончание. Начало в №5/07)

Рассмотрены функции индоарийских богов, описанные в «Ригведе». Анализируются и сопоставляются взгляды разных авторов на сакральный мир ведийской эпохи.

Ключевые слова: Ригведа, индоарийская мифология, индоарийская космология.

Важнейшие боги «Ригведы»

Асуры (*asura* — «обладающий жизненной силой», «владыка») — особый класс божеств в Ведах, обладающие магической силой «майя». Это старшие боги, божества изначального мира Хаоса, связанные с мифологией первой стадии творения. «Времена асуров» предшествуют «нынешнему» времени, когда миром правят *дэвы*. В «Атхарваведе» *асуры* предстают только как демоны. Главный среди асуров — «царь богов» *Варуна*, иногда выступающей в паре с другим «царем богов» — *Иन्द्रой*. М. Элиаде [24, 185] указывает на то, что *асурами* в Ведах называют и других богов: *Митру*, *Агни* (AB, I, 10, 1), *Дьяуса* или *Индру* — «Господина всех асуров» (AB, VI, 83, 3). *Дэва* забрали у *асуров* священную речь — *Вач*. Борьба между ними заканчивается победой молодых богов и переходом *Агни* и *Варуны* от *асуров*, которые не знали жертвоприношений, к *дэвам* (PB, V, X, 124).

Как считает Ф. Кейпер, *Асуры*, имеют отношение к самой сердцевине ведийского представления о мире. Исследователь задался вопросом, что стало с богами изначального мира после того, как силы жизни были освобождены, изначальный мир стал сакральной землей, которая вместе с небом образовала пару половин космоса? В то время, когда на поверхности земли появилась жизнь, существовал еще и подземный мир с изначальными водами, на которых, как предполагалось, покоится земля. Этот мир также составил часть определенным образом организованного творческим актом *Индры* мира. И этот подземный мир не потерял своего первоначального характера и оставался двойственным элементом творения.

После создания *Иन्द्रой* дуального космоса, *асуры* перестали быть единственными богами, теперь дуализм распространился и на богов. Вместе с *Иन्द्रой* возникла группа новых небесных богов — *дэвов*. *Дэвы* были противопоставлены богам изначального мира *асурам*, а борьба предводителя и главного из небесных богов *Индры* с драконом рассматривалась и как направленная против *асуров*. Борьба *дэвов* и *асуров* носила трагический характер, так как *дэвы* — младшие братья *асуров*.¹ Лишь некоторые их *асуров*, как «царь *Варуна*», перешли на сторону *дэвов*. Остальные оказались изгнанными с земли и затаились в нижнем мире. Ф. Кейпер указывает на то, что в «Ригведе» обнаруживается различие между *devv asura* «*асуры, ставших богами*», и *asura adevah* «*асуры, что не сделали богами*». По мнению исследователя, до сих пор господствующее представление о природе *асуров* понималось неправильно, а их значимость как богов первичного мира становится понятной только в свете космогонии. Таким образом, *асуры* — не демоны, воплощающие зло. Они принадлежат первозданному миру не оформившейся потенциальной жизни. *Асуры* — не падшие ангелы, но потенциальные боги

Асуры, пребывая за границами космоса, стали постоянной угрозой существованию и единству нового организованного мира. По мнению Ф. Кейпера, данные «Ригведы» позволяют говорить о том, что в начале каждого нового года война между *дэвами* и *асурами* возобновлялась. В ритуале она воспроизводилась в различных состязаниях, которые могут быть интерпретированы как повторение космической борьбы.

¹ Борьба старших и младших богов — известная модель и в других мифологических традициях.

Индра — наиболее популярный бог в «Ригведе». Он архетип героя, воина, он же творец нового мира, оплодотворитель полей, животных, женщин — «тысячелетний» (РВ, VI, 46, 3). По мнению М. Элиаде, центральный миф о космогоническом подвиге *Индры* является центральным мифом «Ригведы» [24,190], что полностью согласуется с концепцией Ф. Кейпера.

По мнению Ф. Кейпера [12,30–31] демиургический акт *Индры* состоит из как бы из двух различных частей, одна из которых имеет отношение к изначальному холму, а другая к дереву жизни. Акт творения состоит в том, что холм (или гора), плавающий в изначальных водах, должен быть расколот до основания и вскрыт. Однако, в нем находится значительная сила сопротивления. Героическая борьба *Индры*, описываемая как направленная против холма, но чаще она направлена против этой силы, обозначаемой словом *vrtra*, означающим «препятствие», «сопротивление». В мифе сила сопротивления олицетворяется змеем — драконом, и *Индра* должен его убить и тем самым преодолеть силу сопротивления. Именно дракон, называемый *Вритрой* (*vrtra*), представляет собой аспект изначального холма — сопротивление, которое препятствует *Индре* расколоть холм. *Индра* побеждает сопротивление убивая дракона, и из холма, вскрытого его силой, вырывается две формы жизни — воды и огонь. В мифе творения вода представлена четырьмя реками, струящимися с вершины холма в четырех различных направлениях, а огонь — солнцем, поднимающимся из холма или из вод. Холм теперь уже не плавает и начинает расти во все стороны, пока не достигает размеров земли. В то же время холм остается центром космоса и точкой при крепления земли к своему месту.

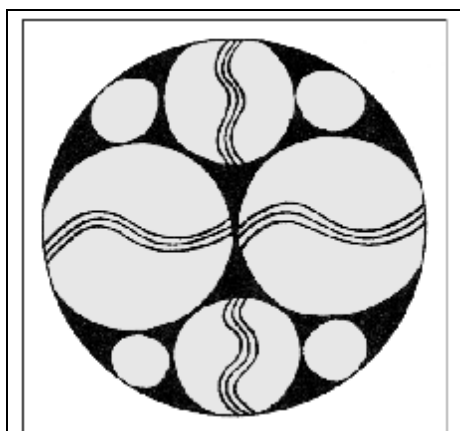


Рис. 3. Роспись трипольской миски. По Т. М. Ткачуку.

Во второй части деяния *Индры*, относящегося к дереву жизни, он фигурирует в качестве столба, поддерживающего небо, лежавшее до тех пор на земле. Этим он создает дуальность неба и земли, что является с мифологической точки зрения частным аспектом всеобъемлющего дуализма. С подъемом на небо солнца, возникает противопоставление света и тьмы, жизни и смерти.



Рис. 4. Дерево жизни. Триполье. Майданецкое.

Мифологическая роль *Индры* сводится к этому единственному деянию. Поэты говорят, что он убил дракона, расширил землю, поднял небо. Будучи идентично космическому столбу в центре мира, мировое дерево принадлежало дуальному космосу, поскольку, держало небо и землю врозь. Подняться оно могло лишь тогда, когда небо отделилось от земли. Значит, *Индра* в тот момент, когда он «подпирал» небо, должен был идентифицироваться с мировым деревом. Его тождество со столбом в момент творения, когда он буквально стал мировой осью, должно было иметь временный характер. Из более поздних источников узнаем о об обычае во время новогодних празднеств воздвигать в честь *Индры* шест, который через 7 дней вынимали, уносили и бросали в реку. По мнению Ф. Кейпера, это подтверждает предположение о том, что *Индра* — сезонный бог, а его мифологическая функция — создание и ежегодное обновление мира в начале нового года.

Но и в остальное время в течение года *Индра* не отсутствовал, и подобно тому, как сразу после рождения убил дракона, спешил на помощь к своим почитателям чтобы одолеть различные враждебные силы: чужие племена или демонов болезней.

Варуна — один из главных богов Вед, «царь вселенной» (РВ, VII, 82, 2), «царь богов», главный из *асуров*. Из гимнов «Ригведы» следует, что *Варуна* повелевает богами, он сотворил мир и удерживает его, заполняет собой воздушное пространство, расширяет землю, освещает небо и землю, укрепляет солнце, небо и земля подвластны ему. Он «растянул землю, как мясник растягивает кожу, чтобы она служила Солнцу ковром...», дал «коровам молоко, разум сердцам, огонь водам, солнце небу, сому горам» (РВ, V, 85, 1–2), он «видим отовсюду» (РВ, VIII, 41, 3) и имеет «тысячу глаз» (РВ, VII, 34, 10) — мифическая метафора звезд, потому что *Варуна* — бог ночного неба, но он дал движение солнцу, оно — один из его тысячи глаз. Он «всеведущ» и «непогрешим» (РВ, IV, 16, 2–6). Он не только «грозный господин», но и «мастер пут», обладает магической силой *майей*, позволяющей ему на расстоянии связывать свои жертвы, или освобождать от пут. *Варуна* — хранитель *рита* — спрятанного в подземном первичном мире мирового закона, который понимался как порядок космический, литургический и нравственный [24, 186]. Про *Варуну* говорят, что он воспитывался в «доме» *рита*, выступает в защиту *рита*, «царь рита». Нарушающий закон ответственный перед *Варуной*. По мнению М. Элиаде, со временем *Варуна* также становится «бездействующим богом», но его связь с идеей вселенского порядка обеспечивает ему важное место в духовной истории индийцев [24, 187].

Варуна «вседержатель» говорит о себе в одном из гимнов:

2 «Я царь *Варуна*. Для меня установили
(Боги) эти первые асурские силы.
Боги следуют решению *Варуны*.
Я правлю народом, чье тело наилучшего вида»
4 «Я сделал набухшими текущие воды,
Я поддержал небо в сидении закона.
По закону сын Адити, хранитель закона,
Трояко распластал землю» (РВ, IV, 42)

Варуна тесно связан со всеми водами вселенной: мировым океаном, небесной водой — дождем, морями, реками, потоками и подземными водами. Он живет «у истока рек с семьей сестрами, (сам) среди (них)». «Создатель изначального мира» обитает в нижнем конце мировой оси и поддерживает дерево жизни, как описано в гимне:

«В бездонном (пространстве) царь *Варуна* с чистой силой действия
Держит прямо вершину дерева. (Ветви) направлены вниз. Их основание — наверху.
Да укореняться в нас лучи!» (РВ, II, 24, 7).

он держит перевернутое космическое дерево — идентификация ночного неба и космических вод.

Это небо представляет собой нижний мир в положении вверх дном, чаша у подножия мирового дерева должна тогда быть перевернута и висеть над его корнями. Возможна идентичность этой чаши и Луны.

По мнению Ф. Кейпера [12, 33], эпизод, в котором *Индра* предлагает *Варуне*, захотевшему стать *дэвом*, властью (РВ, X, 124, 5), неправильно трактуется некоторыми учеными как предложение *Варуне* статуса суверенного правителя. Очевидно, что в результате предложения *Индры*, *Варуна* становится «господином вод» и этот его традиционный ти-



Рис. 5. Небо и Земля и перевернутое космическое дерево. Триполье.

тул сохраняется в течение длительного времени, однако затем забывается. В Ведах термином «воды» обозначают изначальные воды, на которых покоилась земля в нерасчлененном мире, именно этими водами стал повелевать *Варуна*. После его включения в организованный космос его функция соответствовала его происхождению как бога первоначального мира. Теперь он пребывал в нижнем мире у корней мирового дерева, вблизи подземных космических вод или в них. Вот почему для образа ведийского *Варуны* свойственна двойственность, а его внутренняя противоречивость не поддается строгим и логическим дефинициям. В «Ригведе» и *Индра* и *Варуна* наделялись титулами «царь богов», но один царствовал в верхнем мире, а другой — в нижнем.

М. Элиаде считает, что «модус существования» *Варуны* — грозного господина, мага и мастера пут — дает возможность сблизить его с драконом (змеем) *Вриторой*. Они оба связаны с водами первичного мира (виртуальность), ночью (неявленное), трансцендентностью, и, как будто, составляют единое целое, как мистическое, так и метафизическое. В более поздний период индуизма *Варуна* отождествляется со змеем, его называют «царь нагов» [24, 188]. Такую двусмысленность и амбивалентность облика *Варуны* Ф. Кейпер объясняет его двойственной природой как бога одновременно первичного и нового мира. По мнению М. Элиаде, в этом образе зафиксирована парадигматическая роль единства противоположностей, вообще характерная для индуизма [24, 189].



Рис. 6. Космические змеи в раннетрипольской орнаментации.

В *Вишну* — бог, которому в «Ригведе» уделяется немного внимания, информация о нем сводится к его участию в борьбе *Индры* с *Вритрой* и упоминанию о трех шагах *Вишну*, измерявших вселенную. Однако, по мнению Ф. Кейпера, *Вишну* — не просто

помощник *Индры*, а центральная фигура, причем более важная чем сам *Индра*. Его первые два шага символизируют его соотношение с двумя противоположными частями космоса, а третий шаг соотносится с трансцендентным миром, в котором эти две противоборствующие стороны объединяются все превосходящей всеобщностью самого *Вишну*.

Таблица 6.

