

КУЛЬТУРА И СОЦИУМ

DOI: 10.31696/S086919080030911-9

КОСМОГОНИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ В «БРИХАДАРАНЬЯКА-УПАНИШАДЕ» 1.2

© 2024

Е.А. ДЕСНИЦКАЯ ^а

^а – Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия
ORCID: 0000-0001-7890-2061; khecari@yandex.ru

Резюме: В статье представлен анализ космогонического сюжета из «Брихадараньяка-упанишады» (БАУ 1.2) – одной из древнейших прозаических упанишад. Космогония была одной из центральных тем брахманистского мировоззрения, поэтому БАУ 1.2 содержит немало перекличек с поздневедийскими космогоническими гимнами, прежде всего с «Насадия-суктой» (РВ X.129), в которой также описано творение Вселенной, и с гимном-загадкой (РВ I.164). В отличие от РВ X.129, нарратив в БАУ 1.2 менее апофатичен и содержит отсылки к ритуалистическим практикам (арка и ашвамедха) и мифологическим персонажам (голод/смерть и Праджапати). Связь между космогоническим сюжетом и ритуалом устанавливается при помощи процедуры нирвачаны, раскрывающей содержание некоторого понятия посредством семантического анализа обозначающего его слова. Польза от знания, выявляемого нирвачаной, фиксируется при помощи формулы *ya evaṁ veda* ('кто так знает').

К числу ключевых терминов в БАУ 1.2 относятся *vāc*, *ātman*, *anna*, *grāṇa* и *ripaṇ-mṛtyu*. Речь (*vāc*) рассматривалась в брахманизме в качестве силы творения и источника универсума. Атман понимался преимущественно как 'тело' – такое употребление слова типично для ранних упанишад. Пища (*anna*) – это не просто еда, но та материя или энергия, посредством которой в ходе ритуала осуществляется обмен между людьми и богами. Прана – это не дыхание как таковое, а скорее 'жизненная сила', отчасти также 'чувственная способность'. «Повторная смерть» (*ripaṇ-mṛtyu*), вероятно, являлась компромиссной концепцией, посредством которой ритуалисты защищали свои представления о бессмертии от возражений со стороны набравших популярность учений об перерождении и освобождении.

Таким образом, космогонический сюжет в небольшом по размеру разделе БАУ 1.2 излагается в терминах мифологии, ритуала и ранней философии. Подобное концептуальное разнообразие свидетельствует об эволюции брахманистского мировоззрения в поздневедийскую эпоху.

Ключевые слова: Упанишады, Веды, индийская мифология, космогония, брахманизм, брахмодья.

Для цитирования: Десницкая Е.А. Космогонический сюжет в «Брихадараньяка-упанишаде» 1.2. Восток (Oriens). 2024. № 3. С. 141–151. DOI: 10.31696/S086919080030911-9

THE COSMOGONIC NARRATIVE IN THE 'BṚHADĀRAṆYAKA' 1.2

© 2024

Evgeniya A. DESNITSKAYA ^a

^a – Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences,
Saint Petersburg, Russia
ORCID: 0000-0001-7890-2061; khecari@yandex.ru

Abstract: *The article presents an analysis of the cosmogonic narrative from the 'Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad' (BAU 1.2), one of the oldest prose Upaniṣads. Cosmogony is one of the central topics of Brahmanic worldview, so BAU 1.2 has much in common with late Vedic cosmological hymns, namely with the 'Nāsadiya-sūkta' (RV X.129) that also describes the creation of the Universe, and with the 'riddle hymn' (RV I.164). Contrary to RV X.129, the narrative in BAU 1.2 is less apophatic, mentions ritual practices (arka and aśvamedha) and mythological characters (hunger/death and Prajāpati). The affinity between the cosmogonic narrative and ritual is established by means of nirvacana (procedure of semantic analysis). The effect of the knowledge of nirvacana is explained with the popular formula: ya evaṃ veda ('who knows this'). The key concepts of BAU 1.2 are vāc, ātman, anna, prāṇa and punar-mṛtyu. Brahmanism considers speech (vāc) a creative power and the origin of the Universe. Ātman in the early Upaniṣads primarily means 'body'. Food (anna) is understood as the energy involved in the ritual interchange between people and gods. Prāṇa means not only 'breath', but also 'vital functions' as well as 'sensual capability'. 'Repeated death' (punar-mṛtyu) might be a 'compromise' concept introduced by the ritualists in order to defend the doctrine of immortality from the proponents of rebirth and liberation. Thus, the cosmogonic narrative in a comparatively short BAU 1.2 section is outlined in the terms of mythology, ritual and early philosophy. This diversity reveals the evolution of the Brahmanist worldview in the late Vedic period.*

Keywords: Upanishad, Veda, Indian mythology, cosmogony, Brahmanism, brahmodya.

