

ДОКЛАДЫ И СООБЩЕНИЯ

© 1993 г.

ОТРИЦАНИЕ НАСИЛИЯ В ВЕДИЧЕСКОМ РИТУАЛЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ¹

Не так давно я присутствовал в Южной Индии, в Керале, при замечательном и даже выдающемся событии: при жертвоприношении, проводимом согласно предписаниям Вед. А спустя несколько дней после моего возвращения в Париж я получил приглашение от испанских антропологов и историков на семинар в Мадриде. Темой этого семинара была «тавромахия», *cogride de togos*; вопрос стоял так: можно ли считать, что тавромахия — это обряд и своего рода жертвоприношение? Такая точка зрения весьма распространена. Я в тавромахии, в бое с быками, совсем не разбираюсь. Но меня пригласили в Испанию, потому что изучение ведического ритуала очень сильно и непосредственно повлияло на Гюбера и Мосса², когда они создавали свою классическую теорию жертвоприношения.

Оба эти обстоятельства — ритуал в Керале и семинар в Мадриде — были толчком, побудившим меня обратиться к теме насилия и отрицания насилия в ведической теории и практике жертвоприношения (впрочем, теме совсем не новой).

Должен сразу сказать, что ритуал, при котором я присутствовал в Центральной Керале, в Кундуре, в 1990 г., почти ничем не отличался от того ритуала, который наблюдал Фриц Шталь в 1975 г. в Панджале, недалеко от Кундура, и который он затем так аккуратно и подробно описал в своей книге³. Исполнение этих ведических торжественных обрядов представляло собой чрезвычайное и замечательное событие, в частности потому что ведическая религия весьма отлична от современного индуизма. Индусы обычно не склонны признавать это, тем более что переход от ведизма к индуизму не отмечен никаким явным разрывом, никакой сознательно проведенной реформой. Ясно, однако, что Веды, оставаясь, безусловно, текстом-откровением (*śruti*), а также источником индуистской ортодоксии, делались все менее понятными, а к предписываемой ими ритуальной практике добавлялись другие формы культа, которые иногда вытесняли изначальные. Кроме того, еще до начала нашей эры пантеон богов значительно меняется — по структуре и содержанию, а в ритуалах на передний план выходят храмы, святилища, устроенные в специально предназначенных для этого местах, паломничество, поклонение изображениям богов. В ведизме ничего подобного нет: согласно ведической религии

¹ В основу статьи положен доклад, сделанный в 1991 г. в Центре индологических и буддологических исследований ИСАА при МГУ. Я выражаю глубокую признательность Г.М. Бонгард-Левину и всем сотрудникам ИСАА при МГУ и РАН за гостеприимство. Благодарю также моих друзей в Париже, которые помогли перевести доклад и статью на русский язык.

² Hubert H., Mauss M. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice // L'Année sociologique. 1899. 2. P. 29 — 138 (=Mauss M. Oeuvres. I. Les fonctions sociales du sacré. P., 1968. P. 193—307).

³ Staal F. Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar. 2 vol. Berkeley, 1983.

боги присутствуют на земле лишь в обращенном к ним слове, в приносимом им даре; ни храмов, ни иконических изображений нет. Кроме того, только в конце ведического периода возникают первоначальные элементы тех верований, которые позднее приобретут столь важное значение в индуизме — идея кармы, идея непрерывного потока новых рождений, идея освобождения.

Ведическое жертвоприношение в Кундуре (центральная Керала), проходившее с 28 апреля по 9 мая 1990 г., стало предметом весьма оживленных споров как в индийской прессе, так и в более широких общественных кругах. То же самое можно сказать об аналогичном жертвоприношении в 1975 г. в Панджале (местности, расположенной по соседству с Кундуром): при нем присутствовали журналисты, деятели кинематографии и ученые — индийские и зарубежные, специалисты по ритуалам.

В полемике по этому вопросу следует разграничить по крайней мере две темы. Более общая и более распространенная тема споров — вопрос о смысле и пользе самой этой церемонии. В самом деле, для чего устраивать столь пышные празднества и тратить столько денег на проведение ритуалов, которые отсутствуют в живой религии современных индусов? Подобные ритуалы — это в лучшем случае диковинка для этнографов, явление культуры, которое ценно для нас именно своей архаичностью и своеобразием: ведь мы собственно и восхищаемся тем, что ритуал этот сохранился в неприкосновенном виде в памяти многих поколений брахманов, сменявших одно другое на протяжении тысячелетий.

Подчас встречается и более резкая критика ведических ритуальных жертвоприношений, формулируются более серьезные возражения против такой практики: при этом речь идет об идеологических и политических целях жертвоприношений. В самом деле, не приводит ли само превознесение ритуалов, которые могут осуществляться одними лишь брахманами, замкнутыми в рамках своей традиции и посвятившими ей большую часть своих физических и душевных сил, к утверждению, что данная традиция хороша сама по себе, а та сильно иерархизированная социальная система, с которой она связана, заслуживает сохранения и восстановления? Не становится ли торжественный ведический ритуал, осуществляемый в наши дни в тех формах, которые предписывались нормативными текстами I тыс. до н.э., орудием пропаганды в руках политических деятелей, которые подчеркивают ведические корни современного индуизма для того, чтобы ярче противопоставить индуизм как наиболее древнюю и подлинную религию другим религиям Индии и прежде всего — исламу? Этот вопрос и эта критика, высказывавшиеся неоднократно, имеют под собой определенные основания. Индуистские фундаменталистские группы и в самом деле стремятся определенным образом использовать и направить само восприятие обществом такого события, как ведическое жертвоприношение в Кундуре. С другой стороны, у нас нет никакой уверенности в том, что эти идеологи правильно истолковывают цели и намерения брахманов, которые собственно готовят и проводят эти ритуалы. При этом необходимо отметить, что образ ведизма, который строят ярые сторонники индуизма, стремящиеся непосредственно вписать символику ведических ритуалов в практику и верования современного индуизма, оказывается весьма анахроничным и лишенным какой бы то ни было специфики.

Другой аспект полемики, поднявшейся в Индии в связи с этими ритуалами жертвоприношения, более непосредственно связан с нашей темой. На этот раз спор идет между различными группами ученых — специалистов по ритуалам — относительно трактовки принесения в жертву животных.

Подобно ритуалу 1975 г., жертвоприношение 1990 г. должно было, в принципе, включать в себя убийство жертвенных животных как обяза-

тельный, хотя и не главный элемент церемонии. Здесь необходимы некоторые уточнения. В торжественном ведическом ритуале различаются два типа ритуального убийства животных. Это, во-первых, так называемые «независимые» (*nirūḍha*) жертвоприношения, в которых подготовкой к убийству животных и самим умерщвлением исчерпывается, по сути, вся церемония; во-вторых, такого рода убийство животных, которое выступает лишь как часть более общего целого, главное в котором — вовсе не само убийство; принесение в жертву жизни животного выступает здесь лишь как добавление, хотя и необходимое — подчеркнем это еще раз — к чему-то другому, а именно к принесению в дар богам растительных и молочных продуктов.

Кундурское жертвоприношение относится к этой второй группе. По своей сути, это *somaṃyāga*, или иначе ритуал, в котором главный предмет жертвоприношения — сок растения под названием *soma*. Кульминационный момент этой церемонии — он повторяется потом несколько раз — тот, когда сок, извлеченный из стеблей сомы ударами камня, проливается в огонь. Однако этот дар сомы — как бы центральная часть ТЕЛА жертвоприношения — должен сопровождаться и другими моментами, как бы частями этого тела (*aṅga*), в частности, жертвоприношением животных. При жертвоприношениях сомы животные, которых также приносят в жертву, как правило, козлы.

Другая часть ритуала, которая иногда, хотя и не обязательно, включается в процесс жертвоприношения сомы, — это ритуал «складывания огня» (*agnicitī* или *agnisaujana*). В крайней восточной части священного пространства складывают алтарь из тысячи кирпичей в пять рядов, расположенных друг над другом так, что этот алтарь имеет форму птицы с распростертыми крыльями. Раскладка кирпичей, освящение их один за другим посредством соответствующих формул-заклинаний, а затем зажигание огня на построенной таким образом платформе происходят одновременно с принесением сомы в дар богам. При этом предполагается и принесение в жертву животного — «жертвы для кирпичей» (*iṣṭakāraṣu*). В основание всей этой структуры требуется положить пять голов — голову козла, голову барана, голову быка, голову лошади и голову человека (помимо этого нужна и живая черепаха). В этот перечень входят домашние или, на санскрите, «деревенские» животные — лишь они могут использоваться для ритуального жертвоприношения (*grāmya*). Из текстов совершенно не ясно, откуда предполагается взять человека для обезглавливания. Вероятнее всего, уже с древних времен в подобных случаях пользовались заменами, однако в трактатах, посвященных ритуалам, целые главы отводятся человеческим жертвам, или иначе *puruṣamedha* (по-видимому, этот ритуал строится по аналогии с *aśvamedha* — жертвоприношением лошади).

В кундурском жертвоприношении соединены ритуал принесения в дар богам сомы (*somaṃyāga*) и ритуал складывания огня. А значит в него с необходимостью должны были бы входить также принесение в жертву козла и обезглавливание «жертв для кирпичей». Однако ничего подобного в действительности не было. Вместо голов использовались грубо сделанные глиняные изображения, а козлы заменялись *piṣṭaraṣu* («жертвами из муки») — фигурками, сделанными из теста и завернутыми в листья банана. Этот образ вовсе не нов. В течение многих столетий этими приемами пользуется секта вишнуитов — мадхвы, широко распространенная в Майсуре. Подобные замены можно было наблюдать и при жертвоприношении в Панджале в 1975 г. Однако такой способ жертвоприношения признается правильным далеко не всеми. Именно по этому поводу ведутся споры, о которых упоминалось выше. Местная и всеиндийская печать получает письма читателей и статьи, написанные специалистами по обрядам — ярыми

сторонниками традиционных способов жертвоприношения: они подвергают осмеянию подобное изменение ритуала жертвоприношения, которое становится более «пресным». Цель жертвоприношения, по их утверждению, — достигнуть небес; попытаться осуществить эту цель, пользуясь жертвенными фигурками из муки, столь же нелепо, как верить в то, что мастурбацией можно зачинать детей.

Сам термин *piṣṭapaśu* встречается в древней литературе дважды, однако употребляется он таким образом, что привлечь эти тексты для обоснования самой практики таких замен невозможно. Первый текст, где встречается это слово, — «Законы Ману». В нем утверждается, что есть можно лишь такое мясо, которое остается после жертвоприношения. Если же нестерпимо хочется поесть мяса в ситуациях, никак не связанных с жертвоприношением, необходимо удовлетвориться *piṣṭapaśu* — фигурками животных, сделанными из муки. Второй текст относится к гораздо более поздней эпохе. Он входит в состав «Раджатарангини» (*Rājatarāṅgīnī* III. 7), хроники кашмирских царей. В нем рассказывается, что некий царь — исповедовавший, впрочем, индуизм — был ревностным сторонником жертвоприношения без насилия, вел себя как джайн, т.е. как еретик, и что во время жертвоприношения он пользовался фигурками из муки и очищенного масла. Таким образом, в Ведах мы не находим никакого обоснования отказа от убийства животных; в этих древних текстах, которым якобы буквально следуют и поныне, нет ни малейшего намека на оправдание подобных изменений.

Верно, однако, что отказ от настоящего жертвоприношения вполне соответствует социальной чувствительности и общим мировоззренческим схемам. Действительное жертвоприношение в современной Индии невозможно с тех пор, как этот обряд стал публичным зрелищем. Это не значит, что такой практики вообще не существует. В низших кастах, не говоря уже о племенных обществах, принесение в жертву животных, в особенности козлов, — обычное дело. Кроме того, до сих пор имеет место умерщвление буйволов путем обезглавливания — процедура, пронизанная сложной символикой: в ней разыгрываются некоторые основные индуистские мифы, в частности миф об убийстве богиней демона — буйвола Махиши. В Непале каждый год проводятся освящаемые королем жертвоприношения, во время которых в храмах и святилищах Катманду умерщвляются тысячи козлов, и в течение нескольких дней население объедается мясом. Тщательно изучая так называемые народные религии в самой Индии, можно заметить в местных и областных (региональных) пантеонах противопоставление или, если угодно, взаимодополнительность между вегетарианскими и плотоядными божеествами, а также между вегетарианскими и плотоядными образами одного и того же бога. Однако все эти факты, хорошо известные антропологам и даже туристам, так или иначе замалчиваются. В официальных кругах и в среде людей более или менее образованных об этих ритуалах говорят лишь как о суеверии.

Иначе обстоит дело с ведическим жертвоприношением; оно ставит перед сторонниками индуистской традиции действительно сложную проблему. Дело в том, что одни лишь брахманы (среди них члены наиболее правочерных семейств) могут быть хранителями ведического знания. Лишь им одним дозволено осуществлять ритуалы, предписанные Ведами. Но вместе с тем в индуистском обществе именно брахманы вот уже более двух тысячелетий вынуждены наиболее строго следовать самым жестким правилам вегетарианства. Именно среди брахманов зародились и стали осмысляться в индуизме идеи ненасилия. Дело в том, что умерщвление животных во время жертвоприношения предполагает потребление мяса. Запрещено есть иное мясо, кроме того, что остается после жертвоприношения. Невозможно,

однако, и другое: приносить животных в жертву, не поглощая при этом хотя бы небольшого количества мяса. Когда ведические ритуалы осуществляются внутри круга брахманов, при ограниченном доступе непосвященных и почти что в тайне от них, брахманы так или иначе смиряются с этим противоречием между, с одной стороны, ведической ортодоксией, основанной на действительных жертвоприношениях, и с другой стороны, жизненными правилами и статусом, требующими от них отказа от всего, что является причиной или результатом убийства. Однако с того момента как ведические обряды становятся публичным зрелищем, эти ритуалы приобретают и воспитательное значение, так что вышеуказанное противоречие уже не может допускаться. В присутствии журналистов с кино- и фотокамерами, перед огромной толпой верующих брахманам приходится нарушать ведические ритуальные нормы, дабы сохранить в неприкосновенности те принципы, на которых основано признание их духовного превосходства в индуистском обществе.

Такова ситуация, со всей ее противоречивостью и с искусственностью попыток разрешить эти противоречия.

Обращаясь теперь к самим ведическим текстам и прежде всего к сборникам наставлений о правилах проведения торжественных ритуалов (или иначе Śrauta-sūtra), а также к тем более развернутым текстам, в которых излагается учение о жертвоприношении (Brahmaṇa), мы замечаем, с одной стороны, четкость предписаний относительно умерщвления животных (они не допускают никаких послаблений на сей счет), а с другой стороны — многообразную и постоянно используемую риторику отрицания насилия при жертвоприношении. В самом общем виде это выглядит так: при жертвоприношении убивают, и это неизбежно, однако жертва на самом деле не погибает; насилие над жертвенным животным — это не настоящее насилие. И еще одна мысль — она не находит четкого выражения в текстах, но ее можно извлечь из самого общего механизма соотношения различных сил и моментов в ритуале: жертвоприношение пронизано насилием и насилие это неизбежно, причем насилие по отношению к животным, которых убивают и разрубают на части, по сути своей ничем не отличается от насилия по отношению к другим видам даров, приносимых богам. Эту линию обобщения можно продолжить: выполнить ритуал значит в то же самое время покончить с ним, согласно французскому выражению: «привести в исполнение», «казнить» (exécuter). «Привести ритуал в исполнение» и означает убить жертву. Таким образом риторика отказа от насилия готова использовать любые, подчас весьма разнородные средства, чтобы достичь своей цели.

А теперь посмотрим, как именно действует эта риторика. Речь пойдет прежде всего о специальной терминологии. Отметим, что в санскрите нет особого отдельного слова, обозначающего «жертву». Говорят *raṣu*, т.е. просто «животное», или, точнее, — «деревенское животное». Ритуалы, в структуру которых включается в качестве главного или вспомогательного момента убийство животных, называются *uajña* или *uāga* — обычно оба эти слова переводят как «жертвоприношение». Однако эти слова имеют и более общее значение и могут использоваться также по отношению к ритуалам, в которых приносятся дары, не связанные с убийством животных. *Uajña* или *uāga* по своей структуре значит «то, что даруется богам». Однако наиболее красноречивы в этом смысле эвфемизмы. Для обозначения ритуала, который предполагает или включает в себя принесение в жертву животных, используют выражение *raṣubandha*, означающее «связать животное», или же *raṣu-ālabha* — «привести животное к себе». Само умерщвление животного не обозначается выражением, которое прямо или косвенно намекало бы на мысль об «убийстве». На санскрите говорят «добиться согласия

животного», «добиться, чтобы животное сказало "да"» (при этом используется каузативная форма глагола «согласиться» — *saṃ-jñā*). После того как животное убито, говорят «согласие животного получено» (*saṃjñaptaḥ paśuḥ*). В текстах прямо говорится, что поведение животного должно свидетельствовать о его согласии — например, животное не должно брыкаться, мычать или блеять. Обращаясь к «палачу» (*sāmitṛ*), главный жрец говорит: «Добейтесь, чтобы животное согласилось и не издало ни малейшего звука». Помимо того жертва — это не единственное существо, согласия которого надлежит добиться. В текстах Брахман утверждается, что животное должно также получить позволение «согласиться» у своего отца, матери, брата, собратьев по стаду.

Таким образом, принесение животных в жертву не есть убийство. Однако авторы ведических текстов хорошо знали, что на самом деле все обстоит совсем не так, ибо они запрещали главному священнослужителю и жертвоприносителю быть свидетелями этой процедуры. А она такова. Животное сначала привязывают к столбу, воздвигнутому в восточной части пространства, отведенного для жертвоприношения. Этот акт именуется *piyojana* — «связывание животного и столба». Однако животное убивается вовсе не там. Затем его отвязывают и отводят в торжественном кортеже в сторону, так что оно оказывается вне священного пространства. Этот кортеж строится следующим образом. Во главе процессии идет один из жрецов, неся факел, зажженный от огня, на котором животное уже было символически «сварено» (или, иначе говоря, этим факелом были описаны круги вокруг животного). За распорядителем следует группа, которая ведет жертву. Состав этой группы не уточняется, однако ясно, что в нее входит «палач» (*śāmitṛ* — слово, обозначающее того, кто усмиряет; по крайней мере такая этимология приводится в текстах). Вслед за жертвой идет другой жрец, который находится в постоянном, хотя и не прямом контакте с жертвой, касаясь ее двумя вертелами, на которых позже будет поджариваться эпиллой, или иначе — жирная часть внутренностей животного, которая прежде всего и предназначена в пищу богам. Вслед за этим священником, несущим вертелы, следует еще один, ухватившийся за идущего впереди. И наконец — тот, кто непосредственно приносит жертву, получая за нее в награду место на небесах, или жертвоприноситель (*yajamāna*): он также идет, ухватившись за идущего впереди. Обоснованием именно такого порядка шествия служит одна из догм ведического учения о жертвоприношении: жертва идет на небо и тем самым открывает путь жертвоприносителю, который должен следовать за жертвой, не прерывая с ней контакта. Однако путь на небо проходит через реальную и немедленную смерть жертвы, тогда как жертвоприноситель хочет лишь познать этот путь и обеспечить себе место на небе — место, которое он займет позже, когда его постигнет естественная смерть. Требуется, таким образом, чтобы он не был полностью отождествляем с жертвой. В *Śatapatha-Brahmaṇa* (далее — *ŚB*) этот контакт на расстоянии поясняется так: «Возражают, говоря: следует, чтобы жертвоприноситель держал жертву, поскольку ее ведут на смерть. Но это неверно. Более того, не следует, чтобы жертвоприноситель был оторван от жертвы. Жертвоприноситель держит жертву, но тайно (*raḥokṣam* — III.8.1 10). Движения животного непосредственно направляются двумя вертелами, которые несет священнослужитель: наличие этих вертелов обеспечивает одновременно и контакт, и расстояние между священником и жертвой. Именно здесь жрец неким таинственным образом вступает в обладание жертвой. Наступает такой момент, когда процессия, описав полукруг, оставляет «палача» наедине с жертвой (допускается, чтобы его сопровождали служки, которые, однако, не входят в состав группы, осуществляющей жертвоприношение). Все остальные — священнослужители

и жертвоприносите́ль — возвращаются в священную зону и рассаживаются вокруг огня, предназначенного для принятия жертвы, не свсдя с него глаз. Все это делается, как говорится в том же тексте, «для того чтобы не видеть собственными глазами жертву в то время, когда ее заставляют согласиться (III.8.1.15)».

Каким образом конкретно происходит само жертвоприношение? В том же самом ведическом тексте далее говорится: жертвенное животное нельзя убить ударом по лобной кости, ибо так действуют люди; его нельзя также убить ударом за ухом, ибо действовать так подобает Отцам (то есть умершим, которых посредством особых погребальных ритуалов превращают в предков, так что они и сами могут получать жертвенные дары). Нет, следует действовать иначе: следует задушить жертву, не давая ей при этом возможности открыть рот, или же удавить ее, затянув на шею петлю. Вот почему священник, который отдает распоряжения «палачу», не говорит: «убивай, умерщвляй!» — ибо так поступают люди, но «добейся согласия» животного — ибо так подобает действовать богам. Говорят «жертва ушла». Этими словами обозначается сам смысл процедуры: «Вслед за ней и жертвоприносите́ль отправляется к богам» (ibid.).

После того как жертва задушена или удушена, начинается разрушение ее тела. На этой стадии распределение обязанностей между «палачом» и священнослужителем не очень ясно. И тот и другой вооружены ножами, которые должны быть освящены посредством особых формул-заклинаний. «Палач» получает свой нож непосредственно из рук главного жреца. По-видимому, именно главный жрец делает тот надрез на тканях животного, который позволяет ему извлечь эпиплою, в то время как «палач» разрубает тело животного в других местах. Разрушенное на куски тело животного подносят к особому костру, на котором они будут сварены. Этот огонь разводится вне священного пространства и называется «костер палача». Для нас очень важно, что сам акт разрушения тела животного на куски воспринимается как новый акт насилия; при этом все дальнейшие усилия будут направлены на то, чтобы одновременно и отрицать сам этот акт насилия, и излечить нанесенные им раны. После того как «палач» произносит: «согласие животного получено», главный жрец отдает приказ привести супругу жертвоприносителя (patni). Как правило, ее присутствие считается обязательным, хотя сама она почти не действует, оставаясь все время на заднем плане, то есть в западной части священного пространства: почти все время она неподвижно сидит и лишь изредка делает какой-то жест, произносит какое-то слово. Затем ее подводят к жертве, которая только что испустила дух. Она приносит сосуд с водой и промывает этой водой все отверстия тела животного, чтобы очистить их. В текстах это действие объясняется так: отверстия тела — это средоточие дыхания жизни. Пища богов должна быть живой, бессмертные поглощают лишь то, что не умирает. Правда, в тексте говорится буквально следующее: «В то время как у жертвы добиваются согласия, ее разрубают, ее убивают» (SB III.8.2.4: в данном случае используется именно глагол han — «убивать», а не какое-либо эвфемистическое выражение). Вода эквивалентна дыханию жизни. Промывая водой отверстия тела животного, супруга жертвоприносителя вновь сообщает ему дыхание жизни — вот почему боги, поедая мертвечину — животное, разрушенное на куски, поглощают вместе с тем живую пищу. Для чего нужно участие в ритуале супруги жертвоприносителя? А потому, что она — женщина, а от женщины рождается потомство. Вновь вдохнуть в жертву жизнь значит заново родить ее, а это дело женщины. После разделки туши жертвенного животного опять же супруга жертвоприносителя обмывает каждую отдельную часть водой. Ведь умерщвленная, но вновь возвращенная к жизни жертва страдает: места разрушения

тела — это ее раны, везде, где прошел нож, она чувствует боль, а вода успокаивает, утишает боль, исцеляет. Однако реальны ли эти раны и эта боль? Фактически боль от этих ран уже была заранее ослаблена следующей процедурой: между телом жертвы и лезвием ножа, пронзающим тело, помещается слой травы под названием *darbha*. «Палач», разрубающий тело животного, говорит (§B III.8.2.12): «О растение! Защити эту жертву!» А затем он обращается к своему ножу: «Не нанеси ей вреда, о нож!» Подобно тому как жертва, в тот момент когда от нее требуют «согласия», должна быть цельным совершенным животным, подобно этому, уже дав свое согласие, «она должна уйти на небо живой»; как говорится в другом тексте, «мертвое животное не может уйти на небо». Живое — значит обладающее вновь сочлененным телом.

Нижеследующий рассказ представляет собой как бы набросок мифа, объясняющий ритуальные требования и напоминающий в то же самое время о тождественности жертвы и самой процедуры. «Жертва отделилась от богов, говоря: я не стану Вашей пищей! Да нет же, станешь, — сказали боги, ты и есть поистине наша пища». И они раздавили жертву. Однако в таком расчлененном виде она уже не годилась им в пищу. «Что же, сказали боги, нужно вновь сделать жертву цельной! (*Aitareya-Brahmaṇa I.18*)». Жертва, приносимая людьми, должна иметь такое тело, в котором были бы восстановлены посредством прикосновений, смачивания водой и особенно формул-заклинаний дух (*manas*), речь, дыхание (*prāṇa*), слух, зрение. Вот молитва, которую жрец, непосредственно осуществляющий жертвоприношение, обращает к жертве: «Именно ты даешь доступ к небесам, так иди же на небо. Небо для меня, небо для жертв. Именно ты обеспечиваешь мне свободное пространство... Именно ты прокладываешь мне путь... На самом деле ты не умираешь, тебе не причиняется никакого вреда, ты пойдешь к богам надежными путями...» Однако главный священник, отступая в сторону, бормочет при этом: «Жизненное дыхание жертвы — это одно, а жизненное дыхание приносящего жертву — другое». Эта формула переключается с другой: «Мы призываем на жертву и на приносящего жертву одни и те же благословения, но не хотим, чтобы их дыхания слились! (§B III.7.4.11)».

Мы уже упоминали о траве *darbha*. Некоторые замечания по поводу этой травы будут для нас поводом для того, чтобы проанализировать еще один аспект риторики отрицания насилия. Речь идет о столбе (*uṅra*), к которому на какое-то время привязывают жертву, прежде чем вести ее дальше и затем убить. В ведических текстах много говорится о функциях этого столба, о символике, связанной с его формой, о способе его воздвижения, о причинах, по которым животное должно останавливаться около этого столба, хотя он и не является конечным пунктом движения. Мадлен Биардо недавно опубликовала замечательную работу под названием «О ритуальных столбах»⁴, основанную на тщательном изучении текстов и на скрупулезных полевых исследованиях. В этой книге речь идет об этом важном элементе ведического культа и о том, что соответствует ему в классическом и народном индуизме. Я ограничусь здесь упоминанием о тех ритуальных предосторожностях, которыми сопровождается рубка дерева, из которого делается столб. Вот что говорится по этому поводу в *Satapatha-Brahmaṇa*: «Следует выбрать хорошее дерево — расположенное к тому, чтобы быть срубленным (III. 6.4.7)». «Быть расположенным» значит иметь хорошее настроение, быть готовым с радостью принять свой жребий. На то место, куда будет нанесен удар топором, кладется

⁴ *Biardeau M. Histoires de poteaux, variations védiques autour de la Déesse hindoue. P., 1989.*

трава дарбха, и при этом произносятся те же самые формулы-заклинания, что и при разрубании жертвы: «О растение, защити его! О топор, не нанеси ему вреда!» А затем обращаются к самому дереву: «Этот хорошо наточенный топор приведет тебя к высшему блаженству (SB III. 6.4.10)». Пень, оставшийся от срубленного дерева, омовается очищенным маслом, с тем чтобы дерево это могло заново родиться. Конечно, дерево, превращенное в столб, не может прямо уподобляться животному, рассматриваемому как жертва: сама мысль о том, что дерево и животное имеют одну и ту же форму жизни, одинаковую чувствительность, одну и ту же способность возрождаться после смерти и расчленения на куски в ритуале — проявляется лишь намеком... Напротив, столб неоднократно и в разной форме отождествляется с самим жертвоприносителем. Насилие по отношению к дереву в тот момент, когда оно превращается в столб, должно быть предупреждено или устранено, чтобы оно не коснулось самого жертвоприносителя.

Рассмотрев то, что связано с жертвенным животным и столбом, к которому оно должно быть привязано, обратимся теперь к другим предметам, приносимым в жертву. Жрецам, осуществляющим ведические ритуалы, и теологам хорошо известно, что между умерщвленным и расчлененным на куски животным и теми формами разрушения, которым подвергаются растительные и молочные продукты, приносимые в жертву, есть фундаментальные различия. Пролить кровь, разрубить тело, которое некогда принадлежало живому существу, — во всем этом есть нечто специфическое, что отличает эту форму жертвоприношения от всех других ритуалов. Доказательством этого служит то, что в ведическом культе для принесения животного в жертву, для его убийства и разрубания обращаются к профессиональному «палачу». Статус «палача» отличен от статуса священников, а кроме того, все, что связано с умерщвлением животного и последующими моментами ритуала, происходит вне священного пространства, тогда как подготовка и само разрушение всех других предметов жертвоприношения происходит внутри священного пространства и осуществляется наиболее чистыми жрецами в присутствии всех участников ритуала. Тем не менее в тот момент, когда жрецы и жертвоприноситель все вместе садятся, чтобы раздавить стебель сомы ударами камня, приводят человека, который стоит с завязанными тряпкой глазами: его роль заключается в том, чтобы воздавать хвалу тем камням, которые дают стебель (*grāvastut*). Любопытно, что в ведических текстах не содержится объяснения этого ритуала. Мы вполне можем предположить, что этот человек одновременно и возвеличивает в произносимом им тексте орудия умерщвления «Царя Сомы» и разыгрывает спектакль, свидетельствующий о его нежелании видеть это зрелище.

Я говорил здесь лишь об Индии, не теряя однако из виду того, что мне пришлось сравнивать ведическое жертвоприношение с ритуалом корриды. Схема жертвоприношения — в том виде как она была мною здесь изложена — образует четкий и весьма поучительный контраст со схемой тавромахии. Основания этого противопоставления следует искать в отношениях между жертвоприносителем и самой жертвой в случае индийского ритуала жертвоприношения, и между быком и матадором в случае корриды. Если верно, что бык и матадор образуют сексуальную пару причем во время этой церемонии сексуальные роли партнеров неоднократно меняются, как утверждает Джулиан Питт Риверс, верно также, что оба партнера постоянно нападают друг на друга, и хотя их столкновениям предшествуют повороты и кружения, это всегда столкновение борцов: коррида — это битва. Насилие в корриде всегда присутствует: конечно, оно ритуализовано, превращено в источник эстетического вдохновения, однако насилие в корриде не маскируется и не отрицается. При ведическом жертвоприношении ситуация совершенно иная: то, что здесь изображается,

представляется или по крайней мере провозглашается, то, что становится центром размышлений, — это не отношения между «палачом», относительно которого ясно, что он не подвергается никакой опасности, и жертвой, относительно которой можно сказать с такой же уверенностью, что она неизбежно будет им убита, нет, это — отношение отождествления между жертвоприносителем и жертвой. Жертва — это alter ego жертвоприносителя, который отличен от «палача». Жертвоприноситель начинает с того, что сам себя приносит в жертву, а затем самоустраивается перед жертвой, которая его представляет и заменяет. Как alter, «другой», животное до конца претерпевает насилие, ведущее к смерти и расчленению тела. Однако поскольку оно также и его, невозможно допустить ни того чтобы это насилие было непоправимым, ни того чтобы оно даже было реальным.

III. Маламуд

THE REJECTION OF VIOLENCE IN VEDIC SACRIFICE

Ch. Malamoud

The paper contains a description and analysis of an ancient ritual, which included the killing of sacrificial animals. The author shows that in the ritual itself and in some texts, connected with it (Satapatha-Brahmana, Aitareya-Brahmana) this element undergoes a symbolic reinterpretation under the influence of the doctrine of *ahimsa* (nonviolence). As a result several new features appear: the necessity to have «an agreement» of a sacrificial animal to being killed, a certain mode of its killing and a system of certain ritual actions and euphemistic ritual formulae. The conception of identification of a sacrifice-giver with the sacrifice itself is evolved.