Всеобщий трансцендентный объединяющий мир Вишну			
Хаос		Организованный космос	
Асат-небытие	Асуры	Сат-бытие	Дэвы
		Варуна и др.	Индра и др.
		Нижний мир	Верхний мир

Из более поздних источников вытекает, что *Вишну* 8 месяцев в году пребывает в верхнем мире и будучи *дэвой* принимает участие в космических процессах. Остальные 4 месяца он проводит в нижнем мире, где, лежа на мировом змие, спит на поверхности подземных вод. *Вишну* связывается с представлением о цикличности времени, в соответствии с которым в конце мирового периода старый мир был обречен на уничтожение и возвращение к состоянию первичного хаоса, а на его месте возникал новый.

Агни — персонификация огня — находится в центре основного ведийского ритуала, наиболее популярный персонаж после *Индры*, первая мандала «Ригведы» начинается с гимна «К Агни»:

«Агни призываю я — во главе поставленного
Бога жертвы (и) жреца,
Хотара² обильнейшесокровищного.» (РВ, I, 1)

Агни — огонь домашнего очага, культовая роль которого восходит к доисторической эпохе. *Агни* — божественный жрец, жертвенный огонь языками пламени возносит жертву к небу. Он имеет множество ипостасей: огонь на небе (солнце, молния), огонь в водах, огонь в жертвенном костре. Он многолик, одновременно старый и молодой, отождествляется с великими богами в обращениях типа: «Ты, *Агни*, — *Индра*...». *Агни* сравнивается с разными богами, людьми, животными, птицами, предметами. Он един как бог и многочислен как жертвенные костры. Удивляют многочисленностью версии происхождения огня. Он саморожденный или рожден в водах, возник на небе, происходит от трения двух кусков дерева — действия, напоминающего акт зачатия его родителями — небом и землей. Он сын *Дакии*, *Дакишны*, *Или* (*Иды*), *Пришни*, жреца и жертвователя, утренних лучей и растительности и так далее. Универсальность проявлений *Агни* проявляется в его тройственной природе: он родился в трех местах — на небе, среди людей и в водах, у него три жилища, он тройственный свет, у него три жизни, три головы, три силы, три языка.

Роль Агни в космогонии запутана. Он — «зародыш Вод» (*aram garbhah*) (РВ, III, 1, 12–13) и выплеснулся из водного чрева как из материнского (РВ, X, 91, 6). Однако указывается, что он проник в первичные Воды и оплодотворил их. Предполагается, что это отражает архаическую космогоническую концепцию творения через соединение огненного и водного элементов [24, 193].

Разнообразие форм и абстрактность *Агни* способствовала в дальнейшем философским спекуляциям о нем как о всеобъемлющем начале, пронизывающем мирозданье, свет, его присутствии среди людей и внутри человека. Имена *Агни* многочисленны, а высшее из них сохранялось в строгой тайне и было ведомо только узкому кругу посвященных.

В ритуале обращает внимание архаическое выделение двух видов огня: «круглого», внутреннего, женского, воплощением которого были античные богини домашнего очага *Веста* и *Гестия*, а также «четырехугольного» огня, связанного, соответственно, с мужским началом и небом. Сакральный огонь определялся как «живой огонь», «святой огонь».

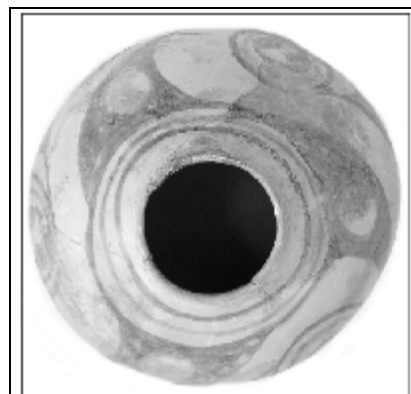


Рис. 7. Трехчастная орнаментация трипольского сосуда.



Рис. 8. Алтари-очаги трипольского поселения Владимировка. По Т. С. Пассек [20, с. 88, рис. 44а, 2].

² Хотар, «бросающий жертву» — главный жрец.

Особенностью ведийской мифологической системы является наличие парных божеств и классов божеств. С близнечным культом связывают *Ашвинов* — двух прекрасных юношей-близнецов, помогающих людям. Как бы умножение близнецов можно видеть в классе богов *Марутов* — сыновьях *Рудры* и *Пришни*. Маруты предстают в виде единой толпы или стаи, все они одного возраста, родились и выросли вместе.

Существует мнение, что близнечные пары трактовались как некое единство и были своего рода образцом для парных богов «Ригведы», которые близнецами не были. С эти трудно согласиться, так как парные божества не близнецы, такие как Две Богини, зафиксированы в изобразительной традиции доисторического периода и в письменных источниках Месопотамии более древних, чем «Ригведа». Парные божества, отражающие естественную дихотомию: *Небо-Земля*, *Ушас-Накта* составляли единство. Кроме того в пары объединялись совсем разные божества, как *Индра-Ваю*. Объединение происходило в соответствии с их местом в ритуале или по сходству функций, но чаще всего — по принципу единства противоположностей.

К классу богов относятся сыновья *Рудры Маруты (Рудры)*, сыновья богини *Адити Адити*, *Васу*, возглавляемые *Индрой*. Важное место в почитании богов занимали *Все-Боги*.

Особый класс мифологических персонажей, отличных от богов, «отцы» (*pitarah*) — умершие обожевленные предки. «Путь богов не тот, что путь предков».

С понятием «отцы» отчасти совпадает понятие «прежние риши» — полулегендарные основоположники тех родов певцов-риши, в среде которых слагались и хранились гимны. «Отцы», как и мифические предки во многих сакральных традициях, обладали двойственной природой. С одной стороны у них просили блага, особенно обильного потомства, но, с другой стороны, всякое соприкосновение с ними опасно для живых, которые совершают магические обряды чтобы себя обезопасить. Сонмы «отцов» возглавляет *Яма*, которого называют царем. Вместе они пируют на высшем небе. *Яма* — господин царства мертвых, царь мертвых, «первый, кто умер» и открыл путь смерти для остальных, поэтому назывался «собирателем людей», который готовит место упокоения. *Яма* не входит в общие мифы с ведийскими богами. В ритуале он связан с *Агни*, так как пламя погребального костра передает ему «жертву» — умершего. С Ямой связан миф о нем и его сестре — близнеце Ями.

Религиозная практика и священные ритуалы ведийских ариев

О религиозной практике ариев и воплощении мифов в ритуалах дают представления тексты Вед. Реконструкция их религии на основании ведийской литературы демонстрирует ее как систему, состоящую из довольно пестрого конгломерата верований и представлений, часто как будто противоречащих друг другу. Это хорошо видно из характеристик разных божеств, приведенных выше. В сакральной традиции древних индоевропейцев прослеживаются отдельные элементы, сохранившиеся от эпохи еще более отдаленной, чем III тыс. до н. е., где, как предполагают, можно найти истоки религиозных представлений ведийских ариев, впрочем, и не только их. Со всей очевидностью прослеживается наложение на очень древнюю сакральную традицию все новых и новых форм, органически вплетавшихся в общую религиозную систему.

Собрание древнейших Вед позволяет в целом охарактеризовать сакральную традицию древнейшего периода индуизма. Совершая священные ритуалы, арии поклонялись множеству божеств, которые при поверхностном взгляде чаще всего представлялись олицетворением стихий или отвлеченных понятий, что очевидно и из их имен.

Центральным в религиозной практике ведийских ариев, их главным ритуалом и неотъемлемой частью любого священнодействия было жертвоприношение. Собственно жертвоприношение сопровождалось распеванием хвалебных песен или молитвами. Арии ведийской эпохи не сооружали храмов или святилищ, ритуалы отправлялись на открытой местности. Жертвоприношения совершались на открытом, предварительно освященном пространстве, на котором сооружался алтарь для возжигания трех жертвенных огней. Жертвенник окружала подстилка из «жертвенной соломы» (или, в другом переводе «травы»), на нее и должны усесть боги для приема жертвоприношения. Жертву бросали или выливали в огонь жертвенного костра. Священный огонь жертвенника — *Агни* — языками пламени передает жертву богам.

- 1 «Мы выбираем хотаром тебя,
Агни, словно по собственному почину,
Для жертвоприношения с расстеленной соломой,
Жаркого, с чистым пламенем —
В опьянении (сомой) я хочу вам (это) провозгласить». (РВ, X, 21)

В жертву приносили молоко, масло, мед, зерно, лепешки, мясо и жир, но главным у ариев было жертвоприношение *сомы*. М. Элиаде считает, что этот обычай получил широкое распространение начиная с ведийской эпохи. Изготовление священного напитка бессмертия — амриты — в свою очередь было особым ритуалом. Из растения сома выжимался сок, он очищался через цедилку из овечьей шерсти, причем этому очищению придавался магический характер, и смешивался с молоком, медом. Напиток бессмертия — сома — галлюциногенный напиток, придающий силы богам, жрецам, жертвователю. Испивший сому приходит в состояние экстаза, испытывает вдохновенье и просветленье.

- 1 «Очищайся как самый сладкий
Для Индры, о сома, лучше всех создающий силу духа пьянящий напиток,
Мощно, больше всего прибывающий на небе пьянящий напиток!
- 2 (Тот,) испив которого, бык чувствует себя быком,
При питье этого находящего солнце (сока),
Этот (сома) с добрыми предзнаменованиями бросился к жертвенным усладам,
Как Эташа³ к награде.
- 3 Ведь это только ты, о Павамана,
Самый сверкающий, призываешь божественные
Роды к бессмертию.» (РВ, IX, 108)

Жертвоприношения сомы практиковались широко и входило в разнообразные обряды. Некоторые из них продолжались не больше одного дня, другие могли длиться 12 дней, а иногда и год, и даже в течение 12 лет.

Теперь неизвестно какое растение использовалось в ритуале для приготовления напитка бессмертия ни в ведийскую эпоху ни в период брахман. В «Ригведе» сома это и растение и сок, из которого готовили священный напиток, приносимый в жертву богам, и один из самых популярных богов «Ригведы» «Сома очищающийся». Существует мнение, что две таинственные космические субстанции — огонь и растение сома наряду с представлением веленной в виде тела космического великана *Пуруши*, принесенного в жертву, а также постоянный епрекращающий ритуал жертвоприношения, обеспечивающий существование мира, составляют триаду концепций ведийской эпохи на которых зиждется индуизм [19, 150–151].

Священные ритуалы совершали жрецы — брахманы, относящиеся, как считают многие ученые, к социальной элите⁴. В период, относящийся к созданию «Ригведы», поэтом-риши, которые тоже относились к жрецам, могли стать не только представители жреческого сословия, но и кшатрий или вайшьев [7, 454]. Во время жертвоприношения различалось несколько разрядов жрецов. Домашний жрец царя — пурохита (*purohita* — поставленный впереди) был первым среди его приближенных. Он с помощью магических жертвоприношений обеспечивал военные победы царю и процветание страны. Эта должность обычно была наследственной. Главным среди жрецов был *хотар* («*тот, кто бросает жертву*»), он декламировал священные тексты. Жрец *адхварью* отвечал за процесс жертвоприношения в целом, он поддерживал жертвенный огонь, отвечал за специальную жертвенную утварь, а в ритуале приготовления сомы он выжи-

³ *Эташа* («быстрый», «скакун») — конь солнца

⁴ К двум высшим классам ведийских ариев относились брахманы (слово происходит от слов «жрец» и «молитва») и кшатрии (*ksatra* — «власть», «господство»). К кшатриям в «Ригведе» относятся боги, рассматриваемые как владыки всего мира. Из кшатриев обычно происходили цари. К вайшьев (*vic* — «племя») относились люди любой профессии, кроме жрецов и воинов: скотоводы, земледельцы, ремесленники. Арии (*arya*) может иметь значение «благородный», «знатный имущий человек», предполагается, что во времена «Ригведы» обозначало класс вайшьев. Значение этого слова неоднозначно. Оно не всегда совпадает с обозначением племен, поклоняющихся арийским богам.

мал сок давить камнями. *Брахман* воплощает священную силу, что вытекает собственно из его названия, он произносил священные тексты или исполнял гимны. *Брахман* — важнейшая фигура ритуала, ему отдают половину вознаграждения, причитающегося жрецам. Авторитет жрецов базировался на непосредственном откровении, они были хранителями вечной истины, именно семьи *риши* передавали священные гимны из поколения в поколение. Поэты-жрецы — *риши*, создававшие гимны «*Ригведы*», относились к классу *брахманов*. Их искусство было наследственным, передавалось от отца к сыну. Хвалебные песни создавались в соответствии с древними канонами. Определенные циклы гимнов — *мандалы* — принадлежали отдельным жреческим семьям, в которых они хранились и передавались из поколения в поколение. Традиция устной передачи *Вед* продолжается в Индии до сих пор [7, 460], хотя теперь санскритские тексты воспроизводятся и с помощью магнитофона [19, 150, 250].

Жертвы богам приносились жрецами ради благополучия и процветания своего племени или одного состоятельного жертвователя. Жертвоприношением и молитвой-гимном жрец привлекал благосклонное внимание богов, которые в обмен на почитание даровали военные победы, процветание, богатство, много сыновей. От жреца, выступающего посредником между людьми и богами, зависело получение благ, но сами жрецы, по мнению Т. Я. Елизаренковой [7, 453] зависели от заказчика жертвоприношения, выделявшего жрецам за жертвоприношение вознаграждение как их долю (*дакшину*) в жертвоприношении. Эта доля была настолько важной, что персонифицировалась в богиню *Дакшину*. Заказчиками богатых жертвоприношений выступали воины, поэтому жрецы в какой-то мере были зависимы от их щедрости.

Из текстов *Вед* известно, что в ритуале использовали пучки травы, исключительно деревянная ритуальная посуда, в частности чаши и ковши для сомы. Керамическая кружальная посуда считалась принадлежностью демонов и не использовалась ведийскими ариями вообще [7, 449]. Вероятно, исключительно обрядовой пищей было мясо. Его приносили в жертву богам, а в месте с ними его вкушали только жрецы.

Важнейшими ритуалами кроме поддержания домашнего очага и сельскохозяйственных праздников, являются «посвящения» — *санскара* при зачатии и рождении детей, представления мальчика его наставнику-брахману, женитьбе и похоронах. Эти относительно простые церемонии сводятся к принесению бескровных жертв — еды. Во время «посвящений» исполнялись ритуальные жесты, которые хозяин дома сопровождал провозглашением священных формул. Один из обрядов «посвящений» аналогичен инициациям подростков в архаических обществах. Он символизирует второе рождение, которое представляется как духовное перерождение, «истинное рождение», и красноречиво именуется «рождением для бессмертия». Часть жертвованного бросали в огонь, считая что *Агни* таким образом доносит ее богам. Оставшееся съедали жрецы, которые так приобщались к божественной трапезе.

Считается, что погребальный ритуал ариев эпохи «*Ригведы*» преимущественно предполагал кремацию с последующим захоронением сожженных остатков, нет и свидетельств о погребении тел в земле [7, 452]. Языки пламени погребального костра — *Агни* — уносят к богам покойного подобно тому, как это происходит с любой жертвой. И лишь остатки несгоревших костей предавались земле. В гимне, считающимся погребальным, посвященном Земле, в обращении к умершему говорится:

- 10 « Подползай к этой Матери-Земле —
Пространноохватной, широкой, ласковой.
Она мягка, как шерсть, как юница, для подателя вознаграждения.
Да спасет она тебя из лона Погибели!
- 11 Вверх вздымайся, Широкая, вниз не дави,
Открой ему легкий доступ, поспеши (к нему)!
Как мать (заворачивает) сына в подол — Так, о Земля, заверни его!» (РВ, X, 18).

«*Ригведа*» свидетельствует о том, что арии считали, что души умерших соединялись с новым телом на высшем небе [7, 504].

Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Ивановым представления, связанные со смертью, прослежены путем анализа семантики слова в общеиндоевропейской традиции.

В соответствии с их данными, «смерть» рассматривается как «предопределенное заранее несчастье», постигающее человека. «Смерть» в таком понимании — это и есть «судьба или рок». «Смерть» не способны преодолеть никакие человеческие средства. От смерти может избавиться лишь тот, кто его пьет особый напиток, которым владеют боги — «одолевающий смерть», владеющие «напитком бессмертия» боги бессмертны, в отличие от людей — смертных.

Древние индоевропейцы представляли загробный мир в виде «пастбища» на котором паслись души умерших людей и животных, принесенных в жертву. Так, в «Ригведе» мир умерших в «Похоронном гимне Яме» называется «пастбище» (для крупного рогатого скота):

«Яма первым нашел наш путь,
Это пастбище назад не отобрать! Где некогда прошли наши отцы,
Там живые (вновь рожденные) найдут свой путь» (РВ, X, 14, 2)

Характерно эллинское обозначение потустороннего мира как, «Аида со славными жеребцами». Древнегреческое название «мира (и бога) мертвых» — «Аид» этимологизируется как «свидание», «встреча» (в смысле с «предками»)

«Пастбище мертвых» отделяется от «мира живых» водой, через которую нужно переправиться, чтобы попасть в потусторонний мир. Переправляет души «старый человек», «старик». Такие представления у древних индоевропейцев реконструируются по мифологическим мотивам, иногда совпадающим в традициях с лингвистическими данными, по свидетельству древнейших ритуальных обрядов.

В «Гимне Варуне», связанным с мировым океаном, певец просит не отправлять его в «земной дом», то есть могилу, куда сожженный прах опускают после кремации. Метафорически певец изображает себя находящимся «посреди Вод» (РВ, VII, 89). Древнее представление о том, что на тот свет отправляются на корабле, отражено в брахманической формуле: «Агнихотра (жертвоприношение *Агни*) — это корабль, который ведет к небу. Представление о «воде» как стихии, связанной со смертью и загробным миром обусловили общеиндоевропейские ритуалы принесения «водяных клятв». Древнеиндийская клятва «водами Варуны» символизирует «воды смерти» [7, 822–826].

По данным Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, наряду с другими видами погребения, погребальной традиции древних индоевропейцев широко представленная практика сжигания трупов и собирания и захоронения остатков после сжигания в особых сосудах.

Из текстов «Ригведы» и «Атхарваведы» следует, что покойника привозили к месту кремации на повозке, после чего разводили первый костер, на котором сжигали труп (РВ, X, 16, 1–8). После этого разжигали второй костер, на котором *Агни*, «пожирающий мясо-жертву» и «увозящий жертву», сжигает жертвоприношения для богов. Кости, оставшиеся после сжигания трупа, складывают в виде человеческой фигуры, у которой ставится блюдо с ритуальной пищей. В древнем индийском ритуале кости умащивают жиром сезама, зерна которого смешаны с ячменем, и заворачивают в ткань, «сделанную из трав» (АВ, XVIII, 4, 31). Перед захоронением костей сооружается небольшой домик на столбе, а после захоронения — надгробье.

Древний индийский обряд сжигания умершего как бы очищает его с помощью огня, в результате чего тело покойника сливается со стихиями, берущими начало от соответствующих частей мифологического человека *Пуруши*: «к солнцу да идет глаз, к ветру — душа» (РВ, X, 16, 3).

Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов полагают, что наличие у древних индоевропейцев двух способов захоронения: кремация с последующим захоронением останков, и ингумация — погребение в земле, может объясняться как некоторыми социальными факторами (ранг, пол, возраст), так и характером смерти [7, 827–830].

Молитва была важной частью почитания богов и неотъемлемой части обрядов жертвоприношения. Она представлялась как бы фильтром, очищающим жертву для богов, подобно тому как фильтр из овечьей шерсти очищал сому. Характерной чертой религии ариев было отношение к звучащему слову как к святыне. Слово, звучащая речь, молитва и песнопения были священны и персонифицировались в богинях *Вач*, *Ила*, *Бхарати*. Священную триаду богинь

составляли богини жертвенного возлияния и молитвы *Ила*, священной речи, песнопения, молитвы *Бхарати* и *Сарасвати* — богиней главной для ведийских ариев реки и богиней молитвы. Они упоминаются в хвалебной песне:

8 «Пусть быстро придет на наше жертвоприношение Бхарати,
(А также) Ила, проявляющая себя здесь, как при Манусе!
Три богини, — (среди них) Сарасвати — пусть усядутся здесь
На этой удобной жертвенной соломе, (они) искусные!» (РВ, X, 110).

В ведийскую эпоху зафиксировано две категории ритуалов: домашние и тожественные. Домашние выполнялись хозяином дома, они опирались на традицию. Торжественные ритуалы совершались жрецами, число которых не было фиксированным, они были очень сложны в исполнении, хотя в целом предусматривали однообразные литургические схемы. Название простейшего из таких буквально обозначает «бросание в огонь». В жертву *Агни* приносили молоко, священнодействие осуществлялось на рассвете и на закате. Некоторые ритуалы были связаны со священными циклами, это так называемые «жертвоприношения дождя и новолуния», сезонные церемонии и обряды жертвоприношения первых плодов.



Рис. 9. Раскопки могильника софиевского типа с обрядом кремации. Погребальная керамика и кучки обгоревших костей.

Обряд *агнисттома* — «хвала *Агни*» осуществлялся раз в году весной. Он состоял из предварительных действий и трех дней «почитания». Наиболее важно из предварительных действий — *дикша* — священный акт, в процессе которого приносящий жертву будто бы вновь рождается. Сому выжимают с утра, в полдень и вечером. Во время полуденного ритуала распределяют жертвоприношения — *дакшину*. Это может быть 1, 21, 60 или 1000 коров, иногда все, чем обладает жертвователь. На праздник приглашены все боги, они участвуют в нем каждый в отдельности, а затем и все вместе.

С ритуалом жертвоприношения сомы частично был связан обряд *агничаяна* — «*сложение (кирпичей для алтаря) огня*». Как свидетельствуют священные тексты, некогда в жертву приносили четырех животных и одного человек, их головы замуровывались в первой кладке. Подготовка к этой церемонии занимало целый год. Алтарь, сложенный из 10 800 кирпичей, положенных в пять кладок, иногда был в форме птицы. Это символизировало мистическое восхождение жертвователя на небо.

Повседневные жертвоприношения совершались трижды в день.

Величайшее и первоначальное жертвоприношение имевшее космогонический смысл — «*пуруша-сукта*» это жертвоприношение высшего существа, первочеловека, космического гиганта *Пуруши*. Он был одновременно и жертвой и божеством, которому она предназначена:

«Боги принесли жертву ради жертвы» (РВ, X, 90, 16).

Мифологический мотив расчленения персонажа в результате которого создается космос и достигается благо, продолжается в ритуале жертвоприношения человека или разных животных. Четыре главные вида жертвенных животных соотносятся с четырехчленной горизонталь-

ной структурой космоса — сторонами света (четверичный код). Число 3 трехчленной вертикальной структуры мира небо — земля — подземный мир перемноженное с числом 4 четырехчленной горизонтальной дают произведение числа 12. Сумма же этих чисел равна 7. Так с помощью числового кода выражается идея целостности мира, его завершенности как макрокосма так и микрокосма — человека и жертвенного животного, которое заменяет его в ритуале [11, 532].

По мнению М. Элиаде, самопожертвование *Пуруши* становится прототипическим: с тех пор, как «жертвой жертве пожертвовали боги...», все последующие жертвоприношения — это его повторения, воспроизводящие жертву, алтарь и следствия того первого жертвоприношения. Оно стало образцом действия по воссозданию мира каждым новым жертвоприношением.

Пурушамедха — жертвоприношение Пуруши, описанное в 90 гимне X мандалы «Ригведы», — одно из величайших жертвоприношений в ритуальной практике. В этом обряде в жертву приносятся также и животные, а главная жертва выбиралась среди *брахманов* или *кшатриев*. Она выкупается за цену в 1000 коров и 100 коней. Избрание человека для жертвоприношения происходило за год

до кульминации обряда. Таким образом, предваряющие приготовления церемонии жертвоприношения человека длились в течение года. Рядом с принесенным в жертву человеком укладывалась царица, имитируя соитие с жертвой. М. Элиаде отмечает, что из литургических текстов следует, что в последний момент человека заменяют животным. Гимн Пурушусукту (РВ, X, 90) декламировался во время кульминации ритуала *пурушамедхи*. Поскольку жертва отождествляется с *Пурушей* или богом *Праджанати*, то соответственно тот, кто приносит жертву, уподобляется самому богу *Праджанати*.

Жертвоприношения человека и коня были высшими в системе ритуалов древних индоевропейцев. Жертвоприношение коня — *ашвамедха* — один из важнейших и самых известных ведийских ритуалов. Оно осуществлялось исключительно царем-победителем, который таким образом получал титул «Властелин мира». Хотя жертвенная благодать распространялась и на все царство в целом, так как *ашвамедха* должна была очистить всю страну от греха и обеспечить для нее процветание и плодородие. Церемонии, редваряющие ритуал жертвоприношения коня, растягивались на целый год. Все это время жертвенный конь пасся в стаде с сотней других коней, а 400 юношей следили за тем, чтобы он не приближался к кобылицам. Собственно обряд продолжался всего три дня. Второй день начинался с определенных церемоний. Жертвенному коню показывали кобылиц, запрягали его в колесницу, сын царя уводил коня в стойло. В жертву приносили много домашних животных. Скакуна, который отныне становился живым воплощением бога *Праджанати*, который сам предложил принести себя в жертву, умерщвляли путем удушения. Задушенного коня четыре раза по кругу обходят царицы, каждая из них в сопровождении сотен служанок. Главная жена царя ложится рядом с конем, и накрывшись плащом имитирует соитие с жертвой. С это время стоящие рядом жрецы и женщины обмениваются непристойными шутками. Как только царица встает, коня и другие жертвы расчлениают на части. На третий день выполняются другие ритуалы, после чего жрецам раздают вознаграждение — *дакшину*, причем кроме всего прочего они получают также четырех цариц или женщин



Рис. 10. Три вертикальные части и четыре стороны света в трипольской росписи.

из их окружения. По мнению М. Элиаде, *ашвамедаха* первоначально была сезонным весенним праздником, ритуалом связанным с празднованием нового года. В его структуре отмечаются элементы космического характера. Конь отождествляется с космосом (*Праджанати*) и его жертвоприношение символически воссоздает акт творения. Кроме того, в текстах «Ригведы» подчеркивается связь коня и воды, а вода рассматривается как космическая субстанция. С другой стороны сложный ритуал жертвоприношения коня можно считать эзотерической «мистерией». Оно призвано возродить весь космос в целом, привести все общественные классы и всю социальную иерархию в состояние первоначальной безупречности. Сам конь — воплощение царской силы, отождествляется с богом мертвых *Ямой*, *Адитьями* и *Сомой* (то есть с верховными богами) и в каком-то смысле может считаться субститутом царя.

В несколько более поздней чем «Ригведа» самхите — «Веде жертвенных формул» «Яджваведе»⁵ в центре внимания находится собственно жертвоприношение, которое может дать жрецу магическую власть над богами. Брахманы приравниваются к богам, а любая молитва связана с определенным ритуалом, приводящим к получению материальных благ.

Так или иначе с ритуалом жертвоприношения у ведийских ариев были связаны различные состязания: конские скачки, поединки, соперничество исполнителей гимнов риши, игра в кости, музыка и танцы.

«Атхарваведа»⁶, по мнению Т. Е. Елизаренковой, содержит заклинания, возможно даже более древние, чем гимны «Ригвед», а древняя часть заговоров и заклинаний этой Веды сводится к общиндоевропейскому периоду. Тут также нашли, как полагают исследователи, отражение верования и культы доарийского населения Индии, например — культ змей (464–465). Обряды в честь змей проводились в полнолуние определенного месяца. «Атхарваведа» (АВ) дает представления о ведийской магии, основанной на вере в магическую силу слова. Например гимн, посвященный Земле, и заканчивающийся словами: «Мать-Земля, дай мне прочное основание в добре! В союзе с Небом, о мудрая, помести меня (туда, где) процветание и успех!» (АВ, XII, I, 63) исполнялся в обряде надлежащего учреждения дома, домашнего хозяйства или селения [24, 47].

Текст «Атхарваведы» дает представления о том, что магическая процедура включает в себя реальные действия (употребление лекарств, разведение огня, сбор целебных растений) и символические (изгнание прочь колдуна, перевод болезни на другого, предсказания). В магических процедурах используется посредник, которому заклинающий передает свои функции. Посредником, вступающим в непосредственное соприкосновение, выступают амулеты, растения, предметы, например, барабан. Посредники, не вступающие в контакт: боги, солнце, луна, звезды. В заговорах посредник магических действий всячески восхваляется. Традиционна индий-



Рис. 11. Фантастические антропоморфные существа. Триполье-Кукутень. 1-«Пуруша», а может быть «Варуна» из Петрен, 2 — расчлененные антропоморфные фигуры из тела Подурь-Дялул-Гиндару.

⁵ «Яджваведа» интересна сохранением отдельных архаичных ритуалов, но в целом относится к периоду формирования эпохи брахманов, следующей за ведийским периодом. Пантеон «Ригведы» тут деградирует

⁶ «Атхарваведа» датируется началом I тыс. до н. э. (Елизаренкова Т.Я. Об Атхарваведе // Атхарваведа. Избранное. – М., 1976. – С. 3-56.)

ская классификация заговоров по содержанию: целебные, на долгую жизнь, противостоящие колдовству, женские, на согласие, царские, на процветание, искусительные [7, 468–469].

В «Ригведе» представлена белая и черная магия, включающая заговоры на возвращение коров, на ниспослание дождя, на сохранение жизни больного, на благословение оружия на победу в бою, против соперника, птицы, приносящей несчастье, демона, греховных снов. Магическую основу, сближающую их с заговорами, являются, по мнению исследователей и гимны, посвященные лягушка (РВ, VII, 103), или игроку в кости (РВ, X, 94). Гимны-заговоры и заклинания один из пластов «Ригведы», приближенных к народу, в целом же она ориентирована на замкнутую жреческую среду [7, 487–489].

IV мандала «Ригведы» завершается гимном «К жиру»:

«Что есть тайное имя жира:

Язык богов, пуп бессмертия.

2 Мы хотим провозгласить имя жира.

На этом жертвоприношении мы хотим удержать(его) поклонениями» (РВ, IV, 58)

Текст этого гимна позволяет не только полагать, что жир считался лучшей частью жертвоприношения животного, был наравне с амритой пищей богов, но и предположить, что во время жертвоприношения в процессе сжигания жира по нему производились гадания:

5 «Эти (потоки жира) текут из сердца-океана,

Окруженные сотней оград. Они не для того, чтобы их разглядел обманщик.

Я внимательно рассматриваю потоки жира.

Посреди них золотой прут». (РВ, IV, 58)

Война⁷, судя по ведийским текстам, имела религиозное значение и входила в сферу космического закона — *рита*. Врагов царя убивали призванные жрецами боги, обычно *Индра*, поэтому каждое из сражающихся друг с другом арийских племен пыталось привлечь богов на свою сторону с помощью жертвоприношений и молитв. Каждая битва предварялась жертвоприношением на котором царь — предводитель воинов, отдавая жертву, обретал стойкость в бою. Врагов же приносили в жертву богам на жертвоприношении в честь победы. Предполагают, что боевые знамена ариев были символами богов, приносящих военные победы — *Индры*, *Агни*. Поэтому войско защищало свое знамя [7, 456].

Священным деревом ведийских ариев, была *Ашваттха* (*asvattha* — «лошадиная стоянка») — фиговое дерево (*Ficus religiosa*). Оно символизировало мировое дерево [21, 143–142], именно из его древесины изготавливалась ритуальная посуда.

Существует мнение, что в основе религиозного культа ариев лежит институт обмена между божествами и их адептами, а также представления о кругообороте даров между божеством и его почитателем. Арии приносили жертвы богам и прославляли их в молитвах, тем самым получали их благосклонность и усиливали богов. В ответ от богов ожидали исполнения просьб в соответствии с функциями каждого из них. В контексте хвалебных гимнов, отражающих ситуацию обмена между адептом и божеством, в значении «давать», выражая разные формы давания, употребляются слова: «прогреметь богатство» (об *Иindre*), «продолжить богатство» (о *Марутах*), «воссветить богатство» (об Ушас) [7, 514].

Большинство гимнов «Ригведы» посвящены восхвалению разных богов и служили для их почитания наряду с жертвоприношениями, однако дискутируется вопрос о том, каким именно образом они связаны с ритуалами.

С ритуалом связывается ряд гимнов *Агни*, исполняемых при зажигании жертвенных костров, гимны жертвенному столбу и жертвенному маслу, а также гимны X мандалы, сопровождающие похоронный и свадебный обряды. Несколько гимнов относят к заговорам.

⁷ Война, по мнению Т.Я. Елизаренковой, была условием существования ариев (456). Это естественно, поскольку войны являются одним из важных условий функционирования обществ эпохи перехода от первобытности к государству, называемых «вождеством» или «военной демократией» (ИПО).

По мнению М. Элиаде, ведийские тексты скорее всего представляют главным образом религиозную систему священной элиты, которая обслуживала военную аристократию [24, 198].

Однако, это мнение в определенной степени противоречит традиции главные мифы ариев, запечатленные в «Ригведе», истолковывать в космогоническом плане. По мнению Ф. Кейпа, ключом к пониманию ведийской религии является ее космогония, а именно версии мифов творения, связанные с космогоническими подвигами *Индры* [12, 28–37]. Эти мифы имели принципиальное значение, поскольку ключевые моменты жизни общества ариев рассматривались как повторение изначального процесса творения и воспроизведения его в ритуале. Миф был прототипом постоянного возобновления мира и жизни в бесконечно повторяющихся циклах. Мнение Ф. Кейпера о том, что значительная часть гимнов «Ригведы» связана именно с великим ритуалом, отражающим и воспроизводящим космогонический миф и празднествами в честь наступления Нового года, представляется весьма актуальным. Но, в таком случае, религия, запечатленная в «Ригведе» не может рассматриваться как исключительно узко элитарная религиозная система. Напротив, в свете концепции Ф. Кейпера, можно полагать, что в Ведах отражена сакральная система древних индоевропейцев, соответствующая древнейшему периоду индуизма.

Основное содержание мифов творения реконструируется Ф. Кейпером. Космогонический подвиг *Индры* заключается в том, что он своей ваджрой побеждает силу сопротивления (*vrtra*) косного хаоса которая пребывает в изначальном холме, плавающем на поверхности космических вод. Поражая эту *вритру*, *Индра* вместе с тем раскалывает холм, который отныне прикрепляется ко дну вод, тогда как огонь (*Агни-Сурья*) и вода (*Апах-Сома*) принуждены покинуть первичный недифференцированный мир косности и войти в число небесных богов (РВ, X, 124, 2, 6). Посредством убийства олицетворения силы сопротивления дракона-змея *Вритры*, *Индра* также отделяет Небо от Земли, благодаря чему устанавливается космический дуализм верхнего мира (представлен *дэвами*) и подземного мира (представлен *асурами* — *данавами*). *Варуне*, древнему богу вод хаоса, теперь отводится новая функция хранителя космического закона (*rita*), который пребывает скрытым в подземном мире (РВ, V, 62, 1). В результате этого процесса дифференциации нерасчлененный хаос теперь устанавливается как нижний мир в противоположность верхнему миру. В этом процессе творения жизненные блага, символизируемые *Агни* и *Сомой*, были впервые вынесены на свет из первичного подземного мира. Таким образом, согласно ведийской мифологии, огонь и вода были освобождены от власти косности, космической силы инерции, которая пребывала в холме, закрывая отверстие в подземный мир. Ф. Кейпер полагает, что этот миф мог быть унаследован от первобытной индоиранской религии. По мнению исследователя, мифический подвиг *Индры* включает в себя также завоевания солнца. В гимнах он восхваляется как «завоевавший солнце», «видящий солнце», «обладающий солнцем», «добывающий солнце». Анализ «Ригведы» позволяет Ф. Кейперу предположить, что некоторые из гимнов, обращенные к *Иindre*, относятся к критическому периоду перехода от старого года к новому, и в это моменту приурочивались состязания колесниц. Люди таким образом стремились помочь *Иindre* в его битве против смерти и тьмы. Разнообразные священные состязания — ритуал *ваджаяна*, включал и состязание колесниц. Из этого следует, что гонки могут иметь ритуальный характер, поэтому слову (*aji*) нет оснований придавать значение «битва» вместо его истинного значения «конное состязание, гонка». В языке «Ригведы» к конным состязаниям относятся многие «похвальные слова».

Часто употребляющиеся эпитеты *Индры* — «дающий благо», «благой», «щедрый», «дарами обильный». Этот же эпитет может даваться в качестве титула щедрым благотворителям: «Да будет у нас щедрый заказчик жертвы!» (X, 81, 6). Так богачи уподоблялись *Иindre*: в социальной сфере они, видимо, воплощали его функции дарящего дары, а человеческие дары отождествляются с божественными. В контекст даров и состязаний смогли бы попасть также и словесные состязания. Как показал М. Мосс, сама по себе щедрость может стать предметом состязаний, и весь этот комплекс дарообмена находит этнографические параллели.

Ф. Кейпер полагает, что дальнейшие исследования ведийской мифологии могут доказать уже высказывавшееся мнение о том, что *Индра* в действительности не имел столь преобладающего положения в ведийском пантеоне, как это заставляет думать «Ригведа». Если верна

гипотеза о том, что древнейшее ядро «Ригведы» представляло собой руководство по ритуалу празднования Нового года, то это объясняет весьма одностороннюю картину ведийского пантеона и его мифологии, которую мы находим в собрании гимнов, а также без конца повторяемые упоминания о схватке *Индры* с *Вритрой* и гимны, посвященные *Агни* и *Ушас*, — если принять, что в них воспевается новое появление света и солнца после периода зимней тьмы. Убедительным выглядит мнение Ф. Кейпера о том, что 20 гимнов *Ушас* посвящены не рассвету каждого нового дня, но прежде всего первому рассвету нового года, а свет *Ушас* — не что иное, как возобновление первоначального света, появившегося в результате космогонического акта *Индры*.

Вывод Ф. Кейпера о том, что в целом культура «Ригведы» связана, главным образом, с началом Нового года, а празднества и ритуалы происходили в период зимнего солнцестояния. Именно поэтому мифология «Ригведы» постоянно возвращает нас к космогонии и ее ежегодному воспроизведению в празднестве Нового года. В священных ритуалах, приуроченных к этому грандиозному событию, идея возобновления жизни тесно связана с мотивом дарения подарков и победы над противником в культовых состязаниях.

Концепция Ф. Кейпера о решающем значении для понимания ведийской религии космогонического мифа с участием *Индры* объясняет многие моменты «Ригведы» как памятника священной традиции ариев и представляется на сегодняшний день наиболее адекватной из всех, предложенных ранее. Тем не менее, и эта «основополагающая» теория не исчерпывает все аспекты ведийских текстов.

Во-первых, как пример можно привести версию творения вселенной из расчлененного тела космического первосущества *Пуруши*. Так же, как и Ф. Кейпер, Д. Найт считает стержнем ведийской религии космогонический миф, но главным он считает иной его вариант, содержащийся в позднейшей мандале «Ригведы». Исследователь полагает, что концепции ведийской религии, сформировавшиеся вокруг жертвоприношения *Пуруши* являются решающими для понимания смысла индуизма. Имеется в виду, во-первых, главный космогонический миф, согласно которому вселенная возникла из тела космического существа, принесенного в жертву в незапамятные времена. Во-вторых, на людях лежит ответственность за постоянное воссоздание и новое жертвоприношение этого космического тела. В индуизме это стало доктриной непрекращающегося процесса, воспроизводящего мир посредством духовного знания. В третьих, две таинственные субстанции, которые становятся доступным людям благодаря ритуалу. Первая — *Агни*, всепроникающий священный огонь — поддерживает жизнь и осуществляет связь между человеческой и космической энергиями. Другая — *Сома*, священное растение которое выводит за границы будничной жизни и дарует видения высшего мира [19, 150–151]. Можно сказать, что жертвоприношение *Пуруши*, воспетое в гимне позднейшей мандалы «Ригведы», стало прологом для развития важнейших концепций классического индуизма.

Особенности ведийской религии в свете общих исторических концепций.

Ведийская литература представляет огромный интерес, поскольку относится к древнейшим памятникам духовной культуры человечества. Исследователи, изучавшие разные аспекты религии ариев ведийской эпохи рассматривали памятники священной индийской литературы как источники, образующие определенный комплекс, составные части которого связываются в определенную систему мифологических представлений. «Ригведа» — центральный и древнейший памятник индийской священной литературы комментируется и изучается уже около трех тысячелетий. Но какие же знания из древних Вед можно почерпнуть сегодня? Очевидно, что основные теории ученых о ведийской религии и мифологии на первый взгляд так же противоречивы, как и сами сборники священных текстов.

С точки зрения логики ученого, мифология Вед, даже если иметь ввиду только ранний их пласт — самхиты, весьма противоречива. Перечислим наиболее яркие противоречивые моменты.

Как показано выше, в «Ригведе» присутствует несколько версий космогонии. Две из них справедливо считаются основополагающими для ведийской мифологии, но космогонии с участием *Индры* и *Пуруши* фактически параллельны и никак не пересекаются друг с другом,

хотя и объединяются такими важнейшими элементами сакральной системы, как *Сома* и *Агни*, а также ритуалом жертвоприношения.

Высшие силы, персонифицированные в противостоящих группах высших существ — *дэвов* и *асуров* — предстают на разных полюсах даже в пределах одного источника, например «Ригведы». И если в «Ригведе» главенствующее положение в результате борьбы враждующих группировок богов занимают представители младших богов верхнего мира — *дэвы*, то в древнейшем памятнике иранцев «Авесте» (Ав)⁸, во многом перекликающемся с «Ригведой», благие боги как раз *асуры* (во главе с Ахура Маздой — Богом-Мудрецом или «Господом премудрым»), а *дэвы* относятся к разряду демонов.

Прослеживается противоречивость и многозначность в характеристиках некоторых мифологических персонажей «Ригведы», их генеалогии и родственных связей.

В ведийской мифологии наряду с господствующей бинарной классификацией присутствует троичный, четверичный, семеричный коды.

Высказывалось даже мнение, что нет смысла искать систему там, где ее нет. Это, разумеется не так. Веды — основополагающие тексты древнего индуизма. Согласно традиции они являются единым целым, существовавшим вечно и не созданным людьми. Веды — это кодифицированные сборники, включающие в себя всю сумму представлений ариев о себе и окружающем их мире: их обществе, богах, демонах, космосе, ритуале, ценностях. Сами древние оставили нам веды гимнов, жертвенных формул и священных напевов именно как систему священных знаний. То, что это действительно была система подтверждается и фактом появления уже в глубокой древности, по крайней мере с эпохи брахманов, комментариев Вед — литературы в жанре «веданг». Очевидно что священные знания древних индийцев менялись вместе с изменением общества, прошедшего тысячелетний этап исторического развития.

Представленная в Ведах система сакральных знаний, создававшаяся на протяжении столетий, весьма динамична и действительно отличается очень сложной структурой напластований разных священных традиций. Вряд ли ее можно понять, руководствуясь исключительно логикой современного ученого, длительное время преобладавшей среди исследователей индоевропейцев.

Представляется что известные концепции ведийской религии в какой-то степени верны, хотя на первый взгляд они противоречат друг другу. Эти концепции, на наш взгляд, объединяет то, что ни одна из них, на самом деле, исчерпывающе не охватывает всю систему сакрального мира, представленного Ведами, хотя каждая из них описывает определенные аспекты ведийского мира.

Историческая школа, открывшая западному миру «Ригведу», превратила древний памятник в полноценный источник и заложила основы ее изучения. Классическая «метеорологическая» теория, объясняющая богов «Ригведы» как отражение природных сил и стихий, справедливо объявленная устаревшей, верна в том плане, что показывает источник из которого арии черпали метафоры и символы для выражения сакрального.

На смену историческому направлению пришли сторонники социологического и структурного изучения ведийской литературы как культового памятника. Теория трехчленной системы Ж. Демюзиля сосредоточена на структуре мифологии индоевропейских народов. И если рассматривать, как предложил М. Мосс, общественную жизнь как «мир символических отношений» и согласиться с утверждением К. Леви-Строса [17, 412–413], что социум выражает себя символически в обрядах и установлениях, а формы поведения людей являются элементами для построения символической системы общества в целом, то теория Ж. Демюзиля о корреляции социальной и мифологической структуры древних индоевропейцев может быть справедливой для отдельных обществ индоевропейских народов, хотя не объясняет структуру индоевропейской мифологии.

⁸ «Авеста» - священное писание зороастризма. По языку и мифологии этот памятник древней иранской литературы сближается с «Ригведой». Полагают, что общие мифологические сюжеты и лингвистические характеристики обоих памятников свидетельствуют о том, что их традиции восходят к эпохе индоарийской общности. «Авеста» также существовала длительный период только в устной традиции, а ее древнейшие гимны относят к XII-X вв. до н. э.

«Основополагающая концепция ведийской религии» Ф. Кейпа убедительно показывает огромное значение в мифологии и ритуалах ариев одной из версий космогонического мифа, связанного с деяниями *Индры*. Таким образом становится понятным обширное пространство сакрального мира древних индоевропейцев, относящего к осмыслению акта творения и его отражения в ритуале.

Другая версия космогонии является центром трех главных концепций ведийской религии по мнению Д. М. Найта, полагающего, что они стали основой индуизма, просуществовавшего более тысячи лет. Эта концепция также охватывает одну из частей необъятного сакрального пространства Вед, относящего к осмыслению иной версии акта творения, созвучной, например, с месопотамской или древнекитайской.

Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов предложили семантическую реконструкцию праязыка и протокультуры индоевропейцев. Язык в этом исследовании рассматривается как выразитель культуры его носителей. Справедливым представляется предложение авторов уточнить название широко известного направления индоевропеистики, возникшего во второй половине XIX в., и говорить именно о «лингвистической палеонтологии культуры» [6, 457–458]. Отметим, что модель культуры древних индоевропейцев времени их единства, полученная Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Ивановым путем анализа семантики не вполне совпадает с реконструкциями мифологии отдельных индоевропейских народов.

Всесторонний анализ имеющихся материалов по ведийским памятникам показывает, что отсутствует синтез данных различных наук для характеристики их как исторического феномена. При этом большинство исследователей опирается на теории лингвистов, однако, в современной лингвистике существует несколько концепций формирования языков. Эти концепции рассматриваются как противоречащие друг другу. В действительности представляется, что каждая из них является верной поскольку объясняет определенные процессы. Язык — часть культуры, которая является исторической категорией и отражает сложные исторические процессы автохтонного развития народов, их миграций, дифференциации и слияния, явлений диффузии, качественных изменений и эволюционного развития.

Если воспользоваться «принципом дополнительности» Н. Бора⁹, то все концепции и теории мифологии древних индоевропейцев можно объединить в одном грандиозном полотне, воссоздающем сакральный мир ведийских ариев.

Сакральный мир ариев, отраженный в Ведах, не более противоречив, чем представления о священном в других религиозных традициях, например, общеизвестны комментарии противоречий Ветхого завета.

Бинарный, троичный, четверичный и другие коды органично сосуществуют друг с другом в сакральном мире древних индоевропейских народов, подчеркивая единство вселенной.

Представляется, что единственное объяснение «противоречивости» религии Вед, как и других культовых памятников, состоит в том, что в них запечатлен сакральный мир, представления о котором складывались веками, если не тысячелетиями, причем они принадлежали разным сакральным традициям, что естественно, если учитывать хронологический и пространственный факторы. Контакты между многочисленными народами древней Индии, говорившими как на индоевропейских, так и на языках других семей, установлены лингвистами.

Среди ученых не прекращаются дискуссии о том, как функционировала «Ригведа» в среде ее создателей. И здесь, как нам представляется, уместно опять воспользоваться «принципом дополнительности» и объединить все версии. Тогда можно предположить, что «*ришии*» действительно устраивали «литературные» состязания, соревнуясь в умении прославлять богов во время великих религиозных ритуалов, приуроченных к важным вехам в бесконечном цикле обновления мира. Вероятно, величайшими ритуалами сопровождалось наступление Нового года, связанное с обновлением мира. В них входили обряды жертвоприношения, молитвы и восхваления богов, воинские состязания, воспроизводившие битву старших и младших богов, разда-

⁹ По мнению Вяч. Вс. Иванова, ученые всех отраслей осознают важность «принципа дополнительности», который выдвинувший его Нильс Бор считал основополагающим для человеческого знания в целом. Благодаря этому принципу становится очевидным, что описание многих сложных объектов исследования возможно только путем одновременного соотнесения на первый взгляд противоречащих друг другу образов [10, 8].

вались награды победителям и ожидалась дары от божеств, умилованных напитком бессмертия и щедрыми жертвами, вознесенными в небо языками пламени *Агни*. Не вызывает сомнения, что священные песнопения, зафиксированные в «Ригведе», сопровождали не только ритуалы, связанные с празднованием наступления Нового года, но были составляющей каждого обряда жертвоприношения и всех ритуалов «перехода».

Основные черты сакрального мира ариев ведийской эпохи

Бинарные классификации¹⁰, оппозиции и дуальный космос ярко выражены в ведийской литературе и анализируются многими учеными. В. В. Иванов и В. Н. Топоров [11, 527–533], на опираясь семантический анализ слов, прослеживают ряд общих для индоевропейской традиции мифологических сюжетов и демонстрируют такую важнейшую особенность классификации сакрального, как бинарный код, то есть семантические цепочки, состоящие из пар оппозиций.

Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов предложили реконструкцию семантического словаря общеиндоевропейского языка, который, по мнению исследователей, выявляет классификацию всех явлений культуры в системе цепочек бинарных оппозиций. Приведем пример из сакральной сферы.

Таблица 7. Семантические пары оппозиций и их смысловые связи

земной	небесный
смертный	бессмертный
человек	бог
язык людей	язык богов
пища людей	особая пища богов — <i>амрита, нектар</i>

Зафиксирован и троичный священный код, согласно которому организованный космос рассматривается делиться на три части: «нижний мир», «средний мир» и «верхний мир» [6, 490]. В качестве примера приведем также древнегреческий термин «триада», отражавший ранговую классификацию жертвенных животных: «баран», «бык», «кабан», которая соотносится также с данными других индоевропейских традиций [6, 75–481].

Мнение о космическом дуализме, присущем в целом ведийской мифологии, а также о том, что она подчиняется бинарной оппозиции, дихотомии верхнего и нижнего миров, высказал Ф. Кейпер. По его мнению, в системе классификации, которая организует явления в соответствии с направлением стран света, верхний мир представляется севером и востоком, а нижний — западом и югом. Далее обе части разделены вторичной дихотомией. Например, хотя *Агни* и *Сома* относятся к верхнему миру, *Агни* ассоциируется в основном с восточной частью, а *Сома* — с северной. В сущности они противопоставлены друг другу как правый (*Агни*) и левый (*Сома*). Они также ассоциируются с солнцем и луной, которые в основной космической дихотомии являются представителями верхнего и нижнего мира. Таким же образом *Варуна* и *Митра*, оба связанные с западом, по следующему дихотомическому делению противопоставлены как бог заходящего солнца, и бог рассвета, или как сила смерти и сила жизни. Результате этого поступательного дихотомического деления является не однопорядковая система, а серии бинарных оппозиций разных порядков, причем оппозиции низшего порядка всегда содержатся в оппозициях порядка более высокого. На каждом уровне этой системы существует поляризация двух групп явлений. В наиболее сложной четырехчастной системе, соответствующей 4 сторонам света, Адити Митра и Варуна едины, однако взятые отдельно, они могут быть резко контрастны. Ф. Кейпер справедливо полагает, что исследования и более глубокое понимание обеих систем — дуальной и трехчленной, покажут возможность их согласования [13, 41–45].

По мнению Т. Я. Елизаренковой в центре ведийской системы мира находятся космогонические мифы, которые кодируются особой лексикой с двойной семантикой [7, 513].

¹⁰ По мнению В.В. Иванова, классификации по принципу бинарных оппозиций относятся к фундаментальным человеческим архетипам уже с эпохи палеолита [9, 105-133].

Примеры космического дуализма из «Ригведы»: «как вестник движется Вач между двумя половинами вселенной» (РВ, I, 173, 3) и «Даже обе половины вселенной ты наполнил, о Индра, (своим) величием, (своими) силами, о сильный» (РВ, VII, 20, 4).

Многие из популярных ведийских божеств демонстрируют связь с природными явлениями и стихиями персонифицируя их разные аспекты: солнце, небо и луну, грозу и молнию, тучу и дождь, ветры, утро и ночь, огонь, растение, воды. Небольшая часть богов — обоженных деятели. В именах других присутствуют понятия «повелитель», «господин». Есть боги — охранители. Другая часть божеств являются персонификацией абстрактных понятий.



Рис. 12. Бог в образе быка. Фрагмент терракоты. Триполье. Черкасов Сад 2.

По мнению Т. Я. Елизаренковой, для «Ригведы» характерна персонификация идей в образе богов, хотя и связанных с природными феноменами. Физическому облику бога не придавалось большого значения, мифологические персонажи часто изображаются лишь минимальным количеством черт, оставляя неясный облик божества в целом. К тому же часто ведется игра формами божества. Например, *Ушас* описывается то как прекрасная дева с обнаженной грудью, то как алая корова. Многоморфный *Агни* часто приобретает облик коня, везущего богам жертвы. *Индра* выступает как могучий грозный бык [7, 501]. Эта особенность, определяющая фактически отсутствие описания божеств, весьма затрудняет сопоставление вербальной сакральной ведийской традиции с изобразительным рядом священных традиций доисторической эпохи.

Одно и то же природное явление или стихия могли моделироваться разными богами.

Солнце моделировалось *Сурьей*, *Агни*, *Савитаром*, *Пушаном*, *Митрой*, *Ушас*, *Вивасатом*, а гроза — *Индрой*, *Марутами*, *Парджаньей*, *Рудрой*. Поэтому функции многих ведийских божеств пересекаются.

Антропоморфизм в целом не характерен для ведийских божеств. Главный бог — Индра — описывается как могучий воин, хотя и он имеет метафоричную связь с природными стихиями. Антропоморфными чертами отца и матери наделены Небо и Земля. В виде прекрасных дев или женщин в богатых нарядах и украшениях представлялись некоторые богини.

Зооморфные проявления сакрального и мотивы, связанные с животными распространены в текстах «Ригведы». По мнению Т. Я. Елизаренковой, конь был основой военного могущества ария. Коней запрягали в боевые колесницы, которые участвовали в состязаниях. Кони — победители на скачках воспевались в гимнах, деифицировались. Боги (Маруты) иногда изображаются всадниками (РВ, V, 61, 3), но верховая езда не распространена и не использовалась в военном деле. Жеребец служил символом ряда богов, конь также символизировал солнце. Жертвоприношение коня — важнейший обряд, связанный с царской властью. Для обозначения коня использовалось не менее 15 синонимов [7, 446].

Корова для ария была главным домашним животным, источником и символом его материального благополучия, богатства, удовлетворения. Быков и яловых коров приносили в жертву богам. Коровами награждали жрецов, и победителей состязаний. В «Ригведе» встречается приблизительно 15 синонимов для коровы и 10 — для быка. Образы коровы и быка пронизывают все поэтическое творчество ведийских риши, служа основой для построения системы символов. Корова — грозная туча, утренняя заря, поэтическая речь и т. д. Бык — символ мужской силы, обозначение Индры, смертных героев, могучих животных.

Корова и бык имеют ряд метафорических и символических значений: «звезды»=стада быков, «лучи» (солнца или утренней зари)=быки, везущие колесницу, «земля»=дойная корова,

Священная Речь=корова, дающая поэту надоить богатство, «утренние зори»=рыжие коровы, «грозовые тучи»=дойные коровы [7, 514].

Таблица 8. Зооморфные воплощения и сравнения божеств «Ригведы».

Животное	Божество или демон
конь	<i>Агни, Дьяус — Небо, Ашвины</i>
вепрь	<i>Рудра</i>
бык	<i>Дьяус — Небо, Сома, Парджанья, Рудра</i>
корова	<i>Адити, Пришни, Ушас</i>
козел	<i>Аджа Екапад, «одноногий козел»</i>
змея	<i>Вритра — змееподобный демон, Ахи Будхья — «змея глубин», Арбуд — змеевидный демон, Агни</i>
птицы	<i>Ашвины</i>

В ведийской мифологии исключительно зооморфный облик имеют только бог *Аджа Екапад* — «одноногий козел» и «змея глубин» *Ахи Будхья*, а также демон *Вритра*.

Змеи связаны с первичными водами и первичным миром *асуров*, следовательно нижним миром, ночью. В «Ригведе» «яростным змеем» называют *Агни* (РВ, I, 79, 1), а про бога *Сому* говорится, что он «*вылезает из своей старой кожи, как Ахи*» (РВ, IX, 86, 44).

В более поздний период брахман и упанишад *Ахи Будхья* — невидимая суть видимого *Агни*, то есть змея — это виртуальность огня, а тьма — непроявленный свет. Солнце — тоже *Ахи Будхья*, змея, поскольку встает на рассвете и «*освобождается от ночи... как Ахи освобождается от своей кожи*». *Адити* первоначально тоже были Змеями, но сняв старую кожу «они победили смерть», достигнув бессмертия стали *дэва*. По мнению М. Элиаде, такие оппозиции являются иллюстрацией первичного тотального единства мира [24, 18].

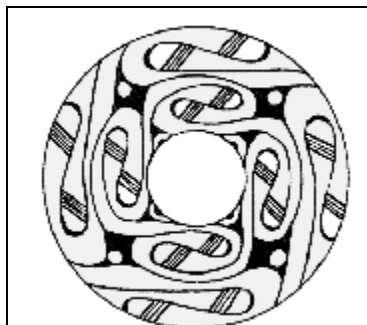


Рис. 13. Символика бесконечности в трипольской орнаментации. По Т. М. Ткачуку.

Цикличное восприятие времени в ведийскую эпоху обуславливало представление о том, что в конце каждого года миру угрожало вторжение сил хаоса. Цикличность космогонии отражена, по мнению Т. Я. Елизаренковой в мифологии «Ригведы» и структуре ее содержания, а также в ведийских ритуалах в виде бесконечной повторяемости нескольких мифологических сюжетов. Исследовательница считает вполне вероятным предположение о том, что древнейшее ядро «Ригведы» было преимущественно собранием гимнов, связанных с новогодним ритуалом, чем и объясняются монотонность ее содержания, бесконечными перепевами одних и тех же мифологических мотивов [7, 483, 498].

Ведийская мифология — по преимуществу «солярная». Разные аспекты солнца воплощаются в нескольких божествах преимущественно мужских, кроме дочери солнца *Сурьи* и богини восхода *Ушас*. К его семантическому полю относятся птицы, корова, конь, свет и огонь.

Луна присутствует в паре солнце-месяц, а в некоторых индоевропейских традициях как жених солнца или дочери солнца. В общеиндоевропейском наследии луна — месяц (*индоевроп. те-п-с-* «мерять», «измерять») отождествлялась с мужским началом и мыслилась, прежде всего, как мерило времени. Как ни парадоксально, но семантический анализ индоевропейских языков позволяет Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванову полагать, что название «луна», «Богиня Луны» от латинского *luna*, образованного по признаку «светящегося», «лучезарного» тела, является поздним [6, 648].

В священных гимнах богинь восхваляют наравне с богами. Конечно, «гендерное равенство» в «Ригведе» нарушено — боги не только представляются возглавляющими пантеон, но

численно преобладают над богинями. Однако почитаются все божества и в равной степени, и боги и богини на равных обмениваются дарами со своими адептами. Наивысшего восхваления удостоиваются богини-матери.

Притхиви-Земля, «широкая» — богиня Земля или персонификация земли. В «Ригведе» воспевается вместе с *Дьяусом* — Небом, олицетворяет женское начало, она мать, жена Дьяуса, а позже — бога плодородия, грозовой тучи и дождя *Парджаньи*. Именно к ведийской *Земле* восходит образ «Мать — сыра-земля». Образ *Земли* как матери людей зафиксирован вдохновенным гимном [24, 45] «Атхарваеды»:

10 «Земля, которую измерили Ашвины, которую перешагнул Вишну, которую расположил к себе Индра, супруг Шачи, — пксть эта наша Земля, как мать, напоит меня молоком, словно сына!»

15 «Смертные, рожденные от тебя, ходят по тебе // ты носишь двуногих, ты — четвероногих. Твои — пять (рас) людей, и на них, смертных, Сурья, восходя, проливает лучами бессмертный свет» (АВ, XII, 1)

К *Матери-Земле* за спасением рекомендует обращаться умершему гимн «*Земля, открой ему легкий доступ*», связанному, как считают, с погребальным обрядом и входящем в позднейшую X мандалу «Ригведы».

В одном из гимнов ранней фамильной мандалы, посвященных *Небу и Земле*, четко прослеживается представление об этом первозданном единстве Неба и Земли как о двух богинях, иногда сестрах.

«Двое великих — Небо и Земля, самых главных
Да будут (прославлены) здесь с (их) великолепием
в блистательных песнях...

...

Две богини, достойные жертв, вместе с богами, достойными жертв...» (РВ, IV, 56)

В одном из гимнов «К небу и Земле» к ним обращаются со словами:

«Двое несут сами все, что (имеет) имя.

Две половины суток вращаются, словно колеса.

...

О две половины вселенной, создайте его певцу!

О Небо и Земля, защитите нас от ужаса!

...

Две юные сестры, кровная родня, сходящиеся

В лоне родителей, имеющих общую границу,

Цветущие пуп мироздания...

О Небо и Земля, защитите нас от ужаса!

Два широких, высоких сидения именем закона

Я призываю двух прародительниц, с помощью богов,

Двух прекрасноликих, которые получили бессмертие.

О Небо и Земля, защитите нас от ужаса!» (РВ, I, 185)

Такой образ пары Неба и Земли отличается от наиболее распространенного в «Ригведе» представление о единстве Неба и Земли как противоположных начал, как первичной супружеской паре.

Пришни, «пестрая» — богиня в образе коровы. представлялась как «пестрая корова», грозовая туча или огненные облака. Восхвалялась как мать богов:

15 Мать Рудр, дочь Васу,

Сестра Адитьев, пуп бессмертия –

Я хочу сказать разумным людям:

Не убивайте безвинную корову-Адिति!

16 Меня, находящую слова, приводящую речь в движение,
 Присутствующую (езде) благодаря всем молитвам,
 Божественную корову, пришедшую от богов,
 (Меня) использовал смертный со слабым разумом. (РВ, VIII, 101)

Слово, обозначающее имя богини в единственном числе может обозначать как «корова», так и «бык», то есть крупный рогатый скот, обозначая «рябой», «пятнистый». Во множественном числе оно относится к коровам, давшим молоко богу *Сома* для *Индры*. *Пришни* — жена бога *Рудры*. Из своего сияющего вымени она произвела на свет *муратов* — божеств бури и ветра, которых называли «имеющих мать *Пришни*», или «имеющие мать корову». *Пришни* — метафорично отражала неоднородную, «рябую» грозовую тучу, а иногда и огненные облака. А рожденные *Пришни Мураты* сравниваются с огнями, подобными наполненному вымени. Богиня связана с водной символикой как с плодородной силой и, соответственно, с плодородием.

Воспеваются красота богинь, предстающих в облике юных жен как *Раптри* — ночь упоминаемая в гимнах вместе со своей сестрой — богиней утренней зари *Ушас*:

б «Пусть плодородные, достойные жертв, тесно связанные (друг с другом)
 Ушас-и-Ночь усядутся на свое ложе!
 Две божественные юные жены, высокие, с чудесными золотистыми украшениями,
 Облачающиеся в красоту сверкающих драгоценностей!» (РВ, X, 110)

Однако, *Ушас* — богиня утренней зари, по достаточно аргументированному мнению Ф. Кейпера, связана с центральным космогоническим мифом «Ригведы». *Ушас* рождена из тьмы подземного мира. Частые упоминания «крепкого утеса» (т. е. изначального холма, расколотого *Индрой*) предполагают возможность того, что рождение *Ушас* воспринимается как возобновление космогонического процесса: «из тьмы поднялась милостивая, полная силы» (РВ, I, 123, 1), «из тьмы родилась светлая, в сияющих одеждах» (РВ, I, 123, 9), «из тьмы светлая возникла» (РВ, IV, 51, 1).

В «Ригведе» прослеживается мифологическая идентичность ночного неба и нижнего мира. Нижний мир (подземные воды и ночное небо) — это царство *Варуны*, там находится сиденье «рита» — космического закона, которое «спрятано там, где распрягают коней солнца» (РВ, V, 62, 1). Вместе с тем *Ушас* — родственница *Варуны*, родилась от «рита», «встает из жилища рита»: «Из жилища рита пробудились зори (ушасы), богини, словно стадо коров» (РВ, IV, 51, 8).

Поскольку нижний мир был заключен в крепком утесе, изначальном холме, который расколол *Индра*, то об *Иindre* сказано, что он породил *Ушас* и солнце: «Кто породил ушасы и солнце, кто ведет за собой воды» (РВ, II, 12, 7), «Солнце и ушасы породил благожертвенный *Индра*» (РВ, II, 21, 4). *Ушас* и *Накта* (*Usanakta*) представляются как оппозиция противоположных сил — света и тьмы (или верхнего и нижнего мира). *Ушас* приписывается победная сила, преодолевающая силу тьмы: «побеждающая, завоевывающая добычу» (РВ, II, 123, 2). По мнению Ф. Кейпера, как божество, преодолевшее силы нижнего мира, *Ушас* является великой богиней (*mahi*) — (РВ, I, 48, 14 и VII, 81, 1, 4). Она также названа Матерью: «мать богов», «отраженье Адити» (РВ, II, 13, 19), «родительница тварей». В «Авесте» о ней говорится: «Она, вечносушая, рожденная поистине древле, она, древняя, все в себе заключает\ зари великая богиня, светом сияя, она проглядывает в каждом, кто глазами моргает». Космическая значимость *Ушас* не противоречит ежедневному появлению зари.

Появление *Ушас* символизирует победу света над тьмой, жизни над смертью. Ее победа, как победа *Индры* и *Агни*, освобождает блага жизни от уз нижнего мира. Точно также, как она отворила двери твердого утеса, она «открывает» блага жизни: «сверкающие зори (ушасы) открывают желанные богатства, которые (прежде) были скрыты во тьме» (РВ, I, 123, 6). Она отгоняет силы тьмы и зла:

«вражду и противников да удалит от нас щедрая *Ушаса*, дочь неба» (РВ, I, 48, 8), «хранительница правды, в правде рожденная, врагов отгоняющая» (РВ, I, 113, 12), «прогоня-

ющая врагов, прогоняющая тьму» (РВ, V, 80, 5), «Ушас приходит, богиня, прогоняющая своим светом всякую тьму и беду» (РВ, VII, 78, 2).

Таким образом, *Ушас* связана с космической борьбой света и жизни против сил нижнего мира.

Ушас восемь раз упоминается в «Ригведе» как первая из грядущих, она «предводительница дней», дает свет в «начале дней». Это указывает на связь богини в ритуале с началом нового периода. По мнению Ф. Кейпера, тот факт, что наряду с солнцем, самым светлым проявлением творения мира, индоиранцы почитали также богиню утренней зари, указывает на то, что они видели в ней один из существенных аспектов космоса, отличный от солнца.

Преимущественные качества арийских богов: воинственность, могущество, мудрость, владение магией. Однако, анализ гимнов показывает, что и богини не лишены аналогичных свойств.

Удивительно, что в ведийской религии, отражающей социальную структуру общества, духовное руководство которым осуществляли брахманы, а основные герои мифов — боги, богиням принадлежит немалая область в сфере литургии, а в социальном плане — интеллектуальная сфера. Речь идет о царственной *Сарасвати*, богинях священной речи, веры, молитвы, интуиции и песнопений.

Сарасвати, например, характеризовалась как «несущая счастье», отвратительница колдовских чар, «богатая наградами», «покровительница молитв», «грозная, с золотым путем, убийца врагов».

Вач — богиню произнесенной речи — наделяют царским званием, называя ее «божественной», «царицей богов» (РВ, VII, 89, 10–11). В эпический период индийской истории она — богиня мудрости и красноречия. В индуизме образ *Вач* оформился на основе представлений о триаде *мысль — слово — дело* и об особом значении звучащей речи. Отмечаются параллели между древнеиндийскими теориями и некоторыми чертами *Вач* с древнегреческим учением о Логосе.

Нам представляется, что утверждение о серьезном преимуществе богов над богинями в ведийскую эпоху является преувеличением, возникшим в результате отсутствия серьезного анализа женских персонажей Вед. Это подтверждается и выводами Ф. Кейпера о богине *Ушас* — единственной, пока что, богине, удостоившейся пристального внимания индоевропейцев.

Тем не менее, если сравнивать древнейшие сакральные традиции с религиозной системой индуизма ведийского периода, то очевидна смена основной парадигмы — поклонение Великой Богини — Матери сменяется почитанием верховного Бога — Отца.

Таблица 9. Изменение парадигмы.

Архаичная религия Великой Богини	Религия раннего классового общества
Великая Богиня — демиург	Верховный Бог — демиург
Богиня-Мать	Бог-Отец
Богиня-Луна= небесная богиня	Бог Солнце= небесный бог
Луна — Великая Богиня	Месяц — измеряющий время
Богиня плодородия	Бог оплодотворитель
Лунная Богиня растительности	Бог растительности
Лунная Богиня — госпожа Вод	Бог вселенских Вод
Богиня подземного мира	Бог подземного мира
Две Богини	Небесные боги-близнецы

Причем эти изменения, охватившие все сферы священной структуры носили системный характер. Приведем некоторые параллели. Например, явно архаическому мифу эллинской традиции о *Коре Персефоне*, пребывающей четыре месяца в году в подземном мире, соответствует ведийский *Вишну*, четыре месяца в году спит на поверхности Вод, пребывая в нижнем мире.

Смена парадигмы, очевидно, обусловлена формированием классового общества. Однако, это вовсе не означает, что поклонение Великой Богине полностью исчезло из религии народов, создавших государства. Самое яркое доказательство тому — всеильная Мать Божья,

Мадонна, чье могущество как заступницы людей сопоставимо с могуществом самого Иисуса Христа — Бога, единого в трех ипостасях. Тем более огромна роль богинь в сакральных традициях язычников. Впрочем в классовых обществах боги и богини разделили сферы влияния. Государственные культы чаще базировались на доктрине Бога-Отца, а в народной (или «сельской») религии по-прежнему господствовала Богиня, имеющая тысячу имен, которой привыкли поклоняться издревле — Великая Богиня и Великая Мать. Как показано выше, разные ипостаси Великой Богини не были чужды и ведийским ариям.

Несмотря на отмеченное явление смены парадигмы, показывающее серьезные различия духовной культуры ариев и трипольцев, можно привести некоторые параллели индоевропейской мифологии в модели сакрального мира трипольской цивилизации, созданной на основе интерпретации археологических объектов и изобразительной традиции.

1. Огромная роль для ТК великого огненного жертвоприношения — сожжения трипольских поселений по завершении определенного священного цикла [3, 318–321], также как многочисленные следы других жертв, включая человеческие, сожженных в огне, показывает огромную роль огня в трипольских ритуалах и сходство их с индоевропейскими.
2. Погребения в могильниках софиевского типа, погребения в которых представляют собой кучки сожженных человеческих костей среди скоплений погребальной посуды [5], как будто иллюстрируют описание кремации у индоевропейцев. Отметим, однако, что так называемый софиевский тип, как правильно настаивал В. Н. Даниленко еще 50 лет назад, не относится к трипольской культуре.
3. Образы андрогинных и мужских божеств плодородия в трипольской пластике.
4. Образ богини-коровы [2, 409–410].
5. Наличие в жилищах круглых («женских») и четырехугольных («мужских») очагов.
6. Зооморфные воплощения бога в образе быка.
7. Парные божества.
8. Трехчленная вертикальная структура вселенной в росписи на керамике.
9. Перечень жертвенных животных: бык-корова, овца, коза. Собака и свинья в такой роли соответствуют древнегреческой традиции.
10. Змеиные персонажи.

Перечень параллелей можно продолжить, если сравнивать трипольскую и древнегреческую сакральные традиции, что не входит в нашу задачу.

Использование приведенных параллелей позволяет доказывать принадлежность трипольской культуры индоевропейцам. Однако мы ни в коем случае не ставим перед собой такой задачи. Напротив, это попытка показать на конкретном примере несостоятельность такого типа аргументации для отождествления моделей, построенных на основании археологических материалов с реконструкциями, полученными методом лингвистической палеонтологии культуры.

Миф об индоевропейцах и теория этногенеза

Индоевропейская проблематика в широком понимании термина остается горячей темой с момента открытия языкового единства народов двух континентов с древней историей. В наши дни феномен индоевропейцев вышел далеко за пределы узкого понимания термина как языковой семьи. Научные дискуссии по индоевропейской тематике часто тесно переплетаются с геополитическими концепциями представителей разных стран.

Основной проблемой современной индоевропеистики в целом является отсутствие синтеза основных наук для решения ключевых проблем феномена древних индоевропейцев. Фактически мощные информационные потоки продуцируемые лингвистами, религиоведами, ар-



Рис. 14. Терракотовые символы Богини в образе коровы. Триполье. 1 — Щербаневка, 2 — Путинешть, 3 — Мирополье.

хеологами и другими специалистами существуют параллельно. Однако получить новые знания и приблизиться к истине без объединения достижений всех наук, так или иначе причастных к индоевропеистике, невозможно.

Рассматривая различные концепции, связанные с начальными этапами истории индоевропейцев, нетрудно заметить, что в подавляющем большинстве случаев их авторы отбирают из океана фактов, накопленных за десятилетия исследовательских поисков в разных областях, именно те, которые созвучны их первоначальной гипотезе. По справедливому замечанию А. Я. Гуревича, ученый получает от источника ответы только на те вопросы, которые были заданы.

Кроме того, в фонд индоевропеистики попадают не только научные гипотезы, но и маскирующиеся под научный облик мифы. Особенность мифов — связь с народной традицией, поэтичность и романтизм импонируют широкому кругу читателей. Мифы испокон века органично входят в структуру каждой культуры, поэтому они намного ближе людям, чем научные концепции, пускай даже самые правильные, но не только лишенные увлекательности, но иногда и развенчивающие привычные мифы. К тому же именно современные мифы дают простые и однозначные ответы на сложные вопросы, поднимаемые в публикациях ученых.

Литература по разным областям индоевропеистики и по конкретной проблеме религии ариев ведийского периода настолько обширна, что даже ее короткий обзор может быть темой диссертации, возможно и не одной. В отличие от ученых, и авторы и адепты новых «вед» ведут весьма агрессивную рекламную компанию своих учений, используя при этом всю мощь современных информационных технологий. В последнее время в распоряжении ученых и любителей имеются колоссальные интернет — ресурсы. Это дает возможность всем желающим выбирать из океана информации именно те данные, которые созвучны их взглядам и гипотезам о начальных этапах истории индоевропейцев, и при этом особо не углубляться ни в суть древних источников ни в теоретические проблемы их изучения. Такое поверхностное использование данных, накопленных исследователями разного профиля, приводит фактически к профанации полученных знаний, сведение сложных исторических и культурных феноменов к простым схемам, в которых теряется их главное содержание, наконец, их мифологизации. Ярким примером такого явления современной культуры являются рассуждения по индоевропейской проблематике. В Украине они переживают ренессанс, в то время как западная культурология переболела этим увлечением в середине XX в. Поиски исторических корней и основы для национальной идеи молодого государства обусловили не только усиленное внимание общественности, ученых и даже политиков к древней истории страны, но и попытки трактовать эту историю в нужном геополитическом русле.

Одни выводят украинскую цивилизацию из каменного века, при этом не жалеют нулей в абсолютных датировках. Другие высмеивают это как полную ерунду, но при этом взамен предлагают концепции, которые по своим методическим подходам ничем не отличаются. Разница лишь в том, что вместо понятия «украинская цивилизация», они используют термин «индоевропейцы». И вот история предков этих индоевропейцев начинается от неолитического населения, занимавшего просторы от Днепра до Рейна. А как наиболее убедительная историческая версия декларируется та, в соответствии с которой древнейшие индоевропейцы, «автохтоны», возникли на юге Украины вследствие сложных процессов, приведших к выделению скотоводства в отдельную отрасль экономики. Знающий человек догадается, что поскольку эти «индоевропейцы» — предки большинства народов современной западной цивилизации, говорящих на языках индоевропейской семьи, то значит территория Украины и была колыбелью этой цивилизации. Таким образом сложилась ситуация при которой дискуссией между искателями мифических предков «корней» украинской нации фактически подменяется изучение древней истории и культуры народов, населявших территорию Украины с древнейших времен.

Термин «индоевропейцы» в Украине в последние десятилетия перестал использоваться в его истинном узком лингвистическом смысле как обозначение принадлежности к индоевропейской семье языков, а фактически стал пониматься в соответствии с придуманным определением «этно-языковой». Вторая часть этой конструкции часто теряется, таким образом термин «индоевропейцы» во многих современных обобщающих изданиях, посвященных древней истории Украины стал употребляться в этническом смысле [на пример, 8, с. 28, 30]. Примечательно,

что историки, а в большей степени археологи Украины, подняли приспущенное было на Западе знамя экспедиций в поисках этнических соответствий лингвистическим общностям в русле классической индоевропеистики.

Такие повороты отечественной историографии тем более удивительны, что еще в 60 — е годы XX ст. М. Ю. Брайчевский, по праву ставший классиком украинской исторической науки, аргументировано разобрался во всех преимуществах и недостатках родившегося на западе сравнительно-исторического метода индоевропеистики для решения этногенетических проблем [1, 8–10]. М. Ю. Брайчевским были сформулированы принципиальные моменты в изучении проблем этногенеза. Изложение концепции М. Ю. Брайчевского представляется весьма актуальным, поскольку в современных отечественных исследованиях методические разработки и М. Ю. Брайчевского, и другого выдающегося украинского историка — В. П. Петрова, оказались практически не востребованными и забытыми. Археологи, обращаясь к этногенетическим исследованиям в области древней истории, преимущественно развивают идеи Г. Чайлда, М. Гимбутас и Меллори о первых индоевропейцах — «курганых народах», воинственных коневодах и всадниках степной Украины. Именно из этого центра выводится процесс «индоевропеизации», начавшийся в V–III тыс. до н. э. и приведший к покорению индоевропейцами просторов Евразии. Отметим, что для западной науки такого типа индоевропейские студии — позавчерашний день. Но для нас главным является то, что ни Г. Чайлд, ни другие историки, занимавшиеся древней историей индоевропейцев, в отличие от М. Ю. Брайчевского, не затрудняли себя методическим обоснованием своих гипотез. Они автоматически ставили знак равенства между глоттогенезом и этногенезом.

Итак, коротко изложим «теоретические основы этногенетических студий», сформулированные М. Ю. Брайчевским. 1) Этнос — явление социально-историческое и поэтому находит свое отражение во всех сторонах деятельности человеческого общества. Язык — лишь одна из составляющих, которые определяют этнос, поэтому «этническое родство» не тождественно «языковому родству». Этнос определяется только всем комплексом культуры, а не отдельными ее элементами, которые могут быть общими или специфическими в разных этнических проявлениях [1, 17–18].

2) Проблема этногенеза является исторической, а процесс этногонии является одной из сторон исторического развития общества. Комплекс источников, используемый для решения этногенетической проблематики обуславливает междисциплинарный ее характер. Поэтому этногенез является прерогативой и истории, и археологии, и лингвистики, и антропологии. Пренебрежение хотя бы одним видом источников, по мнению М. Ю. Брайчевского, может привести к абсолютно нежелательным и весьма плачевным результатам [1, 18]. Исследователь справедливо уделяет внимание критериям отбора источников и методике их использования, но эту важную проблему оставим сейчас в стороне [1, 19].

3) Этногенез — всегда абсолютно конкретный исторический процесс. Его суть состоит в формировании конкретных народов, существующих или существовавших в конкретный хронологический период. Понимание этногенеза как перманентного процесса, начавшегося на заре человеческой истории и продолжается до наших дней, лишает само понятие всякого содержания [1, 20–21]. Исходя из такого положения М. Ю. Брайчевского, речь может идти об исследовании этногенеза конкретных народов, использовавших или использующих языки, принадлежащие к индоевропейской языковой семье, а отождествления «индоевропейцев» с конкретно существовавшим народом, или пра-этносом, как это практикуется в последнее время в отечественной истории, некорректно¹¹.

4) Этногенез и глоттогенез не только не являются сторонами одного и того же процесса, а практически очень редко совпадают друг с другом и вообще развиваются совсем по разным законам. Отождествление этих двух абсолютно разных процессов — серьезная ошибка («преимущественного большинства старых исследователей») [1, 21]. Увы, можно только констатировать, — и новых тоже! М. Ю. Брайчевский справедливо подчеркивает необходимость четко

¹¹ Знаменательно, что абсолютизация теории о существовании «праязыка» критиковались неоднократно [18,30].

различать понятия «языковые предки» и «этнические предки», которые далеко не всегда совпадают [1, 22].

Таким образом одна из самых острых полемик современной украинской историографии о том, кто были предки украинского народа — «трипольцы» (якобы, не индоевропейцы) или «индоевропейцы» — лишена всякого смысла. Абсолютно очевидно, что и те и другие. Поскольку как носители трипольской культуры, так и носители индоевропейских языков в течении сотен веков населяли земли, где сформировался украинский этнос и существует государство Украина, к истории которого они имеют самое непосредственное отношение.

5) Археологическим эквивалентом народа (в понимании конкретного этнического образования) является, по мнению М. Ю. Брайчевского, именно археологическая культура. Под объективно существующей археологической культурой понимается группа памятников, общность которых состоит не только в отдельных, произвольно отобранных деталях, а во всей совокупности признаков. Причем археологический материал дает возможность довольно точно реконструировать этнографические карты прошедших эпох [1, 25]. Исследователь высказал уверенность в том, что возможности археологических источников обеспечат будущим исследователям воссоздание полной этнической истории человечества, однако, очевидно, как имена, так и языковая характеристика преобладающего большинства древних этнических групп так и останутся неизвестными [1, 21].

6) Одним из самых дискуссионных вопросов теории этногенеза — проблема соотношения языка и археологической культуры. Поскольку понятие «этническое» и «языковое» не являются синонимами, сведение реконструкции этногенетических процессов к решению лингвистических проблем непродуктивно. По мнению М. Ю. Брайчевского, и язык и археологическая культура являются непосредственным отражением этноса, его признаками, но это — разные проекции одного и того же явления в разной плоскости. Хотя язык и культура не тождественны, но и то и другое позволяет судить об этносе. Однако, как исторические источники язык и культура весьма различаются. Археология, как считает исследователь, дает практически неисчерпаемые возможности для пополнения материала, причем независимо от степени удаленности от современности. Источниковедческая база лингвистических студий, наоборот, резко уменьшается как только происходит отдаление от письменной эпохи и для древней истории («доистории») лингвистика располагает только реконструктивными методами, основанными на закономерностях языковой эволюции, и данными топонимики с их главным недостатком — хронологической неопределенностью. Кроме того, археологические источники локализованы в пространстве и времени. В тоже время выяснение хронологии и локализации «праязыков» чисто лингвистическими методами практически не осуществимо [1, 24–25].

7) По мнению М. Ю. Брайчевского, общая тенденция этнического развития представляет собой движение от множества к объединению. В тоже время классическая индоевропеистика представляет в диаметрально противоположном направлении: поскольку происхождение современных народов считалось следствием распада единой языково-этнической группы — «пранарода», то каждый новый этап этнического развития должен характеризоваться резким увеличением языков и, соответственно, этнических групп (народов). [1, 26–27].

8) М. Ю. Брайчевский предлагает оригинальную модель глоттогенеза. По его мнению, из изложенного в предыдущем пункте вытекает вывод о том, что процесс распада праязыков на родственные языки, принадлежащие одной семье, был следствием не столько этнической дифференциации, сколько интеграции. Распад праязыков был обратной стороной языковой ассимиляции [28].

9) В завершении М. Ю. Брайчевский приходит к выводу, что процесс этногенеза в наиболее общем плане может быть образно представлен в виде концентрических волн, расходящихся из одного центра, охватывая все более широкие просторы, втягивая в процесс формирования определенного этнического массива все новые и новые группы разнотничного населения [1, 30].

Столь пространный экскурс в теорию этногенеза, обоснованную М. Ю. Брайчевским, представляется нам необходимым, поскольку он наглядно показывает примитивность построенной относительно древнейшей истории индоевропейцев и этногенеза украинцев, предложен-

ных украинскими археологами и историками. Строго говоря их даже нельзя назвать концепциями или гипотезами, поскольку в них не обосновываются теоретические основы и методы исторических реконструкций. В этих работах исторический процесс представлен очень схематично, а конкретные данные как археологии, так и лингвистики, отобранные под заданную концепцию, используются в виде весьма условных обобщений, которые не опираются на реальный фактический материал.

Заключение

Возвращаясь от виртуальных индоевропейцев и проблем этногенеза украинцев к теме, заявленной в заголовке этой работы, отметим, что исследования классиков культурной антропологии в области изучения архаичных цивилизаций доказывают, что социальная ткань народов первобытного общества довольно сложная и сбалансированная, а множество феноменов сакрального, присущих архаичным культурам, удивительным образом продолжают в современной западной цивилизации (Удов, 8). В соответствии с этим, изменения в современных подходах к интерпретации Вед можно охарактеризовать как поворот от представлений об «идеологии» доисторических обществ как об определенном роде «верованиях», еще не достигших уровня религии, к изучению «духовных исканий древнего человека», сформулированных в сакральных традициях древних народов, стоящих «в преддверии философии». Мы увидели, какими сложными философскими проблемами были озабочены риши, рассуждавшие о возникновении и судьбах вселенной. А ведь общество ариев относится к завершающему периоду первобытности — эпохе классового образования, формирования государства. И только благодаря уникальной индийской традиции устного хранения и передачи священных знаний современный мир познакомился с духовными поисками и философскими достижениями людей, живших в доисторическую (дописьменную) эпоху. Стоящие «в преддверии философии» сакральные системы древних Месопотамии и Египта, открывающие исторический (письменный) период, относятся к глубокой древности — III тыс. до н. э. Однако их священные знания уходят корнями в доисторию, когда еще не была изобретена письменность или же ее не использовали в сакральной сфере. Это была эпоха зарождения цивилизаций в земледельческих обществах, ставших на путь «неолитической революции» (10,16–17).

Эти соображения, демонстрируют как глубокую древность, так и планетарное единство цивилизации. И перед этими фактами, свидетельствующими о непреходящей актуальности древних Знаний, меркнут легенды о заслугах индоевропейцев — основоположников западной цивилизации.

Литература :

1. *Брайчевський М. Ю.* Походження Русі. — К.: Наукова думка, 1968. — 224 с.
2. *Бурдо Н. Б.* Сакральний світ трипільської цивілізації // Енциклопедія трипільської цивілізації — К: Укрполіграфмедіа, 2004. — Т.1. — С. 344–419.
3. *Бурдо Н. Б., Відейко М. Ю.* Трипільська культура. Спогаді про золотий вік. — Харків: Фолио, 2008. — 415 с.
4. *Бутинов Н. А.* Леви-Строс и проблемы социальной организации австралийских аборигенов // Этнография за рубежом (историографические очерки). — М.: Наука, 1979. — С. 114–148.
5. *Відейко М. Ю.* Питання реконструкції та походження поховального обряду могильників софіївського типу// Археологія, 2000. — № 4. — С. 90–100.
6. *Гамкрелідзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. — Кн. I, II. — Тбилиси, 1984. — 1328 с.
7. *Гуревич А. Я.* История — нескончаемый спор. — М., 2005.
8. *Елизаренкова Т. Я.* «Ригведа» — великое начало// Ригведа. Мандалы I-IV. — М.: Наука, 1989. — С. 426–443.
9. *Етнічна історія давньої України.* — К., 2000. — 280 с.
10. *Иванов Вяч. Вс.* Об одном типе архаических знаков искусства и пиктографии// Ранние формы искусства. — М.: «Искусство», 1972. — С. 105–133.

11. *Иванов Вяч. Вс.* До — во время — после ? (Вместо предисловия) // Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. — М.: Наука, 1984. — С. 8.
12. *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Индоевропейская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. (Под ред. С. А. Токарева. — М.: Большая российская энциклопедия, 2003. — Т. 1. — С. 527–533.
13. *Кейпер Ф. Б. Я.* Основополагающая концепция ведийской религии // Труды по ведийской археологии. — М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. — С. 28–37.
14. *Кейпер Ф. Б. Я.* Некоторые соображения по поводу теории Дюмезиля // Труды по ведийской археологии — М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. — С. 38 — 46.
15. *Кейпер Ф. Б. Я.* Древний арийский словесный поединок // Труды по ведийской археологии — М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. — С. 47–100.
16. *Кейпер Ф. Б. Я.* Три шага Вишну // Труды по ведийской археологии — М.: Главная редакция восточной литературы, 1986. — С. 101–111.
17. *Конча С. В.* «Лінгвістична палеонтологія» і проблема індоевропейської прабатьківщини // Археологія у Києво-Могилянській Академії. — К., 2005. — С. 38–48.
18. *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // М. Мосс. Социальные функции священного. — СПб: Евразия, 2000. — С. 409–434.
19. *Леви-Стросс К.* Структурная антропология /Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. — 512 с.
20. *Найт Д. М.* Индуизм. Эксперименты в области сакрального // Религиозные традиции мира. — Т.2. — Ч. 7. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. — С.120–263.
21. *Пасек Т. С.* Периодизация трипольских поселений // МИА. — № 10. — М.-Л., 1949. — 247 с.
22. *Топоров В. Н.* Ведийская мифология. // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. (Под ред. С. А. Токарева. — М.: Большая российская энциклопедия, 2003. — Т. 1. — С.220–226.
23. *Удовик С. Л.* Передмова до видання // Р. Каюа. Людина та сакральне. — К.: «Ваклер», 2003. — С. 7–18.
24. *Элиаде М.* Священные тексты народов мира. — М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. — 624 с.
25. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий. — М.: Катерион, 2002. — 464 с.

Статья поступила в редакцию 25.10.2007 г.

Об авторе:

БУРДО Наталья Борисовна — археолог, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник. Институт археологии НАНУ.