For citation: Desnitskaya E.A. The Cosmogonic Narrative in the 'Bṛhadāraṇyaka' 1.2. *Vostok (Oriens)*. 2024. No. 3. Pp. 141–151. DOI: 10.31696/S086919080030911-9

«Брихадараньяка-упанишада» (БАУ) – «Великая лесная упанишада» – принадлежит к числу древнейших прозаических упанишад (наряду с «Чхандогьей» (ЧУ) и «Каушитаки»). Время ее сложения принято относить к VI–V вв. до н.э. Структурно она является завершающей частью «Шатапатха-брахманы», обширного прозаического комментария к «Ваджасанейи-самхите» («Белой Яджурведе»). В названии произведения фигурирует слово «лесная» (āraṇyaka), которое также служит обозначением для особой группы произведений – «лесных книг» (араньяк), хронологически помещаемых обычно между брахманами и упанишадами и обнаруживающих черты сходства и с теми, и с другими. Поэтому БАУ можно считать произведением, связанным сразу с тремя типами ведийских текстов: брахманами, араньяками и упанишадами. С содержательной точки зрения текст БАУ также достаточно разнороден. «Раздел Мадху» (БАУ 1; 2), в особенности его первая глава, рассматривает вопросы космологического и мифо-ритуального характера, характерные для брахман, тогда как более поздний «Раздел Яджнявалкьи» (БАУ 3; 4) включает в себя многочисленные диалоги, в которых обсуждается природа человека, посмертное существование и способы достижения бессмертия, что сближает этот раздел БАУ с другими упанишадами.

Настоящая статья содержит анализ отрывка БАУ 1.2 из «Раздела Мадху», в которомлагается сюжет космогонии. Космогоническая и мифо-ритуальная проблематика позволяет сопоставить данный отрывок с другими произведениями, относящимися к поздневедийской эпохе: философскими гимнами Ригведы (РВ), брахманами и другими ранними упанишадами. Поэтому перевод и интерпретация БАУ 1.2 невозможны без учета синхронного контекста. Первый русский перевод данного отрывка вместе с кратким комментарием был опубликован в 1964 г. А.Я. Сыркиным [Сыркин, 2000], который в своей работе в значительной степени опирался на сравнительно поздние комментарии Шанкары. В настоящей статье представлены новый перевод и подробная интерпретация, основанные на современных исследованиях брахманистского мифо-ритуального мировоззрения.

Повествование в БАУ 1.2 начинается следующим образом:

1.2.1. naiveha kim canāgra āsīt. mṛtyunaivedam āvṛtam āsīd aśanāyayā. aśanāyā hi mṛtyuḥ¹.

В начале здесь ничего не было. Смертью только этот [мир] был покрыт, [т.е.] голодом. Ведь голод – это смерть.

Этот пассаж с очевидностью перекликается с началом известного поздневедийского космогонического гимна РВ X.129 («Насадия-сукта»):

nāsād āsīn no sad āsīt tadānīm...²

Тогда несуществующее не существовало и существующее не существовало...

И в гимне, и в рассматриваемом отрывке из БАУ речь идет об исходном «вневременном времени» – моменте до начала творения мира. В БАУ это время обозначается словом *agre* ‘в начале’, в РВ X.129.1 – словом *tadānīm* ‘тогда’; однако в одной из последующих строф того же гимна (РВ X.129.3) в сходном контексте используется слово *agre*. Впрочем, между двумя текстами есть и значимые различия. Отличающаяся предельной апофатичностью «Насадия-сукта» в описании времени до творения эксплицитно отрицает существование пространства (РВ X.129.1b)³, тогда как в БАУ 1.2 фигурирует также привязка к месту: *iha* ‘здесь’, т.е. ‘в этом мире’, что помещает космогонический нарратив в более определенные рамки.

Ведийский гимн отрицает существование в момент творения смерти и бессмертия⁴, тогда как БАУ 1.2 называет смерть истоком творения. Утверждение, что «это» (*idam [sarvam]*), т.е. этот мир) было «покрыто» (*āvṛta*) смертью, тоже является перекличкой с РВ X.129.1c, где ставится вопрос: *kim āvarīvaḥ?*⁵ ‘Что покрывало [то, что было в начале]?’ отождествление смерти с голодом (*aśanāyā*, букв. ‘желание поесть’) очевидно на уровне здравого смысла, но помимо этого, голод является антитезой к пище (*anna*), которая в ритуалистическом мировоззрении понималась как квинтэссенция материи или энергии – как то, посредством чего приводится в движение все живое и осуществляется ритуальный обмен между людьми и богами. Пища в БАУ 1.2 будет упоминаться и далее (см. также БАУ 6.2.11, 16).

¹ Санскритский текст БАУ 1.2 приводится по критическому изданию П. Оливелля [Olivelle, 1998].

² Текст РВ в издании Т. Ауфрехта приводится по «Геттингенскому регистру электронных текстов на индийских языках» (GRETIL): https://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpus/tei/transformations/html/sa_Rgveda-edAufrecht.htm#d1e528301 (accessed: 13.05.2024).

³ Подробнее о повествовательной стратегии «Насадия-сукты» см. [Brereton, 1999, p. 252].

⁴ РВ X.129.2a: *na mṛtyur āsīd amṛtaḥ na tarhi*.

