

Est. B - 1391

283

Д. Кудрявскій.

Изслѣдованія

въ области

древне-индійскихъ домашнихъ обрядовъ.

Введеніе.

- I. Пріемъ почетнаго гостя.
- II. Посвященіе мальчика въ брахманскіе ученики.



Юрьевъ.

Типографія К. Маттисена.

1904.

Ino F 641

K.S. - 283

Д. Кудрявскій.

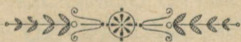
Изслѣдованія

въ области

древне-индійскихъ домашнихъ обрядовъ.

Введеніе.

- I. Пріемъ почетнаго гостя.
- II. Посвященіе мальчика въ брахманскіе ученики.



Юрьевъ.

Типографія К. Маттисена.

1904.



Дозволено цензурою. -- Юрьевъ, 11 іюня 1904 года.

TARTU ÜLIKOOLI
RAAMATUKOGU

i 32878151

Предисловіе.

Такъ какъ о задачахъ своей работы я говорю подробно во введеніи, то здѣсь мнѣ необходимо предпослать лишь нѣсколько словъ о внѣшнихъ условіяхъ ея выполненія.

Изслѣдованія мои основываются почти исключительно на грихья-сутрахъ, этихъ требникахъ домашняго ритуала древнихъ индійцевъ. Мало того: необходимо тутъ же прибавить, что они основываются только на изданныхъ грихья-сутрахъ. Такимъ образомъ уже и съ этой стороны моя работа не претендуетъ на полноту обработки матеріала, касающагося домашнихъ обрядовъ древнихъ индійцевъ. Если я отказался отъ обработки рукописнаго матеріала, то я сдѣлалъ это не только потому, что работа надъ рукописями сопряжена со многими внѣшними затрудненіями; я исходилъ при этомъ изъ убѣжденія, что и изданнаго матеріала достаточно для выясненія многихъ вопросовъ исторіи развитія домашняго ритуала. Я думаю, что мнѣ удалось кое-что понять лучше моихъ предшественниковъ-издателей, и я не хочу ставить себѣ это въ особую заслугу. Дѣло издателя текста настолько сложно и трудно само по себѣ, что соединить его съ дѣломъ изслѣдователя можно только отчасти. Поэтому, задавшись цѣлью детальнаго анализа грихья-сутрѣ, я рѣшилъ устранить все то, что могло-бы завести меня въ область работы издателя: дробленіе вниманія должно необходимо сказаться въ пониженіи качества работы надъ намѣченной задачей. Во время своихъ работъ я не разъ убѣждался въ томъ, что изданные тексты

грихья-сутрѣ мы еще не научились читать, и потому я сосредоточилъ все свое вниманіе именно на этой сторонѣ: прочесть и истолковать тексты было моею первою задачею.

Но нельзя читать сутры вообще и грихья-сутры въ частности такъ, какъ мы читаемъ другіе памятники: читать какую-либо одну редакцію грихья-сутрѣ отъ начала до конца безъ сравненія ея съ другими редакціями — трудъ очень неблагоприятный и почти бесполезный. Необходимо изучать эти памятники параллельно, дробя ихъ по отдѣльнымъ обрядамъ: только тогда мы можемъ надѣяться уяснить себѣ ихъ содержаніе. Это обстоятельство опредѣлило форму моихъ изслѣдованій: это — этюды объ отдѣльныхъ обрядахъ.

Выборъ обрядовъ, конечно въ значительной степени зависѣлъ отъ личныхъ симпатій, однако я имѣлъ въ виду при этомъ также и интересы изслѣдователей культуры индоевропейцевъ съ одной стороны и этнографовъ — съ другой. Обычай гостепрѣимства и посвященія мальчика распространены широко по всему земному шару, и потому изученіе ихъ индійской разновидности можетъ интересовать не одного только индолога.

Было бы, конечно, весьма интересно знать, насколько точно соблюдались въ жизни тѣ правила, которыя мы находимъ въ грихья-сутрахъ. Есть много указаній на то, что отклоненія отъ установленной нормы встрѣчались на каждомъ шагу. Однако, мы едва ли можемъ надѣяться добыть что-либо болѣе достовѣрное, чѣмъ нѣкоторыя косвенныя указанія памятниковъ. На литературу мы въ этомъ отношеніи полагаться не можемъ: на описаніяхъ обрядовъ, которыя мы находимъ въ эпической литературѣ, несомнѣнно сказывается вліяніе тѣхъ же нормъ, такъ что сами грихья-сутры могутъ служить прекраснымъ комментариемъ къ литературнымъ образцамъ подобнаго рода. Поэтому я думаю, что привлеченіе эпоса не могло-бы дать намъ желаемой поправки.

Что касается внѣшности выполненія работы, то я не могу не отмѣтить нѣкоторой неизбѣжной непослѣдовательности въ

различныхъ мелочахъ. Такъ напр. санскритскіе термины я даю по большей части въ формѣ именительнаго падежа, но иногда и въ формѣ основы. Въ переводахъ не всегда возможно было выдержать полную послѣдовательность терминологіи. Мнѣ не удалось также избѣжать опечатокъ и другихъ промаховъ, которые вынуждаютъ меня начать свою работу спискомъ поправокъ.

Наконецъ, читателямъ, незнакомымъ съ санскритомъ, необходимо принять во вниманіе, что въ латинской транскрипціи санскритскихъ словъ знаки *r*, *r̄* обозначаютъ краткій и долгій гласный (образующій слогъ) звукъ *r*, с произносится, какъ русское *ч*, *j* — какъ русское *дж*, *y* — какъ рус. *й*, *ṣ* и *ṣ̄* — какъ рус. *ш*. Остальныя буквы имѣютъ то же значеніе, какъ и въ латинскомъ алфавитѣ. На прибавку другихъ значковъ можно не обращать вниманія.

Д. Кудрявскій.

Юрьевъ (Дерптъ)
Сентябрь 1904 года.

Поправки.

- Стр. 17 строка 26: читай „рукописномъ“
„ 32 прим. 2 и 3: „ Gōbh.
„ 74 строка 1: слѣдуетъ вычеркнуть слова „размолотыя зерна“,
а вм. „мука“ слѣдуетъ читать „крупя“
„ 74 „ 12 снизу вычеркнуть слово „мука“.
„ 140 примѣч. 1: Въ концѣ слѣдуетъ прибавить ссылку на стр. 217
и слл., гдѣ я уже нѣсколько измѣняю свое
мнѣніе относительно разбираемаго мѣста.
„ 159 послѣ 5 строки снизу слѣдуетъ вставить: „Манавя (I, 22,
13), имѣющій въ виду только касту брахмановъ,
упоминаетъ также о размѣрахъ триштубхъ и
джагати, но безъ различія кастъ.“
„ 160 строка 32: читай: у Яджнавальки.
„ 176 „ 4: читай: искусственной.

Оглавление.

| | Стр. |
|--|---------|
| Введение | 1—84 |
| § 1. Краткій очеркъ исторіи разработки грихья-сутрь | 1 |
| § 2. Что такое грихья-сутры? | 30 |
| § 3. Исторія сложенія грихья-сутрь | 40 |
| § 4. Сравнительный методъ въ изслѣдованіи обрядовъ | 57 |
| | |
| I. Приемъ почетнаго гостя | 85—134 |
| § 1. Лица, достойныя почетнаго приема | 86 |
| § 2. Участіе семьи въ приемъ гостя | 94 |
| § 3. Матеріальная обстановка почетнаго приема | 96 |
| § 4. Постилка | 98 |
| § 5. Вода для омовенія ногъ | 102 |
| § 6. Почетная вода | 105 |
| § 7. Вода для прихлебыванія | 109 |
| § 8. Медовая смѣсь | 113 |
| § 9. Жертвоприношеніе коровы | 117 |
| § 10. Угощеніе гостя мясною пищею | 123 |
| § 11. Ограниченіе числа почетныхъ приемовъ. Заключение. | 125 |
| Приложеніе: Переводъ изложенія приема почетнаго гостя по сутрь Каушики. Kāuṣikasūtra 90—92 | 128 |
| | |
| II. Посвященіе мальчика въ брахманскіе ученики | 135—248 |
| § 1. Названіе обряда | 135 |
| § 2. Древнѣйшія свѣдѣнія объ обрядѣ | 144 |
| § 3. Время совершенія обряда | 154 |
| § 4. Подготовка къ обряду посвященія въ ученики | 167 |
| а) купанье или омовенье (170), б) кормленіе маль- чика (172), в) стрижка (173), г) украшеніе (174), е) новая одежда (175), ф) поясъ (180), г) палка (183), h) камень (186). | |

VIII

| | Стр. |
|---|------|
| § 5. Чинъ обряда посвященія въ ученики | 188 |
| a) Одежда (191), b) поясъ (193), c) шкура (196), d) жертвенный шнурокъ (197), e) камень (197), f) палка (198), g) мѣсто (200), h) учитель беретъ ученика за руку (202), i) порученіе ученика боже- ствамъ (208), k) прикосновеніе къ сердцу (211), l) на- реченіе имени (219), m) наставленіе (224), n) чтеніе савитри (226), o) сборъ подаянія (230), p) подклады- ваніе дровъ въ огонь (232), q) поклоненіе солнцу (236), r) поклоненіе огню (238), s) пробужденіе ра- зума (239). | |
| § 6. Церемоніи, примыкающія къ обряду упанаяны. Порядокъ дѣйствій | 241 |
| Приложеніе. Обрядъ упанаяны въ изложеніи Ашва- лаяны | 245 |
| Сокращенія | 249 |
| Указатель цитатъ | 250 |
| Указатель санскритскихъ словъ | 251 |
| Указатель авторовъ | 252 |

ВВЕДЕНИЕ.

§ 1. Краткій очеркъ исторіи разработки грихья-сутрѣ.

Первыя извѣстія о грихья-сутрахъ, или правилахъ домашняго ритуала древнихъ индійцевъ появляются въ научной литературѣ запада, насколько мнѣ извѣстно, лишь съ половины XIX вѣка. Именно въ 1850 году покойный Альбрехтъ Веберъ въ первомъ томѣ издававшегося имъ журнала „Indische Studien“, коснувшись грихья-сутры, принадлежащей къ школѣ сама-веды и приписываемой брахману Гобхилѣ, слѣдующими словами характеризуетъ этотъ родъ памятниковъ: „Грихья-сутры въ общемъ трактуютъ тотъ же самый матеріалъ, какъ и та часть дхарма-шастры [книгъ закона], которая называется *ācāra* (обычай): онѣ сопровождаютъ брахманскаго индійца черезъ всѣ его санскары [тайнства] отъ рожденія до смерти. Хотя въ брахманахъ, трактующихъ о совершенно иныхъ, не мірскихъ вопросахъ, можно найти лишь рѣдкіе, случайные пункты перехода къ грихья-сутрамъ, . . . однако послѣднія заключаютъ въ себѣ не менѣе древнее содержаніе. Между тѣмъ составленіе ихъ относится, повидимому, къ сравнительно болѣе позднему времени, чѣмъ составленіе кальпа- и шраута-сутрѣ . . .“¹⁾. Въ этихъ немногихъ словахъ

1) Ind. Stud. I, 57. — Я не касаюсь здѣсь краткаго упоминанія о грихья-сутрахъ, появившагося въ томъ-же 1850 году и принадлежащаго Макеу Мюллеру, гдѣ онъ указываетъ только, что онѣ трактуютъ „о санскарахъ, или очистительныхъ тайнствахъ“. См. письмо М. Мюллера къ W. H. Morley'ю, приводимое Бюлеромъ во введении къ переводу дхарма-сутры Анастамбы, S. V. E. II², p. X.

уже намѣчены главные вопросы, касающіеся исторіи грихья-сутрѣ: ихъ связь съ другими памятниками ведической литературы, время составленія и общая оцѣнка ихъ содержанія. Для насъ важнѣе всего отмѣтить, что уже здѣсь обращено вниманіе на древность содержанія грихья-сутрѣ, не смотря на сравнительно позднее ихъ составленіе. Эта мысль, высказанная здѣсь безъ всякихъ обоснованій и въ весьма осторожной формѣ, при дальнѣйшемъ знакомствѣ съ памятниками нашла себѣ полное подтвержденіе.

Къ тому же времени относится и начало дѣятельности Адольфа Фридриха Штенцлера, который, заинтересовавшись грихья-сутрами, задумалъ издать тексты и переводы имѣющихся въ Берлинской Королевской Библіотекѣ грихья-сутрѣ. Осуществленіе этого плана было однако задержано на цѣлыхъ 14 лѣтъ: берлинскіе рукописи оказались недостаточными для надежнаго установленія текста, и потому Штенцлеру пришлось отложить изданіе до того времени, когда окажется возможнымъ использовать точно также и лондонскія рукописи. Тѣмъ не менѣе работъ своихъ надъ грихья-сутрами Штенцлеръ не прекращалъ и въ отдѣльныхъ замѣткахъ и статьяхъ дѣлился результатами своихъ изслѣдованій. Такъ уже въ 1851 году въ письмѣ къ Веберу, помѣщенномъ во II т. Ind. Stud., онъ обѣщаетъ въ скоромъ времени дать „болѣе подробныя свѣдѣнія о грихья-сутрахъ“. „Онѣ необыкновенно важны — продолжаетъ онъ — и притомъ важны не только для собственно индійской жизни. Что онѣ, не смотря на ихъ позднее составленіе, содержатъ много древнихъ элементовъ, на это Вы уже раньше обратили вниманіе. Я думаю, что заключающееся въ нихъ содержаніе отчасти даже гораздо древнѣе содержанія шраута-сутрѣ и нерѣдко восходитъ ко времени до сложенія брахманизма. Главное ихъ содержаніе составляетъ описаніе различныхъ стадій брачной и семейной жизни. Кое-что изъ этой области уже извѣстно изъ статей Кольбрука „On the religious Ceremonies“¹⁾. Но сверхъ того тамъ описываются обряды весьма различнаго рода...“ И далѣе со-

1) Три статьи Colebrooke'a „On the Religious Ceremonies of the Hindus“ появились въ 1798 и 1801 годахъ. Но онѣ составлены на основаніи позднихъ источниковъ: съ грихья-сутрами Кольбрукъ, повидимому, знакомъ не былъ. См. примѣчаніе Whitney'a на стр. 141. I т. Miscellaneous Essays by H. T. Colebrooke. London 1873.

общается нѣсколько примѣровъ ¹⁾. Въ этихъ словахъ Штенцлера, помимо болѣе отчетливаго изображенія содержанія грихья-сутрь, особенно обращаетъ на себя вниманіе рѣшительное признаніе, что нѣкоторыя ихъ части по содержанію даже древнѣе сложенія индійскаго жертвеннаго ритуала, излагаемаго въ шраута-сутрахъ, древнѣе всей системы брахманизма. Если сопоставить съ этимъ предшествующее замѣчаніе Штенцлера, что грихья-сутры важны „не только для собственно индійской жизни“, то въ этихъ словахъ легко можно усмотрѣть довольно ясный намекъ на важность этихъ памятниковъ для сравнительнаго изученія индо-европейскихъ обычаевъ. Въ дальнѣйшихъ своихъ работахъ Штенцлеръ неоднократно повторяетъ эту мысль и развиваетъ её.

Два года спустя въ 1853 году Штенцлеръ исполняетъ свое обѣщаніе дать болѣе подробныя свѣдѣнія о грихья-сутрахъ. Въ VII томѣ *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* появляется его статья „Ueber Pâraskara's Grihya-Sûtra“ ²⁾, гдѣ довольно подробно излагается содержаніе этой редакціи грихья-сутрь. Пользуясь этимъ изложеніемъ, какъ примѣромъ, Штенцлеръ предпосылаетъ ему нѣсколько общихъ замѣчаній. „Религіозные обряды индійцевъ — говоритъ онъ — распадаются на два класса: 1) *Vāitānika*, т. е. такіе обряды, которые совершаются въ специально для этой цѣли зажженныхъ трехъ огняхъ (*vitāna*). Обычное ихъ названіе *ṣrāuta-karmāṇi*, такъ какъ они объясняются уже въ брахманахъ (*ṣruti*) и подробно описываются въ принадлежащихъ къ нимъ сутрахъ (*ṣrāuta-sūtra*). 2) *Gṛhya*, т. е. такіе обряды, которые совершаются на домашнемъ огнѣ. Они называются также *smārta-karmāṇi*, такъ какъ они долгое время сохранялись только въ преданіи (*smṛti*) и лишь позднѣе были записаны. Первое связанное изложеніе ихъ и составляетъ содержаніе грихья-сутрь“. Далѣе сообщается о трехъ видахъ жертвъ, описываемыхъ какъ въ шраута-сутрахъ, такъ и въ грихья-сутрахъ: это — жертвоприношенія пищи, масла и сомы. Но „на ряду съ жертвоприношеніями мы находимъ въ грихья-сутрахъ съ одной стороны рядъ обрядовъ, совершаемыхъ при обыкновенныхъ событіяхъ семейной жизни, съ другой стороны различные обычаи, соблюдаемые при случайныхъ происшествіяхъ.

1) *Ind. Stud.* II, 159 f. (1853).

2) *ZDMG.* VII, 527—541.

Самые важные изъ этихъ обычаевъ, именно обычаи семейной жизни, повидимому, повторяются во всѣхъ редакціяхъ грихья-сутрѣ и представляютъ первобытное достояніе всего арійскаго народа, хотя и въ нихъ оказываются кое-какія различія, смотря по различнымъ ведамъ или школамъ, къ которымъ принадлежатъ редакціи сутрѣ, точно такъ же, какъ это наблюдается и въ обрядахъ, объясняемыхъ въ брахманахъ. Хотя большинство изъ этихъ обычаевъ и обрядовъ были захвачены постепеннымъ развитіемъ религіозной жизни индійцевъ и приняли специфически брахманскую окраску, тѣмъ не менѣе нельзя не видѣть въ нихъ болѣе древняго ядра, знакомство съ которымъ имѣетъ для первобытной исторіи индоевропейскихъ народовъ болѣе значеніе, нежели обряды шраута, которые въ болѣе значительной степени подпали влиянію жреческихъ интересовъ.“ Далѣе Штенцлеръ указываетъ на разницу въ трактованіи тѣхъ же вопросовъ въ юридическихъ памятникахъ (dharma-śāstra „книги закона“) и затѣмъ переходитъ къ изложенію содержанія грихья-сутры Параскары. Для иллюстраціи стиля памятника онъ приводитъ текстъ и переводъ первыхъ трехъ параграфовъ второй главы.

Такъ какъ по своему содержанію всѣ редакціи грихья-сутрѣ довольно близки между собою, то такое обстоятельное ознакомленіе съ содержаніемъ хотя-бы одной только редакціи можно считать достаточно полнымъ. Въ приведенныхъ мною цитатахъ изъ этой статьи Штенцлера объясняется, что такое грихья-сутры и обряды, ими излагаемые, по туземной индійской традиціи, и какое они имѣютъ значеніе для сравнительнаго изученія обрядовъ индоевропейскихъ народовъ. Для насъ особенно важно отмѣтить здѣсь, что Штенцлеръ уже намѣчаетъ въ содержаніи грихья-сутрѣ во-первыхъ первоначальное ядро, представляющее „первобытное достояніе всего арійскаго народа“ и, во-вторыхъ, „специфически брахманскую окраску“ этихъ обрядовъ. Это — уже значительно болѣе ясная постановка вопроса историческаго изученія грихья-сутрѣ, постановка, которая несомнѣнно оказала влияніе на направленіе позднѣйшихъ работъ въ этой области. Мы увидимъ далѣе, что въ этой постановкѣ вопроса скрывается и весьма важное методологическое указаніе, которое однако до сихъ поръ не было использовано.

Нѣсколько свѣдѣній о погребальныхъ обрядахъ по изложенію грихья-сутры Ашвалаяны (Āśvalāyana) сообщаетъ Ротъ

въ своей статьѣ „Die Todtenbestattung im Alterthum“¹⁾. Однако задачи, которыя ставить себѣ Ротъ въ этой статьѣ весьма далеки отъ анализа содержанія грихья-сутрѣ. На свою статью онъ смотритъ, какъ на „попытку нѣсколько выяснитъ то отношеніе, въ которомъ стоитъ ведическая пѣснь къ ритуалу“ (стр. 467). Хотя этотъ вопросъ имѣетъ непосредственное отношеніе къ грихья-сутрамъ, въ которыхъ рядомъ съ правилами (сутрами), предписывающими извѣстныя священнодѣйствія, стоятъ мантры, представляющія нерѣдко именно такія „ведическія пѣсни“; однако Ротъ подходитъ къ этому вопросу съ другой стороны. Онъ хочетъ на одномъ примѣрѣ (R. V. X, 18) показать, какъ, по его мнѣнію, „слѣдуетъ толковать веду изъ нея самой“. Избранный гимнъ содержитъ нѣкоторыя указанія на ритуаль, который однако не совпадаетъ съ ритуаломъ, подробно изложеннымъ въ грихья-сутрѣ Ашвалаяны. Тѣмъ не менѣе гимнъ этотъ нашелъ себѣ почти полное примѣненіе и въ этомъ послѣднемъ ритуальѣ. Дѣло не обошлось, конечно, безъ нѣкоторыхъ натяжекъ: слова гимна нерѣдко не соотвѣтствуютъ тѣмъ дѣйствіямъ, которыя совершаются при ихъ произнесеніи. Ротъ совершенно правильно объясняетъ это тѣмъ, что стихи гимна были насильственно прилажены къ ритуалу, изложенному Ашвалаяной. Но для Рота вмѣстѣ съ этимъ разрѣшается и другой вопросъ, вопросъ хронологическій. Ведическіе гимны древнѣе грихья-сутрѣ; поэтому и ритуаль ведическихъ гимновъ древнѣе ритуала, излагаемаго въ грихья-сутрахъ. Эта мысль находится въ нѣкоторомъ противорѣчьи съ тѣмъ мнѣніемъ, которое высказалъ Штенцлеръ относительно древняго ядра грихья-сутрѣ, составляющаго „первобытное достояніе всего арійскаго народа“. Ротъ не принялъ во вниманіе той двойной хронологіи, на которую указалъ Штенцлеръ: хронологію содержанія и хронологію сложенія памятника. Ротъ смотритъ здѣсь на грихья-сутры и вообще на всю литургическую литературу съ точки зрѣнія пригодности ея для толкованія однихъ только ведическихъ гимновъ. Поэтому вопросы, касающіеся специально грихья-сутрѣ, его не интересуютъ: онъ указалъ на эти памятники только для того, чтобы сказать, что ихъ помощь при толкованіи ведическихъ гимномъ весьма незначительна. Но для насъ важно то, что онъ первый поставилъ

1) ZDMG. VIII, 467—475. (1854).

вопросъ объ отношеніи ритуала къ ведическимъ гимнамъ, или, другими словами, сутрѣ къ мантрамъ. Онъ же указалъ и на то, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы можемъ констатировать позднѣйшее приспособленіе уже существующаго гимна къ какому-либо священнодѣйствию.

Гораздо болѣе подробностей о погребальныхъ обрядахъ древнихъ индійцевъ сообщаетъ Максъ Мюллеръ въ статьѣ „Die Todtenbestattung bei den Brahmanen“, которая появилась въ 1855 году ¹⁾. Статья эта представляетъ изъ себя текстъ и переводъ шести первыхъ параграфовъ четвертой главы грихья-сутры Ашвалаяны. Въ текстъ самой сутры вставлены полностью тексты и переводъ произносимыхъ при погребеніи гимновъ Ригведы, къ школѣ которой принадлежитъ эта грихья-сутра. Такимъ образомъ читатель получаетъ довольно полную картину погребальнаго ритуала. Максъ Мюллеръ кромѣ того собралъ здѣсь богатый матеріалъ для обстоятельнаго комментарія приведеннаго текста грихья-сутры. Здѣсь не только приведены выдержки изъ шраута-сутры Катьяяны (стр. XXVII слл.), гдѣ излагается подобный же ритуаль погребенія; но сообщены также и „правила относительно жертвенной утвари“ (стр. XXXVI слл.), къ которымъ приложены и рисунки, присланные автору изъ Бенареса (стр. LXXVIII слл.). Наконецъ, къ статьѣ приложенъ переводъ „общихъ жертвенныхъ правилъ“ Апастамбы (yajña-paribhāṣā-sūtrāṇi) съ обстоятельнымъ комментариемъ. Всѣ эти приложения превосходятъ по объему болѣе чѣмъ вдвое ту часть статьи, которая излагаетъ самые погребальные обряды по тексту грихья-сутры. Вслѣдствіе этого статья Макса Мюллера получаетъ важное значеніе не только для изученія погребальныхъ обрядовъ, но и для ознакомленія съ ритуаломъ жертвоприношенія вообще. Общихъ вопросовъ относительно грихья-сутрѣ Максъ Мюллеръ здѣсь вовсе не затрогиваетъ, сосредоточивая все свое вниманіе на отчетливости и наглядности изображенія самыхъ обрядовъ. Лишь въ одномъ мѣстѣ и то мимоходомъ авторъ указываетъ на несоотвѣтствіе стиха ведическаго гимна тому обряду, въ которомъ онъ нашелъ себѣ примѣненіе, и прибавляетъ слѣдующее общее замѣчаніе: „Иногда оказывается, что какое-либо слово въ текстѣ веды послужило пунктомъ прицѣпленія къ жертвенному дѣйствию,

1) ZDMG. IX, I—LXXXII.

между тѣмъ какъ смыслъ всего стиха оставленъ безъ вниманія“ (стр. XXII). Очевидно, М. Мюллеръ имѣетъ здѣсь въ виду то же приспособленіе гимновъ къ обрядамъ, на которое уже обратилъ вниманіе и Ротъ.

Въ томъ же 1855 году Штенцлеръ издаетъ съ переводомъ и объяснительными примѣчаніями еще одинъ отрывокъ изъ грихья-сутры Параскары. Привѣтствуя Ал. фонъ-Гумбольдта съ 50-лѣтнимъ юбилеемъ его докторства, Штенцлеръ приноситъ ему въ даръ изданіе § 3 первой главы упомянутой грихья-сутры, гдѣ трактуется о приѣмѣ почетнаго гостя¹⁾. И здѣсь Штенцлеръ повторяетъ свою мысль, что грихья-сутры, служа съ одной стороны источникомъ книгъ закона, „съ другой стороны могутъ восходить къ такому времени, которое предшествуетъ всей индійской древности“. Мы уже знаемъ, что это „предшествующее всей индійской древности“ время Штенцлеръ понималъ не только какъ самый древній періодъ существованія „всего арійскаго народа“, но даже доводилъ его до обще-индоевропейскаго періода. Высказывая и развивая эту мысль, Штенцлеръ въ своихъ изслѣдованіяхъ оставался однако всегда на индійской почвѣ. Онъ указывалъ послѣдующимъ изслѣдователямъ дальнѣйшія задачи, но самъ къ рѣшенію ихъ не приступалъ. Мы не знаемъ по крайней мѣрѣ, въ чемъ именно, въ какихъ обычаяхъ онъ видѣлъ первоначальное достояніе всѣхъ индоевропейскихъ народовъ, и что относилъ къ позднѣйшимъ специально-индійскимъ чертамъ. Однако эта задача анализа грихья-сутръ и отысканія въ нихъ элементовъ для сравненія съ обычаями другихъ индоевропейскихъ народовъ вскорѣ была поставлена другими изслѣдователями, которые путемъ монографической разработки отдѣльныхъ обычаевъ старались отыскать въ нихъ древнѣйшія индоевропейскія черты. Первою работой подобнаго типа является изслѣдованіе Гааса (Haas) о свадебныхъ обычаяхъ древнихъ индійцевъ по грихья-сутрамъ²⁾.

1) Glückwunsch Seiner Excellenz Herrn Freiherrn Al. v. Humboldt zum 4. August 1855 dargebracht von Dr. Ad. Fr. Stenzler, ord. Prof. der orient. Sprachen an der königl. Univ. zu Breslau. Nebst einem Bruchstücke aus Pāraskara's Darstellung der häuslichen Gebräuche der Inder. Breslau 1855. — См. также рецензію W(eber'a) въ ZDMG. X, 579 f. (1856).

2) Haas. Die Heiratsgebräuche der alten Inder nach den Grhyasûtren. Ind. Stud. V, 267—412 (1862).

Свою задачу Гаса самъ выражаетъ слѣдующими словами: „Моя цѣль въ слѣдующемъ изложеніи сводится только къ тому, чтобы дать сводъ всѣхъ содержащихся въ грихья-сутрахъ указаній и предписаній относительно свадебнаго церемоніала. Въ виду этого я обработалъ всѣ сутры, которыя имѣются въ рукописномъ собраніи Берлинской Королевской Библіотеки, и для болѣе точнаго пониманія воспользовался нѣкоторыми комментаріями и объяснительными сочиненіями, которые имѣются тамъ-же и относятся къ двумъ грихья-сутрамъ, Шанкхаяны и Параскары“ (стр. 267 сл.). Такимъ образомъ, ограничивая свою задачу по содержанию одними только свадебными обрядами, Гасъ старается использовать весь наличный рукописный матеріалъ. Онъ пишетъ свою статью на основаніи четырехъ грихья-сутръ: Ашвалаяны, Шанкхаяны, Параскары и Гобхилы. Изъ комментаторовъ онъ знаетъ Нараяну (къ грихья-сутрѣ Шанкхаяны) и Джаяраму (къ гр.-сутрѣ Параскары). Что касается „объяснительныхъ сочиненій“, о которыхъ онъ говоритъ въ приведенной выпискѣ, то подъ ними онъ разумѣетъ, повидимому, позднейшія paddhati („руководства“), изъ которыхъ онъ ссылается на одну vivāha-paddhati („руководство свадебныхъ обрядовъ“), примыкающую къ грихья-сутрѣ Параскары (стр. 298). Вторая часть статьи Гаса содержитъ тѣ части текста использованныхъ имъ грихья-сутръ, которыя трактуютъ о свадебныхъ обрядахъ, съ выдержками изъ комментаріевъ и съ переводомъ, прибавленнымъ Веберомъ. Наконецъ, Гасъ сообщаетъ также и текстъ сутры Каушики (kāuṣīka-sūtra), относящейся къ атхарва-ведѣ, которая во многомъ отличается по изложенію отъ грихья-сутръ.

Такое значительное расширеніе матеріала естественно натолкнуло Гаса на нѣкоторые новые вопросы относительно грихья-сутръ вообще и заставило его предпослать своему изслѣдованію нѣсколько общихъ замѣчаній. Прежде всего его занимаетъ „важный вопросъ объ отношеніи различныхъ сутръ другъ къ другу“ (стр. 280). „Возможно-ли надѣяться, что путемъ взаимнаго дополненія одной сутры изъ другой мы получимъ нѣчто цѣльное, дѣйствительно бывшее въ употребленіи въ этихъ общихъ чертахъ? Не получимъ-ли мы такимъ образомъ скорѣе смѣсь подробностей, принадлежащихъ различнымъ періодамъ, различнымъ областямъ и различнымъ жреческимъ школамъ?“ Не вдаваясь въ подробности рѣшенія этого во-

проса, Гасъ намѣчаетъ нѣсколько соображеній, дающихъ, по его мнѣнію, нѣкоторую увѣренность въ томъ, что результатъ такого сравнительнаго изученія сутръ дастъ болѣе или менѣе точную картину дѣйствительности. Въ пользу того, что грихья-сутры возникли приблизительно въ одно время, говоритъ „характеръ языка“; онъ настолько однородно своеобразенъ, что исключаетъ, по мнѣнію Гаса, возможность значительной разности во времени сложенія различныхъ грихья-сутръ. Относительно мѣстныхъ особенностей въ обычаяхъ, Гасъ приводитъ слова сутры Ашвалаяны, которыя не оставляютъ сомнѣнія въ большомъ разнообразіи обычаевъ. „Обычаи по областямъ и по деревнямъ бываютъ разнообразны“ — говорится въ грихья-сутрѣ — „ихъ слѣдуетъ соблюдать при свадьбѣ; а мы укажемъ то, что (всюду) одинаково“. Но эти слова Ашвалаяны Гасъ толкуетъ въ томъ смыслѣ, что разнообразіе наблюдалось лишь въ области „чисто мірскихъ обычаевъ (bei den rein weltlichen Gebräuchen), такого рода, какъ ихъ намъ изображаетъ kauçikasūtra То, что Ашвалаяна объединяетъ, какъ общее всѣмъ, есть соединенная съ обрядомъ религіозная церемонія, и, что эта часть домашнихъ обрядовъ существенно не измѣнилась, за это ручается твердость жрецовъ въ сохраненіи исконныхъ священныхъ обрядовъ. При всей разрозненности остального народа, брахманы были всегда тѣсно соединены другъ съ другомъ общимъ хитро разсчитаннымъ интересомъ и общими силами охраняли традицію, благодаря которой они достигли почетнаго положенія, какъ ея обладатели“ (стр. 281). Наконецъ, и различіямъ грихья-сутръ по брахманскимъ школамъ Гасъ также не придаетъ серьезнаго значенія. Главное различіе школъ заключалось въ томъ, „что иногда въ одинаковыхъ случаяхъ каждая школа предписывала произнесеніе своихъ- текстовъ, считавшихся особенно спасительными“. Грихья-сутры, по мнѣнію Гаса, составлялись не для того, чтобы вполнѣ исчерпать матеріаль, „но только для установленія главныхъ чертъ порядка совершенія отдѣльныхъ церемоній“ (282). Такимъ образомъ, по его мнѣнію, самый характеръ грихья-сутръ указываетъ изслѣдователю на принятую имъ систему взаимнаго пополненія содержанія одной редакціи содержаніемъ другой.

Выдвинутые Гасомъ вопросы, каковы бы ни были предлагаемыя имъ рѣшенія, вызваны, несомнѣнно, практическими

задачами изслѣдователя, который, конечно, долженъ былъ взвѣсить степень точности добытыхъ результатовъ. Мы видимъ, что во всѣхъ этихъ вопросахъ Гасъ приходитъ къ довольно утѣшительнымъ выводамъ. Хотя онъ рѣшительно и не высказываетъ своего окончательнаго вывода, но онъ и безъ того совершенно ясенъ: авторъ надѣется, что возстановленная путемъ сравненія грихья-сутрѣ картина обрядовъ соответствуетъ въ общихъ чертахъ дѣйствительности и можетъ быть приурочена къ извѣстному времени. Такое довѣріе къ источникамъ имѣетъ, конечно, очень много серьезныхъ основаній, но тѣ доводы, которые приводитъ Гасъ въ подкрѣпленіе своему довѣрію вовсе не такъ надежны. Для насъ однако въ настоящую минуту важно не то, что Гасъ довѣрчиво относится къ грихья-сутрамъ, а то, что онъ указалъ на тѣ пункты, съ которыхъ критика грихья-сутрѣ должна начать свое дѣло. Изслѣдованіе ихъ языка, выдѣленіе мѣстныхъ обычаевъ, вліяніе брахмановъ на обычаи и, наконецъ, различія по школамъ — все это вопросы, которые и до сихъ поръ не могутъ считаться рѣшенными.

Рядомъ съ этими вопросами анализа грихья-сутрѣ, Гасъ во всемъ своемъ изслѣдованіи внимательно ищетъ такихъ подробностей ритуала, которыя могутъ быть отнесены къ доисторической, индоевропейской древности. Что касается критерія, которымъ онъ пользуется для выдѣленія такихъ индоевропейскихъ обрядовъ, то онъ очень простъ: достаточно того, чтобы та или другая подробность свадебнаго ритуала индійцевъ встрѣчалась хотя-бы у одного изъ индоевропейскихъ народовъ, и данный обычай возводится на степень индоевропейскаго. Такихъ подробностей Гасъ насчитываетъ (стр. 410 слл.) довольно значительное количество (около 50). Если принять во вниманіе, что весь свадебный ритуаль авторъ разбиваетъ всего только на одиннадцать моментовъ, то результатъ его изслѣдованія можно принять почти за полное отождествленіе индійскаго ритуала съ индоевропейскимъ. Въ настоящее время, конечно, такой выводъ не можетъ быть признанъ удовлетворительнымъ; но въ свое время попытка Гаса была важна, уже какъ первый опытъ подобнаго рода изслѣдованій. Нечего говорить, что и съ методологической стороны приемы автора въ настоящее время не могутъ считаться надежными: достаточно одного указанія на то, что подобные же обычаи встрѣчаются и у народовъ,

не стоящихъ въ родствѣ съ индоевропейцами. Если совпаденіе обычаевъ у двухъ индоевропейскихъ народовъ даетъ намъ право признавать единство ихъ доисторическаго источника, то такое же право должно давать и совпаденіе обычаевъ у двухъ какихъ бы то ни было другихъ народовъ: выводъ невозможный (по крайней мѣрѣ при современномъ состояніи нашихъ знаній) и указывающій на ненадежность избраннаго авторомъ критерія.

Но, не смотря на ненадежность выводовъ автора относительно индоевропейскаго ядра обычаевъ, мы можемъ съ увѣренностью сказать, что въ числѣ указанныхъ имъ совпаденій обычаевъ есть и такія, которыя съ полнымъ правомъ могутъ быть объяснены изъ общаго доисторическаго источника. Общій источникъ обуславливаетъ сходство обычаевъ, но не всякое сходство обычаевъ обусловлено общимъ доисторическимъ источникомъ. Такимъ образомъ Гасъ поставилъ послѣдующимъ изслѣдователямъ новую задачу: выдѣлить изъ отмѣченныхъ имъ совпаденій такія, которыя съ бѣльшею достовѣрностью могутъ быть возведены къ индоевропейской древности. Количество такихъ обычаевъ, конечно, должно было значительно уменьшиться, но съ тѣмъ вмѣстѣ должны были выработаться болѣе строгіе и болѣе точные приемы разработки подобныхъ вопросовъ.

Я не упомянулъ до сихъ поръ о томъ, что необходимымъ дополненіемъ къ статьѣ Гаса служить помѣщенная въ той же книжкѣ статья Вебера подъ заглавіемъ „Vedische Hochzeitssprüche“¹⁾. Здѣсь Веберъ даетъ текстъ, переводъ и объясненіе всѣхъ ведическихъ мантръ, которыя упоминаются въ свадебныхъ обрядахъ по изложенію грихья-сутрѣ и сутры Каушики. Вообще работа Вебера настолько вплетается въ работу Гаса, что иногда трудно отдѣлать добытое однимъ отъ того, на что указалъ другой. Такъ какъ непосредственнаго отношенія къ грихья-сутрамъ статья Вебера не имѣетъ, то мы и не будемъ долѣе останавливаться на ея содержаніи.

Въ работѣ Гаса мы имѣемъ первую попытку выдѣлить при помощи сравненія изъ обычаевъ индійцевъ то первобытное индоевропейское ядро, на существованіе котораго указалъ Штенцлеръ. Онъ не могъ, конечно, остаться глухимъ къ

1) Ind. Stud. V, 177—266. (1862).

судьбѣ своей мысли, и въ слѣдующемъ же 1863 году онъ откликается на появившіяся монографическія изслѣдованія погребальныхъ и свадебныхъ обрядовъ (Ротъ, Максъ Мюллеръ, Гасъ и Веберъ). На торжествѣ по поводу дня рожденія короля Вильгельма Штенцлеръ произноситъ рѣчь „Объ обычаяхъ“¹⁾, въ которой снова касается грихья-сутрѣ и заключающагося въ нихъ индоевропейскаго ядра. Особенно важно для насъ то, что здѣсь Штенцлеръ старается дать теоретическое обоснованіе сравнительному изученію обычаевъ индоевропейскихъ народовъ. Штенцлеръ исходитъ изъ той мысли, что и обычай, и языкъ являются выразителями „народнаго духа“²⁾. „Если мы захотимъ ближе опредѣлить отношеніе ихъ обоимъ другъ къ другу, то мы должны будемъ сказать, что языкъ есть непосредственное выраженіе духа, что онъ есть самъ проявившійся духъ (der in die Erscheinung getretene Geist selbst). Обычай же есть ближайшее созданіе духа. Слѣдовательно языкъ и обычай являются тѣмъ, что составляетъ первоначальную сущность народа; въ нихъ каждый отдѣльный человѣкъ находитъ ясное ощущеніе того, что онъ принадлежитъ къ совокупности своего народа.“ (150 сл.) Эта неразрывная связь между языкомъ и обычаемъ составляетъ главную основу теоріи Штенцлера. Исходя изъ нея, какъ изъ несомнѣнной истины, онъ приходитъ къ другому своему положенію о совпаденіи границъ языка и обычая. „И въ самомъ дѣлѣ, достаточно внимательно присмотрѣться къ внутренней жизни современныхъ народовъ, чтобы признать, что границы обычая совпадаютъ съ границами языка. При всѣхъ различіяхъ въ обычаяхъ отдѣльныхъ индогерманскихъ народовъ, они соединены между собою безчисленными нитями, которыя простираются только до границъ великаго племени и исчезаютъ, лишь только мы переходимъ въ область одного изъ другихъ племенъ.“ (151 сл.) „Если такимъ образомъ границы обѣихъ этихъ областей духовной жизни, т. е. границы языка и обычая совпадаютъ, то для болѣе глубокаго историческаго изученія обычая слѣдуетъ

1) Ueber die Sitte. Напечатана въ 1865 году въ Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes Bd. IV № 1. S. 149—163. (Anhang).

2) Въ этомъ, несомнѣнно, сказалось вліяніе созданной въ 1860 году Лацарусомъ и Штейнталемъ новой науки „народной психологіи“ (Völkerpsychologie).

избрать тотъ-же самый путь, который, благодаря новѣйшимъ изслѣдованіямъ, оказался правильнымъ въ области языка. И въ самомъ дѣлѣ, тотъ же самый историческій процессъ, который мы необходимо должны предположить для того, чтобы понять отношеніе отдѣльныхъ народовъ въ области ихъ языковъ, даетъ намъ единственно возможное объясненіе ихъ отношенія и въ области обычая.“ (152) Эта параллель между языкомъ и обычаемъ продолжается и далѣе. Подобно тому какъ въ языкѣ древнихъ индійцевъ сохранились самыя прозрачныя формы языка, такъ же точно и въ обычаяхъ индійцевъ мы имѣемъ самыя драгоценныя остатки старины. Только одни индійцы сохранили намъ обычаи въ особыхъ сводахъ, ими же самими составленныхъ. „Когда обычай, который до сихъ поръ передавался изъ рода въ родъ путемъ практическаго примѣненія его въ жизни, сталъ также и записываться, значеніе нѣкоторыхъ дѣйствій было уже забыто, нѣкоторыя красивыя изреченія были искажены и сдѣлались непонятными. Но, не смотря на трудность проникнуть въ смыслъ каждой отдѣльной черты обряда, трудность, которая, конечно, въ настоящее время для насъ еще значительно увеличилась, — все же оказывается возможнымъ различить въ обычаяхъ много такихъ чертъ, которыя очевидно составляютъ исконное достояніе всего индогерманскаго племени, и въ духѣ, проникающемъ всю совокупность обрядовъ, чувствуется что-то родное“. (154) Далѣе Штенцлеръ опредѣляетъ обычай, пользуясь этимологіей слова *ἔθος*, какъ „собственное самостоятельное дѣло“, и видитъ въ немъ осуществленіе тѣхъ „идеальныхъ возрѣній“, которыя „неодинаково (*in verschiedener Weise*) свойственны отдѣльнымъ націямъ. Такимъ образомъ нѣтъ никакой необходимости, чтобы внѣшніе обычаи у различныхъ народовъ принимали одинаковую форму; а потому сходство, въ особенности въ незначительныхъ подробностяхъ, будетъ всегда наводить прежде всего на мысль объ исторической связи“. (155) Какъ на примѣръ такого детальнаго сходства обрядовъ, Штенцлеръ указываетъ на результаты изслѣдованій Вебера и Гаса, признаваемые имъ, повидимому, вполне достоверными. Указавъ далѣе на нѣкоторыя подобныя же параллели въ области погребальныхъ обрядовъ, изслѣдованныхъ Ротомъ и Максомъ Мюллеромъ, Штенцлеръ слѣдующими словами формулируетъ дальнѣйшія задачи изслѣдованія въ этой области: „Общее требованіе, которое

съ настойчивой необходимостью выступаетъ во всѣхъ этихъ областяхъ [языка, обычая, народной литературы и т. д.], есть требованіе историческаго изслѣдованія матеріала“. И далѣе это требованіе толкуется, какъ необходимость „понимать и изображать всю культуру отдѣльныхъ отраслей индогерманскаго племени возникшею и развившеюся изъ одного корня“ (162).

Мы видимъ такимъ образомъ, что теоретическіе взгляды Штенцлера основаны отъ начала до конца на аналогіи, проводимой между языкомъ и обычаемъ. Даже сходство между обычаями объясняется такъ же, какъ и сходство словъ различныхъ языковъ, т. е. единствомъ источника въ смыслѣ т. наз. языкового родства. Въ этомъ именно узкомъ смыслѣ мы должны понимать слова Штенцлера объ „исторической связи“ обычаевъ, на которую по его мнѣнію указываетъ сходство ихъ подробностей. Онъ, очевидно, не думаетъ даже о возможности заимствованія обычаевъ однимъ народомъ отъ другого независимо отъ ихъ языкового родства; не говоря уже о томъ, что фактъ сродства обычаевъ у народовъ различныхъ частей свѣта ему еще не былъ извѣстенъ. Точно также и требованіе историческаго изслѣдованія матеріала понимаетъ Штенцлеръ въ томъ же узкомъ смыслѣ: обычаи слѣдуетъ толковать и излагать, исходя изъ единаго индоевропейскаго источника. Это требованіе указываетъ весьма ненадежный методологическій путь: объяснять обычаи мы должны изъ болѣе древней его стадіи, которая сама намъ въ точности неизвѣстна. Специально въ области индійскихъ обычаевъ это направленіе сказывается въ склонности приписывать ведическимъ текстамъ болѣе древность, нежели изложеннымъ въ грихья-сутрахъ обычаямъ. Такъ Ротъ не сутрами объясняетъ ведическій гимнъ, а наоборотъ, старается гимномъ освѣтить ритуаль сугръ. При всей правильности многихъ предчувствій, формулированныхъ въ теоріи Штенцлера, они все-же остались слишкомъ слабо обоснованными, и выведенное изъ нихъ требованіе „историческаго изслѣдованія матеріала“ не указывало еще правильнаго пути въ изслѣдованіи обычаевъ.

Такимъ образомъ теорія Штенцлера находилась подъ непосредственнымъ вліяніемъ тогдашняго состоянія языковеденія. Но несправедливо было бы сказать, что эта теорія оказывала сильное вліяніе на освѣщеніе содержащагося въ

грихья-сутрахъ богатаго матеріала. Теорія эта по самому своему существу не могла касаться весьма многихъ обрядовъ, къ которымъ не имѣлось вовсе параллелей у другихъ индоевропейскихъ народовъ. Исслѣдователямъ грихья-сутрѣ предстояла, слѣдовательно, и другая задача: исслѣдовать также и этотъ обширный классъ обрядовъ. Для этого первую и настоятельную потребностью было приведеніе въ извѣстность и изданіе матеріала. Мы уже указывали, что и эту задачу поставилъ себѣ Штенцлеръ, но пока не могъ выполнить за недостаткомъ рукописей. Только теперь, въ 1864 году, появляется его первое критическое изданіе полного текста грихья-сутры Ашвалаяны, а въ слѣдующемъ году и переводъ ея на нѣмецкій языкъ съ объяснительными примѣчаніями ¹⁾. Въ этомъ изданіи и переводѣ теоретическіе взгляды Штенцлера не сказываются рѣшительно ни въ чемъ. Какъ издатель, онъ является вѣрнымъ хранителемъ рукописной традиціи, а какъ переводчикъ, онъ старается прежде всего устанovitъ, какъ понимали текстъ сутры туземные комментаторы, которые и по времени, и по культурѣ стояли гораздо ближе къ памятникамъ. Поэтому бѣльшая часть его примѣчаній къ переводу представляетъ очень близкую передачу смысла туземныхъ комментаріевъ, которые онъ старался возможно полно использовать.

Штенцлерово изданіе грихья-сутры Ашвалаяны открываетъ собою цѣлый рядъ изданій и переводовъ другихъ грихья-сутрѣ, подробная оцѣнка которыхъ не входитъ въ задачу этого бѣглаго историческаго очерка. Мы дадимъ лишь краткій хронологическій перечень этого рода работъ. Грихья-сутру Параскары, съ содержаніемъ которой Штенцлеръ уже давно ознакомилъ европейскихъ индіанистовъ, ему удалось издать лишь въ 1876 году, а переводъ ея появился спустя два года ²⁾. Въ томъ-же 1878 году Герм. Ольденбергъ из-

1) Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes herausgegeben von der D. M. G. III. Band № 4 und IV. Bd. № 1. — Grhya-sūtrāṇi. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgegeben von A. Fr. Stenzler. I. Āçvalāyana I. Heft. Text. Leipzig 1864, II. Heft. Uebersetzung. Leipzig. 1865.

2) Издана въ тѣхъ-же Abh. f. d. Kunde d. Morgenl. VI. Bd. №№ 2; 4. (1876. 1878) и составляетъ II. часть Grhyasūtrāṇi. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch v. A. F. Stenzler.

даетъ текстъ и переводъ грихья-сутры Шанкхаяны съ объяснительными и критическими примѣчаніями и съ выдержками изъ комментарія Нараяны ¹⁾. Въ 1884 году Фридрихъ Кнауръ издаетъ текстъ грихья-сутры Гобхилы съ введеніемъ, а въ 1886 году выпускаетъ въ свѣтъ и переводъ этого памятника съ обстоятельными примѣчаніями и введеніемъ, посвященнымъ нѣкоторымъ специальнымъ вопросамъ какъ относительно самаго памятника, такъ и относительно нѣкоторыхъ близкихъ къ нему текстовъ (Мантрабрахманы — сборника мантръ, произносимыхъ при совершеніи обрядовъ, Грихьясанграхи, Кармапрадипы и др.) ²⁾. Между тѣмъ Ольденбергъ работаетъ надъ новымъ переводомъ уже извѣстныхъ грихья-сутръ, и въ 1886 году появляется первый томъ этого труда на англійскомъ языкѣ въ извѣстной серіи „Священныхъ Книгъ Востока“ ³⁾. Здѣсь не только данъ переводъ трехъ уже изданныхъ грихья-сутръ Шанкхаяны, Ашвалаяны и Параскары, но и изданъ при переводѣ текстъ грихья-сутры Кхадиры (Khādīra), о которой было извѣстно только, что она представляетъ сокращеніе сутры Гобхилы. Нѣсколько инымъ, отличнымъ отъ прежнихъ изданій характеромъ отличаются два слѣдующія изданія грихья-сутръ, вышедшія изъ школы извѣстнаго покойнаго Вѣнскаго профессора Бюлера. Это изданіе грихья-сутръ Апастамбы и Хираньякешина, принадлежащія первое — М. Винтерницу, а второе — Кирсте ⁴⁾. Они отличаются значительно большимъ вниманіемъ къ туземнымъ комментаріямъ, которые они и приводятъ хотя и не полностью, однако въ объемѣ, почти равномъ самому тексту сутры (Кирсте) или даже значительно его превышающемъ (Винтерницъ). Другою особенностью этихъ из-

1) Das Śāṅkhāyanagṛhyam. Ind. Stud. XV, 1—166. (1878).

2) Das Gōbhillagrhyasūtra (text nebst einleitung) von Friedrich Knauer. Dorpat 1884 (Diss.). Zweites heft. Uebersetzung nebst einleitung und erläuterungen. Dorpat 1886.

3) The Grihya-Sūtras Rules of vedic domestic ceremonies translated by Hermann Oldenberg. Part I (= The Sacred Books of the East translated by various oriental scholars and edited by F. Max Müller. Vol. XXIX) Oxford 1886.

4) The Āpastambīya Gṛhyasūtra with extracts from the commentaries of Haradatta and Sudarṇanārya edited by Dr. M. Winternitz Vienna 1887. — The Gṛhyasūtra of Hiranyakeṣin with extracts from the commentary of Mātridatta edited by Dr. I. Kirste. Vienna 1889.

даній являются полные указатели словъ, встрѣчающихся въ текстѣ памятниковъ. Насколько важны такіе указатели, это ясно всякому, кому хоть немного приходилось работать надъ памятниками. Доказательствомъ этого можетъ служить также и то, что этотъ недостатокъ предшествующихъ изданій грихья-сутрѣ уже раньше былъ исправленъ все тѣмъ же Штенцлеромъ, которому мы столь многимъ обязаны въ области изученія грихья-сутрѣ. Именно въ 1886 году онъ издалъ указатель словъ къ грихья-сутрамъ Ашвалаяны, Параскары, Шанкхяяны и Гобхилы¹⁾. Съ этого времени каждое новое изданіе должно было считаться и съ этимъ требованіемъ. — Въ 1892 году Ольденбергъ выпускаетъ второй и послѣдній томъ своего англійскаго перевода грихья-сутрѣ, содержащей сутры Гобхилы, Хираньякешина и Апастамбы²⁾. Общее введеніе къ грихья-сутрамъ и сводный указатель ихъ содержанія составляютъ весьма цѣнные приложенія къ этому тому. На содержаніи введенія мы пока не будемъ останавливаться, такъ какъ ниже намъ придется не разъ касаться высказанныхъ тамъ мыслей. — Наконецъ въ 1897 году Фр. Кнауеръ издаетъ грихья-сутру Манавы (или школы Манавовъ) съ обширнымъ введеніемъ, критическимъ аппаратомъ, туземнымъ комментариемъ и двумя указателями: мантръ и словъ³⁾.

Этимъ и заканчивается рядъ европейскихъ изданій текстовъ грихья-сутрѣ. Извѣстны точно также и нѣкоторыя туземныя индійскія изданія, однако въ большинствѣ случаевъ мы не знаемъ, на какомъ рукописномъ матеріалѣ они основываются, и потому въ этомъ очеркѣ они не могутъ найти себѣ мѣста. Тѣмъ не менѣе нерѣдко они оказываются весьма важными для изслѣдователя, особенно если изданіе текста сопровождается изданіемъ также и туземнаго комментарія⁴⁾.

1) Wortverzeichniss zu den Hausregeln von Āçvalāyana, Pārasakara, Śāṅkhāyana und Gobhila von Ad. Fr. Stenzler. Leipzig 1886 (Abh. f. d. K. d. Morg. Bd. IX. № 1.)

2) S. B. E. vol. XXX. (1892).

3) Das Mānava-gr̥hya-sūtra nebst commentar in kurzer fassung herausgegeben von Dr. Friedrich Knauer. St. Petersburg 1897.

4) Мнѣ удалось воспользоваться лишь двумя туземными изданіями: 1) Atha āçvalāyanagr̥hyasūtram̐ gr̥hyapariçīṣṭam̐ kumārila-bhaṭṭasvāmipraṇītāçvalāyanagr̥hyakārikāç ca prārabhyantē. Māhamayām. Śakābdāḥ 1817 (= 1895). Напечатана, какъ рукопись. 2) Pāraskarācāryaviracitam̐ gr̥hyasūtram̐. Śrīhariharabhāṣyasahitam̐ . . .

Рядомъ съ опубликованіемъ текстовъ памятниковъ означеніе съ ними, хотя и не такое полное, шло и другимъ путемъ. Ученые, занятые изученіемъ ихъ рукописей, дѣлились результатами своихъ изслѣдованій въ отдѣльныхъ статьяхъ, гдѣ нерѣдко при этомъ сообщалось содержаніе памятника, его отличіе отъ однородныхъ сочиненій, выдержки наиболѣе интересныхъ мѣстъ и т. п. Къ такимъ работамъ относится прежде всего статья Jolly „Das Dharmasūtra des Viṣṇu und das Kāthakagr̥hyasūtra“¹⁾, затѣмъ статья П. фонъ-Брадке „Ueber das Mānava-gr̥hya-sūtra“²⁾, не утратившая своего значенія и послѣ появленія изданія текста этой сутры. Съ нѣкоторыми высказанными тамъ мыслями намъ еще придется встрѣтиться. Наконецъ, весьма обстоятельно знакомить съ неизданною еще грихья-сутрою Вайкхана совѣтъ работа Блоха³⁾. Имѣя только одну и то очень плохую рукопись, авторъ не рѣшается дать изданіе текста. „Можно даже сомнѣваться, говоритъ онъ, была ли бы какая-нибудь польза отъ этого (изданія). Нашъ текстъ является продуктомъ очень поздняго времени, которое отдѣлено отъ періода сутръ въ собственномъ смыслѣ слова длиннымъ промежуткомъ; даже тамъ, гдѣ онъ отступаетъ отъ извѣстныхъ намъ сутръ, онъ содержитъ очень мало древняго.“ (стр. 2.)

Изученіе текстовъ различныхъ редакцій грихья-сутръ повлекло за собою и ближайшее ознакомленіе съ другимъ рода сочиненіями, стоящими въ непосредственной связи съ грихья-сутрами. Мы уже видѣли, что грихья-сутры слагаются изъ двухъ элементовъ: во-первыхъ, изъ описанія обрядовъ и обстановки священнодѣйствій и, во-вторыхъ, изъ мантръ, т. е. молитвъ и заклинаній, произносимыхъ при совершеніи обряда. Эти мантры по большей части можно отыскать въ сборникѣ гимновъ соотвѣтствующей ведической школы, и въ такомъ случаѣ грихья-сутра обыкновенно даетъ лишь начальныя слова

Lāghārāmaçarmanā saṃçōdhitam. Mumbayyām saṃvat 1946 (= 1889). Первое изъ изданій содержитъ также комментарий Нараяны къ Ашвалаянѣ, хотя, страннымъ образомъ, объ этомъ не упомянуто въ заглавіи книги, а указаніе находится только въ концѣ перваго отдѣла.

1) Sitzungsber. d. philosoph.-philolog. u. hist. Classe der Münchener Akad. d. W. 1879. S. 22—82.

2) P. v. Bradke. ZDMG. 36, 417—477 (1882).

3) Th. Bloch. Ueber das Gr̥hya- und Dharmasūtra der Vaikhānasa. Leipzig. 1896.

молитвы, предполагая ее уже известной. Въ другихъ случаяхъ текстъ мантры приводится полностью. Но двѣ изъ известныхъ намъ грихья-сутрѣ въ своихъ указаніяхъ на мантры ссылаются на особые сборники, гдѣ онѣ расположены какъ разъ въ порядкѣ текста сутры. Такихъ сборниковъ мантръ мы знаемъ пока два: одинъ обыкновенно носитъ названіе *Mantrabrāhmaṇa*, т. е. „брахмана мантръ“ и принадлежитъ къ грихья-сутрѣ Гобхилы, а другой называется *Mantrapāṭha* („книга мантръ“) и служитъ дополненіемъ текста Апастамбы. Въ обоихъ этихъ случаяхъ параллельное изученіе текста сутры съ текстомъ соответствующаго сборника приводитъ къ тому выводу, что сборники молитвъ, приспособленные, очевидно, къ опредѣленному ритуалу, были составлены раньше грихья-сутрѣ, которыя въ своемъ изложеніи слѣдуютъ порядку этихъ молитвенниковъ шагъ за шагомъ. Текстъ Мантрапатхи съ обстоятельнымъ введеніемъ, критическими примѣчаніями и нѣсколькими приложеніями былъ изданъ въ 1897 году М. Винтерницемъ¹⁾. Вторая часть этого труда, которая должна содержать переводъ и туземный комментарий къ тексту, на сколько мнѣ известно, до сихъ поръ еще не появилась въ свѣтъ. Полный текстъ Мантрабрахманы былъ издаваемъ не разъ въ Индіи, но не вполне удовлетворительно²⁾. Первое критическое европейское изданіе первой половины этого памятника (т. *Prapāṭhaka*) было выполнено Г. Штённеромъ въ 1901 году³⁾. Текстъ изданъ вмѣстѣ съ выдержками изъ туземныхъ комментариевъ, съ нѣмецкимъ переводомъ и съ обстоятельнымъ введеніемъ.

Исслѣдованія отдѣльныхъ обрядовъ, излагаемыхъ въ грихья-сутрахъ, начатыя Гасомъ и Максомъ Мюллеромъ, также нашли продолжателей. Особенно посчастливилось въ этомъ

1) *Anecdota Oxoniensia. Aryan Series. Part VIII. The Mantrapāṭha or the prayer book of the Āpastambins edited together with the commentary of Haradatta and translated by M. Winternitz, Ph. D. First Part: Introduction, sanskrit text, varietas lectionis, and appendices. Oxford 1897.*

2) Я пользовался Калькутскимъ изданіемъ 1890 года,носящимъ слѣдующее заглавіе: *Mantrabrāhmaṇam (sāmavedīyam). Āvasathānvaṇyaṣṭisatyavratasāmaçramiçarmakṛtayā „mantrasaḥjīvanī“ nāmaṭīkayā vaṅgānuktyā ca sahitam (samvat 1947).*

3) *Das Mantrabrāhmaṇa. I. Prapāṭhaka. Inaugural-Dissertation . . . von Heinrich Stöner. Halle a. S. 1901.*

отношеніи оядамъ свадебнымъ и погребальнымъ. Они, какъ мы видѣли, прежде всего обратили на себя вниманіе изслѣдователей, и по мѣрѣ накопленія матеріала эти первыя изслѣдованія естественно должны были дополняться.

Широко сравнительныя цѣли преслѣдуетъ работа извѣстнаго индіаниста, проф. Вѣнскаго университета Леопольда ф.-Шрёдера о „свадебныхъ обычаяхъ эстовъ и нѣкоторыхъ другихъ финно-угрскихъ народностей сравнительно съ обычаями индогерманскихъ народовъ“¹⁾. Хотя эта работа и не касается специально индійскихъ обрядовъ, но она является естественнымъ дополненіемъ того сравнительнаго матеріала, который былъ собранъ Гасомъ и Веберомъ въ ихъ статьяхъ объ индійскомъ свадебномъ ритуалѣ. Въ индійской своей части работа Шрёдера опирается исключительно на ихъ изслѣдованія, не прибавляя ничего новаго. За то взгляды Шрёдера на первоначальную исторію индоевропейскихъ свадебныхъ обрядовъ настолько оригинальны, что о нихъ необходимо сказать нѣсколько словъ. Отмѣтивъ необыкновенное сходство между свадебными обрядами угро-финскихъ и индоевропейскихъ племенъ, Шрёдеръ указываетъ на ту особенность этого сходства, что оно простирается не только на массу мелкихъ подробностей, но захватываетъ даже цѣлыя крупныя группы обрядовъ. И у другихъ народовъ всего земнаго шара можно найти нѣкоторыя сходныя подробности свадебнаго ритуала, но онѣ встрѣчаются „лишь спорадически“ и не могутъ идти въ сравненіе съ тѣмъ массовымъ сходствомъ, какое наблюдается между свадебными обрядами этихъ двухъ семей народовъ. „Очевидно финно-угрскіе народы, судя по этимъ обрядамъ, стоятъ въ ближайшей связи съ народами индогерманскими. Эта связь можетъ быть либо генеалогическая, либо историческая. Въ первомъ случаѣ совпаденія восходили-бы къ тому первобытному періоду, когда обѣ семьи народовъ составляли еще одно цѣлое; во второмъ случаѣ они объяснялись-бы историческимъ соприкосновеніемъ, связанными съ нимъ вліяніями, смѣшеніями и т. п. причинами“

1) Die Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischen Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker. Ein Beitrag zur Kenntniss der ältesten Beziehungen der finnisch-ugrischen und der indogermanischen Völkerfamilie von Dr. Leopold v. Schroeder. Berlin 1888.

(стр. 211). При современномъ состояніи нашихъ знаній родство индоевропейскихъ и угро-финскихъ народовъ не можетъ считаться доказаннымъ, такъ какъ всѣ попытки лингвистически доказать это родство оказались неудачными. Остается одна только вторая возможность: связь между индоевропейскими и угро-финскими народами была историческая. На это указываютъ также и многочисленныя совпаденія въ словарѣ обѣихъ языковыхъ группъ: много финскихъ словъ оказываются заимствованными изъ индоевропейскихъ языковъ, и ихъ форма указываетъ зачастую на доисторическую древность заимствованія. Очевидно, финны съ незапамятныхъ временъ жили рядомъ съ индоевропейцами. „Въ тотъ періодъ доисторической совмѣстной жизни индогерманцевъ и финновъ могъ перейти отъ первыхъ къ послѣднимъ и цѣлый рядъ свадебныхъ обычаевъ (финны почти всегда въ своихъ отношеніяхъ къ индогерманцамъ являются воспринимающими, учащими). Сюда относится большинство тѣхъ обрядовъ, которые мы находимъ какъ у большинства финно-угрскихъ, такъ и у индогерманскихъ народовъ, — за исключеніемъ, быть можетъ, нѣкоторыхъ обрядовъ, которые уже раньше могли быть самостоятельно развиты обоими первобытными народами изъ общечеловѣческой природы (какъ похищеніе, покупка жены и т. п.).“ (213) Этотъ процессъ заимствованія обрядовъ для нѣкоторыхъ финскихъ народностей (напр. эстовъ) совершался въ нѣсколько пріемовъ вслѣдствіе столкновенія ихъ послѣдовательно съ различными индоевропейскими племенами. Понятно, что, чѣмъ непрерывнѣе было индоевропейское вліяніе, тѣмъ сильнѣе финскіе свадебные обряды принимали индоевропейскій отпечатокъ. Такимъ образомъ Шрёдеръ объясняетъ необыкновенное сходство эстонскихъ свадебныхъ обрядовъ съ индоевропейскими, сходство настолько сильное, что, по выраженію Шрёдера, эсты въ этомъ отношеніи „являются прямо какъ бы родными братьями (Brudervolk) индоевропейскихъ народовъ“.

Изслѣдованіе Шрёдера особенно важно для насъ въ методологическомъ отношеніи. Хотя онъ и стоитъ вполне на точкѣ зрѣнія не только лингвистическаго, но и культурнаго единства индоевропейскаго племени, тѣмъ не менѣе онъ приводитъ такой разительный примѣръ возникновенія культурнаго „родства“ помимо родства языковаго, что естественно указываетъ изслѣдователю обычаевъ на постоянную воз-

возможность заимствования ихъ даже въ средѣ индоевропейскихъ племенъ. Эта возможность подрываетъ и основное положеніе теоріи Штенцлера о совпаденіи границъ языка и обычая (ср. выше стр. 12): послѣ изслѣдованія Шрёдера уже невозможно говорить о такомъ совпаденіи. Несмотря однако на методологическую важность Шрёдеровской работы, теорія Штенцлера продолжаетъ господствовать, хотя и утрачиваетъ мало по малу свою обаятельность и уступаетъ мѣсто только сравнительно болѣе скептическому отношенію къ результатамъ возстановленія индоевропейскихъ обычаевъ.

Такое именно отношеніе мы находимъ въ работѣ Винтерница, посвященной тоже свадебнымъ обрядамъ. Эта работа, подъ заглавіемъ „Древнеиндійскій свадебный ритуаль по грихья-сутрѣ Апастамбы и по нѣкоторымъ другимъ родственнымъ памятникамъ“¹⁾, имѣетъ въ виду прежде всего „дополнить начатую Веберомъ и Гасомъ работу данными грихья-сутрѣ Апастамбы, Баудхаяны, Бхарадваджи и Хираньякешина“. Главную основу этой работы составляетъ переводъ той части грихья-сутры Апастамбы, которая говоритъ о свадебномъ ритуалѣ. Обширныя объяснительныя примѣчанія не только комментируютъ текстъ перевода и сообщаютъ параллельныя сутры другихъ авторовъ (особенно еще неизданныхъ сутрѣ Баудхаяны и Бхарадваджи), но даютъ также и богатый матеріалъ для сравненія съ обычаями другихъ индоевропейскихъ народовъ. Не останавливаясь въ подробностяхъ на содержаніи работы Винтерница, мы отмѣтимъ лишь его взгляды на задачи и результаты сравнительнаго изученія обычаевъ. „Хотя и не позволительно — говорить онъ — изъ случайно попадающихся аналогичныхъ обрядовъ нѣкоторыхъ индогерманскихъ народовъ тотчасъ же заключать, что эти обряды ведутъ свое начало изъ праиндогерманскаго періода, однако указаніе такихъ аналогій всегда имѣетъ значеніе. Обычай остается необъяснимымъ, пока онъ стоитъ одиноко; мы по крайней мѣрѣ стоимъ на пути къ его объясненію, лишь только мы можемъ доказать

1) Das altindische Hochzeitsrituell nach dem Āpastambīya-grhya-sūtra und einigen anderen verwandten Werken. Mit Vergleichung der Hochzeitsgebräuche bei den übrigen indogermanischen Völkern von Dr. M. Winternitz. Wien 1892. (Denkschriften d. Kais. Ak. d. Wiss. in Wien. Philosoph.-hist. Cl. Bd. XL.)

существованіе того же обычая у другого народа; и, чѣмъ болѣе мы можемъ привести аналогій, наблюдаемыхъ у другихъ народовъ, тѣмъ ближе мы къ окончательному рѣшенію вопроса о происхожденіи обычая. Принимая во вниманіе важность именно свадебныхъ обрядовъ для этнографовъ, изслѣдователей культуры и соціологовъ, я считаю такіе этнографическіе экскурсы по поводу излагаемыхъ въ сутрахъ обычаевъ по крайней мѣрѣ столь же важными, какъ и филологическое объясненіе сутръ. Поэтому я нисколько не задумывался, гдѣ только представлялся случай, указывать на родственные обычаи другихъ народовъ въ гораздо болѣе широкихъ размѣрахъ, нежели это дѣлали Веберъ и Гаса. При этихъ сравненіяхъ я не затрогивалъ вопроса, восходятъ ли тѣ или другіе обычаи къ индогерманской древности. Хотя я думаю, что мы имѣемъ право говорить о пра-индогерманскомъ свадебномъ ритуалѣ, однако я вовсе не имѣю желанія объяснять всѣ приведенныя мною аналогіи индогерманскимъ происхожденіемъ ихъ“ (стр. 2). Разсмотрѣвъ далѣе вкратцѣ результаты изслѣдованій своихъ предшественниковъ въ этой области, Винтерницъ резюмируетъ свои выводы о вѣроятномъ индоевропейскомъ свадебномъ ритуалѣ въ краткомъ сводѣ, который весьма интересно сравнить съ подобнымъ же сводомъ Гаса, даннымъ имъ въ концѣ его статьи (см. выше стр. 10 сл.). За тридцать лѣтъ (1862—1892) научныя пріобрѣтенія въ этой области выразились въ значительномъ сокращеніи числа индоевропейскихъ свадебныхъ обрядовъ: очевидно, что успѣхи науки за это время заключались въ критикѣ прежнихъ пріемовъ и въ выработкѣ новыхъ, болѣе точныхъ.

Каковы были эти новые пріемы, объ этомъ Винтерницъ говоритъ въ своемъ докладѣ „О сравнительномъ изученіи индоевропейскихъ обычаевъ, въ приложеніи къ обычаямъ свадебнымъ“, прочитанномъ на второмъ международномъ конгрессѣ фолклористовъ въ 1891 году въ Лондонѣ¹⁾. Сходство обычаевъ различныхъ народовъ можетъ быть объясняемо, по мнѣнію Винтерница, тройкимъ способомъ. Во-первыхъ,

1) On a comparative study of indoeuropean customs, with special reference to the marriage customs. By Dr. M. Winternitz. (The international folk-lore congress 1891. Papers and Transactions. Edited by Jos. Jacobs and Arfr. Nutt. London 1892. p. 267—288).

объясняемый обычай может принадлежать къ числу такихъ обычаевъ, „которые наблюдаются повсюду на земномъ шарѣ и возникаютъ постоянно при тѣхъ же условіяхъ жизни. Эти совпаденія подлежатъ вѣдѣнію антрополога: онъ выводитъ изъ нихъ законы развитія человѣческихъ учреждений. Вторыхъ, обычай можетъ быть заимствованъ однимъ народомъ отъ другого: съ этимъ видомъ совпаденій имѣеть дѣло историкъ. Въ-третьихъ, народы, у которыхъ мы находимъ одинаковые обычаи могутъ быть родственны другъ другу и могутъ унаслѣдовать обычай отъ своихъ общихъ предковъ. Съ этимъ именно видомъ совпаденій имѣеть дѣло сравнительный фолклористъ“ (стр. 267). Опираясь на понятіе родства народовъ, родства не расового, а лингвистическаго, установленнаго сравнительной грамматикой индоевропейскихъ языковъ, Винтерницъ, подобно Штенцлеру, обращается къ „принципамъ сравнительной филологіи индоевропейскихъ языковъ“, которые, по его мнѣнію, „съ успѣхомъ могутъ быть приложены къ сравнительному изученію обычаевъ индоевропейскихъ народовъ. Какъ филологъ пытается прослѣдить формы даннаго индоевропейскаго языка, восходя къ первоначальному индоевропейскому языку, такъ при помощи сравненія обычаевъ индоевропейскихъ народовъ мы можемъ прослѣдить извѣстные обычаи (или группы обычаевъ) вплоть до первоначальнаго индоевропейскаго періода. Но для этого мы должны пользоваться столь же строгими методами, какъ методы филолога. Прежде чѣмъ отнести обычай къ первоначальному индоевропейскому періоду, мы должны доказать его существованіе у достаточнаго числа индоевропейскихъ народовъ; мы должны удостовѣриться, что данный обычай не могъ быть заимствованъ однимъ народомъ у другого; мы должны, наконецъ, показать, что онъ не принадлежитъ къ числу такихъ обычаевъ, которые встрѣчаются всюду на земномъ шарѣ и составляютъ общее достояніе всего человѣческаго рода“ (268). Такъ какъ народности западнаго отдѣла индоевропейской семьи народовъ находились и до сихъ поръ находятся въ живомъ общеніи между собою, то здѣсь мы всегда должны считаться съ возможностью распространенія обычая путемъ заимствованія. Поэтому даже всеобщее распространеніе обычая среди западныхъ индоевропейцевъ не можетъ считаться признакомъ индоевропейской древности обычая. То же можно сказать и объ азіатскомъ отдѣлѣ индо-

европейской семьи народовъ. „Поэтому мы можемъ установить, какъ принципъ, не допускающій исключенія, что обычай можетъ быть признанъ пра-индоевропейскимъ лишь послѣ того, какъ будетъ доказано его существованіе какъ въ Азіи, такъ и въ Европѣ“ (268). Но есть не мало такихъ обычаевъ, которые не только распространены среди всѣхъ индоевропейскихъ племенъ, но встрѣчаются также и за предѣлами индоевропейскаго племени. Такіе случаи приводятъ изслѣдователя къ вопросу: „не слѣдуетъ ли вычеркнуть такой обычай изъ числа индоевропейскихъ обычаевъ, такъ какъ мы находимъ его у не-индоевропейскихъ народовъ?“ (274). На этотъ вопросъ Винтерницъ отвѣчаетъ въ томъ смыслѣ, что такое исключеніе не обязательно. Для точнаго рѣшенія вопроса въ каждомъ данномъ случаѣ „мы должны прежде всего войти въ разсмотрѣніе характера обычая“. „Есть обычаи столь общаго характера, что легко понятной представляется возможность ихъ независимаго возникновенія у различныхъ народовъ; есть и другіе обычаи, которые имѣютъ столь своеобразную природу, что при обычныхъ условіяхъ является весьма невѣроятнымъ, чтобы они могли встрѣтятся чаще, чѣмъ одинъ разъ“ (274). Если мы имѣемъ дѣло съ обычаемъ общаго характера, то распространеніе его у всѣхъ индоевропейскихъ народовъ не можетъ служить ручательствомъ его исконной, индоевропейской древности: мы не имѣемъ средствъ доказать, что этотъ обычай не могъ возникнуть у каждаго народа самостоятельно. Такимъ образомъ, хотя обычай этого рода и можетъ восходить къ индоевропейской древности, однако при отсутствіи иныхъ указаній это оказывается недоказуемымъ. Наконецъ, Винтерницъ обращаетъ вниманіе на важность статистическаго изслѣдованія обычаевъ. „Еще болѣе важнымъ — говорить онъ — является статистическій подсчетъ случаевъ наблюденія изслѣдуемаго обычая, старательный сборъ всѣхъ фактовъ, встрѣчаемыхъ у различныхъ народовъ. Иногда мы склонны говорить, что какой-либо обычай или вѣрованіе „естественны“ (ни однимъ словомъ такъ не злоупотребляютъ, какъ словомъ „естественный“); но, если мы обратимся къ статистическимъ даннымъ, то мы находимъ часто, что они ограничены опредѣленнымъ распространеніемъ“ (277). Вотъ почему Винтерницъ, какъ мы видѣли выше, является сторонникомъ возможно

большаго накопленія сравнительнаго матеріала. Всѣ эти методологическія положенія Винтерницъ иллюстрируетъ разборомъ индоевропейскихъ свадебныхъ обычаевъ, такъ что эта его статья является необходимымъ дополненіемъ къ тому, что онъ вкратцѣ изложилъ въ своемъ „Древне-индійскомъ свадебномъ ритуалѣ“. Вся она проникнута одною мыслью о „необходимости приложенія строгаго научнаго метода къ сравнительному изученію индоевропейскихъ обычаевъ“ (288).

Теперь является совершенно понятнымъ, почему у Винтерница сравнительно съ Гасомъ и Веберомъ оказывается гораздо меньшее число пра-индоевропейскихъ обрядовъ. Уменьшеніе ихъ числа является слѣдствіемъ примѣненія болѣе строгихъ научныхъ приѣмовъ и знаменуетъ серьезный научный прогрессъ: добытые результаты имѣютъ за то болѣе высокую степень достовѣрности.

Въ области изслѣдованія погребальныхъ обрядовъ и культа предковъ послѣ Рота и Макса Мюллера особенно много поработалъ Каландъ. Первая его работа въ этой области появилась въ 1888 году подъ заглавіемъ „О почитаніи умершихъ у нѣкоторыхъ индоевропейскихъ народовъ“¹⁾. Хотя въ этой работѣ излагаются обычай древнихъ индійцевъ, иранцевъ, грековъ и римлянъ, однако центръ тяжести ея лежитъ въ изученіи обычаевъ обоихъ арійскихъ народовъ. Исходная точка сравнительнаго изученія обычаевъ у Каланда совершенно та же, какъ и у Штенцлера; возстановленіе индоевропейской картины вѣрованій и обычаевъ даетъ однако очень скудные результаты сравнительно съ обычаями свадебными. Такъ какъ погребальные обычай только отчасти составляютъ содержаніе грихья-сутръ, то и работы Каланда въ настоящую минуту интересуютъ насъ только тою своею частью, которая основывается на изученіи этого рода памятниковъ. Въ дальнѣйшихъ своихъ трудахъ Каландъ уже переходитъ на почву изученія специально индійскаго культа предковъ. Въ 1893 появляется его „Древнеиндійскій культъ предковъ“²⁾, гдѣ подробно излагается чинъ жертвоприно-

1) Caland. Ueber Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. (Verhandelingen der Kon. Akad. van Wet. Afdeeling Letterkunde. 17. Amsterdam 1888).

2) Altindischer Ahnencult. Das çrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Leiden 1893.

шенія, называемаго *śrāddha*. Желаніе представить обрядъ возможно полно заставило Каланда привлечь обширный рукописный матеріалъ, который онъ впервые и издалъ въ приложеніи къ этому своему труду. Здѣсь мы находимъ соответствующія части и нѣкоторыхъ еще неизданныхъ грихья-сутръ (Баудхаяны, Бхарадваджи, Катхаки).

Новое болѣе подробное изложеніе погребальныхъ обычаевъ, данное Каландомъ въ слѣдующей его работѣ¹⁾, основывается на изученіи текстовъ тринадцати ведическихъ школъ. Многіе изъ этихъ текстовъ до сихъ поръ не изданы, такъ что его работа получаетъ вслѣдствіе этого особенную цѣну. Для изученія индійскихъ погребальныхъ обрядовъ и культа предковъ обѣ послѣднія работы Каланда являются въ настоящее время самыми полными обработками всего извѣстнаго матеріала. Но, оставаясь постоянно на почвѣ индійскихъ обрядовъ, Каландъ въ объясненіи отдѣльныхъ подробностей широко пользуется сравнительнымъ методомъ, обращая вниманіе на обряды не только родственныхъ индоевропейскихъ племенъ, но и всѣхъ народовъ земного шара. Этимъ путемъ онъ старается отыскать первоначальный смыслъ того или другого обряда и даже возстановить психологическіе мотивы цѣлыхъ системъ обычаевъ, наблюдаемыхъ въ культѣ умершихъ. Мы не будемъ вдаваться въ критику воззрѣній автора, такъ какъ въ настоящее время для насъ важно только отмѣтить общее направленіе его работъ. Онъ въ общемъ, очевидно, раздѣляетъ взгляды Винтерница на методологію сравнительнаго изученія обрядовъ, но въ его работахъ центръ тяжести какъ будто нѣсколько перемѣщается въ сторону этнографіи, или всеобщаго фолклора, что, быть можетъ, объясняется сравнительно скудными результатами сравненія обрядовъ культа мертвыхъ у индоевропейскихъ народовъ.

Другіе болѣе мелкіе обряды, описываемые въ грихья-сутрахъ, также служили темою отдѣльныхъ монографій и статей Спейера, Винтерница, Линднера, Пишеля, Кирсте, Голли, Арди (Hardy); Бѣтлингкъ, Ка-

1) Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt von Dr. W. Caland. (Verhandelingen der Koninkl. Ak. van Wet. te Amsterdam. Afdeling Letterkunde Deel I № 6.) Amsterdam 1896.

ландъ, Ольденбергъ даютъ пѣлый рядъ мелкихъ замѣчаній о языкѣ грихья-сутрѣ и толкованій отдѣльных мѣстъ; Фай (Fay) пишетъ изслѣдованіе о томъ, какъ цитируются въ грихья-сутрахъ мантры ригведы¹⁾. Такимъ образомъ грихья-сутры привлекли вниманіе многихъ ученыхъ и въ настоящее время разработка ихъ подвигается впередъ довольно оживленно, хотя работы остается все еще довольно много.

Въ приведенномъ краткомъ очеркѣ исторіи нашего знакомства съ грихья-сутрами я хотѣлъ прослѣдить, во-первыхъ, постепенное накопленіе матеріала, т. е. изученіе рукописей и изданіе текстовъ и, во-вторыхъ, развитіе теоретическихъ воззрѣній, руководившихъ изслѣдователями въ ихъ изысканіяхъ. Я указалъ на то, что теорія сравнительнаго изученія индоевропейскихъ обычаевъ построена по аналогіи съ сравнительной грамматикой индоевропейскихъ языковъ и что результаты, достигнутые этимъ путемъ, требуютъ критической провѣрки, которая въ сущности едва только началась. Вин-

1) Я имѣю здѣсь въ виду главнымъ образомъ слѣдующія работы: Spejer Jacobus Samuel. De ceremonia apud indos, quae vocatur jātakarma. Lugduni-Batavorum 1872. — Winternitz Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern (Mitth. d. Anthropol. Ges. in Wien Bd. 17 S. [37]—[40] 1887). Der Sarpabali, ein altindischer Schlangencult (ibid. Bd. 18 (1888) S. 25—52; 250—264). — Lindner B. Das indische Ernteopfer (Festgruss an O. Böhtlingk 1888. S. 79—81). — Pischel Zu Petronius Satirae 62 (Philol. Abhandl. M. Hertz zum 70. Geburtstage dargebracht. Berlin 1888. S. 69—80). — Kirste Indogermanische Gebräuche beim Haarschneiden (Analecta Graeciensia. Festschrift zum 42. Philologentage in Wien 1893. — Graz 1893. S. 51—59). — Jolly J. Ueber die indische Jünglingsweihe (Jahrb. d. Internat. Vereinigung f. vergl. Rechtswiss. u. Volkswirtschaft zu Berlin II, 575—584 (1896) Berlin 1897). — Hardy E. Der Gṛhya-Ritus Pratyavarōhana im Pāli-Kanon (ZDMG. 52 (1898), 149—151). — Böhtlingk O. Ueber die sogenannten Unregelmässigkeiten in der Sprache des Gṛhyasūtra des Hiranyakēçin (ZDMG. 43. (1889) S. 598—603); Miscellen (ibid. 52 (1898) S. 409—415; 606—612); Kritische Bemerkungen zu Hiranyakēçins Gṛhyasūtra (ibid. 52. S. 81—88); Ueber zwei verwandte vedische Sprüche (ibid. 54 (1900) S. 613—615). — Caland Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras (рядъ статей въ 51 и слѣдующихъ томахъ ZDMG). — Oldenberg H. Zu Hiranyakēçin Gṛhy. I, 11, 1. (ZDMG. 55. (1901) S. 258—260.) — Fay Edwin W. The Rigveda Mantras in the Gṛhya Sūtras. Roanoke 1899.

терницъ первый выступилъ съ требованіемъ примѣнять къ обычаямъ столь же строгіе научные методы, какъ методы сравнительной грамматики; онъ же первый указалъ, въ какомъ направленіи нужно искать этихъ новыхъ методовъ. Нельзя не замѣтить того, что указанный имъ идеаль, методы сравнительной грамматики, оказывается въ области изученія обычаевъ пока еще не достигнутымъ и даже недостижимымъ. Такое положеніе дѣль естественно заставляетъ изучающихъ древне-индійскіе обычаи, при желаніи оставаться въ области достовѣрнаго, устранять по возможности элементъ сравненія и сосредоточиваться на почвѣ исключительно индійскихъ обычаевъ. Поэтому большинство позднѣйшихъ монографій, посвященныхъ этимъ вопросамъ, носятъ по преимуществу характеръ констатированія. Индійскіе обычаи излагаются точно по памятникамъ, указываются всѣ уклоненія отдѣльныхъ редакцій, и даже сравнительный матеріаль, который по теоріи долженъ служить для объясненія обычая, по большей части только накапливается безъ всякаго намека на то, чѣмъ можетъ онъ помочь пониманію обычая. Такимъ образомъ въ настоящее время изслѣдователи находятся какъ бы въ выжиданіи: въ сравнительномъ методѣ они нѣсколько разочаровались, а новыхъ путей пока еще не открыто.

Между тѣмъ изученіе индійскихъ обычаевъ должно было пролить нѣкоторый свѣтъ на ихъ исторію, не на ту исторію, которая лежитъ за предѣлами нашихъ памятниковъ, а на ту, которая можетъ быть извлечена непосредственно изъ нихъ. Какъ ни странно это можетъ показаться, но эта болѣе доступная намъ исторія интересовала изслѣдователей въ гораздо меньшей степени, нежели гипотетическая индоевропейская древность. Нѣкоторые вопросы относительной хронологіи были, конечно, установлены, но попытокъ представить хотя сколько-нибудь полно эту исторію обычаевъ было очень мало. Поэтому въ заключеніе нашего краткаго очерка мы не можемъ не указать на лучшую, по нашему мнѣнію, попытку этого рода, сдѣланную проф. Кнауеромъ въ небольшой но весьма содержательной статьѣ, появившейся въ 1893 году подъ заглавіемъ „Ведическіе вопросы“¹⁾. Это сводъ тѣхъ впечат-

1) Knauer Fr. Vedische Fragen. (Festgruss an R. v. Roth zum Doctor-Jubiläum 24. Aug. 1893. von seinen Freunden und Schülern. Stuttgart. 1893. S. 61—67).

лѣній, которыя авторъ вынесъ изъ долгаго и внимательнаго изученія памятниковъ. Древнѣйшимъ ритуаломъ Кнауеръ признаетъ ритуаль грихья-сутръ съ его культомъ домашняго огня. Культъ сомы, составляющій главное содержаніе ритуала шраута-сутръ, является болѣе позднимъ. Культъ сомы восходитъ къ обще-арійской (индо-иранской) древности, а культъ домашняго огня — къ индоевропейскому періоду. Культъ сомы представляетъ дальнѣйшее развитіе культа огня подѣ сильнымъ вліяніемъ уже сложившейся жреческой касты брахмановъ. Стремленіе брахмановъ къ захвату въ свои руки и культа домашняго огня потерпѣло неудачу: обряды домашняго культа отстояли свою самостоятельность; на нихъ вліяніе брахманства отразилось въ меньшей степени. Для насъ не важны послѣдовательные моменты этой борьбы, какъ ихъ намѣчаетъ проф. Кнауеръ: главное, что намъ необходимо отмѣтить — это признаніе наибольшей древности за ритуаломъ грихья-сутръ. Внимательное чтеніе статьи Кнауера показываетъ, какъ естественно вытекаютъ всѣ послѣдствія этого основнаго положенія, и какой простой и ясный порядокъ принимаетъ вытекающая отсюда хронологія. Гимны ригведы, хотя и представляютъ древнѣйшіе памятники индійской литературы, тѣмъ не менѣе по содержанію являются болѣе поздними сравнительно съ обрядами грихья-сутръ и заклинаніями атхарваеды. Съ этой точки зрѣнія понятна становится ошибка Рота, который на основаніи гимновъ ригведы хотѣлъ установить древнѣйшую форму погребальныхъ обычаевъ и ритуаль сутръ считалъ позднѣйшимъ ихъ измѣненіемъ. Хронологія обычаевъ и хронологія памятниковъ далеко не совпадаютъ.

§ 2. Что такое грихья-сутры?

Мы уже видѣли раньше (стр. 3), что индійская традиція различаетъ два вида обрядовъ (*karmāṇi*): 1) тѣ, которые объясняются въ священномъ писаніи (*ṣruti*-), въ брахманахъ, и потому называются *ṣrauta-karmāṇi*, т. е. „обряды, основанные на священномъ писаніи“; и 2) „домашніе обряды“ (*gṛhya-karmāṇi*), которые иногда называются „основанными на преданіи“ (*smārta-karmāṇi*). Въ грихья-сутрахъ, въ комментаріяхъ къ нимъ и въ юридическихъ памятникахъ мы находимъ еще нѣ-

сколько признаковъ, которыми характеризуются домашніе обряды.

Грихья-сутра Ашвалаяны начинается слѣдующими словами: „Изложены (обряды), совершаемые при помощи нѣсколькихъ огней; (теперь) мы будемъ излагать домашніе (обряды). (Существуетъ) три (вида) вареныхъ жертвъ...“¹⁾. Изъ этого контекста ясно видно, что „варенныя жертвы“ (rāka-yaññāḥ) считаются одной изъ важныхъ составныхъ частей домашнихъ обрядовъ. Грихья-сутра Шанкхаяны прямо начинается словами: „Теперь мы будемъ излагать варенныя жертвы“²⁾. Такъ какъ вслѣдъ за этимъ говорится о времени и способѣ добыванія домашняго огня, то эти слова мы не можемъ считать введеніемъ въ первую часть грихья-сутры, а должны признать, что „варенныя жертвы“ обозначаютъ все содержаніе памятника, т. е. всѣ домашніе обряды. Точно такъ-же и вводныя слова Параскары указываютъ на „порядокъ приготовленія домашняго горшечнаго варева“³⁾, какъ на предметъ дальнѣйшаго изложенія.

Было бы, конечно, слишкомъ педантично утверждать на основаніи этихъ выраженій нашихъ памятниковъ, что все содержаніе ихъ сводится къ упомянутымъ „варенымъ жертвамъ“: послѣднія составляютъ лишь важную часть домашнихъ обрядовъ и потому употребляются, какъ символъ, для обозначенія всего содержанія грихья-сутры. Однако такой педантичный выводъ, очевидно, былъ сдѣланъ позднѣйшими туземными толкователями грихья-сутры; и такъ какъ онъ стоялъ въ явномъ противорѣчій съ дѣйствительностью, то имъ пришлось, чтобы свести концы съ концами, обратиться къ толкованію слова rāka-yaññā-. Если бы слово rāka-, разсуждаютъ они, имѣло въ этомъ сочетаніи значеніе „варенія“, то оно не могло-бы употребляться въ примѣненіи къ жертвоприношенію масла; а такъ какъ оно употребляется и въ такихъ случаяхъ, то ясно, что слово rāka- должно имѣть здѣсь иное значеніе. И вотъ по справкамъ оказывается, что слово rāka- можетъ имѣть еще два значенія: „малый“ (alpa-) и „хорошій“ (praçasta-). Слѣдовательно rāka-yaññā- можетъ обозначать либо „малая

1) uktāni vāitānikāni grhyāni vakṣyāmaḥ | trayāḥ pākayaññāḥ...
Aç. gr. I, 1, 1—2.

2) athātaḥ pākayaññān vyākhyāsyāmaḥ. Çāñkh. gr. I, 1, 1.

3) athātō grhyasthālīpākānaṃ karma. Pār. I, 1, 1.

жертва“, либо „хорошая, добрая жертва“. Въ послѣднемъ случаѣ разумѣется благотѣльное вліяніе этихъ жертвъ на достиженіе священства (brāhmaṇyam). Такое объясненіе даетъ этому термину Нараяна въ комментарий къ соответствующему мѣсту грихья-сутры Ашвалаяны. Послѣ того какъ Штенцлеръ доказалъ¹⁾, что rāka- и въ данномъ сочетаніи обозначаетъ „das Kochen“, и показалъ, какимъ образомъ возникло это недоразумѣніе, уже нѣтъ надобности останавливаться на этомъ вопросѣ. Я укажу только на то, что и позднѣе чувствовалось отношеніе домашнихъ обрядовъ къ приготовленію (варенію) пищи. Такъ въ законахъ Ману (III, 67) говорится, что домохозяинъ долженъ въ домашнемъ огнѣ совершать домашнія жертвы (gṛhyaṃ karma), пять великихъ жертвоприношеній „и ежедневное вареніе (пищи)“ (paktim sāvāhikīm). Конечно, это приготовленіе пищи имѣло въ виду пропитаніе семьи, но едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что и оно разсматривалось, какъ священный обрядъ и даже какъ жертва. Часть всякой пищи должна была непременно приноситься въ жертву либо при посредствѣ огня, либо безъ него въ видѣ т. наз. приношенія (balī-). Специально о послѣднемъ видѣ жертвы Гобхила говоритъ: „Отъ всякой пищи онъ [домохозяинъ] долженъ приносить эти приношенія . . .“²⁾. Слѣдовательно, уже и съ этой точки зрѣнія всякое варево (rāka-) являлось жертвою. Насколько строго соблюдалось это правило, видно изъ того, что тотъ же Гобхила даетъ нѣсколько ниже слѣдующее предписаніе: „Если одновременно приготовляются и рисъ, и ячмень, то онъ можетъ считать (приношеніе) исполненнымъ, если онъ принесетъ часть отъ одного изъ нихъ“³⁾.

Но ежедневная пища, повидимому, считалась жертвою еще и съ другой точки зрѣнія. Между пятью такъ наз. великими жертвоприношеніями, которыя каждый домохозяинъ долженъ совершать ежедневно, есть и „жертва людямъ“ (pṛyajña-), объясняемая обыкновенно какъ „угощеніе гостей“

1) Âçv. II. S. 2 ff.

2) sarvasya tv ēvānasyāitān balīn harēt . . . Gobh. I, 4, 20. Комментарій объясняетъ здѣсь sarvasya „всякой“ слѣдующими словами: yat kīṃcid annaṃ paçyatē bhōjanārthaṃ vānyārthaṃ vā . . . „какая бы пища ни варилась для ѣды ли, или для другой цѣли . . .“

3) yady ēkasmin kālē vrīhiyavāu prakriyēyātām anyatarasya hṛtvā kṛtaṃ manyēta. Gobh. I, 4, 22.

(atithi-pūjanam; см. Mān.-dh.-ṣ. III, 70). Особенно любопытныя подробности объ этихъ пяти великихъ жертвахъ сообщаетъ грихья-сутра Параскары. Переходя къ содержанию того, что, по терминологіи грихья-сутръ и дхарма-шастръ, составляетъ жертву людямъ, Параскара на первомъ мѣстѣ ставитъ угощеніе брахмана, далѣе — угощеніе нищенствующихъ (bhikṣuka-) и гостей (atithi-) и затѣмъ продолжаетъ: „Малые и старыя домочадцы должны ѣсть (пищу) по достоинству; (а) потомъ (уже) хозяинъ дома и хозяйка“¹⁾. Какъ-бы мы ни понимали эти слова (выраженіе „по достоинству“ — не вполне ясно), очевидно, что и принятіе пищи разсматривалось, какъ жертва. Это нѣсколько странное на первый взглядъ представленіе стоитъ, несомнѣнно, въ связи съ брахманской теоріей жертвы. По этой теоріи жертва поддерживаетъ весь міръ; безъ нея даже боги не могутъ существовать. Съ этой точки зрѣнія въ каждомъ обрядѣ существеннымъ элементомъ должна являться жертва. Отсюда совершенно понятно стремленіе распространить понятіе жертвы даже и на такіе обряды, въ которыхъ никакой жертвы въ сущности не заключается. Наибольшее количество такихъ обрядовъ, не подходящихъ подъ терминъ „жертва“, встрѣчалось именно въ области домашнихъ обрядовъ. Примѣняя къ нимъ свою теорію жертвы, брахманы задавали себѣ такой вопросъ: какого рода жертва заключается въ домашнихъ обрядахъ? И въ параллель къ двумъ уже существовавшимъ видамъ жертвъ, „сожигаемымъ жертвамъ“ (haviṛ-yajña-) и „жертвамъ сомою“ (sōma-yajña-), прибавился третій видъ „вареныхъ жертвъ“, которыхъ насчитывалось въ позднѣйшее время семь разновидностей, такъ же какъ и въ каждомъ изъ первыхъ двухъ видовъ. Но эта стройная система двадцати одной жертвы (3×7) является сравнительно поздно. Въ древнѣйшее же время „вареная жертва“ была относима къ числу „сожигаемыхъ жертвъ“, хотя, какъ указалъ уже Веберъ, она не подходитъ подъ эту категорію, такъ какъ приносится въ одномъ домашнемъ огнѣ, а не въ трехъ²⁾. Также и классификація видовъ „вареныхъ жертвъ“ установилась не безъ колебаній. Въ грихья-сутрахъ ихъ насчитывается то три (у Ашвалаяны), то четыре (у Шанкхаяны

1) bārajyēsthā grhya yathārham aṇīyuh | paṣcād grhapatiḥ patnī ca | Par. gr. II, 9, 13—14.

2) см. Ind. Stud. 10, 325 f.

и Параскары). Въ первомъ случаѣ различаются жертвы 1) сожигаемыя, 2) не сожигаемыя и 3) приносимыя чрезъ угощеніе брахмановъ; во-второмъ — жертвы не сожигаемыя дѣлятся на два вида: приношенія (bali-) низшимъ божествамъ и жертвы предкамъ. Въ основѣ этого дѣленія лежатъ нѣкоторыя подробности ритуала, дѣйствительно характерныя для каждаго изъ устанавливаемыхъ видовъ, такъ что дѣленіе на четыре вида мы можемъ признать сравнительно болѣе совершеннымъ, нежели различеніе только трехъ видовъ. Но наиболѣе искусственнымъ является самое позднее перечисленіе семи вареныхъ жертвъ: это просто выдѣленіе семи наиболѣе крупныхъ жертвоприношеній изъ всей массы домашнихъ обрядовъ.

Мы видимъ такимъ образомъ, что процессъ приспособленія домашнихъ обрядовъ къ брахманской теоріи жертвъ оставилъ по себѣ несомнѣнные слѣды, которые показываютъ, какъ туго поддавался домашній ритуаль жреческой регламентаціи. Жертва въ домашнихъ обрядахъ нашлась: это обычная пища. „Вареная жертва“ признается признакомъ домашняго обряда. Однако вся масса домашнихъ обрядовъ выходитъ далеко за предѣлы этой жертвы. Понятіе жертвы расширяется: жертвою признается не только угощеніе брахмановъ, нищихъ и гостей, но даже кормленіе всѣхъ членовъ семьи. Но и это не помогаетъ. Для полного подведенія домашнихъ обрядовъ подъ терминъ рака-уайѣа- „вареная жертва“ необходимымъ оказывается расширить и понятіе рака- „варено“, и „вареная жертва“ превращается въ жертву „малую“ или „добрую“. Только этотъ безцвѣтный терминъ и могъ примирить непокорную практику съ теоріей, но за то въ этомъ видѣ теорія превратилась въ пустую игру словъ.

Другимъ признакомъ домашняго ритуала признается домашній огонь. Но и этотъ признакъ является лишь въ позднѣйшее время и по точности ничѣмъ не лучше предыдущаго. Конечно, грихья-сутры упоминаютъ о времени и способѣ добыванія домашняго огня, который необходимо долженъ поддерживать каждый самостоятельный домохозяинъ, но въ нихъ мы не встрѣчаемъ еще опредѣленія домашнихъ обрядовъ, какъ совершаемыхъ въ домашнемъ огнѣ жертвъ. Лишь въ дхарма-шастрахъ мы находимъ такое пониманіе дѣла. Домашній огонь выступаетъ, какъ признакъ домашнихъ обрядовъ, тѣмъ яснѣе, чѣмъ рѣзче проводится параллель между

домашними обрядами, *smārta-karmāṇi*, и тѣми, для совершенія которыхъ необходимы три огня, т. е. *ṣrāuta-karmāṇi* (ср. выше стр. 30). Такъ Гаутама говоритъ: „Огонь (поддерживается) съ момента свадьбы или съ момента раздѣла. Въ немъ (совершаются) домашніе обряды“¹⁾. Подобнымъ образомъ выражается и Ману: „Въ свадебномъ огнѣ долженъ совершать домохозяинъ домашніе обряды . . .“²⁾. Нѣсколько ниже тотъ же огонь называется „домашнимъ огнемъ“ (*grhyē 'gnāu*, III, 84). Но яснѣ всего выступаетъ характеристика домашнихъ обрядовъ съ этой точки зрѣнія въ слѣдующемъ противоположеніи Яджнавалькы: „Ежедневно долженъ совершать домохозяинъ обряды, основанные на преданіи, въ свадебномъ огнѣ или въ принесенномъ во время раздѣла; (а обряды), основанные на священномъ писаніи, — въ (трехъ) огняхъ, разложенныхъ по чину распространения огня“³⁾. Здѣсь уже полный параллелизмъ: домашніе обряды, основанные на преданіи, противоплагаются основаннымъ на священномъ писаніи, и свадебный, домашній огонь противоплагается тремъ огнямъ, которые раскладываются по особому обряду, называемому „распространеніемъ“ (*vitāna*).

Во всѣхъ приведенныхъ цитатахъ выраженія настолько однако осторожны, что мы еще не можемъ приписывать этимъ текстамъ опредѣленія домашнихъ обрядовъ, какъ обрядовъ, совершаемыхъ въ домашнемъ огнѣ. Однако уже и изъ нихъ при желаніи можно вычитать такое опредѣленіе, и этотъ шагъ не задумались сдѣлать позднѣйшіе комментаторы грихья-сутрѣ. Такъ напр. Нараяна даетъ слѣдующее объясненіе термину *grhyāṇi* „домашніе (обряды)“: „Домашнимъ называется огонь, принадлежащій дому. Эллиптически (съ пропускомъ понятія „огонь“) называются домашними также и обряды, совершаемые на этомъ (огнѣ)“⁴⁾. Выходитъ, слѣдовательно, что „домашними“ называются наши обряды только благодаря огню, носящему то же названіе. И у другихъ

1) *Gaut. dh. ṣ. V, 7—8: bhāryādir agnir dāyādir vā | tasmin grhyāṇi.*

2) *vāivāhikē 'gnāu kurvīta grhyaṃ karma . . . grhī. Mān. dh. ṣ. III, 67.*

3) *karma smārtaṃ vivāhāgnāu kurvīta pratyahaṃ grhī | dāyakā-lāhrtē vāpi ṣrāutaṃ vāitānikāgniṣu. Yājñ. smṛti I, 97.*

4) *grhanimittō 'gnir grhyaḥ | tatra bhavāni karmāṇy api lakṣaṇayā grhyāṇīty ucyantē. Nār. къ Aṣv. gr. s. I, 1, 1.*

комментаторовъ мы постоянно встрѣчаемся съ тѣмъ же воззрѣніемъ. Насколько оно прочно укоренилось, видно изъ того, что, исходя изъ него, старались толковать и терминъ „вареная жертва“ (rāka-yañña-), о которомъ мы уже говорили выше. Въ этомъ словѣ rāka- „вареніе“ толковалось, какъ домашній огонь, „въ которомъ ежедневно варится (пища)“; поэтому „жертвы, (совершаемая) въ немъ, (называются) rāka-yaññāh“. Слѣдовательно, по такому толкованію, это слово означаетъ жертвы, совершаемая въ варящемъ огнѣ¹⁾.

Едвали можно сомнѣваться въ томъ, что и этотъ признакъ развился въ связи съ первымъ. Если домашніе обряды разсматривать, какъ жертвы, то для ихъ совершенія, по индійскимъ воззрѣніямъ, необходимъ огонь: этотъ то домашній огонь и является признакомъ домашнихъ обрядовъ. Подвести подъ этотъ признакъ всѣ обряды домашняго культа было гораздо легче, чѣмъ подъ терминъ жертвы. Правда, нѣкоторые обряды совершаются сами по себѣ безъ огня; но, если они должны быть совершаемы по ту или другую сторону отъ огня, то уже это одно указываетъ на необходимость этого признака въ домашнихъ обрядахъ. Такъ напр. обученіе ученика ведамъ происходитъ къ сѣверу отъ домашняго огня, причемъ учитель сидитъ лицомъ къ востоку, а ученикъ — противъ него, лицомъ къ западу. Чтобы точно ориентироваться въ этомъ обрядѣ необходимо присутствіе домашняго огня.

Мы знаемъ, что огонь и домашній очагъ играютъ весьма важную роль въ обрядахъ не однихъ только индійцевъ, а и всѣхъ вообще индоевропейскихъ народовъ. Съ этой точки зрѣнія характеристика домашнихъ обрядовъ присутствіемъ огня захватываетъ дѣйствительно самое существо дѣла. Тѣмъ не менѣ брахманская классификація грѣшитъ своимъ противоположеніемъ домашняго ритуала съ однимъ огнемъ ритуала болѣе сложныхъ, торжественныхъ жертвоприношеній съ тремя огнями. Специально индійское развитіе культа трехъ огней не вытѣснило исконнаго культа домашняго огня и не уничтожило другихъ домашнихъ обрядовъ. Между тѣмъ брахманская теорія исходила именно изъ тѣхъ наиболѣе торжественныхъ обрядовъ, которые всѣ стояли въ связи съ культомъ огня. Отсюда несоотвѣтствіе теоріи съ практикой,

1) pacyatē pratyahaṃ yasminn asāu pākāḥ, tatra yaññāḥ pāka-yaññāḥ. Комм. къ Śaṅkh. gr. s. I, 5. См. Weber Ind. Stud. 9, 228²⁾.

которое рѣзче всего сказалось въ отношеніи брахмановъ къ обрядамъ культа умершихъ.

Обряды погребенія и жертвы, приносимыя „отцамъ“, требовали непремѣнно активнаго участія въ нихъ многихъ членовъ семьи или рода, иногда до очень отдаленныхъ степеней родства и уже по одной этой причинѣ несомнѣнно должны быть отнесены къ семейнымъ, „домашнимъ“ обрядамъ. Но съ другой стороны для обряда сожженія трупа умершаго требовалось три огня; слѣдовательно съ этой точки зрѣнія обрядъ погребенія не могъ быть отнесенъ къ домашнимъ обрядамъ, совершаемымъ въ одномъ домашнемъ огнѣ. Вслѣдствіе этого обряды культа умершихъ раскололись. Мелкія жертвы „отцамъ“, такія, какъ ежедневныя приношенія имъ и другія поминальныя жертвы, были отнесены къ домашнимъ обрядамъ, между тѣмъ какъ центральный обрядъ погребенія, обыкновенно въ грихья-сутрахъ не описывается. Только одна сутра Ашвалаяны излагаетъ подробно чинъ погребенія, и это обстоятельство указываетъ съ несомнѣнностью на ту борьбу, которую вели погребальныя обряды за свою самостоятельность противъ нивелирующаго шаблона брахманской теоріи. Это были домашніе обряды *par excellence*: жертвоприношеніе предкамъ могли приносить только потомки. Поэтому-то каждый индеецъ старался имѣть сына, чтобы не погибнуть послѣ смерти безъ жертвъ. Такимъ образомъ культъ умершихъ уже по существу своему не могъ выйти за предѣлы семьи или рода. И, если брахманы все же ухитрились выдѣлить погребеніе (хотя и не вполне, какъ мы только что говорили) изъ числа домашнихъ обрядовъ, то это ясно указываетъ на то, что первоначальнымъ признакомъ домашнихъ обрядовъ являлся вовсе не „одинъ огонь“, а ихъ принадлежность къ сферѣ жизненныхъ интересовъ дома, семьи или рода¹⁾.

Третьимъ признакомъ домашнихъ обрядовъ можно признать то, что дѣйствующимъ лицомъ въ нихъ является домохозяинъ, старшій въ семьѣ. Между тѣмъ какъ въ обрядахъ, совершаемыхъ при помощи трехъ огней, священнодѣйствіе распределяется довольно точно между лицами болѣе или менѣе многочисленнаго штата жрецовъ, а роль лица, для котораго совершается жертва, сводится почти только къ

1) Ср. Knauer Gobhilaghyasūtra II, 25 ff.

присутствію при ней; въ домашнихъ обрядахъ руководящая роль принадлежитъ главѣ дома. Въ самыхъ грихья-сутрахъ обыкновенно не указывается лицо, выполняющее тотъ или другой обрядъ, такъ что мы здѣсь должны полагаться по большей части на указанія комментаторовъ или на косвенныя указанія смысла текста. Если оставить въ сторѣ нѣкоторыя мѣста, допускающія различныя толкованія, то въ общемъ слѣдуетъ признать правильнымъ положеніе, выраженное Харихарою, комментаторомъ Параскары, слѣдующими словами: „Во всѣхъ этихъ домашнихъ обрядахъ, начиная съ разведенія домашняго огня, дѣйствующимъ лицомъ является самъ совершающій жертвоприношеніе, а не другой жрецъ, такъ какъ на него нѣтъ указанія¹⁾“. Въ этихъ словахъ указывается на то, что „дѣйствующее лицо“ (kartar-) и „совершающій жертвоприношеніе“ (yajamāna-) совпадаютъ въ домашнихъ обрядахъ. За норму, слѣдовательно, принимается раздѣленіе этихъ функций между различными лицами, т. е. тотъ порядокъ, который необходимъ для обрядовъ śrāuta-. Желаящій совершить жертвоприношеніе этого рода долженъ пригласить жрецовъ, угостить ихъ и дать имъ соотвѣтствующее вознагражденіе: этимъ въ сущности и ограничивается его роль, если не считать его присутствія при обрядѣ и нѣкоторыхъ мелкихъ дѣйствій, которыя онъ долженъ совершать. Но исторически дѣло шло какъ разъ обратно: раздѣленіе функций въ болѣе крупныхъ и болѣе торжественныхъ случаяхъ между многими жрецами и созданіе сложнаго ритуала является результатомъ развитія простаго домашняго жертвоприношенія, въ которомъ самъ домохозяинъ являлся также и въ роли жреца. О томъ, что развитіе шло именно этимъ путемъ, мы можемъ заключить по многимъ даннымъ, но особенно интересна выработанная индійскимъ ритуаломъ специальная форма замѣщенія „совершающаго жертвоприношеніе“ дѣйствующимъ жрецомъ. Въ тѣхъ случаяхъ, когда активное участіе „совершающаго жертвоприношеніе“ лица въ обрядѣ представлялось особенно важнымъ, оно должно было „прикасаться сзади“ (anvārah-) къ священнодѣйствующему жрецу²⁾.

1) tatra grhyēsv avasathyādhanādiṣu sarvakarmasu yajamāna eva kartā nānya ṛtvik tasyānuktatvāt. Harihara къ Pār. gr. s. I, 1, 1.

2) Объ этомъ см. Caland, ZDMG. 53, 215 ff. Ср. также объясненіе множественнаго числа juhuyur (Aṣv. gr. s. II, 2, 2.) Нара-

Эта форма замѣщенія приносящаго жертву особымъ жрецомъ на мой взглядъ совершенно ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что первоначально жертва приносилась во всѣхъ этихъ случаяхъ безъ посредства особыхъ жрецовъ. И здѣсь, слѣдовательно, мы находимъ слѣды борьбы домашняго культа съ притязаніями брахмановъ. Въ специально домашнихъ обрядахъ однако брахманы не могли замѣстить домохозяина-жреца, такъ что въ этомъ признакъ домашняго культа мы имѣемъ полное право видѣть очень древнюю черту.

Изъ предыдущаго разбора ясно, что индійскіе теоретики, брахманы, усердно искали и не находили существенныхъ признаковъ домашнихъ обрядовъ. Совокупность домашнихъ обрядовъ существовала въ дѣйствительной жизни, поддерживаемая непрерывной традиціей; но она стояла нѣсколько особнякомъ и не вполне гармонировала съ позднѣйшими развитыми формами жреческаго культа. Поэтому теоретики-брахманы, смотря на все глазами этого позднѣйшаго культа, стремились свести и домашніе обряды къ его элементамъ. Стремилась, но не могли, такъ какъ не понимали, что существеннымъ признакомъ домашнихъ обрядовъ является вовсе не ихъ форма, а ихъ содержаніе, т. е. ихъ отношеніе къ сферѣ интересовъ дома, семьи или рода. Въ этомъ и заключается причина неудачи ихъ классификаціи. Ни „вареная жертва“, ни домашній огонь, ни выполненіе жертвы самимъ главою дома не захватываютъ существа домашнихъ обрядовъ. Всѣ эти признаки являются лишь естественнымъ слѣдствіемъ того, что домашніе обряды имѣютъ въ виду жизненные интересы семьи. Естественно, что эти обряды совершалъ глава семьи; естественно, что онъ совершалъ ихъ на домашнемъ огнѣ, когда жертва приносилась въ огонь; естественно, наконецъ, что эта жертва очень часто состояла изъ пищи, приготовленной на домашнемъ огнѣ. Но рядомъ съ этими признаками можно найти и много другихъ, стольже естественно вытекающихъ изъ существа домашнихъ обрядовъ, и тѣмъ не менѣе не характеризующихъ всей ихъ совокупности.

яною: juhuyur iti bahuvacanam̐ gr̥hiṇā hōmē kriyamānē putrādayō gr̥hyāñ samanvārabhērann̐ ity evamartham̐ „Множественное число «приносятъ жертву» имѣетъ то значеніе, что сыновья и прочіе домашніе всѣ прикасаются сзади къ домохозяину въ то время, какъ онъ совершаетъ жертву“.

Другая причина неудачи брахманской классификації заключалась въ томъ, что имъ была совершенно чужда историческая точка зрѣнія. Исторически совокупность домашнихъ обрядовъ, излагаемыхъ въ грихья-сутрахъ, представляетъ изъ себя тотъ остатокъ обрядовъ, который получался за вычетомъ особенно торжественныхъ жертвоприношеній съ развитымъ жреческимъ ритуаломъ, разработаннымъ самими брахманами. Само собою понятно, что формы этого позднѣйшаго ритуала были неприложимы для характеристики той массы обрядовъ, которая стояла внѣ этого ритуала, неприложимы даже для такой отрицательной характеристики ихъ, какую мы находимъ въ брахманскихъ попыткахъ (не три огня, а одинъ; не жрецъ совершаетъ обрядъ, а домохозяинъ). Нѣкоторый, весьма слабый проблескъ историческаго пониманія домашнихъ обрядовъ можно видѣть только въ томъ, что признавалась ихъ связь съ преданіемъ (smṛti-), почему они и назывались „основанными на преданіи“ (smārta-). Преданіе признается не только въ томъ объемѣ, который закрѣпленъ авторитетомъ грихья-сутрь, но признается и какъ живой источникъ обычаевъ и обрядовъ. Въ грихья-сутрахъ не разъ встрѣчаются разрѣшенія и даже совѣты въ томъ или другомъ случаѣ руководиться обычаями рода, мѣстными обычаями, и сообразоваться съ указаніями опытныхъ женщинъ, которыя, очевидно, признавались вѣрными хранительницами преданія. Съ такимъ сложнымъ, исторически накопленнымъ матеріаломъ брахманскіе шаблоны, конечно, не могли справиться.

§ 3. Исторія сложенія грихья-сутрь.

Въ исторіи сложенія грихья-сутрь мы можемъ различить двѣ стороны: 1) исторію сложенія того вида этихъ памятниковъ, въ какомъ они дошли до насъ, и 2) исторію самаго ихъ содержанія, исторію излагаемыхъ въ нихъ обычаевъ и обрядовъ.

Литературная исторія грихья-сутрь для насъ еще очень темна. Это объясняется прежде всего недостаткомъ хронологическихъ точекъ опоры въ исторіи древне-индійской литературы вообще. Безпомощное положеніе ея въ этомъ отношеніи лучше всего характеризуется тѣмъ, что для опредѣленія хронологіи литературныхъ эпохъ приходится обращаться къ

такимъ косвеннымъ свидѣтельствамъ, какъ измѣненія языка. Сылка на языкъ при установленіи хронологическихъ датъ, очевидно, только прикрываетъ произвольность ихъ выбора, такъ какъ мы не знаемъ при этомъ самаго главнаго, сколько времени необходимо для того или другого языкового измѣненія. Не помогаютъ здѣсь и другія попытки опредѣленія возраста ведъ, напр., астрономическими данными. Такъ, проф. Якоби, основываясь на томъ, что веды знаютъ полярную (неподвижную — *dhruva*) звѣзду, приходитъ къ слѣдующему выводу: „Если мы такимъ образомъ должны признать α Draconis за *dhruva* ведическаго періода, то оказывается . . . , что это имѣло мѣсто нѣсколько столѣтій до и послѣ 2800 года до Р. X.“¹⁾ Мы не хотимъ отрицать важнаго значенія соображеній проф. Якоби для опредѣленія глубокой древности ведической культуры, но въ хронологіи литературныхъ явленій мы остаемся почти такъ же беспомощны, какъ и раньше. Если въ періодѣ этихъ „нѣсколькихъ столѣтій до и послѣ 2800 года до Р. X.“ видѣть время возникновенія и сложенія ведической культуры, то мы все же не знаемъ, гдѣ намъ оканчивать этотъ ведическій періодъ литературы, къ концу котораго обыкновенно и относятъ сложеніе сутръ вообще, а слѣдовательно и интересующихъ насъ грихья-сутръ. Мы не можемъ даже отнести конецъ ведическаго періода къ тому времени, когда α Draconis перестаетъ быть неподвижной звѣздой, такъ какъ она могла долгое время по традиціи почитаться „неподвижной“, не смотря на нѣкоторое уже замѣтное для глазъ смѣщеніе ея. Однимъ словомъ, если даже признать, что астрономическія данныя даютъ намъ довольно твердую точку опоры для опредѣленія древнѣйшаго періода „ведическаго времени“, то все же въ хронологическомъ распредѣленіи дальнѣйшихъ литературныхъ явленій мы попрежнему должны руководиться весьма ненадежными расчетами.

Что касается спеціально опредѣленія времени составленія грихья-сутръ въ тѣхъ различныхъ редакціяхъ, которыя дошли до насъ, то мы прежде всего можемъ съ большою вѣроятностью предполагать, что онѣ возникли въ весьма различное время. Въ пользу такого предположенія говоритъ не только разнообразіе въ трактованіи одного и того же предмета въ

1) Jacobi H. Ueber das Alter des Rig-Veda. Festgruss an R. v. Roth. S. 73.

различныхъ редакціяхъ, но главнымъ образомъ часто встрѣчающіяся ссылки одной сутры на другую, иногда даже намъ извѣстную, и полемика ихъ между собою. Въ одномъ случаѣ мы имѣемъ даже возможность констатировать, что одна редакція (Khādīra) является сокращеніемъ другой (Gōbhila).

Если принять во вниманіе, что литературная исторія грихья-сутрѣ довольно сложна, то необходимо допустить значительную продолжительность періода ихъ сложенія и развитія до исторически засвидѣтельствованнаго состоянія ихъ. Конечно, при переходѣ къ вопросу о томъ, сколько же именно времени потребовалось, хотя-бы приблизительно, на эту ихъ исторію, мы опять попадаемъ въ область гадательнаго. Поэтому, чтобы представить себѣ, какимъ образомъ можетъ быть разрѣшенъ этотъ трудный хронологическій вопросъ, необходимо принять во вниманіе всѣ, или по крайней мѣрѣ главные моменты литературной исторіи грихья-сутрѣ. Такъ какъ всѣ эти моменты почерпаются изъ содержанія самихъ же грихья-сутрѣ, то естественно, что степень достовѣрности нашихъ соображеній должна зависѣть отъ состоянія разработки нашихъ памятниковъ, которая далеко еще не закончена, вѣрнѣе даже — только что начата. Понятно поэтому, что на дальнѣйшее изложеніе слѣдуетъ смотрѣть, какъ на попытку (быть можетъ, преждевременную) подвести итоги тому, что въ этой области сдѣлано.

Въ предисловіи къ своему изданію грихья-сутры Шанкхьяны Ольденбергъ обратилъ вниманіе на нѣсколько случаевъ буквальнаго совпаденія отдѣльныхъ правилъ и даже цѣлой группы правилъ въ различныхъ редакціяхъ грихья-сутрѣ. Не находя возможности признать источникомъ этихъ правилъ одну изъ извѣстныхъ намъ редакцій, Ольденбергъ высказываетъ слѣдующее предположеніе: „Мнѣ думается скорѣе, что это общее достояніе приняло свою (словесную) форму во время, предшествующее возникновенію нашей сутры. Но нѣтъ необходимости предполагать, что такого рода краткія правила относительно важныхъ пунктовъ домашнихъ обычаевъ и обрядовъ, составляющія общее достояніе текстовъ грихья-сутрѣ, искони были частями сводовъ сутрѣ, возникали внутри этихъ сводовъ (Compositionen). Скорѣе можно думать, что еще до составленія обширныхъ сводовъ правилъ, касающихся домашней жизни, отдѣльныя предписанія подобнаго рода, содержащія въ ясной и краткой формѣ самыя важныя и самыя не-

обходимыя указанія, циркулировали въ (брахманскихъ) школахъ и въ народѣ и были вынесены въ тексты грихья-сутрѣ ихъ авторами въ той-же формѣ, въ какой они ихъ нашли“¹⁾. Позднѣе, во введеніи къ своему англійскому переводу грихья-сутрѣ, Ольденбергъ выражается значительно осторожнѣе. Онъ говоритъ: „Часто случается, что отдѣльное правило или цѣлый рядъ правилъ въ различныхъ текстахъ такъ точно соотвѣтствуютъ другъ другу, что это соотвѣтствіе не можетъ быть случайнымъ; но это не даетъ намъ возможности (по крайней мѣрѣ въ настоящее время) сказать, слѣдуетъ-ли одинъ текстъ признать источникомъ другого или возводить ихъ къ одному общему источнику, который былъ потомъ утерянъ“²⁾.

Въ позднѣйшей формулировкѣ своего взгляда Ольденбергъ не входитъ въ разборъ того вопроса, каковъ былъ этотъ „общій источникъ“, и потому мы не можемъ судить, насколько онъ измѣнилъ свои взгляды. Судя по тому, что рѣчь идетъ объ „утратѣ, потерѣ“ этого источника, мы должны заключить, что это былъ, по мнѣнію Ольденберга, какой-либо памятникъ письменности. Между тѣмъ раньше Ольденбергъ указывалъ на то, что нѣтъ никакой необходимости искать литературнаго источника этихъ правилъ, и высказалъ предположеніе о возникновеніи такихъ общихъ всѣмъ сутрама предписаній изъ ходячихъ, общераспространенныхъ изреченій, принявшихъ уже въ устахъ народа опредѣленную словесную форму. Эта гипотеза весьма заманчива, особенно если допустить возможность тѣхъ общихъ выводовъ, которые дѣлаетъ Ольденбергъ. „Отдѣльныя предписанія, содержащія въ ясной и краткой формѣ самыя важныя и самыя необходимыя указанія“ относительно домашняго ритуала уже существуютъ, переходятъ изъ устъ въ уста. Остается только закрѣпить ихъ на письмѣ, и главное ядро грихья-сутрѣ готово. Кодификаторы-брахманы сдѣлали гораздо больше: они не только записали то, что нашли, но еще развили и разработали преданіе. Если все это справедливо, то мы имѣемъ передъ собою яркую картину возникновенія грихья-сутрѣ. Посмотримъ, однако, насколько эта гипотеза вѣроятна, оправдывается-ли она тѣми фактами, на которыхъ строитъ ее Ольденбергъ.

Первый приводимый Ольденбергомъ примѣръ дословнаго

1) Ind. Stud. XV, 10 f.

2) S. V. E. XXX p. XXXVII seq.

совпаденіа текстовъ правилъ касается тѣхъ лицъ, которыя за неисполненіе религиозныхъ обрядовъ отлучаются отъ общенія съ правовѣрными: ихъ нельзя принимать въ ученики, обучать священному писанію, нельзя для нихъ совершать жертвоприношеніе и нельзя вступать съ ними въ какое-бы-то ни было общеніе (по Гобхилѣ вмѣсто послѣдняго запрещается лишь вступленіе съ ними въ бракъ). Другое мѣсто, буквально совпадающее съ Göbh. IV, 1, 20—22, на которое указываетъ Ольденбергъ, это Śaṅkh. gr. III, 14, 4—6. Здѣсь говорится о допускаемыхъ замѣнахъ нормальнаго ритуала жертвоприношенія, называемаго aṣṭakā: обычное жертвенное животное, корову, можно замѣнить овцою или козою, можно даже вмѣсто этого принести „горшечное варево“, можно накормить корову, можно даже сжечь въ лѣсу нѣкоторое количество хворосту со словами „вотъ моя аштака!“; но ни въ коемъ случаѣ не слѣдуетъ совсѣмъ пропускать это жертвоприношеніе ¹⁾. Въ обонхъ этихъ случаяхъ уже при первомъ взглядѣ бросается въ глаза то обстоятельство, что содержаніе этихъ правилъ вовсе не касается существа домашнихъ обрядовъ: въ первомъ случаѣ рѣчь идетъ о наказаніи за неисполненіе ихъ, а во второмъ о замѣнахъ нормальнаго типа обряда. Ни то, ни другое, конечно, не можетъ подойти подъ понятіе „самыхъ важныхъ и самыхъ необходимыхъ указаній“, изъ которыхъ, по теоріи Ольденберга, слагается первоначальное ядро грихья-сутрѣ. Въ этомъ и заключается, на мой взглядъ, самая слабая сторона теоріи Ольденберга. То „общее достояніе“, которое дѣйствительно почти дословно повторяется въ нѣсколькихъ сутрахъ (такихъ случаевъ очень мало), не составляетъ самаго существеннаго содержанія сутрѣ, а предполагаемое ядро грихья-сутрѣ необходимо должно было по теоріи имѣть именно такое содержаніе. Слѣдовательно, наличное „общее достояніе“ не могло принадлежать къ первоначальному предполагаемому ядру. Такимъ образомъ гипотеза отрывается отъ тѣхъ фактовъ, на которыхъ она строится, т. е. лишается своей главной

¹⁾ См. Ind. Studien XV, 10, 147. Въ англійскомъ переводѣ (S. V. E. XXIX, 105) Ольденбергъ къ послѣдному мѣсту Śaṅkh. gr. s. дѣлаетъ слѣдующее примѣчаніе: „Это — одно изъ мѣстъ, которыя авторъ заимствовалъ безъ измѣненія изъ болѣе древней сутры.“ Слѣдовательно, Ольденбергъ склоненъ относить этотъ древній источникъ къ разряду сутрѣ. Быть можетъ, слѣдовало-бы сказать — грихья-сутрѣ?

опоры. Приводимые Ольденбергомъ примѣры буквального сходства правилъ различныхъ грихья-сутрѣ относятся скорѣе къ детальной обработкѣ правилъ домашняго ритуала, а это естественно наводитъ на мысль, къ которой, повидимому, теперь приходитъ и Ольденбергъ, что такія случаи несомнѣнно свидѣтельствуютъ о существованіи болѣе древнихъ, не дошедшихъ до насъ литературныхъ обработокъ того-же матеріала.

Нѣкоторое сомнѣніе можетъ возбудить здѣсь только то обстоятельство, что, не имѣя этихъ древнихъ обработокъ, мы рѣшаемся назвать ихъ литературными. Эта характеристика ихъ, дѣйствительно, требуетъ нѣкотораго разъясненія, тѣмъ болѣе что Кнауэръ, склонный принимать съ нѣкоторыми ограниченіями Ольденбергову теорію „общаго источника“, указываетъ именно на то, что этотъ источникъ „скорѣе могъ заключаться въ устномъ преданіи.“ Интересуясь моментомъ записи грихья-сутрѣ, Кнауэръ слѣдующимъ образомъ представляетъ себѣ этотъ процессъ: „Происхожденіе писанныхъ грихья-сутрѣ нѣтъ необходимости представлять себѣ развивающимся постепенно, такъ что цѣлое создается путемъ сведенія „отдѣльныхъ фрагментовъ“ [слова Ольденберга]. Вѣроятно же, что первыя грихья-сутры были составлены вполнѣ независимо одна отъ другой на основаніи общаго однороднаго устнаго преданія въ той или другой извѣстной намъ формѣ, послѣ того какъ вообще и въ другихъ областяхъ былъ данъ толчекъ къ письменному закрѣпленію (преданія) 1).“ Въ виду этого Кнауэръ еще настойчивѣе Ольденберга указываетъ на возможность объяснить дословное сходство отдѣльныхъ мѣстъ тождествомъ устнаго преданія. Въ этомъ заключается нѣкоторая доля правды, но во избѣжаніе недоразумѣній необходимо опредѣлить точнѣе, что разумѣется здѣсь подъ „устнымъ преданіемъ“. Мы видѣли, что главное содержаніе грихья-сутрѣ, которое и по туземной теоріи основывается на преданіи, оказывается вовсе незатронутымъ тѣми общераспространенными формулами правилъ, которыя дословно повторяются въ различныхъ сутрахъ. Слѣдовательно, если мы имѣемъ право и въ этихъ случаяхъ искать источника въ устномъ преданіи, то это преданіе должно быть совершенно инымъ. То обстоятельство, что повторяющіяся въ сутрахъ формулы касаются, какъ было

1) Knauer Gobhilagr. II, 46 f. Куревнѣ автора.

упомянуто, детальной разработки правилъ домашняго ритуала, указываетъ намъ и источникъ этихъ формулъ: это — преданіе брахманскихъ школъ, въ которыхъ и совершалась эта разработка. Было ли это преданіе устнымъ, или оно поддерживалось также и письменно, сказать, конечно, очень трудно; но несомнѣнно то, что это преданіе по характеру своему очень мало отличается отъ литературной традиціи. Письменность въ Индіи никогда не играла такой роли, какую она имѣла въ свое время на западѣ. Роль письменности исполняли брахманскія школы, которыя и были разсадниками всѣхъ знаній; рукописи же, гдѣ онѣ были, играли роль лишь нѣкотораго подспорья¹⁾. Такимъ же образомъ, т. е. путемъ обученія въ брахманскихъ школахъ распространялись и грихья-сутры; но этотъ способъ распространенія не имѣетъ никакого значенія для характеристики нашихъ памятниковъ, и мы имѣемъ полное право называть ихъ литературными обработками преданія, хотя-бы даже было доказано, что записаны они въ сравнительно очень позднее время. Въ этомъ именно смыслѣ я и называю также и недошедшіе до насъ источники нашихъ грихья-сутръ литературными обработками преданія.

Однако самому же Ольденбергу удалось привести одно довольно важное соображеніе въ пользу того, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ литературными памятниками въ собственномъ смыслѣ слова. Онъ обратилъ вниманіе на дословное совпаденіе ряда правилъ, вводящихъ описаніе свадебнаго ритуала, въ двухъ сутрахъ Параскары и Шанкхаяны (Pāṇ. gr. s. I, 4, 1—5 = Śaṅkh. gr. s. I, 5, 1—6). Въ обоихъ случаяхъ описанію свадебныхъ обрядовъ предшествуетъ общее дѣленіе „вареныхъ жертвъ“ (rākaṃyājña). Мы видѣли выше (стр. 31.), что такимъ образомъ начинаются нѣкоторыя изъ нашихъ грихья-сутръ. Если въ этихъ двухъ случаяхъ то-же дѣленіе „вареныхъ жертвъ“ мы находимъ не въ началѣ, а передъ описаніемъ свадебнаго ритуала, то это обстоятельство даетъ намъ право допустить, что это мѣсто заимствовано изъ неизвѣстнаго намъ памятника, начинавшагося дѣленіемъ „вареныхъ жертвъ“, за которымъ слѣдовало изложеніе цикла домашнихъ обрядовъ, начиная со свадьбы и основанія самостоятельнаго хозяйства. Это предположеніе Ольденберга мнѣ кажется весьма вѣроятнымъ, и приводимый имъ случай буквального совпаденія

1) Ср. Bühler, Indische Palaeographie. S. 3 f.

имѣть рѣшающее значеніе для его собственной гипотезы „общаго источника“ грихья-сутрѣ. Обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что и въ этомъ случаѣ дословно повторяются въ двухъ различныхъ сутрахъ не самыя описанія обряда, а классификація „вареныхъ жертвъ“ и нѣкоторыя общія предписанія относительно совершенія различныхъ домашнихъ обрядовъ, т. е. такія подробности, которыя касаются литературной обработки обрядовъ. И этотъ случай, слѣдовательно, совершенно сходенъ съ разобранными раньше. Поэтому, если здѣсь мы можемъ почти съ полною достовѣрностью констатировать заимствованіе текста правилъ изъ утраченнаго литературнаго источника, то и остальные случаи дословнаго совпаденія естественнѣе всего объяснять такимъ же образомъ. Понятно, что при такомъ объясненіи теорія „общаго источника“ грихья-сутрѣ теряетъ всякую опору: въ случаяхъ буквального соотвѣтствія текстовъ мы имѣемъ дѣло съ заимствованіемъ текста правилъ изъ другихъ редакцій грихья-сутрѣ, и мы не имѣемъ никакого основанія предполагать какой-либо одинъ особый источникъ. Мы можемъ только утверждать, что кромѣ дошедшихъ до насъ редакцій грихья-сутрѣ существовали и другія, вѣроятно, болѣе древнія, хотя даже и въ послѣднемъ мы не можемъ быть увѣрены, такъ какъ и дошедшія до насъ редакціи относятся къ различнымъ эпохамъ.

Предшествующій разборъ Ольденберговой гипотезы возникновенія грихья-сутрѣ показываетъ намъ, что мы не имѣемъ никакихъ прямыхъ данныхъ для характеристики возникновенія этихъ памятниковъ. То, что казалось Ольденбергу остаткомъ предшествующей стадіи литературной исторіи грихья-сутрѣ, въ лучшемъ случаѣ представляетъ изъ себя остатки древнѣйшихъ памятниковъ того-же вида. Такимъ образомъ о возникновеніи этого литературнаго вида мы можемъ судить только косвенно, строя свои догадки на основаніи анализа содержанія грихья-сутрѣ. Этотъ анализъ показываетъ намъ прежде всего, что въ дошедшихъ до насъ редакціяхъ мы имѣемъ не всю исторію этого литературнаго вида. Но остатки недошедшихъ до насъ грихья-сутрѣ не сохранили намъ ничего оригинальнаго: въ нихъ мы находимъ тѣ же черты литературной брахманской обработки, которыя мы наблюдаемъ и въ сохранившихся сутрахъ.

Въ виду довольно большого числа сохранившихся редакцій грихья-сутрѣ, для установленія ихъ исторіи было-бы

весьма важно опредѣлить время возникновенія каждой изъ нихъ. Но вопросы установленія подобныхъ датъ сопряжены съ такими трудностями и даютъ настолько неопредѣленные результаты, что мы пока не можемъ даже и надѣяться на выполненіе этой задачи. Классическимъ примѣромъ подобнаго хронологическаго изслѣдованія можетъ служить извѣстное „Введеніе къ Апастамбѣ“ покойнаго Бюлера¹⁾. Подвергая самому тщательному анализу всѣ попадающіяся въ памятникѣ ссылки на другія литературныя произведенія, время составленія которыхъ болѣе точно извѣстно, сопоставляя съ этимъ туземное преданіе о школѣ Апастамбы и массу другихъ подробностей до анализа языка включительно, Бюлеръ приходитъ къ тому выводу, что „Апастамба не можетъ быть помѣщенъ позднѣе третьяго столѣтія до Р. Х.“ и что „древнѣйшая граница составленія его сутръ должна быть отодвинута назадъ лѣтъ на 150—200“ (стр. XLVI). Такимъ образомъ для грихья-сутры Апастамбы, одной изъ самыхъ позднихъ, мы получаемъ промежутокъ времени около двухъ столѣтій, когда эта сутра могла быть составлена: V—III столѣтіе до Р. Х. При этомъ надо принять въ соображеніе то обстоятельство, что въ этомъ случаѣ мы находимся въ наиболѣе благоприятныхъ условіяхъ по обилію косвенныхъ указаній и по полнотѣ сохранившагося свода сутръ этой школы. Въ другихъ случаяхъ, слѣдовательно, мы едва-ли можемъ разсчитывать даже на такую приблизительную точность опредѣленія времени.

Если попытаться опредѣлить на основаніи добытыхъ до сихъ поръ результатовъ приблизительную продолжительность всего „періода сутръ“, т. е. третьяго и послѣдняго отдѣла всей „ведической эпохи“, то мы должны прежде всего принять во вниманіе, что и позднѣе Апастамбы составлялись сутры, напр. сутры Хираньякешина, которыя основываются во многомъ на Апастамбѣ. Полагая на выдѣленіе этой новой школы хотя-бы два столѣтія, мы распространяемъ „періодъ сутръ“ почти до начала нашей эры. Гораздо труднѣе рѣшиться опредѣлить древнѣйшую границу составленія этого рода литературныхъ памятниковъ. Мнѣ думается, что, если V столѣтіе до Р. Х. признается допустимымъ временемъ возникновенія одной изъ позднихъ сутръ, то на сложеніе остальныхъ, болѣе древнихъ сутръ едва-ли можно положить менѣе пяти столѣтій.

1) S. B. E. vol. II¹ (1897).

Такимъ образомъ мы получимъ для „періода сутрь“ почти цѣлое тысячелѣтіе, предшествующее Р. Х. Это время, повидимому, довольно точно опредѣляетъ эпоху созданія сутрь, какъ литературныхъ памятниковъ: мнѣ думается даже, что именно первая половина этого тысячелѣтія была наиболѣе продуктивнымъ періодомъ сложенія сутрь вообще и грихья-сутрь въ частности.

Конечно, установленіе этой внѣшней хронологіи можетъ имѣть только очень приблизительную точность: ошибка въ два-три столѣтія, а можетъ быть и больше, при такихъ условіяхъ всегда возможна. Гораздо важнѣе установленіе другой хронологіи, которую въ отличіе отъ первой мы можемъ назвать внутренней или относительной хронологіей. Мы видѣли уже, что и установленіе датъ внѣшней хронологіи основывается на анализѣ содержанія памятниковъ и на находимыхъ въ нихъ косвенныхъ указаніяхъ, дающихъ возможность опредѣлить хотя-бы съ приблизительной точностью, положеніе памятника во времени относительно какой-либо другой, болѣе точно установленной даты. Но опредѣленіе этого относительнаго положенія сводится къ такимъ неопредѣленнымъ выраженіямъ, какъ „раньше“, „позже“. Чтобы придать этимъ словамъ какое-либо болѣе опредѣленное значеніе необходимо научиться измѣрять промежутки времени извѣстными историческими процессами, наблюдаемыми нами въ изслѣдуемыхъ памятникахъ. Установленіе соотвѣтствія между столь различными величинами является дѣломъ крайне труднымъ, почти невозможнымъ. Остюда — гадательность и произвольность хронологическихъ датъ, добытыхъ этимъ путемъ.

Однако, если такого рода хронологическія даты оказываются единственно доступными намъ, то намъ приходится позаботиться по крайней мѣрѣ о возможной точности ихъ. А эта точность находится въ прямой зависимости отъ степени разработки относительной хронологіи сложенія памятниковъ, т. е. отъ нашего знакомства съ ихъ составомъ. Такимъ образомъ отъ анализа грихья-сутрь мы приходимъ къ установленію хронологическихъ датъ, оцѣнка которыхъ снова приводитъ насъ къ тому же анализу памятниковъ; и это съ одной только хронологической точки зрѣнія. Но этотъ анализъ имѣетъ еще большее самостоятельное значеніе.

При отсутствіи внѣшней хронологіи въ древнѣйшей индійской литературѣ, случайная возможность установленія той

или другой даты скорѣе имѣетъ значеніе любопытнаго факта, чѣмъ факта, важнаго для освѣщенія исторіи литературы. Такъ напр. различныя опредѣленія возраста ведъ оказываютъ вліяніе на перемѣщеніе во времени литературныхъ памятниковъ, но это перемѣщеніе совершается безъ нарушенія внутренне-хронологической послѣдовательности, установленной анализомъ связи этихъ памятниковъ между собою. Въ этомъ смыслѣ даты вѣковъ и тысячелѣтій вполне заслуживаютъ названія внѣшней хронологіи, такъ какъ онѣ не затрагиваютъ ни относительной послѣдовательности памятниковъ, ни существа ихъ содержанія. Такимъ образомъ изученіе содержанія памятниковъ и ихъ литературной исторіи можетъ вестись въ значительной мѣрѣ независимо отъ ихъ внѣшней хронологіи. Но это изученіе при современныхъ научныхъ требованіяхъ все же должно быть историческимъ. Грехья-сутры, несомнѣнно, слагались вѣками, медленно и постепенно. Если даже произведеніе личнаго творчества становится намъ понятнымъ лишь послѣ изслѣдованія какъ источниковъ его, такъ и вліяній на него другихъ произведеній, то тѣмъ необходимѣе такой анализъ для пониманія грехья-сутрѣ. Подобные памятники мы можемъ понять только тогда, когда раскроемъ историческую послѣдовательность ихъ сложенія. Но такое утвержденіе останется избитымъ общимъ мѣстомъ, если мы не укажемъ, какія именно послѣдовательныя наслоенія мы замѣчаемъ въ нашихъ памятникахъ и какими средствами мы обладаемъ для отдѣленія этихъ слоевъ.

Мы уже видѣли (стр. 41 и сл.), что путемъ сравненія текстовъ различныхъ редакцій есть возможность установить вліяніе одной сутры на другую. При этомъ мы замѣчаемъ не только заимствованіе отдѣльныхъ правилъ изъ другихъ сутрѣ, извѣстныхъ намъ, но имѣемъ также основаніе предполагать утрату иныхъ редакцій сутрѣ (стр. 47.). Чѣмъ внимательнѣе мы изучаемъ тексты грехья-сутрѣ, тѣмъ болѣе находимъ подобныхъ указаній на пережитую ими судьбу. Мнѣ думается, что всѣ историческія наслоенія, наблюдаемыя нами въ грехья-сутрахъ, могутъ быть сведены къ основному факту культурной борьбы брахманства съ народнымъ преданіемъ. Я называю этотъ процессъ борьбою не въ томъ смыслѣ, что обѣ стороны сознательно отстаивали извѣстные принципы. Напротивъ, со стороны народа мы едва-ли можемъ предположить сознательное отношеніе къ преданію: здѣсь господ-

ствовала инертность традиції, представлявшая все же немалое препятствіе брахманскимъ притязаніямъ. Со стороны брахманства сознательнаго отношенія мы встрѣчаемъ гораздо больше, однако и здѣсь стремленіе къ захвату преданія необходимо должно было прикрываться какими-либо благовидными соображеніями. Эту услугу оказывала брахманамъ ихъ примитивная религіозная философія жертвы. Брахманы, объявляя себя самыми умѣлыми исполнителями жертвъ и обѣщая своимъ послѣдователямъ святость, удачу, здоровье, богатство, старались захватить въ свои руки всѣ народные семейные обычаи, но натыкались на твердость традиції тѣснаго круга родственной организациі, куда не было доступа чужаку. Эта драма культурной борьбы проглядываетъ въ каждомъ домашнемъ обрядѣ, и за прикрасами брахманской обработки намъ зачастую удастся разглядѣть простую первобытную канву народнаго обычая.

Начнемъ съ самыхъ позднихъ наслоеній.

Какъ ни дружно дѣйствовали брахманы, стараясь пріобрѣсти серьезное вліяніе также и въ области домашняго ритуала, между ними существовали разногласія, основанныя на различіи школъ. Такъ какъ эти школы (по санскритски *śākhāḥ* „вѣтви“) распределяются на группы по ведамъ (школы ригvedы, самavedы, яджурvedы), то можно предполагать, что исходной точкой дѣленія на школы была наследственная передача отдѣльныхъ функций, исполняемыхъ при сложныхъ жертвоприношеніяхъ особыми жрецами. Произнесеніе текстовъ ригvedы лежало на обязанности жреца, называемаго *hotar*, гимны самavedы пѣлъ *udgātar* („пѣвчій“) и, наконецъ, священнодѣйствія совершалъ *adhvaryu*, которому руководствомъ служили тексты яджурvedы. Въ этомъ распределеніи жреческихъ функций еще не заключается ни малѣйшаго намека на антагонизмъ между жрецами; напротивъ, они помогаютъ другъ другу въ общемъ дѣлѣ. Между тѣмъ въ позднѣйшемъ, развитомъ ритуалѣ каждую жертву можно совершить и по обряду какой-либо школы ригvedы, и по обряду самavedы, и по обряду яджурvedы. Какъ произошло такое весьма существенное измѣненіе, мы въ точности не знаемъ. Во всякомъ случаѣ, въ послѣднемъ своемъ видѣ брахманскія школы представляютъ изъ себя различные толки, трактующіе въ сущности одинъ и тотъ же предметъ и отличающіеся другъ отъ друга мелочными подробностями ритуала, порядкомъ священнодѣйствій и

въ особенности текстомъ произносимыхъ при совершении обряда гимновъ, молитвъ и заклинаний. При этомъ и у брахмановъ, какъ у нашихъ раскольниковъ, въ принципъ возводятся даже традиціонныя искаженія текста.

Вліяніе различныхъ школъ не могло не отразиться на обработкѣ содержанія грихья-сутрѣ. Оно сказалось главнымъ образомъ въ текстѣ т. наз. мантрѣ, и въ этомъ смыслѣ вполне справедливо положеніе, выставленное Кнауэромъ, что „исторія ведическихъ ритуальныхъ текстовъ [мантрѣ] есть исторія ведическихъ школъ¹⁾“. Мы не можемъ, конечно, предполагать, что первоначальныя формы домашнихъ обрядовъ обходились вовсе безъ всякихъ молитвъ или заклинаний²⁾; но этихъ первоначальныхъ мантрѣ мы не знаемъ, или, по крайней мѣрѣ, не можемъ быть увѣрены въ томъ, что дошедшая до насъ форма этихъ текстовъ — первоначальна. Напротивъ, все говоритъ о сравнительно новомъ ихъ происхожденіи. Не говоря уже о различіи мантрѣ по брахманскимъ школамъ, которыхъ, конечно, не могло знать первоначальное народное преданіе, мы находимъ въ сутрахъ такіе тексты, которые являются стереотипными украшеніями извѣстныхъ дѣйствій независимо отъ обряда. Такъ напр., если въ обрядѣ приходится что-либо брать, то очень часто это дѣйствіе сопровождается мантрой, указывающею, что оно совершается „по побужденію бога Савитара (= побудителя) мышцами Ашвиновъ руками Пушана³⁾“. Подобныя мантры представляютъ своего рода риторическія украшенія обряда и, несомнѣнно, относятся къ новѣйшимъ наслоеніямъ.

Въ другихъ случаяхъ смыслъ мантры либо вовсе не отвѣтствуетъ описываемому обряду, либо связь мантры съ обрядомъ настолько слаба, что мы не можемъ допустить возможности возникновенія мантры одновременно съ обрядомъ. При наиболѣе благоприятныхъ условіяхъ мы можемъ даже указать, какимъ образомъ данная мантра была приуро-

1) Gobhilagrhyasūtra I. S. 33. These 2.

2) Ср. Oldenberg. S. B. E. XXX. p. X.; Winternitz. Mantrapāṭha p. XLIV.

3) Ср. напр. Spruchverzeichnis къ Mān. gr. s. изд. Кнауэра стр. 151. подъ текстомъ: *dēvasya tvā savituḥ prasavē . . .*, гдѣ приведены многочисленныя указанія на случаи примѣненія этого текста.

чена къ обряду. Насколько искусственно иногда бывает такое приуроченіе мантръ, показываетъ такой случай, когда содержаніе мантры основано на мотивахъ созвучія, или первобытной этимологіи. Я имѣю въ виду тотъ случай, когда гость, принимая подносимую ему воду, по чину Параскары ¹⁾, долженъ сказать: „Ты — вода! Черезъ тебя пусть достигну я исполненія всѣхъ желаній!“ Весь смыслъ этихъ словъ заключается въ томъ, что „вода“ по-санскритски āraḥ, а созвучный корень ā- обозначаетъ „достигать“: оба слова сопоставляются на основаніи этого созвучія, и потому „вода“ является добрымъ предзнаменованіемъ „достиженія“ исполненія всѣхъ желаній. И въ такихъ случаяхъ мы имѣемъ полное право считать мантры позднѣйшими наслоеніями въ ритуалѣ.

На основаніи довольно большого числа подобныхъ случаевъ мы можемъ выставить, какъ общій принципъ, такое положеніе: обрядъ всегда слѣдуетъ считать древнѣе сопровождающей его мантры, такъ что при несоотвѣтствіи между мантрой и обрядомъ, рѣшающее значеніе долженъ имѣть обрядъ. Конечно, этотъ принципъ не исключаетъ возможности и обратнаго отношенія; но въ такомъ случаѣ необходимо должно быть доказано, что обрядъ возникъ позднѣе мантры или даже на основаніи мантры. Возможность одновременнаго возникновенія обряда и мантры крайне мало вѣроятна уже по одному тому, что много обрядовъ, по крайней мѣрѣ въ основныхъ своихъ чертахъ, восходитъ даже къ доарійской древности. Кромѣ того, на основаніи изслѣдованія стихотворной формы мантръ, сохраненныхъ намъ въ грихья-сутрахъ, Ольденбергъ приходитъ къ тому заключенію, что онѣ могли быть составлены лишь въ позднѣйшій ведическій періодъ ²⁾. Несмотря на возраженія Винтерница ³⁾ противъ доводовъ Ольденберга, мы должны, я думаю, согласиться съ тѣмъ, что мантры грихья-сутръ имѣютъ во всякомъ случаѣ болѣе новую форму, нежели древнѣйшіе ведическіе тексты. А если такъ, то каждый обрядъ, новѣйшее брахманское происхожденіе котораго не доказано, имѣетъ больше правъ на древнее происхожденіе, нежели сопровождающая его мантра.

1) Pār. gr. s. I, 3, 13.

2) Oldenberg S. B. E. XXX. p. XIV.

3) Winternitz. Mantrapāṭha p. XLIV.

Мантры, несомнѣнно, являются элементомъ наименѣе устойчивымъ, и мы всегда должны считаться съ возможностью ихъ подновленій и измѣненій, между тѣмъ какъ обрядъ проявляетъ необыкновенную стойкость. Отсюда поразительное сходство содержания грихья-сутрѣ въ описаніи обрядовъ, и сравнительно большое разнообразіе текстовъ мантрѣ.

Само собою разумѣется, что признаніе мантрѣ болѣе позднимъ наслоеніемъ не даетъ намъ права совершенно ихъ игнорировать. Не говоря уже о томъ, что въ нихъ отражается, по мѣткому замѣчанію Кнауэра, исторія брахманскихъ школѣ, онѣ имѣютъ важное значеніе, какъ иллюстрація обряда, какъ его толкованіе, хотя и въ позднѣйшей стадіи. Но для выясненія древнѣйшихъ стадій обряда мантры имѣютъ довольно скромное значеніе: выясняя позднѣйшую стадію обряда, онѣ косвенно помогаютъ понять и предыдущую, такъ какъ въ подобныхъ изслѣдованіяхъ, мы всегда отъ наличнаго извѣстнаго восходимъ къ возстановляемому неизвѣстному.

Остающійся за вычетомъ мантрѣ текстъ грихья-сутрѣ, излагающій домашніе обычаи и обряды, точно также не можетъ быть признанъ однороднымъ. Онѣ сохраняютъ на себѣ ясныя слѣды брахманской обработки, которую мы уже охарактеризовали выше въ самыхъ общихъ чертахъ (стр. 50 сл.). Здѣсь прежде всего необходимо обратить вниманіе на то обстоятельство, что брахманы лишь въ томъ случаѣ могли рассчитывать на успѣхъ своихъ притязаній, если они съ полнымъ вниманіемъ отнесутся къ народной традиціи. И мы видимъ, дѣйствительно, что сами авторы грихья-сутрѣ указываютъ на традицію, какъ на источникъ своихъ сводовъ (стр. 40.). Они сами совѣтуютъ пользоваться этимъ источникомъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда въ сутрахъ нѣтъ указанія на тѣ или другіе обычаи и обряды, признавая такимъ образомъ даже болѣе важную важность преданія сравнительно со своими собственными руководствами для совершенія домашнихъ обрядовъ. Мы можемъ, слѣдовательно, положиться на наши памятники въ томъ отношеніи, что основа излагаемаго въ нихъ ритуала достаточно точно отражаетъ дѣйствительность: это — умѣло и толково, съ полнымъ знаніемъ дѣла составленныя записи обычаевъ и обрядовъ, — матеріалъ, заслуживающій гораздо большаго довѣрія, чѣмъ показанія миссіонеровъ и путешественниковъ, служащія источникомъ боль-

шинства нашихъ этнографическихъ свѣдѣній. Лишь въ одномъ мы не можемъ положиться на брахмановъ-составителей грихья-сутръ, именно въ изображеніи той роли, которую они сами должны играть въ домашнихъ обрядахъ. Эта сторона слишкомъ близко касалась ихъ интересовъ и ставила ихъ безпристрастію слишкомъ тяжелыя, даже неодолимыя испытанія. И дѣйствительно, мы постоянно натываемся на такія предписанія, которыя совершенно ясно выдають брахмановъ со всѣми ихъ завѣтными мечтами. Такіе случаи имѣють очень важное значеніе для установленія послѣдовательности въ сложеніи обряда и дають намъ возможность отдѣлить позднѣйшія брахманскія наслоенія уже и въ самомъ ритуалѣ. Иллюстрируемъ это нѣсколькими примѣрами.

Въ самомъ голомъ, неприкрашенномъ видѣ брахманская алчность выражается въ установленіи вознагражденія (dakṣiṇā) за совершеніе обряда. По грихья-сутрамъ это непремѣнная составная часть каждаго обряда. Такъ Гобхила говоритъ: „Полная мѣра — наименьшее вознагражденіе за варенныя жертвы. Максимумъ (вознагражденія) неограниченъ. Судасъ, сынъ Пиджаваны, напримѣръ, совершивъ посвященную Индрѣ и Агни жертву горшечнымъ варевомъ, далъ (въ видѣ вознагражденія) даже сто тысячъ (коровъ) 1)“. Приглашеннымъ для совершенія обряда брахманамъ должно быть предложено угощеніе. Вотъ что говоритъ по этому поводу Шанкхьяна: „Кто хоть разъ накормитъ (брахмана), точнаго исполнителя обрядовъ, ученаго, возросшаго въ наукѣ и праведной жизни, того никогда уже не постигнетъ голодь. Какое бы божество ни вздумалъ (человѣкъ) накормитъ въ какомъ-бы то ни было обрядѣ, пусть отдаетъ онъ (пищу) такому именно (брахману), мысленно назначая ее избранному (божеству). И жертва, врученная такому (брахману), никогда не минуетъ божества: (не даромъ) онъ называется кладовою людей и сосудомъ боговъ [изъ котораго они получаютъ людскія жертвы] 2)“. Какъ

1) Gōbh. gr. s. I, 9, 10—12: pūrṇapātrō' vamaḥ pākayajñānām dakṣiṇā | aparimitaṃ parārdhyam | apī ha sudāḥ pājavana āndrāgnēna sthālīpākēnēṣṭvā ṣaṭaṃ sahasrāṇi dadāu.

2) Ṣāṅkh. gr. s. I, 2, 6—8: kriyāvantaṃ adhīyānaṃ ṣṭa-vṛddhaṃ tapasvinaṃ | bhōjayēt taṃ sakṛd yas tu na taṃ bhūyaḥ kṣud aṣnutē || yām titarpayisēt kāmeid dēvatām sarvakarmasu | tasyā uddiṣya manasā dadyād ēvaṃvidhāya vai || nāivaṃvidhē havir ny-

серьезно относились брахманы къ вопросу о дарахъ, приносимыхъ имъ, видно изъ слѣдующаго примѣра. Молодой человекъ, окончившій свое учение у брахмана, совершаетъ обрядъ, называемый „возвращеніе“ (samāvartana) или „купаніе“ (snāna). По чину этого обряда молодой человекъ послѣ купанья долженъ натереться мазями, надушиться, одѣться въ новую одежду и украсить себя различными украшеніями. По правиламъ Ашвалаяны все необходимое для этого юноша долженъ приготовить какъ для себя, такъ и для учителя. И далѣе слѣдуетъ такое правило: „Если онъ не можетъ приготовить для обоихъ, (то долженъ приготовить) только для учителя¹⁾“. Такимъ образомъ даже главное лицо въ обрядѣ можетъ остаться безъ того, что нужно, но приношеніе брахману не можетъ быть отмѣнено.

Въ другихъ случаяхъ мы находимъ въ грихья-сутрахъ постановленія, говорящія о томъ, какъ долженъ поступать брахманъ по отношенію къ лицамъ, приглашающимъ его для совершенія жертвоприношенія. Характерное правило, поддерживающее кастовую солидарность брахмановъ, мы находимъ у Ашвалаяны: „Отвергнутое (однимъ брахманомъ приглашеніе для) выполненія обязанности жреца не должно быть принимаемо (другимъ). (Не слѣдуетъ) также (принимать обязанность жреца) на многодневное жертвоприношеніе за низкое вознагражденіе . . .“²⁾. И далѣе указываются нѣкоторые другіе случаи, когда брахманъ не можетъ согласиться на совершеніе жертвоприношенія. Тутъ же говорится, что при приглашеніи на жертвоприношеніе собою онъ долженъ распросить подробно, какую жертву имѣеть въ виду приглашающій, кто будутъ другіе жрецы и каково вознагражденіе³⁾. Всѣ подобныя предписанія несомнѣнно должны быть отнесены къ наслоеніямъ брахманскаго происхожденія.

Наконецъ, признаками такихъ же наслоеній являются и брахманскія теоріи, которыя они старались приложить къ

astam na gacchēd dēvatām kvacit | nidhir ēṣa manuṣyaṇām dēvānām
pātram ucyatē || Уже стихотворная форма свидѣтельствуеетъ о позднѣйшемъ возникновеніи этихъ изреченій.

1) Āṣv. gr. s. III, 8, 2: yady ubhayōr na vindētācāryāyaiva.

2) Āṣv. gr. s. I, 23, 20: nyastam ārtvijyam akāryam ahīnasya nīcadakṣiṇasya . . . (ca).

3) Āṣv. gr. s. I, 23, 21.

создаваемой ими системѣ народныхъ обычаевъ и обрядовъ. Одинъ изъ примѣровъ подобнаго рода уже былъ нами выше разобранъ: это — брахманская классификація домашнихъ обрядовъ. Мы видѣли, что несоотвѣтствіе теоріи съ разбираемымъ матеріаломъ даетъ себя чувствовать въ такихъ случаяхъ чуть не на каждомъ шагу; и это обстоятельство служитъ для насъ весьма важнымъ критеріемъ при отдѣленіи исконной основы обрядовъ отъ позднѣйшихъ наслоеній. Въ краткомъ очеркѣ трудно дать полный обзоръ и общую характеристику такихъ случаевъ; они обыкновенно слишкомъ индивидуальны. Чаше всего встрѣчаются постановленія, отличающія касты какими-либо мелкими подробностями обряда и выдвигающія на первый планъ, конечно, брахмановъ. Въ другихъ случаяхъ чувствуется брахманская схема въ длинныхъ и тяжелыхъ перечняхъ, въ круглыхъ числахъ и въ другихъ мелочахъ. Иногда самое предписаніе сутры не носитъ на себѣ никакихъ слѣдовъ обработки и, повидимому, сохранилось неприкосновеннымъ, но къ нему прибавлены такія толкованія, которыя ясно говорятъ о своемъ позднѣйшемъ возникновеніи.

Всѣ подобные случаи даютъ намъ возможность разглядѣть исторію сложенія обрядовъ, установить нѣкоторую послѣдовательность въ ихъ развитіи и опредѣлить ихъ первоначальную основу, то древнѣйшее ядро, которое слѣдуетъ возводить къ доисторической древности.

§ 4. Сравнительный методъ въ изслѣдованіи обрядовъ.

Мы видѣли, что Гасъ и Веберъ, сравнивая древне-индійскіе свадебные обряды съ обрядами грековъ, римлянъ и германцевъ, стараются установить ихъ индоевропейскую форму, относя къ этой доисторической порѣ тѣ подробности ритуала, которыя встрѣчаются хотя-бы только у двухъ изъ индоевропейскихъ народовъ. Добытые ими результаты были подвергнуты болѣе строгой критикѣ Винтерницемъ, который указываетъ на возможность заимствованія обрядовъ и обычаевъ и потому для установленія индоевропейской древности обряда требуетъ, чтобы онъ былъ засвидѣтельствованъ какъ въ европейской, такъ и въ азіатской вѣтви индоевропейскихъ

племень. Онъ же является сторонникомъ возможно большаго накопленія сравнительнаго матеріала въ самыхъ широкихъ границахъ, не только у индоевропейскихъ племень, но и у всѣхъ народовъ земнаго шара. По его мнѣнію, уже самое накопленіе такого матеріала помогаетъ намъ уяснить происхождение и значеніе изслѣдуемаго обычая.

Какъ Гасъ и Веберъ, такъ и Винтерницъ являются представителями извѣстныхъ направлений сравнительнаго изученія обрядовъ и обычаевъ. Взгляды Винтерница, кромѣ болѣе строгой критики матеріала, отличаются фолклористическимъ, этнологическимъ направлениемъ, тогда какъ Гасъ и Веберъ имѣютъ въ виду лишь тѣсный кругъ индоевропейцевъ. Оба эти направленія, заключая въ себѣ нѣкоторую долю истины, по большей части грѣшатъ слишкомъ большою поспѣшностью въ выводахъ.

При сравнительномъ изученіи обычаевъ индоевропейской семьи народовъ очень часто упускается изъ виду то обстоятельство, что внѣшнее сходство подробностей тѣхъ или другихъ обрядовъ еще далеко не можетъ служить ручательствомъ сравнимости сопоставляемыхъ величинъ. Древнеиндійскій обычай не можетъ быть отождествленъ съ греческимъ только потому, что въ обоихъ мы наблюдаемъ сходство многихъ подробностей. При установленіи индоевропейскихъ обычаевъ эти сомнѣнія должны еще болѣе усилиться, такъ какъ ни въ одномъ случаѣ мы не находимъ полнаго сходства: обыкновенно сходны лишь тѣ или другія подробности обряда, а не весь обрядъ въ цѣломъ. Такимъ образомъ возведеніе повторяющагося обычая къ индоевропейской древности является совершенно произвольнымъ, ни на чемъ не основаннымъ заключеніемъ. То, что сходно въ обрядахъ различныхъ народовъ, то, конечно, является общимъ во всѣхъ нихъ; но это общее не можетъ превратиться въ древнѣйшее только благодаря нашему сравненію. Чтобы доказать, что эта общая основа сравниваемыхъ обрядовъ относится къ болѣе древнему времени, мы, напротивъ, должны оставить сравненіе этихъ обрядовъ и изслѣдовать исторически каждый изъ нихъ въ отдѣльности, такъ какъ только обряды отдѣльныхъ народовъ могли сохранить въ себѣ слѣды историческаго развитія. Однимъ словомъ, сравнительный методъ грѣшитъ очень часто въ томъ отношеніи, что къ установленію первоначальной ступени развитія онъ старается прійти такимъ путемъ, кото-

рый игнорируетъ историческое развитие обрядовъ отдѣльныхъ народовъ.

Мы видѣли, что какъ Штенцлеръ, такъ и Винтерницъ, давая теоретическое обоснованіе сравнительнаго изученія обычаевъ, опираются на аналогію сравнительнаго языкознанія. И мы, дѣйствительно, должны признать, что языкознаніе оказало на этотъ вопросъ очень сильное вліяніе. Въ общемъ это вліяніе было благотворнымъ, возбудивъ энергію изслѣдователей и тѣмъ вызвавъ значительный подъемъ въ изученіи обычаевъ индоевропейскихъ народовъ; но оно же ввело изслѣдователей въ заблужденіе, возбудивъ въ нихъ надежду на открытіе культуры первобытнаго индоевропейскаго народа. Этотъ примѣръ особенно ярко показываетъ, какъ опасны такія заключенія по аналогіи. Казалось, мы не только можемъ, но и должны сдѣлать послѣдовательно всѣ выводы изъ научно-установленнаго языкового родства индоевропейской семьи народовъ. Сравнительное изученіе обычаевъ, и вообще культуры, напрашивалось само собой. И однако же оказалась огромная разница между вопросами языкознанія и вопросами исторіи культуры индоевропейцевъ.

Блестящіе успѣхи сравнительнаго языкознанія основываются на такъ называемомъ родствѣ индоевропейскихъ языковъ: всѣ эти языки представляютъ, несомнѣнно, разновидности одного первоначальнаго языка. Поэтому сравненіе ихъ и оказалось такъ плодотворно, давая возможность изслѣдователямъ установить съ большою точностью ряды соотвѣтствій звуковъ различныхъ индоевропейскихъ языковъ. Тѣмъ не менѣе и сравнительная грамматика не разъ впадала въ ошибку, торопясь сопоставлять звуки и формы безъ предварительнаго изслѣдованія ихъ исторіи въ каждомъ отдѣльномъ языкѣ. Въ концѣ концовъ и она пришла къ тому общему положенію, что сравниваемые звуки и формы должны быть предварительно исторически обслѣдованы. Не смотря однако на значительную точность устанавливаемыхъ сравнительною грамматикой звуковыхъ и морфологическихъ соотвѣтствій, возстановленіе первоначальнаго индоевропейскаго языка все болѣе и болѣе уходитъ изъ рукъ языковѣдовъ. Между тѣмъ какъ Шлейхеръ не только возстановлялъ звуки и формы индоевропейскаго праязыка, но даже рѣшился написать на немъ басню, современные ученые склоняются все болѣе и болѣе къ тому, что возстановляемые нами слова первоначальнаго языка пред-

ставляют не болѣе, какъ краткія формулы, удобно выражающія результаты нашихъ изслѣдованій. Чѣмъ глубже мы изучаемъ строй индоевропейскихъ языковъ, тѣмъ неуловимѣе становятся очертанія первоначальнаго индоевропейскаго языка.

Сравнительное изученіе культуры индоевропейцевъ, взявъ въ примѣръ сравнительное языкознаніе, не замѣтило одной весьма важной черты различія между этими двумя областями. Сравнительная грамматика основывается на несомнѣнномъ фактѣ языкового родства индоевропейскихъ народовъ, между тѣмъ ихъ культурное родство не можетъ идти въ параллель съ родствомъ языковымъ и потому является вовсе не столь надежнымъ основаніемъ для построенія сравнительнаго изученія культуры индоевропейцевъ. Отрицать культурное родство индоевропейскихъ народовъ между собою, конечно, невозможно; но это родство является вовсе не столь исключительнымъ, какъ родство языковое. Успѣхи сравнительной грамматики индоевропейскихъ языковъ рѣзко отгнѣяются полною неудачею всѣхъ попытокъ сравнительнаго изученія языковъ, выходящаго за предѣлы индоевропейской семьи: родства индоевропейскихъ языковъ съ семитскими или угрофинскими современная наука не признаетъ. Между тѣмъ „культурное родство“ народовъ гораздо шире. Если можно вообще говорить о культурномъ родствѣ, то это понятіе мы должны распространить за предѣлы индоевропейской семьи, такъ какъ культурныя связи съ племенами семитскими, угрофинскими и другими существуютъ у индоевропейцевъ давно. Штенцлеръ, желая провести параллель между сравнительной грамматикой и сравнительнымъ изученіемъ обычаевъ, утверждалъ, будто „мы ясно замѣчаемъ глубокую пропасть между обычаями всѣхъ [индогерманскихъ] народовъ вмѣстѣ взятыхъ и обычаями еврейскаго народа, какъ народа семитическаго племени, или обычаями венгровъ и турокъ...“¹⁾ Но это утвержденіе есть несомнѣнное заблужденіе. Чѣмъ внимательнѣе мы изучаемъ обычаи народовъ земнаго шара, тѣмъ болѣе находимъ сходства въ этомъ отношеніи не только между народами, культурныя связи которыхъ засвидѣтельствованы исторіей, но и между такими отдаленными племенами, какъ европейцы съ одной стороны и австралійцы или американкіе краснокожіе — съ другой. Такимъ образомъ „культурное

1) Ueber die Sitte. S. 152.

родство“ индоевропейцевъ между собою, на которомъ хотѣли построить сравнительное изученіе культуры этихъ племенъ, расплывается чуть-ли не на весь земной шаръ. Понятно, что вмѣстѣ съ этимъ исчезаетъ и почва для сравнительнаго изученія культуры однихъ только индоевропейскихъ народовъ, и задачи этого изученія сливаются съ задачами общей исторіи культуры всего человѣчества.

Опираясь на ложно понятое культурное родство индоевропейцевъ, сравнительное изученіе ихъ культуры, слѣдую примѣру языкознанія, повторяло и всѣ его ошибки. Оно смѣло создавало по аналогіи съ первоначальнымъ языкомъ и первоначальный индоевропейскій народъ съ его матеріальной обстановкой, религіей, миѳологіей, поэзіей, обычаями, обрядами и т. д. Если, какъ мы видѣли, въ настоящее время даже языковѣды очень скептически относятся къ построенію праязыка, то возстановленія другихъ сторонъ культурной жизни этого неизвѣстнаго доисторическаго народа должны быть еще менѣе надежны, и осторожные изслѣдователи должны отказаться отъ рѣшенія этой заманчивой и обманчивой задачи.

Но, если дѣйствительно такъ ненадежны выводы сравнительнаго изученія культуры индоевропейцевъ, то не слѣдуетъ ли вообще отказаться отъ сравнительнаго метода разработки этого рода вопросовъ? — Конечно, нѣтъ. Ненадежность выводовъ происходитъ только отъ нашей переоцѣнки получаемыхъ результатовъ, которые, конечно, не утрачиваютъ своего дѣйствительнаго значенія оттого, что мы оцѣниваемъ ихъ слишкомъ высоко. Съ другой стороны мы должны позаботиться о томъ, чтобы сравнивать дѣйствительно сравнимыя величины.

Если, напримѣръ, какой-нибудь обычай распространенъ между нѣсколькими народами путемъ передачи отъ одного народа къ другому, то здѣсь мы въ сущности не имѣемъ даже матеріала для сравненія, такъ какъ передъ нами только одинъ обычай, хотя и повторяющійся въ сходной формѣ у нѣсколькихъ народовъ. Здѣсь задача изслѣдователя сводится къ установленію пути распространенія этого обычая и его послѣдовательнаго измѣненія у различныхъ народовъ.

Другой случай несравнимости сходныхъ культурныхъ явленій мы имѣемъ тогда, когда они возникли независимо другъ отъ друга въ различное время. Въ такихъ случаяхъ сходство бываетъ очень обманчиво. Для того, чтобы убѣдиться, что мы имѣемъ здѣсь дѣло дѣйствительно со сравни-

мыми величинами, необходимо показать, что эти сходныя явленія вызваны дѣйствіемъ одинаковыхъ причинъ. Такіе случаи встрѣчаются очень часто въ этнографической литературѣ, и сравненіе здѣсь имѣетъ совершенно иное значеніе. Если при сравненіи культурныхъ явленій родственныхъ по языку индоевропейскихъ народовъ мы имѣемъ въ виду открыть общій культурный источникъ этихъ явленій, то въ тѣхъ случаяхъ, когда мы не имѣемъ никакихъ основаній предполагать культурныя связи, сравненіе сходныхъ явленій имѣетъ цѣлью лишь выясненіе ихъ сходныхъ причинъ.

Всѣ эти соображенія заставляютъ насъ признать, что какъ сравненіе обычаевъ индоевропейскихъ народовъ, стоящихъ въ близкомъ языковомъ родствѣ, такъ и болѣе широкое сравненіе обычаевъ всѣхъ народовъ земного шара можетъ привести къ надежнымъ результатамъ только при условіи предварительнаго детальнаго изученія обычаевъ, а, если возможно, то и ихъ исторіи у каждаго народа въ отдѣльности. Только тогда мы будемъ въ состояніи указать, какія наиболѣе древнія, исконныя, незаимствованныя черты въ изслѣдуемомъ обрядѣ могутъ служить намъ матеріаломъ для сравненія съ такими же чертами обряда другого народа.

Для иллюстраціи этихъ положеній я хочу остановиться на двухъ примѣрахъ, близко касающихся содержанія моихъ изслѣдованій древне-индійскихъ домашнихъ обрядовъ. Первый примѣръ — изъ области обычаевъ гостепріимства, второй касается древне-индійскаго обряда посвященія мальчика въ брахманскіе ученики.

Кромѣ древне-индійскихъ правилъ домашняго ритуала, сохранившихъ намъ обрядъ пріема почетнаго гостя, обычаи гостепріимства особенно живо сохранены намъ въ гомеровскихъ поэмахъ, Иліадѣ и Одиссеѣ. Въ Иліадѣ, описывающей, по преимуществу военныя дѣйствія, встрѣчается сравнительно мало примѣровъ пріема гостей, да сверхъ того и лагерная жизнь въ палаткахъ, очевидно, не давала возможности выполнять обрядъ гостепріимства съ такою же тщательностью, какъ въ мирное время у себя дома. Поэтому Иліада даетъ намъ очень скудный матеріалъ для возстановленія обряда пріема гостя.

Ахиллесъ, принимая пословъ ахейскаго воинства, посланныхъ для того, чтобы склонить его къ участію въ битвахъ, „усадилъ ихъ на креслахъ, покрытыхъ пурпурными

коврами¹⁾ и велѣлъ Патроклу смѣшать вино, раздать гостямъ кубки и приготовить угощеніе, которое состояло изъ „спины овцы и жирной козы, а также изъ покрытаго саломъ хребта откормленной свиньи“²⁾. Передъ самымъ угощеніемъ Ахиллесъ велѣлъ Патроклу принести жертву, „и онъ бросилъ въ огонь жертвенныя части“³⁾. Наконецъ, передъ уходомъ домой каждый изъ гостей совершилъ возліяніе⁴⁾. — Какъ гостя принимаетъ Ахиллесъ и Пріама, когда онъ ночью приходитъ къ нему съ просьбою выдать трупъ Гектора. Чтобы угостить его, Ахиллесъ закалываетъ овцу⁵⁾, а послѣ ужина устраиваетъ его на ночлегъ у себя. — Когда Патроклъ входитъ въ палатку Нестора, то „увидя его, старикъ всталъ съ блестящаго кресла, взялъ за руку, ввелъ въ палатку и просилъ его сѣсть“⁶⁾. Но Патроклъ за недосугомъ отказывается отъ дальнѣйшаго пріема. — Кромѣ этихъ примѣровъ встрѣчаются въ Илиадѣ еще нѣсколько краткихъ упоминаній объ оказанномъ гостепрѣимствѣ. Такъ ликійскій царь угощалъ Беллеронфонта девять дней и закололъ девять быковъ и лишь на десятый день сталъ спрашивать гостя⁷⁾. Того-же Беллеронфонта Ойней не отпускалъ отъ себя цѣлыхъ двадцать дней и угощалъ въ своемъ домѣ; при этомъ они обмѣнялись подарками⁸⁾. Есть въ Илиадѣ также нѣсколько случаевъ выполнения обрядовъ гостепрѣимства самими богами; такіе случаи, конечно, не могутъ идти въ полную параллель съ изображеніемъ людскихъ отношеній, тѣмъ не менѣе и они могутъ сохранить весьма любопытныя черты, а потому не слѣдуетъ пренебрегать и ими. Такъ напр., Харита встрѣчаетъ пришедшую къ Гефесту Тетиду совершенно такъ же,

1) I 200: εἶπεν δ' ἐν κλισμοῖσι τάπησιν τε πορφυρέοισι.

2) 207 sq.: ἐν δ' ἄρα νῶτον ἔθην' ὀϊός τε καὶ πόνος αἰγός, | ἐν δὲ σὺς σιάλοιο ῥάχιν τεθαλυῖαν ἀλοιφῆν.

3) 220: ὃ δ' ἐν πυρὶ βάλλε θυηλάς.

4) 656 sq.: οἱ δὲ ἕκαστος ἐλὼν δέπας ἀμφικύπελλον | σπείσαντες παρὰ νῆας ἴσαν πάλιν.

5) Ω 621 sq.: ἦ καὶ ἀναΐξας οἶν ἄργυρον ὠκύς Ἀχιλλεὺς | σφάξ(εν).

6) Δ 645 sq.: τὸν δὲ ἰδὼν ὁ γεραιὸς ἀπὸ θρόνου ὤρτο φαεινοῦ, | χερσὶς ἐλὼν, κατὰ δ' ἐδριάσθαι ἄνωγεν.

7) Z 174 sqq.: ἐννήμαρ ξείνισσε καὶ ἐννέα βοῦς ἰέρουσεν. | ἄλλ' ὅτε δὴ δεκάτῃ ἐφάνη ῥοδοδάκτυλος Ἥως, | καὶ τότε μιν ἐρέεινε . . .

8) Z 216—218: Οἶνεὺς γάρ ποτε δῖος ἀμύμονα Βελλεροφόντην. | ξείνισ' ἐνὶ μεγάροισι εἰκόσι ἡματ' ἐρύξας. | οἱ δὲ καὶ ἀλλήλοισι πόρον ξεινήια καλά.

какъ обыкновенно встрѣчаютъ гостей: она вышла къ ней навстрѣчу, крѣпко пожала ей руку, пригласила войти, усадила на креслѣ и обѣщала дать угощеніе (*ξείνια*), о которомъ однако далѣе ничего не говорится ¹⁾. — Когда *Θетида* по приглашенію *Ζεῦσα* приходитъ въ собраніе боговъ, то *Αἴνη* уступаетъ ей мѣсто рядомъ съ *Ζεῦσος*, а *Γηρα* подаетъ ей золотой кубокъ и обращается съ привѣтливой рѣчью ²⁾.

Вотъ и все, что даетъ намъ *Ιλιάδα*. За то *Οδισσεῖα* такъ богата подробными описаніями пріемовъ гостей, что ее можно было бы назвать эпопеей гостепріимства. *Τηλεμάχης* у *Νηστορα*, *Τηλεμάχης* у *Μενελάου*, *Οδισσεῖα* у *Αλκινόου*, *Οδισσεῖα* у *Ἰόλου*, у *Κίρκει*, у *Εὐμείου* и, наконецъ, въ собственномъ домѣ — все это случаи пріема гостя, описанные иногда съ большою подробностью. Даже „незнающій правды“ циклопъ *Πολύφημος* по своему старается соблюсти обычаи гостепріимства и обѣщаетъ *Οδισσεῖο* въ видѣ гостинца, что онъ съѣстъ его послѣднимъ, послѣ всѣхъ его спутниковъ ³⁾. По *Οδισσεῖα* мы можемъ уже довольно полно представить себѣ порядокъ пріема гостя, расчленивъ обрядъ на нѣсколько главнѣйшихъ моментовъ.

При встрѣчѣ гостя хозяинъ обыкновенно идетъ къ нему навстрѣчу, беретъ его за правую руку, вводитъ въ домъ и обращается съ привѣтствіемъ, въ которомъ обыкновенно указываетъ, что онъ готовъ оказать пришедшему гостепріимство. Если гость несетъ копье, то хозяинъ беретъ его у гостя и ставитъ, прислоня къ стѣнѣ ⁴⁾. Затѣмъ гостя уса-

1) Σ 382—390.

2) Ω 100—103. Конечно, здѣсь *Γηρα* угощаетъ *Θητιδα* не виномъ (какъ переводитъ это мѣсто *Μινσκій*), а нектаромъ.

3) ι 369 sq.: Οὐτὶν ἐγὼ πύματον ἔδομαι μετὰ οἷς ἐτάροισιν | τοὺς δ' ἄλλους πρόσθεν. τὸ δέ τοι ξεινίον ἔσται.

4) *Τηλεμάχης* (α 121 sq.) подходит къ *Μεντεσῷ* (*Αἴνῃ*), „беретъ его за правую руку“ (*χεῖρ' ἔλε δεξιτερήν*), принимаетъ копье и привѣтствуетъ слѣдующими словами: „Здравствуй, гость, у насъ ты найдешь пріютъ, а потомъ, пообѣдавши, расскажешь, что тебѣ надо.“ Копье *Τηλεμάχης* прислоняетъ къ высокой колоннѣ „въ чуланѣ для копій“, гдѣ хранились и другія копья *Οδισσεῖα*. — Когда *Νηστωρ* съ сыновьями (γ 34 sq.), приносившіе на берегу жертву *Ποσειδῶν*у, увидѣли гостей, *Μεντορα* и *Τηλεμάχης*, „они всѣ толпою пошли навстрѣчу и протянули имъ привѣтливо руки“ (*χερσὶν ἡσπάζοντο*); первыиъ подошелъ къ нимъ *Πηζιστράτης* и „взялъ обоихъ за руку“ (*ἀμφότερων ἔλε χεῖρα*). См. также δ 43 (*Τηλεμάχης* и *Πηζιστράτης* у *Μενελάου*); η 168 (*Οδισσεῖα* у *Αλκινόου*); κ 230 sq. (спутники *Οδισσεῖα* у *Κίρκει*); ξ 45 sq. (*Οδισσεῖα* у *Εὐμείου*).

живаютъ обыкновенно на креслѣ съ ручками (φρόνος) и со скамейкой для ногъ (φρήνυς)¹⁾ или на креслѣ со спинкою (κλισμός)²⁾. Кресло обыкновенно покрывалось холстомъ³⁾ или коврами⁴⁾. Евмей, принимая Одиссея у себя въ палаткѣ, усаживаетъ его на „густыхъ прутьяхъ“ (ῥῶπες δασεῖαι), покрытыхъ сверху „шкурою дикой косматою козы“⁵⁾. Точно такъ же устраиваетъ онъ сидѣнье и для Телемаха: „подъ низъ положилъ зеленыхъ прутьевъ (χλωράς ῥῶπας), а сверху шкуру“⁶⁾. Несторъ съ сыновьями усаживаетъ своихъ гостей „на мягкихъ шкурахъ на морскомъ пескѣ“, такъ какъ дѣло происходитъ на морскомъ берегу при жертвоприношеніи Посидону⁷⁾.

Угощеніе, предлагаемое гостю, обыкновенно описывается слѣдующимъ образомъ: служанка ставитъ столъ (τράπεζα), ключница подаетъ хлѣбъ (σίτος) и различныя кушанья (εἷδατα πολλά)⁸⁾. Особенно выдѣляется „всякое мясо“ (κρέα παντοῖα), изъ котораго гостю отдѣляютъ особенно почетныя части, обыкновенно вырѣзку изъ спины (νότα βοός πίονα „жирную спину быка“)⁹⁾. Евмей специально для угощенія гостя сначала рѣжетъ двухъ поросятъ¹⁰⁾, оправдываясь, что не можетъ угостить его откормленной свиньей; а вечеромъ, когда свинопасы пригнали домой свиней, онъ закалываетъ для гостя „самаго лучшаго борова“¹¹⁾. — Точно также Алкиной, устраивая вмѣстѣ съ другими царями Феаковъ угощеніе Одиссею, закалываетъ двѣнадцать головъ мелкаго скота (μῆλα), восемь свиней и двухъ быковъ¹²⁾.

Попавъ на жертвоприношеніе, какъ Менторъ съ Телемахомъ въ Пилосѣ, гость принимаетъ въ немъ участіе, вкушая часть внутренностей жертвенныхъ животныхъ (σπλάγχων μοίρας) и совершая возліяніе богу, а затѣмъ участвуетъ и въ

1) См. α 130 sq.; δ 51; ε 86; η 169; κ 233; 314; 366.

2) См. κ 233.

3) См. α 130: ὑπὸ λίτα πέτασας.

4) См. Γ 200; ср. выше стр. 62 сл.

5) См. ξ 49 sqq.

6) См. π 47.

7) См. γ 37.

8) См. α 138 sqq.; δ 55 sqq.; η 174 sqq.; ρ 93 sqq.

9) См. δ 65; ξ 437: νότοισι δ' Ὀδυσῆα διηνεχέεσσι γέραιρεν „(Евмей) почтилъ Одиссея длинными кусками спины“.

10) См. στ 74.

11) См. ζ 414: ὄων τὸν ἄριστον.

12) θ 59 sq.

сопровождающемъ жертвоприношеніе пиршествѣ¹⁾. — Необходимою частью угощенія было также и вино, которое подносить Одиссею даже и свинопасъ Евмей. — Прислужницы Навсикаи даютъ Одиссею „пищи и питья“ (βρώσιν τε πόσιν τε); подъ питьемъ здѣсь, конечно, разумѣется вино, которое мать Навсикаи дала ей съ собою²⁾. — Приносимыя гостю угощенія называются ξείνια „гостинцы“, точно также какъ и подарки, которыми обыкновенно надѣляютъ гостя при прощаніи. — Замѣчательно то, что по изложенному типу построено также и описаніе угощенія Гермеса нимфою Калипсо³⁾: усадивши гостя на блестящемъ креслѣ, богиня ставитъ передъ нимъ столъ, на него кладетъ амбросію, пищу безсмертія, и „смѣшиваетъ красный нектаръ“. Мнѣ думается, что упоминаніе о смