

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ
ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ИНДИИ**

СБОРНИК СТАТЕЙ

Памяти

В. С. Воробьева-Десятовского



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1974

**37И
П78**

**Ответственные редакторы
Г.А. Зограф, В.Н. Топоров**

Сборник посвящен памяти безвременно скончавшегося талантливого индолога В.С. Воробьева-Десятовского (1927–1956). Статьи освещают различные аспекты истории индийской культуры и индоарийского языкознания.

**П 0061-2004 244-73
042(02)-74**

**© Главная редакция восточной литературы
издательства "Наука", 1974**

Я.В.Васильков

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЮЖЕТА КАЙРАТАПАРВЫ
(МАХАБХАРАТА, 3.39 – 45)^I

Несмотря на то что история изучения древнеиндийской эпопеи насчитывает более сотни лет, до сих пор не было дано определенного ответа на два важнейших вопроса. Во-первых, что представляет собой Махабхарата как литературное произведение? Мнения ученых прошлого составляли широчайшую гамму от "унитаризма" (Махабхарата – труд одного автора или собирателя) до крайнего "сепаратизма" (Махабхарата – "целая литература", по Винтерницу). В последнее время постановка вопроса несколько изменилась. В первую очередь предлагается решить: является поэма продуктом устной эпической традиции или образцом письменного творчества? То ли это спев устных сказаний, то ли рукописный свод разнохарактерных материалов? Возможный путь к решению проблемы впервые наметил М.Эмено, призвавший использовать в работе над Махабхаратой достижения эпической фольклористики. Р.К.Шарма и Н.Сен, приложив разработанную на гомеровских поэмах теорию Перри–Лорда к материалам соответственно Махабхараты и Рамаяны, выявили в ритмико-синтаксической структуре эпических текстов многочисленные элементы устно-поэтической техники. Таким образом, для решения вопроса найдена строгая и точная методика. Это внушает надежду на то, что в недалеком буду-

^I Все указания на текст Махабхараты, не снабженные сокращением В (бомбейское издание 1906 г.), относятся к изданию: Mahābhārata, for the First Time Critically Edited by V.S.Sukthankar, vol.3, Poona, 1942.

цем специфика Махабхараты как литературного произведения будет окончательно определена.

Весьма далеким от решения представляется, однако, другой важнейший вопрос: как складывалась Махабхарата, т.е. вопрос генезиса, требующий диахронического исследования, в частности установления сравнительной древности отдельных сказаний, попыток уяснить ход их циклизации. Решению проблемы генезиса для всего эпоса в целом будет предшествовать долгий процесс накопления материалов, изучения генезиса отдельных сказаний по всем восемнадцати книгам Махабхараты, а также определения той культурной и социальной среды, в которой развилась древнеиндийская эпическая поэзия.

Попытка определить происхождение сюжета "Сказания о Кайрате" (Кайратапарва, 3.39–42; В., 3.38–41) и примыкающего к нему "Сказания о восхождении на небо Индры" (Индралокагаманапарва, 3.43–45; В., 3.42–46²), являющаяся предметом настоящей статьи, имеет целью пополнить фонд материалов, необходимый для решения в будущем этой общей проблемы.

Будем рассматривать Кайрату и основную часть Индралокагаманы, являющуюся продолжением того же сюжета, как одно сказание, повествующее о получении Арджуной чудесного оружия богов³. Совершенно незначительное (исходя из эпических пропорций) по своим размерам, оно представляет собой тем не менее весьма значимое звено в основной сюжетной цепи Махабхараты. Вследствие такой композиционной значимости сюжета, а также заложенных в нем возможностей дальнейшего художественного развития он не только не был забыт, но неоднократно творчески воссоздавался индийским искусством последующих эпох.

Ученые, пытавшиеся систематизировать мифологию эпического периода, не обошли этот маленький отрывок своим вниманием. Мимоходом были высказаны некоторые предположения о происхождении сюжета Кайраты. Как правило, они основывались на весьма поверхностном подходе к тексту сказания и не выдерживали серьезной критики.

² Помимо этих глав, действие которых продолжает действие Кайраты, традиция механически включает в Индралокагаману несколько других, не имеющих отношения к данному сюжету и не подлежащих здесь рассмотрению.

³ Содержание этих сказаний знакомо советскому читателю по переводам акад. Б.Л.Смирнова: Махабхарата, III. Эпизоды из книги III, У, Ашхабад, 1957.

В 1935 г. Хелд вслед за Рассерсом высказал очень интересное мнение (лежащее в общем русле его усилий вскрыть состояние культуры и общественного развития, отраженное индийским эпосом) о том, что в основе сюжета Кайраты лежит инициационный миф⁴. Исследователя Махабхараты не может не заинтересовать возможность найти в одном из ее сюжетов отражение важнейшего социального института дописьменной истории – обрядового комплекса посвящения. Поэтому попробуем подвергнуть догадку ученого проверке фактами.

Суммируя сведения, собранные этнографами и историками культуры об инициациях⁵, можно выявить основные, общие для всех посвященных обрядов закономерности, наметить последовательность обязательных этапов и составляющих их деталей посвященного ритуала вообще. Обязательными являются следующие этапы: 1) очищение посвящаемого от всего мирского, профанического, незрелого (компоненты: уединение в лесу, пост, самоистязание); 2) приобщение, состоящее из: а) испытания (компоненты: явление замаскированных участников обряда, испытательные мучения и побои, ритуальная симуляция смерти посвящаемого), б) откровения (воскрешение посвящаемого с "новой душой", сообщение тотемических мифов и генеалогий, наречение имени, наставление в общественных и культурных обязанностях, вручение магических предметов) и в) жизни в лесном доме (изоляция в лесном доме тотемического предка, тренировка в ритуальных искусствах, наставление по вопросам половой жизни, иногда ритуальное половое общение); 3) обряды "реинтеграции", облегчающие неофиту возвращение из "мира духов", в том числе различные табу и обеты (молчания, неузнанности и т.п.).

В случае если предположение Хелда верно, сюжет Кайраты должен отразить как функциональную направленность и наиболее существенные моменты, так и ряд деталей посвященного обряда. Анализ Кайраты, подробности которого мы для краткости опускаем, показывает, что мотивы сказания в их закрепленной сюжетом после-

⁴ G. J. H e l d, The Mahābhārata. An Ethnological Study, London–Amsterdam, 1935, стр.187.

⁵ См., в частности, работы: d'A l v i e l l a, Initiation (Introductory and Primitive), – "Encyclopaedia of Religion and Ethics", vol. VII, Edinburgh, 1914, стр.314–319; E. M. L o e b, Tribal Initiations and Secret Societies, Berkeley, 1929; А. Ф. А н и с и м о в, Духовная жизнь первобытного общества, М.–Л., 1966; Л. Я. Ш т е р н б е р г, Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936; В. Я. П р о п, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946.

довательности соответствуют этапам обряда и входящим в них группам ритуальных действий в вышеприведенном порядке.

1) Чтобы умиловить богов, вызвать их появление и получить желаемый дар, Арджуна, уединившись в "грозном", "безлюдном" лесу (39.2,13), постится (39.21–22) и подвергает себя йогическому самоистязанию (39.23). Подобные описания аскезы, конечно, во множестве встречаются на страницах эпоса. Но если весь остальной материал Кайраты уложится в предложенную схему, мы вправе будем усмотреть в этом конкретном случае переосмысление предыннициационного очищения.

2а) На пятый месяц подвижничества к герою является Шива в образе охотника-кираты, сопровождаемый Парвати, переодетой в платье киратской женщины, и целой свитой разноряженных бхутов (40.1–5). Появление божества под чужой личиной является, возможно, смутной реминисценцией использования в обряде масок и переодевания. Между Арджуной и Киратой завязывается ссора, переходящая в поединок, в описании которого постоянно звучит мотив бессилия смертного героя перед его божественным противником. Происходит, по сути дела, испытание мужества и выносливости Арджуны (после боя довольный Шива говорит герою: "Порадовали меня... твоё мужество и стойкость!" – 40. 51, 52). Конец боя божество кладет одним мощным усилием, в результате которого бездыханный (*ni-rucshvāsa*, 40.51). Арджуна, уподобившись "груде мяса" (*piṅ-dīkṛta*, 40.50), падает без чувств на землю (*parāta samśīdhas*, 40.51), по бомбейскому тексту – становится "словно мертвый" (*gatāsattva iva*, В., 46.63).

2б) Шива дарует Арджуне "чакшус", дар чудесного зрения, способность видеть богов и постигать сверхъестественные вещи (40.54). Затем Арджуна узнает о своих древних инкарнационных связях со сверхъестественным миром: "Ты был прежде святым мудрецом" (40.54); "В прошлом воплощении ты был Нарой" (41.1). В эпизоде получения Арджуной оружия богов-хранителей мира (локапал), как бы повторяющем предыдущую главу (откровение Шивы), сначала Яма наделяет героя "дришти", т.е. чудесным зрением; затем повторяются упоминания о древних связях Арджуны с миром богов: "В прошлом ты... Нара... лишь по велению Брахмы ты, рожденный от Васавы [Индры], стал смертным" (42.18); "Ты – Древнее Божество [Нара] и вместе с нами в прежних калпах подвергал себя самоистязанию" (42.32); "Ты – древний Ишана" (42.36). Таким же образом в обряде посвящаемому открывается его "новое", "настоящее" имя, указывающее на место, занимаемое посвящаемым, его предком или покровительствующим божеством в стоящей за ритуалом мифологической системе. Затем боги сообщают Арджуне его предназначение

ние: очистить землю от демонов и чудовищ, от некоторых частичных инкарнаций богов и их демонических противников (42.19–21). Чтобы дать героям магические средства для такой борьбы, сначала Шива, а затем каждый из богов-хранителей мира (кроме Индры, который откладывает свой дар до прибытия Арджуны в его небесный град) вручает ему свое оружие. При этом сообщаются сведения о свойствах оружия, о приемах его употребления. Сообщаются также заклинания для приведения оружия в действие.

2в) Арджуна возносится в небесный град своего отца – Индры, где обучается владеть оружием богов. Царь гандхарвов Читрасена преподает ему также пение, музыку и искусство ритуальных танцев. Затем по приказу Индры небесная дева Урваши пытается соблазнить Арджуну⁶, с тем чтобы он усвоил эротическое искусство (пандава, однако, отвергает вечно юную апсару, так как она, согласно генеалогиям, является прародительницей его династии).

3) Чтобы избежать действия проклятия, наложенного разгневанной Урваши, Арджуна принимает обет, согласно которому он должен провести год под чужим именем, оставаясь неузнанным и скрываясь под видом евнуха на женской половине дворца царя матсьев Вираты.

Параллелизм между отдельными мотивами сказания и обрядовыми действиями очевиден. Некоторых разъяснений требует только мотив отвергнутой Урваши.

Этот эпизод отражает интересное противоречие, возникающее в результате отрицания более древнего обычая. В ранних, менее удаленных от матриархата посвящениях ознакомление с эротикой (словесные наставления, демонстрация символов полового акта, иногда половое общение с девушками, живущими в "лесном доме") – элемент обязательный. В более поздних формах эта функция посвятельного ритуала, как правило, переосмыслена или утрачена.

⁶ Суктханкар исключает эпизод с Урваши из критического текста, выдвигая два довода: 1) эротика не свойственна индийскому эпосу; 2) эпизод этот не упомянут в "Бхаратаманджари" Кшемендры. Обоснования эти представляются малоубедительными по следующим соображениям: эротический момент, хотя и не типичен для эпоса, встречается, однако, и в наиболее древних сказаниях Махабхараты; в контексте Кайраты техника любви имеет смысл ритуального искусства, что говорит против сближения эпизода со светской эротикой классического периода; сцена с Урваши содержится во всех известных версиях поэмы, кроме кашмирской, с которой, видимо, и имел дело кашмирец Кшемendra; опущение эпизода кашмирской версией объяснимо брахманской переделкой архаичных сюжетов в свете собственной морали, чему эпос дает немало примеров.

В фольклорных сюжетах, восходящих к инициационному мифу, роль женщины "лесного дома" чаще всего также переосмыслена (таким переосмыслением может оказаться и странная полиандрия Драупади). Пытаясь соблазнить героя, "лесная" женщина в фольклоре действует обычно по собственной злой воле, ее поступок враждебен официальной племенной религии, в чем видно наложение антиматриархальной тенденции. Мать нартов, Сатана, пытается (в адыгском сказании) соблазнить богатыря, идущего в "мужской дом", где его ждут для испытания нарты; Кухулин перед своим первым подвигом встречается с обнаженными женщинами⁷.

Герой индийского сказания, как и адыгский богатырь, отвергает любовь небесной девы (то, что в обоих случаях соблазн исходит от прародительницы, выдает матриархальный характер древнейшей формы мифа). Но замечательно то, что действия Урваши освящены божественной санкцией, и, отказавшийся пройти эту ступень посвящения, Арджуна должен понести наказание. Видимо, воспоминание о ритуальном, причастительном значении сексуального опыта еще жило в эпический период в "памяти" индийской культуры.

Сопоставим теперь последовательность мотивов Кайраты (стр. 142–143) с последовательностью этапов и деталей посвячительного обряда (стр. 141). При таком сравнении прежде всего бросается в глаза единая функциональная направленность действия, совершаемого в Кайрате над Арджуной, и хода инициации. Далее убеждаемся в совпадении этапов посвящения с последовательностью мотивов сказания. Заметим, что в условиях устной литературы такая последовательность мотивов, как можно видеть хотя бы из сравнения двух вариантов сказания о битве Арджуны с Киратой⁸, есть единственная постоянная характеристика для всех вариантов сказания, поэтому она необычайно прочно и особо бережно сохраняется традицией. Наконец, группе обрядовых действий, входящих в каждый из больших этапов посвящения, в Кайрате соответствует группа отражающих эти действия мотивов. Учитывая значительное количество моментов совпадения, мы можем утверждать, что вероятность случайного выступления обрядовых действий и мотивов сказания в настолько одинаковых комбинациях ничтожна. Только истолкование содержания Кайраты в свете его отношения к данному обрядовому комплексу делает возможным раскрытие внутренней логики в развитии сюжета и последова-

⁷ См.: Е. М. М е л е т и н с к и й, Происхождение героического эпоса, М., 1963, стр. 203.

⁸ Мы берем на себя смелость рассматривать Кайрату и "Рассказ Арджуны" (З.163–164), где те же события излагаются от лица самого героя, как два варианта одного эпического сказания.

тельности мотивов сказания. И поэтому предположение Хелда о происхождении сюжета Кайратепарвы из инициационного мифа следует считать подтвержденным.

В свете проблемы генезиса Махабхараты польза от констатации совпадений между последовательностью сюжета Кайраты и общей схемой посвящения минимальна. Практически ценные результаты может дать лишь дальнейшее исследование, имеющее целью ответить на вопрос: откуда, каким путем и какой именно посвяtitельный обряд проник в Махабхарату? Надо отобрать из массы сравнительного материала ближайшие по специфике выражения основных идей ритуала конкретные формы обрядов (существовавшие предпочтительно в пределах индийского мира). Для сближения "посвящения Арджуны" с каким-либо другим обрядом в религиозных системах Индии нужно прежде всего выделить в обряде Кайраты специфические формы выражения существенных черт внутренней структуры ритуала.

Мы признаем, что посвяtitельные обряды имеют в принципе ту же внутреннюю структуру, какой наделены "праздничные ритуалы" первобытных культур в концепциях М.М.Бахтина и Г.С.Померанца. Общая цель и тех и других обрядов – приобщение посвящаемого к единой семье природы, которая мыслилась подобием человеческого племени или рода. В обряде сосуществуют два вида движения: "горизонтальное", "пространственно-временное" и "вертикальное, иерархическое движение... к максимуму бытия, к высшим ценностям жизни". "Это и движение в пространстве-времени, и возгонка духа к экстазу, к переживанию бессмертия. Эти две "идеи" в примитивном празднике еще не отделились друг от друга; движение по "горизонтали" было телом, движение по "вертикали" – душой праздника. Иначе говоря, движение № 1 было знаком движения № 2"⁹.

В первобытных праздничных ритуалах, в религиозных системах, практикующих общение со "сверхъестественным" через экстаз, в шаманских камланиях, в круговом радении хлыстов и т.п. конечной целью обрядового действия является непосредственное субъективное переживание единства с тотемом или божеством. В более рационалистических системах экстаз уступает место "благоговению", которое подкрепляется вручением священных даров, сообщением мифов. Однако и эти обряды обнаруживают в принципе ту же структуру; таков и обряд Кайраты: горизонтальное движение (обхождение круга локапал) совмещено с вертикальным ("возгонка духа", "восхождение на небо" для обретения ваджры). При замыкании круга одновременно законче-

⁹ Г.С.Померанец, "Карнавальное" и "серьезное", – "Народы Азии и Африки", 1968, № 2, стр.108.

но пространственное движение и совершается "восхождение на небо". Знаком этого приобщения к сверхъестественному миру является вручение ваджры с мантрами и сообщение некоторых мифологических сведений.

Из такого понимания посвятельного обряда вытекает, что специфика выражения основных "идей" ритуала в Кайрате создается двумя моментами: 1) конкретностью ориентиров пространственного движения (мифологические фигуры локапал); 2) характером священного дара (ваджра, мифологическое оружие).

В брахманском посвящении ("упанаяна") формы выражения основных "идей" ритуала в корне отличны. Не фигурируют в обряде божества сторон света; священным даром, вручаемым посвященному, является брахманский шнур.

Влияние брахманской традиции на эпос вообще поверхностно. Общеизвестно, что Махабхарата, сложившаяся в Северо-Восточной Индии, стране "кшатрийских республик", где еще до начала "брахманизации" выработался синтез идеологии арийской кшатры и неарийских племенных обществ, отразила в первую очередь идеалы воинского сословия, имевшие в так называемый "героический век" общенародное значение. Возможно в таком случае, что истоки ритуала Кайраты следует искать в обрядовой традиции кшатрийских родов.

Кшатрийские обряды посвящения (абхисека, раджасуя, ваджапея) дошли до нас в передаче брахманов, которые были вынуждены принять их, видимо под давлением авторитета раджей. Заметим, что обряды эти подверглись уже значительной брахманской переработке и переосмыслению. Но и те скудные материалы о кшатрийских посвящениях, которыми мы располагаем, являют много элементов сходства с обрядом Кайраты¹⁰.

Вторым важным источником сведений о кшатрийской обрядовой традиции могут послужить ритуалы небрахманских, неортодоксальных вероучений. Идеология кшатры, крупнейшей политической силы в составе общенародного лагеря оппозиции брахманству, оказала огромное влияние на новые религии: буддизм, джайнизм, культы Вишну и Шивы. Особенно много элементов кшатрийской, "царской" символики усвоил буддизм. Однако, что касается посвятельных обрядов, то в раннем философско-нигилистическом буддизме они необычайно просты, что непосредственно вытекает из буддийской монашеской этики. Лишь в "ремифологизированном" тантрическом буддизме появляется обряд посвящения, носящий название кшатрийского, царского посвятельного ритуала, – абхисека, "помазание". Тантрическая абхисека построена по образцу помазания кшатрия, царя.

¹⁰ См.: E. W. Thomas, *Abhiseka*, – "Encyclopaedia of Religion and Ethics", vol. I, Edinburgh, 1908, стр. 20–24.

В тех же тантрах одновременно с введением абхишеки как высшей ступени посвящения впервые получает доминирующее значение культ мистической ваджры, появляются пять будд сторон света (с верховным в центре), что вносит соответствующие изменения в пространственную ориентацию и символику буддийских ритуалов.

Абхишека ваджраяны (или мантраяны, как иначе называется тантрический буддизм) состоит в приобщении посвящаемого к кругу "семей татхагатов", возглавляемых каждая одним из четырех пространственных будд. Посвящаемый, произнося заклинания, кланяется всем сторонам света и обходит круг. В результате он принимается в одну из "семей" и наделяется ваджрой^{II}.

Материал тантрической абхишеки мы и избираем для сравнения с посвячительным ритуалом, отраженным Кайратой. Основанием для такого выбора являются два момента сходства: 1) вручение в обоих случаях посвящаемому ваджры; 2) сходная ориентация ритуала по странам света, обозначенным фигурами пространственных божеств. Ценных дополнений можно ожидать от описаний царских обрядов в брахманской литературе. Задача сравнения состоит в том, чтобы выяснить, не может ли ваджра тантризма оказаться исторически тем же, что и оружие Кайраты, и не являются ли пространственные будды исторически родственными эпическим хранителям мира – локападам.

Рассмотрим сначала характер священного дара в обоих ритуалах. Представляется целесообразным из всего оружия богов, фигурирующего в Кайрате, особо выделить оружие Индры – ваджру. Очевидно, что до утверждения шиваизма Индра был главным действующим лицом как обряда Кайраты (что видно из его особого положения в этом ритуале)^{I2}, так и собственно кшатрийского посвящения^{I3}.

^{II} Подробное описание обряда содержится в кн.: D.S n e l l - g r o v e, *Buddhist Himalaya*, Oxford, 1957, стр.71-73.

^{I2} В предшествующей Кайрате главе (3.38) совершенно определенно говорится, что Арджуна должен получить оружие от Индры; встреча с Шивой есть лишь предварительное испытание, которое предлагает Арджуне Индра (3.38.13).

^{I3} "Абхишека великого Индры" – так назывался один из видов царского посвящения – была тем мифическим "первым" обрядом, по которому моделировалось помазание царя. Посвящая Арджуну, боги говорят ему о его былом участии в "абхишеке Шакры" (41.3). После посвящения царь считался инкарнацией всех богов круга, но в первую очередь – их царя, Индры.

Получение ваджры из рук Индры текст сказания композиционно выделяет в особую главу (Индралокагамана). Наконец, оружие Ямы, Варуны, Куберы и даже "пашупата", т.е. оружие Шивы, не имеет и сотой доли того мифологического значения, каким наделена ваджра в мифологии предшествующих периодов. Ощущается, что оружие других богов привлечено лишь по аналогии с идеей ваджры.

Почитание ваджры имело место еще в индоиранской общности. Ваджра (vajra) у древних персов вручалась посвящаемому в жреческий сан как оружие борьбы со злом. Индийский архаический эпос о борьбе богов и данавов также знает ваджру в функции магического оружия борьбы с силами зла. В другом плане ваджра – мировое дерево, космический столп, ось мироздания, а также орудие упорядочения мироздания, борьбы с хаосом, с "неупорядоченной вселенной". Ваджре – космическому столпу в ритуале соответствовал реальный жертвенный столп (уйра)¹⁴. Ваджре – магическому оружию могла также соответствовать некая земная реалья¹⁵ (на эту мысль наводит конкретность формы, придаваемой ваджре в живописи и скульптуре). Сделанная из человеческих костей ваджра, действие которой ассоциировалось с ударом грома, могла быть в одной из своих ипостасей, способных взаимозаменять одна другую, на ранних стадиях чем-то вроде погремушки¹⁶ из двух человеческих черепов со вставленной между ними рукоятью, применяемой в тантрических ритуалах Тибета и Непала для отпугивания злых духов, или bull-goats, использование и инструктирование об употреблении которых ряд этнографов считают обязательной чертой примитивных

¹⁴ См.: Б.Д.О г и б е н и н , Структура мифологических текстов "Ригведы" (ведийская космогония), М., 1968, стр.37.

¹⁵ "Разве из ведических указаний на то, что ваджра была *kuasa* (железной), что у нее было четыре или сто углов и тысяча шипов, не следует, что в действительности она являлась каким-то особым оружием?" – так ставит вопрос Р.Дандекар (*Some Aspects of Vedic Mythology : Evolutionary Mythology*, – "University of Ceylon Review", 1954, vol. 2, № I, January, стр.II).

¹⁶ При таком понимании ваджры встречающийся в ведической литературе параллелизм *vajra-uyra* (жертвенный столб) находит полную аналогию в параллелизме шаманский бубен (барабан) – священная береза, характерном для сибирского шаманизма. Инструмент, ритмом которого шаман вводится в транс, и дерево, по которому он "восходит на небо", отождествляются по общей функции посредничества между двумя мирами. См.: М.Е l i a d e, *Shamanism*, – "Forgotten Religions", New York, 1950, стр.304.

инициаций. Известно, что подобные инструменты, вручавшиеся при инициациях, часто делались, как и ваджра, из человеческих костей¹⁷.

Орудие, которое получал при инициации шаман, давало ему магическое влияние на скрытые силы вселенной. Кшатрийские посвящения многими чертами (например, "восхождение на небо" при ваджапее, сходное с шаманским восхождением на мировое дерево) близки к инициации шамана. Царь-кшатрий мыслился сакральным лицом. Его основная функция – защита членов коллектива – не могла на ранней стадии пониматься иначе, как в форме магической охраны. Эту магическую мощь царь получал при посвящении вместе с ваджрой. Рудиментом подобных представлений является, видимо, формула из титулатуры персидских царей *xšāyaīiya vazraka* "царь, владеющий ваджра"¹⁸ (ср. скр. *ksatriya, vajra*). В обряде раджасуя царю вручается палица, символизирующая ваджру¹⁹. При раджасуе и ваджапее на голову ему кладется также золотой диск, обычно понимаемый как символ солнца, но, возможно, тоже представляющий ваджру в виде диска – "чакры" (ваджра – "чакра" известна индийской иконографией). Отсюда, вероятно, известный титул "чакравартин" в значении "миродержец", "мировой монарх".

В тантрической абишке ваджра тоже символизирует власть, но если в случае с ведической ваджрой мы имеем дело с магией, смысл власти, обретаемый "ваджрическим посвящением" тантризма, совершенно иной. В тантрическом буддизме понятие "ваджра", имевшее, как мы помним, еще в Ригведе космический аспект, заняло центральное положение. Ваджра дает посвящаемому власть над миром, покоящуюся на мистическом постижении Абсолюта. Верховное божество – Ваджрасаттва ("Сущность ваджры") является одновременно и индивидуальным "Я" посвященного, и верховной субстанцией, кроющейся за явлениями иллюзорного мира. Очевидно, что разрыв между ваджрой Индры и ваджрой тантризма огромен: первая лежит в сфере мифологии, вторая – в сфере религиозного мистицизма. Однако в I-й книге Мехабхараты содержится интересный материал, дающий, на наш взгляд, представление об одной ступени трансформации ваджры на пути от мифа к религиозной доктрине. Пытаясь в ходе нашего исследования установить смысл упоминавшегося выше понятия "чудесное зрение"

¹⁷ В.Я.Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, стр.90.

¹⁸ Gösta Liebert, *Indo-iranica*, – "Orientalia Suecana", Uppsala, 1963, vol.II (1962), стр.126, 131.

¹⁹ A.M.Nosart, *Kings and Councillors*, Cairo, 1936, стр.65.

("чакшус")²⁰, мы обратились к 158-й главе Адипарвы, где раскрывается содержание очень сходного термина – "чакшуши".

"Чакшуши" – это знание, в которое посвящает Арджуну побежденный им царь лесных духов-гандхарвов Читрататха. Эта тайная наука приносит царственное знание истинной природы всех явлений мира. "Что бы ни захотел обладатель "чакшуши" увидеть глазом в трех мирах, он сможет увидеть, и кого ни захотел бы увидеть, он сможет увидеть каждого". Увидеть, понять, правильно назвать – значит подчинить, победить; поэтому близка к вышеприведенной фразе из Кайраты: "В трех мирах нет цели, которую бы оно [оружие пащупата] не поразило" (3.41.16).

Итак, "чакшуши" – сверхъестественная способность; покоится она на знании эзотерического учения, в строгой тайне переходящего от учителя к ученику. Квинтэссенция этого учения, словами Махабхараты, такова: "В старину для убийства Вритры была создана ваджра великого Индры. На голове Вритры она разлетелась на десятки и сотни кусков. И каждая отколовшаяся часть ваджры почитается богами. Всякое средство (*sādhana*), существующее в мире, известно как тело ваджры (*vajratanuḥ*). У брахманов ваджра в руке, [которой они совершают обряды], у кшатриев – в колеснице, у вайшьев – ваджра щедрот, у шудр – ваджра трудов" (1.158; В., 1.170).

Интересен тот факт, что ваджра связывается здесь с четырехчленным делением общества и мира. Впрочем, в Махабхарате есть и другие подобные примеры; см., в частности, в переводе Б.Л.Смирнова (УП, Книга о Бхимше, 19,34): "В безопасном строю, называемом "ваджра", лица бойцов обращены во все стороны света".

Из приведенного отрывка главы 158 следует, во-первых, что "чудесное зрение" – это владение ваджрой, знание пребывания ее во всем сущем. Во-вторых, ваджра предстает здесь как многообрезно проявляющаяся субстанция, хотя это философское новшество и мотивируется еще чисто мифологически, как бы прямо вырастает из мифологии.

Мы не знаем в Индии ни одной религиозной системы, кроме ваджраяны, поставившей понятие ваджры в центр мироздания. Система "чакшуши", очевидно, отражает направление мысли, приведшее к развитию древнейшей формы основной концепции ваджраяны. Следовательно, можно предположить, что ваджра тантрического буддизма и ваджра Махабхараты, ваджра посвящения кшатрия Арджуны – исторически одно, что между ними существует генетическая связь.

²⁰ Понятие "чудесное зрение" известно многим религиозным системам Индии. Находим этот термин в первой проповеди Будды (*sakkhu*), в текстах махаяны (*divyasakṣus*).

В ритуале Кайраты Арджуна стоит в центре круга; с четырех сторон от него располагаются хранители мира: Яма (юг), Варуна (запад), Кубера (север) и на востоке – царь богов Индра, владыка ваджры. Оружие других локапал: палица (*daṇḍa*) Ямы, арканы Варуны (*paśāni*), "антардхана" Куберы. Место ритуального действия представляет собой четырехчленную модель космоса. Движение обряда состоит в последовательном обращении ко всем богам, от Ямы до Индры, на котором круг замыкается, и посвящаемый обретает вместе с ваджрой магическую власть над четырехчастным мировым пространством. В тантрической абхишеке также представлена четырехчленная модель космоса (вокруг посвящаемого расположены "семь татхагатов", возглавляемые каждая одним из четырех пространственных будд) и движение сходным образом состоит в обходе круга, по замыкании которого неофит обретает ваджру. Ориентировки движения в двух традициях обозначены по-разному: в Кайрате – фигурами локапал с присущей им символикой, в абхишеке – фигурами пространственных будд.

Мы рассмотрим сначала четырехчленную модель мира в индуистских обрядах и образы хранителей сторон света, а затем коснемся пространственных будд, их отличий и сходства с локапалами индуизма.

Первоначально индийцы насчитывали четыре стороны света (*prācī* "восток", *dakṣiṇā* "юг", *praticī* "запад", *udīcī* "север"), иногда пять (те же плюс *dhṛūva* "зенит"). Как у всех древних народов, ритуал строго ориентировался по сторонам света. Но связанный с этим комплекс мифологических представлений был совершенно своеобразен.

Четыре хранителя сторон света впервые упомянуты в Атхарваведе (*āvarāṇāḥ*; I.31.1). Текст Шатапатхабрахманы (3.1.67; 3.6.4, I2) позволяет установить их имена: Индра (восток), Яма (юг), Варуна (запад), Кубера (север).

Этих богов почитали на всем протяжении ведической эпохи. "Пусть он прибегает к той стране света, в направлении которой собирается петь хвалу", – говорится в Чхандогья упанишаде (I.3.11)²¹. Основное действие обрядов, ориентированных на ту или иную сторону света, состоит часто в том, что совершающий обряд поворачивает лицо в разные стороны по ходу солнца; описание такого, явно магического обряда содержится в Каушитаки упанишаде, 2.8²².

²¹ См.: Чхандогья упанишада. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я.Сыркина, М., 1965, стр.52,152.

²² См.: Упанишады. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А.Я.Сыркина, М., 1967, стр.53–54.

Как и во многих других мифологических традициях, в древней Индии священная тетрада, четверка божеств стран света, тесно связана с идеей царского могущества, с сакральной личностью царя.

В древнеиндийской традиции известен посвятельный обряд, весь ход которого последовательно ориентируется по сторонам света. Это царское посвящение, раджасуя²³. Посвящаемый (царь) ставится в центр четырехчленной системы. Вокруг него стоят четыре сосуда с посвятельной жидкостью. Как бы вступая во владение землей, царь делает по шагу в каждом из четырех направлений (пятый шаг, вверх, символизирует "восхождение на небо"). Затем четверо исполнителей (пурохита, родственник царя, кшатрий и вайшья) совершают церемонию помазания. Царь в это время простирает руку к востоку. Затем царя, держащего в руках пять игральных костей (что, возможно, символизирует владение пятичленной вселенной), жрецы избивают палками. В последующем провозглашении царя Брахмой, Савитаром, Индрой и Рудрой можно усмотреть отождествление посвященного с четверкой божеств круга²⁴. Позже происходит ритуальная игра царя в кости²⁵ с четырьмя противниками (брат царя, его родственник, сута и сельский старейшина).

Движение в четырех горизонтальных и в вертикальном направлении находим и в другом царском посвятельном обряде – ваджапея. Царь в этом обряде восходит вверх по лестнице до тех пор, пока голова его не превысит жертвенного столпа (аналог ваджры!);

²³ Описание раджасуи см. в ст.: F.W.T h o m a s, *Abhiṣeka*.

²⁴ Согласно поздневедическим текстам, царь "благодаря своему мистическому помазанию" является воплощением "великих богов", передавших ему свои основные качества. Главным из них (и первым по числу упоминаний) является царь богов – Индра, которому царь обязан своей магической властью, царским могуществом. См. статью: W.H o r k i n s, *The Divinity of Kings*, – *JAOS*, 1931, vol.51, стр.309–312.

²⁵ Аналогии к некоторым деталям раджасуи дают доисторические реликты в "народной смеховой культуре" Европы, где мы находим и избиение "короля карнавала", и ритуальное метание костей для избрания короля (.М.Б а х т и н, *Творчество Франсуа Рабле*, М., 1965, стр. 255). Истоки этого слоя культурных элементов лежат, возможно, в доисторическом социальном институте потлача. Убедительным представляется мнение Моссе о том, что из этого древнего института возник центральный сюжет Махабхараты: "Махабхарата – история гигантского потлача" ("*Essai sur le don*", цит. по: G.H e l d, *Mahābhārata*, стр.348).

тогда он последовательно обращает лицо к каждой из четырех сторон света, утверждая таким образом свое мировое могущество.

Царские обряды посвящения, несомненно кшатрийские по происхождению, чужды обрядности брахманов. В брахманской передаче почти целиком утрачено понимание их мифологической основы – культа локапал. Не случайно культ локапал отсутствует в Ригведе, но появляется только в позднеканонизированной Атхарваведе и в Шатапатхбрахмане, уже открывших доступ народным верованиям. Наконец, этот комплекс уже часто фигурирует в Махабхарате, представляющей собой памятник окончательного триумфа народных культурных традиций. Победенное брахманство в пуранах зафиксировало список локапал и принадлежащего им оружия (ваджра Индры, палица Ямы, арканы Варуны, меч Куберы²⁶); четырем промежуточным сторонам света (*upadīśah*) были приданы свои божества: Агни (юго-восток), Найррита (юго-запад), Вайю (северо-запад), Ишана (северо-восток)²⁷.

Северный буддизм знает не одну, а несколько групп божеств, соотнесенных со сторонами света. На изображениях мандал, горизонтальных срезов модели мира, эти группы божеств размещены по различным концентрическим кругам. Извне мандалу охраняют локапалы. Их название в северном буддизме – *śaḥāgāja* – может быть понято как косвенное свидетельство происхождения этого комплекса из кшатрийской традиции. Северным локапалой остается Кубера (Вайшравана).

Центральные пять будд тантрического буддизма также сохраняют некоторые элементы символики ведического круга локапал. Верховный будда – Вайрочана, его символ – круг (чакра?), его место – в центре мандалы. Что касается символики других, то ваджра есть символ будды востока – Акшобхьи; меч ("кхадга", как и оружие Куберы) – символ северного будды – Амогхасиддхи. Связаны со сторонами света и особые божества – хранители; символика оружия отчасти перешла и на них. Страж юга вооружен арканом, "паша", хотя в эпосе и в пуранах оружием Ямы является жезл или палица, "данда", не менее часто в индийской мифологии он вооружен и арканом. Замена палицы Ямы на его аркан могла произойти лишь на почве чисто индуистской мифологии. Эта замена влечет за собой и изменение в символике оружия западного божества (инд. Варуна). В тантрах

²⁶ Этот список оружия полностью соответствует эпическим представлениям. Появление в Кайрате "антардханы" в качестве оружия Куберы (вместо меча) является для всего эпоса исключением.

²⁷ J. A. D u b o i s, *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, 3rd ed., Oxford, 1906, стр. 633.

аркан в качестве оружия стража запада заменен оковами или кандалами, т.е. функционально сходной реалией.

В тибетской магии восьмичленное деление горизонта явно берет начало из Индии: в одном магическом тексте с юго-востоком связан бог огня (=Агни), с юго-западом – *Srin po* (скр. Найрита), с северо-западом – бог ветра (=Вайю) и с северо-востоком – в *Bang Idan* (скр. Иша, Ишана)²⁸. Налицо полное соответствие пураническим дигпалакам промежутков.

Тантрический ритуал строго ориентируется по странам света. При обряде посвящения внутри мандалы делается круг из ваджр, вдоль которого устанавливается восемь "ваджрических столпов". Внутри круга размещаются пять лунных дисков (один в центре), в центральном ставится изображение Будды, а в других – четыре "залога" (*samaya*), видимо символы охранительной силы божеств стран света.

Отличием круга будд от круга локапал является присутствие пятого, верховного божества. Но это отличие не может разрушить нашего сравнения. Появление пятого божества – продукт естественного и самостоятельного в тантрах развития религиозной мысли²⁹, все дальше уводящей "сверхъестественное" от земного, так что первое не может уже быть связано даже с определенной стороной света. Для нас важны древнейшие формы обрядов, а не те, на которых сказались уже влияние философской мистики.

Более того, по некоторым рудиментарным элементам в мифологии тантрического буддизма можно заключить, что первоначально и эта система знала лишь четверку пространственных божеств. Целью абхисеки было обретение ваджры, а ваджра – символ восточной "семьи", "семьи" Акшобхи. Главная мантра этого обряда называется "саттваваджри"; это, согласно традиции, символ Акшобхи. Будда восто-

²⁸ J. René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, The Hague, 1956, стр. 531.

²⁹ Следы этой тенденции есть и в индийской мифологии: иногда говорится, что в царе воплощены не четыре, а пять богов; пятым локапалой стремится стать Равана; мистическая тенденция проявляет себя в Чхандогья упанишаде путем противопоставления тетраде пятого, главного божества:

Четырех великих поглотил один бог.

Кто он – хранитель мира?

Его, Капая, смертные не видят...

...Поистине в не дали эту пищу тому, кому она принадлежит.

Чхандогья упанишада. 4.3.6. Перевод А.Я.Сыркина.

ка понимается иногда тождественным главному божеству посвящения – Ваджрасаттве. В некоторых тантрах Акшобхья перемещен в центр мандалы, его место на востоке занимает Вайрочана³⁰. Наконец, в более развернутой тантрической модели мира, в "круге спокойных божеств" (включающем в себя "ваджра-дхатумандалу", т.е. круг пространственных будд и сопутствующих им бодхисаттв, затем будд шести сфер бытия и стражей сторон света), во внешнем по отношению к Ваджрасаттве, выступающему как будда востока (в центре – Вайрочана), круге, там же, на востоке, стоит не кто иной, как сам Индра, царь богов, будда одной из сфер, вытесненный предшественник буддийского восточного божества³¹. Как восточное божество выступает Индра, царь богов, и в "мандале спасителя мира"³².

Из всего вышеизложенного видно, что прообразами будд стран света в тантрическом посвящении (так же как локапал и "стражей" в других кругах модели мира) были, по всей вероятности, фигуры локапал, принадлежавшие народной религии Индии.

Подведем итоги нашего сравнения двух ритуалов. В обоих случаях место действия обряда представляет собой четырехчленную модель мира. Посвященный движется по кругу, обращаясь поочередно к сторонам света; последней из них является восток. "Ориентирами" движения посвящаемого являются в первом случае ведические хранители мира, во втором – пространственные будды, генетически восходящие к тем же древнеиндийским локапалам.

Результатом замыкания круга и "восхождения на небо" в обоих ритуалах является обретение ваджры (выше мы убедились в генетической связи между ваджрой тантризма и ваджрой древнеиндийской мифологии).

В Кайрате Шива является в своем уникальном для всего эпоса проявлении – в облике Кираты. Исследователями эпоса отмечалось, что факт подобного воплощения Шивы говорит о высоком статусе киратов, воинственного охотничьего племени, населявшего в древности пригималайские районы. Такое объяснение могло быть достаточным, если бы имели дело с поздней, ушедшей от мифологии, чисто художественной и книжной литературой. Перед нами, однако, устная эпическая поэзия, содержание которой насыщено элементами мифологии (степенью такой насыщенности Махабхарата превосходит

³⁰ D.S n e l l g r a v e, Buddhist Himalayas, стр.74.

³¹ Там же, стр.230.

³² Там же, стр. 298.

все другие народные эпопеи). Поэтому следовало бы искать за образом Шивы-Кираты в первую очередь мифологическую основу.

Шива-посвяtitель является, например, в легенде о происхождении праздника Шиваратри³³. Согласно ей, первым посвященным новым для брахманской традиции культу, основателем шиваитской религиозной практики был бойя, человек из презираемой касты аборигенов-охотников. Эта легенда донесла до нас миф, определенно связывающий Шиву-посвяtitеля с каким-то охотничьим племенем.

Из предыдущих разделов работы видно, что Шива-посвяtitель в нашем сказании заменил собой посвяtitеля Индру, что Кайрата в окончательном виде есть, следовательно, результат наложения мифа о Шиве-посвяtitеле на старую арийскую (кшатрийскую) основу мифа о посвяtitелях-локапалах. Откуда пришел в Кайрату Шива-посвяtitель? Может быть, из традиции неарийских лесных и горных охотничьих племен, хранивших инициационный миф, близкий к легенде о Шиваратри? При таком допущении становится понятным, почему в Кайрате Шива-посвяtitель называется человеком охотничьего племени, киратой.

Но почему индийский эпос, отразивший идеалы кшатры, принимает в то же время элементы идеологии неарийских племен? Как социально обоснован художественный факт воплощения верховного эпического бога в представителе покоренного охотничьего племени? Здесь, действительно, бесполезно будет рассмотреть ту культурную специфику, которой обладали кираты и другие неиндоевропейские этнические группы уже в пределах общеиндийского культурного мира.

В ведическую эпоху многие неарийские племена и народы Индии оставались еще совершенно чуждыми обществу арьев. В ведах они рисуются как "не имеющие обычаев", "не знающие религии" и подчас как существа, лишенные всего человеческого. Впрочем, уже и веда являют свидетельства далеко зашедшего этнического и культурного синтеза. В последующую эпоху этот синтез ускорился. Характерным для брахманизма было то, что он, распространяясь, не отменял племенных культов, но признавал местных богов за низшие проявления своих собственных и, таким образом, принимал их в свою систему, в результате чего неарийские племена "входили в брахманическое общество, то есть образовывали новую касту". Превосходное описание этого процесса дано И.П.Минаевым в предисловии к "Индийским сказкам и легендам, собранным в 1875 году в Камаоне".

Кираты, воинственные племена горных охотников, населяли районы, прилегающие к Гималаям (от Ассама до страны, лежащей север-

³³ Изложение ее смотри: J. A. D u b o i s , Hindu Manners, Customs and Ceremonies, стр.707.

нее Кашмира). В этих местах зафиксировали их присутствие античные и древнеиндийские источники. Эпические кираты вовсе не похожи на ведических варваров. Они соблюдают определенные обычаи (так, в Кайрате Ума одета, "как и супруг, по обычаю киратов", 3.40.4), есть у них религия и законы, они принимают участие во внутренней жизни страны и вместе с другими народами Индии сражаются в битве на поле Куру. Столь высокий статус мог достаться киратам только после включения их в "брахманическое общество". Какое же место отводилось им в этом обществе с его древним делением на варны?

Надо полагать, что культурная ассимиляция киратов проходила в общих чертах так, как описано И.П.Минаевым, но с одной существенной оговоркой. По крайней мере для востока Индии известно, что арии вступили там в контакт с местными племенами не одновременно, в качестве единого "брахманического общества", но что первая арийская колонизация этих районов была кшатрийской. Именно здесь сложились так называемые "кшатрийские республики", джанапады, политическое и идеологическое главенство в которых на протяжении ряда столетий принадлежало кшатрийским родам. К началу "брахманизации" этих районов здесь уже сложилась синтетическая кшатрийско-аборигенная культура, которая смогла встать в решительную оппозицию к брахманству, что и нашло свое главное выражение в развитии неортодоксальных религий.

Манавадхармашастра (IO.44) определяет киратов как деградировавших кшатриев. Первоначально они, видимо, считались кшатриями. Для того чтобы получить статус кшатры, племя должно было, по замечанию Четтерджи³⁴, обладать высоким уровнем культуры и военной организации. В древности в силу этих обстоятельств к кшатре были причислены греки, скифы, монголоиды-личчхави, в новое время – гуркхи. Прославленные воины и охотники, кираты должны были сблизиться в первую очередь с кшатрийским слоем арийского общества. Возможно, кираты входили в категорию так называемых "вратья-кшатриев" (т.е. кшатриев по обету, а не по рождению), существовавшую на востоке Индии уже к середине I тысячелетия до н.э.³⁵

В Кайрате кшатрий Арджуна и Кирата обвиняют друг друга в нарушении "закона охоты" (*mṛgayādharma*). Однако еще Хопкинс

³⁴ S.K.C h a t t e r j i, *Kirāta-jāna-kṛti*, Calcutta, 1951, стр.17.

³⁵ "Многие исследователи полагают, что такими кшатриями становились местные вожди и главы родов, которых арийские кшатрии по соображениям дипломатии того времени вынуждены были признавать членами своего сословия" (Н.Р.Гусева, *Джайнизм*, М., 1968, стр. 17).

отмечал, что охота, сцены которой нередки в эпосе, с брахманской точки зрения является мерзейшим грехом. Эпизод Кайраты, в котором два охотника – кшатрий и кирата – спорят о "мригаяджарме", есть свидетельство культурного и социального сближения киратов с кшатрой при их вхождении в индийский мир.

Этой культурной близостью, киратско-кшатрийским идеологическим взаимовлиянием и можно объяснить, почему в индийском эпосе, в сказании, сюжет которого восходит к кшатрийскому обряду, верховный бог является в образе горного охотника-кираты.

Заслуживает внимания и то обстоятельство, что ассимилированные кираты, населявшие Камарупу, Трипуру, Непал и Уттарпатаху, явились той средой, в которой возросли тантрические разновидности буддизма и индуизма; в этих системах находим и круг божеств сторон света, и развитие идеи ваджры, и обряд абхисеки. Роль киратов в развитии и становлении этих систем была столь значительной, что признавалась письменной религиозной традицией; так, в позднем тантрическом сочинении Йогинитантра (после XVI в.) сказано: "В Храме Йогини [т.е. в Ассаме] дхарма считается происходящей от киратов"³⁶.

Входя в кшатрийское сословие, члены племенного общества подвергались обряду кшатрийского посвящения. Восприняв таким образом этот обряд, кираты включили его в культ, сопровождавший вызревавшее в их среде эзотерическое учение; с этим учением они и передали его поздним ветвям буддизма и индуизма. Среда этих кшатриев-аборигенов могла быть промежуточной инстанцией на пути от кшатрийского обряда к абхисеке ваджраяны.

³⁶ Цит. по: C h a t t e r j i, Kirāta-jāna-kṛti, стр.22.

Ya.V.Vasilkov

KAIRATAPARVA (Mbh.3.39-45): ORIGIN OF THE PLOT

The story contained in chapters 39-45 of the *Āraṇyakaparva* (the author unites Kairata proper with its natural prolongation in the first three chapters of *Indralokagamana*) was fairly popular in the latest = medieval Indian culture and has also been quoted and interpreted by a number of European and Indian scholars. It centres around two main events: Arjuna's fight with Śiva-Kirāta and the hero's obtaining the world-guardians' (*lokapāla*) divine weapons.

The author is inclined to share G.Held's view that the source of the story can be found in initiation myths. Summing up the materials collected by ethnography and the history of religions we can outline a general scheme of the initiation ritual. It is a permanent sequence of the main ritual actions and various details which more or less freely group around them. The mere comparison of the scheme to the Kairata story proves that the order of the main mythic events in the latter (each of them is surrounded by a group of corresponding mythic motifs) is in striking agreement with the sequence outlined above. The coincidences being obvious in so many points, one can hardly consider the resemblance between the two patterns occasional. Thus, G.Held's view is fully supported.

Our explanation, however, would not be satisfactory, unless we mention the correspondence between the Kairata ritual and some other rite (preferably the one practiced in Indian world); a fact which may lead us to some really significant results.

The author considers the initiation rite (as well as any other rite of communion) to be a unity of two differently directed progressions; one of them external, "horizontal", orientated in real space; the other - introversive, "vertical", i.e. aimed to ecstatic knowledge of the highest values of Being (the conception is borrowed from M.M.Bakhtin and G.S.Pomerantz's views of "carnival" and "primitive feast"). These two essential "ideas" of the ritual have their specific expression in every particular case. The specificity of the Kairata ritual lies in the mythic figures of *lokapālas* (gods of the points of the compass) and the image of *vajra*, the mythic weapon, which the second progression or "ascending to Heaven" is designed to obtain.

It is surprising to find these specific features of the Kairata ritual in the initiation rite (abhiseka) of tantric buddhists. Of course, the mystical vajra of tantrists is not just the same as the thunderbolt of vedic Indra; but it is highly likely that historically both are the same. The mystic knowledge cakṣuṣī, revealed to Arjuna by Citraratha in Mbh.1.158., seems to represent the intermediate stage in the process of development from the early vajra myth to the great mystical symbol in the vajrayāna.

In tantric abhiseka it is not lokapalas but the buddhas of the world-quarters who confer the mystical vajra power upon the initiate. But they still have some features and attributes characteristic of the Indian lokapalas. The same can be said about the other buddhist divinities placed at the points of the compass in different concentric circles of the buddhist maṇḍala. It is very likely that these systems of maṇḍala divinities, as well as the group of the buddhist lokapalas usually placed outside the maṇḍala are genetically the ancient Indian lokapala system multiplied and enriched.

There is every evidence that it is the ksatriya initiation rites that can be viewed as the common source of the Kairata ritual and tantric abhiseka. The same can be said with respect to the origin of the royal consecration rites described in the Brahmanic literature. Before including these ksatriya rites in their sacred books, the brahmins reinterpreted them; this is the reason why the basic ideas of the ritual, i.e. the cult of lokapalas and the idea of vajra seem to have been almost completely forgotten in the Brahmanic description. The materials of Kairata and of tantric abhiseka may throw new light on rājasūya, vājapeya and other royal ceremonies and help us to reconstruct their most ancient form.

Śiva appears in Kairata (ch. 40, 41) as the master of the preliminary initiation. There are of course other cases in Hindu mythology which can prove that Śiva is connected with the initiation. Such is, for example, the legend on the origin of Śivarātri; it makes the first initiate of the śaivite religious practice to be a boya, a member of the non-aryan caste of hunters. The appearance of Śiva in Kairata is the result, the author thinks, of the coalescence of two distinct myths: the ksatriya initiation myth with Indra as the chief of the rite and a myth about Śiva as the master of initiation; there is little doubt that the second myth is of non-aryan origin.

Finally the author tries to explain how the appearance of the highest god in the image of a kirāta is possible in the Epic

which generally reveals the ideals of the kṣatriya aryans. He mentions the close cultural contacts of kṣatrā with the nobility of native tribes generally and of kirātas particularly ३ (hence the kṣatriya status of kirātas in the later period). These kirāta-kṣatriya contacts can also help us to realise how the ancient kṣatriya ritual could have penetrated into the primitive tantric cults which developed a few centuries later into the Tantric Buddhist. It is noteworthy that the original homes of this religious system are considered to be the countries formerly inhabited by kirātas (Uddiyana, Nepal, Kamarupa, Tripura).

СО Д Е Р Ж А Н И Е

	Стр.
В.С.Воробьев-Десятовский (3.Х.1927 – 2.УП.1956)	3
Библиография трудов В.С.Воробьева-Десятовского.	8
Г.М.Бонгард-Левин, Э.Н.Темкин. Работы В.С.Воробьева-Десятовского и исследование буддийских текстов из коллекции Н.Ф.Петровского	12
В.Н.Топоров. О брахмане. К истокам концепции.	20
Вяч.В.Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от <i>avā-</i> "конь"	75
Я.В.Васильков. Происхождение сюжета Кайратапарвы.	139
В.Д.Мазо. Из истории изучения языка пали в Бирме.	159
Т.Я.Елизаренкова. Дистрибуция фонем в пределах корня в "Ригведе"	173
Н.Г.Краснодембская. О тенденциях исторического развития сингальского глагола.	185
Г.А.Зограф. Глагольная система в "шлоках" Кабира.	192
А.С.Бархударов. Новосанскритизмы современного хинди	211
Н.В.Гуров. Сложноподчиненные предложения в языке хинди.	225
Б.А.Захарьин. Формирование и дистрибуция причастных форм в кашмири	238
Список сокращений	253
Summaries	255

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ИНДИИ

Сборник статей памяти В.С.Воробьева-Десятовского

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редакторы Л.М.Белоусов, Е.К.Борисова, Н.Г.Михайлова
Художник А.Г.Кобрия, Художественный редактор Э.Л.Зрмая,
Технический редактор Т.А.Сударева, Корректор Г.С.Горюнова

Сдано в набор 3/1-1972 г. Подписано к печати 14/XI-1973 г.
А-06948. Формат 70x108 1/16. Бум. офс. Печ.л. 16,75+0,125 л.л. вклеек
Усл.п.л. 23,62. Уч.-изд.л. 16,83. Тираж 1500 экз. Изд. № 2635
Зак. № 588. Цена 1 р. 81 к.

Главная редакция восточной литературы издательства "Наука"
Москва, Центр, Армянский пер., 2
Оффсетное производство типографии № 3 издательства "Наука"
Москва, Центр, Армянский пер., 2