⁵ *āvarīva(h)* – интенсив от корня *ā-vṛ-* ‘покрывать’ в имперфекте 3 л. ед.ч. Иногда эту форму ошибочно возводят к корню *vṛ-* ‘двигаться’.

Космогонический нарратив продолжается следующим образом:

tan mano 'kurutātmanvī syām iti. so 'rcann acarat. tasyārcata āpo 'jāyanta. arcate vai me kam abhūd iti. tad evārkaśyārkatvam. kaṃ ha vā asmai bhavati ya evam etad arkaśyārkatvam veda.

Он подумал: «Да обрету я тело». Он стал действовать, рецитируя [священный текст]. Когда он рецитировал, воды возникли. «Поистине вода появилась для меня рецитировавшего». Такова природа рецитации [и потому она так зовется]. Поистине, вода будет у того, кто так знает природу рецитации.

Выражение ‘подумал’ буквально звучит как: ‘сделал мысль’ (*manah akuruta*). Таким образом, мысль оказывается первым действием. В космогоническом нарративе «Насадия-сукты» мысль тоже стоит у истоков мироздания (РВ X.129.4). В БАУ 1.2 мысль или решение обрести тело можно трактовать как желание, что снова находит параллель в РВ X.129.4, где именно желание (*kāma*) оказывается первым действием, либо породившим мысль, либо из мысли порожденным⁶. Тело, которое возжелало обрести прежде бестелесное первосущество, обозначено словом *ātman* – первоначально рефлексивным местоимением, которое в ранних упанишадах употребляется преимущественно в значении ‘тело’ и лишь постепенно начинает обозначать противопоставленную телу духовную сущность [Olivelle, 1998, p. 22, 26].

Рецитация, или воспевание священных текстов (*arc*), выступает инструментом для осуществления творения. Представление о речи как о силе творения, характерное для ритуалистического мировоззрения, получило выражение в РВ X.125, где богиня Речи (*Vāc*) выступает основой мироздания [Елизаренкова, Топоров, 1979, с. 63]. Сотворенные в результате рецитации воды являются еще одним значимым феноменом в ведийской космогонии. В гипотетическом ключе глубокие воды упоминаются в РВ X.129.1d. Источником мироздания воды названы в «Тайттирия-брахмане» 1.1.3.5. Однако в БАУ 1.2 появление вод объясняется и обыгрывается при помощи созвучия слов *arka* ‘рецитация’ и малоупотребительного слова *ka* ‘вода’.

Распространенная в брахманах и упанишадах практика выведения значения некоторого слова путем анализа его внутренней формы получила теоретическое обоснование в одной из шести ведийских вспомогательных дисциплин (*веданг*) – в нирукте. В основе этой практики лежит представление об изоморфизме внутренней формы слова его содержанию⁷. В рассматриваемом пассаже БАУ 1.2.1 связь понятия *арки* с водой подытожена эллиптически: *tad evārkaśyārkatvam*, букв. «Такова у рецитации природа *арки*, [и потому она так зовется]».

Обещание вод тому, «кто так знает природу рецитации» – т.е. знает внутреннюю форму слова *arka* и связь рецитации с водой, – содержит в себе формулу «кто так знает» (*ya evaṃ veda*). Эта формула широко представлена в брахманической прозе, где обычно резюмирует изложение той или иной доктрины [Семенцов, 1981, с. 27]. Под знанием в этом случае подразумевается не просто знание происхождения слова, но нечто более глубокое: знание, меняющее природу человека⁸.

Тема воды как универсального первоначала получает развитие в следующих строках:

1.2.2. āpo vā arkaḥ. tad yad apāṃ śara āsīt tat samahanyata. sā prthivy abhavat. tasyām aśrāmyat. tasya śrāntasya taptasya tejoraso niravartatāgñih.

⁶ Подробнее о возможных прочтениях этой строфы см. [Brereton, 1999, p. 253].

⁷ Подробнее о разработанной в нирукте практике *нирвачаны* см. [Kahrs, 1998]. В самих же брахманах эта практика объяснялась любовью богов к «тайному» (*paro 'kṣakāmā hi devāḥ*), см. [Маламуд, 2005, с. 270].

⁸ Другие примеры трансформирующего воздействия знания на человека в ранних упанишадах см. [Десницкая, 2017, с. 10; Desnitskaya, 2020, p. 160].

Поистине, рецитация – это воды. Что на воде пеной было, то затвердело. [Так] эта земля возникла. На ней он предался аскезе. Когда он предавался аскезе и изнурял себя, [его] пыл – [т.е.] суть/семя (rasa) – стал огнем.

Появление земли из сгущения вод (пены) напоминает более поздний индуистский сюжет о пахтании океана. Впрочем, вода, земля и огонь – не только природные феномены, но и связанные с ними первоэлементы, поэтому можно рассматривать данный пассаж как последовательное выведение первоэлементов земли и огня из первоэлемента воды, который, в свою очередь, наделен природой рецитации, т.е. священной речи. Примечательна связь огня с аскезой (*tapas*), понимаемой как внутренний огонь, который аскет возжигает внутри себя, вместо того, чтобы поддерживать горение внешних жертвенных огней (ср. [Маламуд, 2005, с. 90]).

Следующий этап космогонии описан следующим образом:

1.2.3. sa tredhātmānam vyakurutādityam tṛtīyam vāyum tṛtīyam. sa eṣa prāṇas tredhāvihitaḥ. tasya prācī dik śiro 'sau cāsau cermanu. athāsya pratīcī dik puccham asau cāsau ca sakthyau. dakṣiṇā codīcī ca pārśve. dyauḥ prṣṭham antarikṣam udaram iyam uraḥ. sa eṣo 'psu pratiṣṭhitaḥ. yatra kva caiti tad eva pratiṣṭhātay evaṃ vidvān.

Он поделил свое тело на три части. Третью [стала] солнцем, треть – ветром. Он же – дыхание, разделенное на три части. Восточная сторона – его голова. Эта и эта [стороны: юго-восток и северо-восток] – передние ноги. Запад – его хвост; эта и эта [стороны: юго-запад и северо-запад] – задние ноги. Южная и северная [стороны] – бока.

Небо – спина, воздушное пространство – живот, эта [земля] – грудь. Вот он твердо стоит в водах. Кто так знает, куда бы ни шел, там будет твердо стоять.

Творение универсума путем расчленения или принесения в жертву первосущества (в данном случае: голода/смерти) – популярный сюжет в поздневедийской мифологии, выраженный, в частности, в знаменитой «Пуруша-сукте» (РВ X.90). Также он фигурирует в предшествующем разделе БАУ 1.1, где части тела коня, принесенного в жертву в ходе ритуала *ашвамедха*, детальнейшим образом отождествляются с пространственными делениями Вселенной и природными феноменами⁹. *Ашвамедха* и жертвенный конь обсуждаются и в последующих частях БАУ 1.2, поэтому можно согласиться с предположением, что и в текущем абзаце тело, из которого голод/смерть создал Вселенную, тоже было телом коня [Yanchevskaya, 2019, p. 126].

Тело, которое в БАУ 1.2.2 стало огнем, далее было разделено на три части: одна так и осталась огнем, две другие превратились в солнце и ветер. Эти три части могут быть соотнесены с тремя мирами индийской космологии: небесами (обителью солнца), промежуточным пространством (обителью ветра) и землей (обителью огня). Далее в БАУ 1.2.3 эти три мира эксплицитно отождествляются со спиной, животом и грудью первосущества/жертвенного животного¹⁰. Примечательно, что средневековый комментатор Саяна (XIV в.) в комментарии к первой строфе «гимна-загадки» (РВ I.164.1) отождествлял старшего и среднего братьев – энигматически описываемых как «милый седой жрец-хотар» и «прожорливый» – именно с солнцем и ветром, в свою очередь связанными с небесами и

⁹ Подробнее об этом сюжете см. [Семенцов, 1981, с. 48–62].

¹⁰ При этом земля не названа напрямую и обозначается лишь указательным местоимением (об остенсивности нарратива упанишад см. ниже).

воздушным пространством. Третьего брата – «со спиной, вымазанной топленым маслом» (*ghṛta-pr̥ṣṭha*) – Саяна отождествлял с огнем, пребывающим на земле [Houben, 2000, p. 516].

1.2.4. so 'kāmayata -- dvitīyo ma ātmā jāyete. sa manasā vācam mīthunam samabhavad aśanāyā mrtyuḥ. tad yad reta āsīt sa saṃvatsaro 'bhavat. na ha purā tataḥ saṃvatsara āsa. tam etāvantaṃ kālāṃ abibhar yāvānt saṃvatsaraḥ. tam etāvataḥ kālasya parastād asṛjata. taṃ jātam abhivyādādāt. sa bhāṇ akarot. saiva vāg abhavat.

Он пожелал: «Да родится у меня второе тело (*ātman*)». Он мыслью соединился с речью, [он] – голод, смерть. Что было семенем, то стало годом. Ведь прежде года не было. Он нес его столько времени, сколько [длится] год. После этого времени исторг его [из себя]. [Голод/смерть] открыл рот, чтобы съесть того рожденного. Тот закричал, [как младенец]¹¹. Так речь появилась.

В следующем отрывке движущей силой творения снова выступает желание, а инструментом – мысль (*manas*) (ср. БАУ 1.2.1; РВ X.129.4). Первосущество (голод/смерть), понимаемое как мужское начало, мысль соединяется с речью (*vāc* – слово женского рода, и сама речь обычно понимается как персонификация женской энергии). Под соединением (*mīthuna*) подразумевается совокупление. Представление о творении мира в результате соединения мужского и женского начала относится к числу архаичных. На мифологическом уровне он выражено в сюжете о возникновении мира в результате союза бога небес (*Dyauiḥ*) и земли (*Prthivī*), который относится к древнейшему слою ведийской мифологии [Эрман, 1980, с. 55]. Гипотеза о происхождении мира из союза мужского и женского представлена и в «Насадия-сукте» (РВ X.129.5cd).

Год (*saṃvatsara*), возникший из семени первосущества, предстает первой эксплицитной отсылкой к понятию времени. Отождествление времени именно с годом укоренена в годовой цикличности ритуала. Понятие года играет важную роль в брахманистском мировоззрении. В частности, год является разгадкой к *брахмодье*¹² из «гимна-загадки» РВ I.164.29:

Колесо закона (риты) с двенадцатью спицами – оно ведь не [подвержено] старению – вращается по небу.

*О Агни, здесь семь сотен и двадцать сыновей стоят парами*¹³.

В повествовании БАУ 1.2.4 можно усмотреть логическую неувязку: в результате соединения голода/смерти с речью рождается некое существо, из младенческого крика которого опять появляется речь. При этом речь в форме рецитации (*arka*) фигурировала и на предыдущих этапах космогонии. Можно предположить, что здесь подразумеваются два разных типа речи: запредельная высшая речь (существовавшая в начале времен) и членораздельная

¹¹ Буквально «издал [звук] *bhāṇ*». Слово *bhāṇ*, очевидно, является звукоподражанием, имитирующим младенческий крик (конечная назализация, вероятно, передает гнусавость). Схожим образом в РВ I.154.28 издаваемый коровой звук *hiṇ* имитирует мычание.

¹² *Брахмодьи* (*brahmodya*, букв. «говoreние о Брахмане (священном тексте)») – это загадки, которыми обменивались жрецы в ходе ритуала. Исторически практика *брахмодьи*, вероятно, восходит к агонистическим состязаниям между мудрецами или поэтами, однако в классическом *шраута*-ритуале обмен загадками приобретает формализованный характер. В прозаических упанишадах *брахмодьями* называют диалоги, участники которых дискутируют о вопросах ритуального, мифологического и философского характера. Подробнее см. [Heesterman, 1969, p. 172; Thompson, 1997; Desnitskaya, 2020, p. 147].

¹³ Стоящие парами 720 сыновей – это 360 дней и 360 ночей. Примечательно, что данная *брахмодья* находит параллель в загадке древнегреческого мудреца Клеобула: «Есть на свете отец, двенадцать сынов ему служат; // Каждый из них родил дочерей два раза по тридцать: // Черные сестры и белые сестры, друг с другом не схожи; // Все умирают одна за другой, и все же бессмертны» [Гаспаров, 2017, с. 75].

человеческая (возникшая с младенческим криком). Схожее представление можно усмотреть в знаменитой строфе РВ I.164.45:

Речь размерена на четыре четверти. [Полностью] их знают брахманы, которые мудры.

Три четверти, скрытые в тайном месте, не используют. Четвертой частью речи говорят люди.

Разделение речи на четверти само по себе требует интерпретации, однако в данной строфе, как и в БАУ 1.2, присутствует базовая оппозиция изначальной речи и речи обыденной. Возможно, данное представление восходит к практике беззвучной «умственной» речи (*upāśu*) [Brereton, 1988, p. 7].

1.2.5. sa aikṣata yadi vā imam abhimaṁsyē kaṇīyo 'nnaṁ kariṣya iti. sa tayā vācā tenātmanedaṁ sarvaṁ asṛjata yad idaṁ kiñca -- rco yajūṁṣi sāmāni chandāṁsi yajñān prajāṁ paśūn. sa yad-yad evāsrjata tattad attum adhriyata. sarvaṁ vā attīti tad aditer adititvaṁ. sarvasyāttā bhavati sarvaṁ asyānnaṁ bhavati ya evam etad aditer adititvaṁ veda.

Он подумал: «Если я его убью, я уменьшу [количество] пищи». Он сотворил весь мир (idaṁ sarvaṁ) той речью и тем телом, как-то: ричи, яджусы, саманы¹⁴, стихотворные размеры, жертвоприношения, потомство, скот. И что бы ни творил, все хотел съесть. Поистине, он все пожирал (atti), поэтому у Адити природа пожирающая. Тот становится пожирателем всего, кто знает эту пожирающую природу Адити (ya evam etad aditer adititvaṁ veda); и все становится его пищей.

Адити (*Aditi*) в ведийской мифологии была женским божеством, прародительницей большого числа богов, включая Варуну, Митру и Индру [Эрман, 1980, с. 66]. Однако в БАУ 1.2.5 этим именем нарекается голод/смерть, что обосновывается посредством *нирвачаны*, выводящей имя *Aditi* от корня *ad* ‘поедать’ (в то время как имя богини Адити обычно трактуется как ‘безграничная’). Можно считать подобное именование игрой слов, поскольку смерть, пожирающая свои творения, антонимична образу богини-прародительницы. Других примеров использования имени *Aditi* для обозначения смерти или какого-то иного мужского божества обнаружить не удалось¹⁵. Заверение, что тот, кто знает подлинную природу Адити (т.е. скрытую в ее имени связь с поеданием), получит весь мир в качестве пищи, можно трактовать как обещание власти над миром [Olivelle, 1998, p. 489].

1.2.6. so 'kāmayata -- bhūyasā yajñena bhūyo yajeyeti. so 'śrāmyat. sa tapo 'tapyata. tasya śrāntasya taptasya yaśo vīryam udakrāmat. prāṇā vai yaśo vīryam. tat prāṇeṣūtkrānteṣu śarīraṁ śvayitum adhriyata. tasya śarīra eva mana āśīt.

Он пожелал: «Да свершу [еще] большую жертву посредством большей жертвы». Он сделал усилие. Он изнурял себя. Когда он делал усилие, изнурял себя, слава – [она же] сила – вышла [из него]. Ведь слава и сила – это жизненные дыхания. Когда дыхания вышли, это тело стало распухать/возрастать. В его теле был разум/мысль.

¹⁴ Строфы из Ригведы, Яджурведы и Самаведы, соответственно.

¹⁵ Следует отметить, что пол первосущества в тексте специально не оговаривается. Впервые в БАУ 1.2.1 оно именуется сразу двойко: *mṛti* ‘смерть’ – слово мужского рода, а *aśanāyā* ‘голод’ – женского, что можно понимать как указание на то, что первосущество было обоих полов или же пребывало за пределами различения на мужское и женское. Однако последующее упоминание о сексуальном соединении с речью, понимаемой как женское начало (БАУ 1.2.4), все же позволяет ассоциировать первосущество именно с мужским полом.

Тавтологическое выражение «Да свершу [еще] большую жертву посредством большей жертвы» (*bhūyasā yajñena bhūyo yajeya*) следует из представления о жертвоприношении как источнике творения и перекликается с известной строкой, которая представлена сразу в двух значимых философских гимнах РВ (РВ I.164.50 и РВ X.90.16 – «Пуруша-сукте»):

yajñenā yajñam āyajanta devāḥ

Боги принесли в жертву жертвоприношение жертвоприношением.

«Усилие» и «изнурение» (выраженные производными формами от корней *śram* ‘уставать, прикладывать усилие’ и *tap* ‘нагреваться, мучиться’) могут относиться как к жрецу, выполняющему свою работу на площадке среди разведенных жертвенных огней, так и к действиям божеств в ходе творения мира [Olivelle, 1998, p. 488].

Под жизненными дыханиями (*prāṇa*) в данном контексте может подразумеваться не только дыхание как таковое, но и способности к восприятию, соответствующие органам чувств (ср. употребление слова *prāṇa* в БАУ 2.2.3, БАУ 1.5.21, ЧУ 5.1.15, ЧУ 5.19–23).

1.2.7. *so 'kāmayata -- medhyam ma idam syād ātmanvy anena syām iti. tato 'śvaḥ samabhavat. yad aśvat tan medhyam abhūd iti tad evāśvamedhasyāśvamedhatvam. eṣa ha vā aśvamedham veda ya enam evam veda. tam anavarudhyaivāmanyata. tam saṁvatsarasya parastād ātmana ālabhata. paśūn devatābhyaḥ pratyauhat. tasmāt sarvadevatyaṁ prokṣitam prājāpatyaṁ ālabhante. eṣa vā aśvamedho ya eṣa tapati. tasya saṁvatsara ātmā. ayam agnir arkaḥ. tasyeme lokā ātmānaḥ. tāv etāv arkāśvamedhau. so punar ekaiva devatā bhavati mṛtyur eva. apa punarmṛtyuṁ jayati. nainam mṛtyur āpnoti. mṛtyur asyātmā bhavati. sarvam āyur eti¹⁶. etāsāṁ devatānām eko bhavati.*

Он пожелал: пусть оно у меня будет пригодным для жертвы. И пусть я стану воплощенным с его помощью. Тогда конем стал. Что распухло/возросло (*aśvat*), то стало пригодным для жертвы (*medhyam*), поэтому у ашвамедхи природа связана с возрастом пригодного для жертвы. Тот, кто это так знает, тот знает [подлинную природу] ашвамедхи.

[Он] решил не ограничивать того [коня] [в передвижении]. По прошествии года его (коня) принес себе в жертву. Божествам принес в жертву скот. Поэтому когда для Праджapati убивают (коня), то всем богам приносят в жертву.

Это [солнце], которое жжет/излучает тепло, – ашвамедха. Его тело – год. Этот огонь – священный огонь арка. Его тела – это миры. Таковы ашвамедха и арка. И есть лишь одно божество – смерть. [Кто так знает], повторную смерть побеждает. Смерть не настигает его. Смерть становится его телом (*ātman*). Он обретает полный [срок] жизни. Он становится одним из этих богов.

Ашвамедха, о которой идет речь в БАУ 1.2.7, – это царский ритуал принесения в жертву коня (*aśva*), призванный установить власть царя на всей земле. Ритуальный символизм ашвамедхи обсуждается в БАУ 1.1, где устанавливается изоморфизм микрокосма (тела коня) и макрокосма (Вселенной). БАУ 1.2.7 также перебрасывает мостик между космогонией и ашвамедхой, однако это делается посредством семантического анализа (*нирвачаны*) слова *aśva* ‘конь’, которое выводится из глагольной формы *aśvat* ‘распух’¹⁷.

¹⁶ Это предложение присутствует в тексте БАУ только в одной из двух редакций (традиций передачи) – в редакции Мадхьямдина. В редакции Канвы оно отсутствует.

¹⁷ Дорист 3 л. ед. ч. от корня *śvi* ‘распухать’. В действительности слово *aśva* происходит от корня *aś* ‘стремиться, достигать’, и данная этимология вполне прозрачна для знающего санскрит. Однако *нирвачана* как процедура выведения контекстуального значения слова из его внутренней формы игнорирует правила грамматики, а нередко и языковую интуицию.

В ходе *ашвамедхи* в течение целого года (ср. упоминание года в БАУ 1.2.4) конь бродит по своей воле, не будучи ничем ограничен. БАУ 1.2.7 обосновывает эту практику тем, что так впервые на заре времен поступил с конем голод/смерть (он же Адити). Примечательно, что в этом отрывке первосущество впервые нарекается общеупотребительным именем – Праджapati (*Prajāpati*, букв. ‘владыка потомства’). Праджapati – популярное божество в поздневедийской брахманистской мифологии, творец мира, создатель богов и всех живых существ. Появление этого имени знаменует окончательный уход от апофатической космогонии БАУ 1.2.1, где действующее лицо не называется напрямую, к повествованию в терминах брахманистской мифологии, легитимизирующей своими сюжетами ту или иную ритуалистическую практику. В данном случае практика принесения коня в жертву богу Праджapati объясняется тем, что на заре времен Праджapati (голод/смерть) первым принес коня в жертву для самого себя.

БАУ 1.2.7 завершается эксплицитным отождествлением элементов нарратива с жертвоприношением *ашвамедха*, осуществляемым непосредственно в момент повествования. На это эксплицитно указывают использующиеся в тексте указательные местоимения (*eṣaḥ, ayaṁ*). Переходы от абстрактного нарратива к актуальной ситуации повествования встречаются и в рассмотренном выше отрывке (ср. БАУ 1.2.3), и в других частях БАУ. Например, в БАУ 2.2.4 семеро мудрецов-риши, соответствующие семи звездам Большой Медведицы, отождествляются с семьей «отверстиями» в голове человека (глазами, ушами, ноздрями и ртом), которые рассказчик не называет напрямую, но обозначает при помощи указательных местоимений [Olivelle, 1998, p. 65]. Переходы от абстрактных материй к конкретной ситуации также характерны для *брахмодий*. В частности, такие ответы сформулированы в *брахмодье*, представленной в РВ I.164.34–35 (примечательно, что именно эти две строфы из «гимна-загадки» использовались в ходе ритуала *ашвамедха*):

Я спрашиваю тебя о высшем пределе земли. Я спрашиваю, где пуповина мира.

Я спрашиваю тебя о семени племенного жеребца. Я спрашиваю о высшей обители речи. (34)

Этот алтарь – высший предел земли. Это жертвоприношение – пуповина мира.

Эта сома – семя племенного жеребца. Этот жрец-брахман – высшая обитель речи. (35)

Такие остенсивные ответы подводят участников к осознанию символического измерения ритуала и изоморфизма ритуальной действительности, макрокосма (Вселенной) и микрокосма (человеческого существа). В БАУ 1.2.7 объектами переосмысления становятся *ашвамедха* и практика рецитации священных текстов (*arka*)¹⁸. Оба ритуальных действия на поверхностном уровне были направлены на достижение конкретных осязаемых результатов (в случае *ашвамедхи* – это укрепление царской власти). Однако в БАУ 1.2.7 выявляется их связь с космогоническим сюжетом (уровень макрокосма) и подчеркивается, что человек, владеющий этим знанием, наделяется особыми способностями, в числе которых победа над «повторной смертью» (уровень микрокосма).

«Повторная смерть» (*punar-mṛtyu*) фигурирует в сравнительно небольшом числе произведений, относящихся к поздневедийскому периоду. Разъяснений о том, что это такое, в текстах не дается, а само представление не согласуется ни с ведийским идеалом бессмертия, ни с более поздними учениями о перерождении и освобождении (*мокше*). Можно предположить, что повторная смерть была компромиссной концепцией, которая сложилась в среде ритуалистов как реакция на все большую популярность учений о перерождении и

¹⁸ Примечательно, что в БАУ 1.2.7 рецитация (*arka*) не связывается более с водой (*ka*), а трактуется как омонимичное слово *arka* ‘огонь’ (также ‘солнце’).

освобождении¹⁹. Под повторной смертью могла подразумеваться смерть на небесах, происходящая после того, как истощатся ритуальные заслуги, обеспечившие такое загробное существование. Избежать повторной смерти и, соответственно, нового рождения на земле поможет знание тайных аспектов ритуала [Bodewitz, 2019]. Заверения об этом, вставленные в конце космологического нарратива БАУ 1.2, выглядят не слишком убедительными и не связанными с предшествующим контекстом, что подтверждает искусственный характер данной концепции.

Таким образом, отрывок БАУ 1.2, несмотря на небольшой объем, содержит в себе несколько содержательных блоков: изложение космогонического сюжета, разворачивающегося от поздневедийской апофатичности к мифологии брахманизма; раскрытие тайного измерения практики рецитации (*арка*) и царского ритуала *ашвамедха* в их связи с космогонией; обозначение антропологической перспективы ритуализма (использование формулы *ya evaṃ veda* и отсылка к концепции «повторной смерти»). Наряду с описанием космогонии, выполненным в архаичных мифологических и ритуалистических терминах, в тексте фигурируют понятия, которые получают развитие в последующей истории индийской философии (*Атман, прана, вач*). Это позволяет заключить, что текст БАУ 1.2 отражает постепенную трансформацию брахманистского мифо-ритуалистического мировоззрения в середине первого тысячелетия до н.э. и стремление брахманов адаптировать архаичное наследие прошлого к запросам новой эпохи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ / REFERENCES

Гаспаров М.Л. *Занимательная Греция*. М.: Фортуна ЭЛ, 2017 [Gasparov M.L. *Entertaining Greece*. Moscow: Fortuna EL, 2017 (in Russian)].

Десницкая Е.А. Ритуально-философские диалоги в ранних прозаических Упанишадах. *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*. 2017. № 11. С. 3–15 [Desnitskaya E.A. Ritual-Philosophical Dialogues in the Early Prosaic Upanishads. *Asiatica: Proceedings on Philosophy and Cultures of the East*. 2017. Vol. 11. Pp. 3–15 (in Russian)].

Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. *Литература и культура древней и средневековой Индии*. М.: Наука, 1979. С. 36–88 [Elizarenkova T. Ya., Toporov V.N. Ancient Indian Poetics and its Indo-European Origins. *Literature and Culture of Ancient and Medieval India*. Moscow: Nauka, 1979. Pp. 36–88 (in Russian)].

Маламуд Ш. *Испечь мир: ритуал и мысль в Древней Индии*. М.: Восточная литература, 2005 [Malamoud Ch. *Cooking the World: Ritual and Thought in Ancient India*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2005 (Russian translation)].

Семенцов В.С. *Проблемы интерпретации брахманической прозы*. М.: Наука, 1981 [Sementsov V.S. *Problems of Interpretation of the Brahmanic Prose*. Moscow: Nauka, 1981 (in Russian)].

Сыркин А.Я. *Упанишады*. Пер. с санскрита. М.: Восточная литература, 2000 [Syrkin A.Ya. *The Upanishads*. Tr. from Sanskrit. Moscow: Vostochnaya literatura, 2000 (in Russian)].

Эрман В.Г. *Очерк истории ведийской литературы*. М.: Наука, 1980 [Erman V.G. *Essay on the History of Vedic Literature*. Moscow: Nauka, 1980 (in Russian)].

Bodewitz H.W. *Redeath and its Relation to Rebirth and Release. Vedic Cosmology and Ethics*. Leiden; Boston: Brill, 2019. Pp. 121–134.

¹⁹ Вопрос о том, первоначально ли сложились учения о перерождении и освобождении в рамках брахманизма или были заимствованы в брахманизм из буддизма или других «неортодоксальных» традиций, в современной индологии остается дискуссионным. Убедительные доводы в пользу небрахманистского восточноиндийского происхождения этих учений см. [Bronkhorst, 2007].

- Brereton J.P. Unsounded Speech: Problems in the Interpretation of BU(M) 1.5. 10 = BU(K) 1.5. 3. *Indo-Iranian Journal*. 1988. Vol. 31. Pp. 1–10.
- Brereton J.P. Edifying Puzzlement: Rgveda 10.129 and the Uses of Enigma. *Journal of the American Oriental Society*. 1999. Vol. 119. No. 2. Pp. 248–260.
- Bronkhorst J. *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Leiden: Brill, 2007.
- Desnitskaya E. Nonagonistic Discourse in the Early History of Indian Philosophical Debates: From Brahmodyas to the Mahābhāṣya. *Framing Intellectual and Lived Spaces in Early South Asia: Sources and Boundaries*. L. den Boer, E.A. Cecil (eds.). Berlin: De Gruyter, 2020. Pp. 145–171.
- Heesterman J.C. On the Origin of the Nāstika. *Wiener Zeitschrift für Kunde Süd- und Ostasiens*. 1969. Vol. XII–XIII. Pp. 171–186.
- Houben J.E.M. The Ritual Pragmatics of a Vedic Hymn: The ‘Riddle Hymn’ and the Pravargya Ritual. *Journal of the American Oriental Society*. 2000. Vol. 120. No. 4. Pp. 499–536.
- Kahrs E. *Indian Semantic Analysis: The Nirvacana Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Olivelle P. *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Thompson G. The Brahmodya and Vedic Discourse. *Journal of the American Oriental Society*. 1997. Vol. 117. No. 1. Pp. 13–37.
- Yanchevskaya N. *Contemplating Eternity: On Time, Death, and Timelessness in Ancient India*. *Doctoral dissertation*. Harvard University, 2019.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ / INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

ДЕСНИЦКАЯ Евгения Алексеевна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия.

Evgeniya A. DESNITSKAYA, PhD (Philosophy), Research Fellow, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia.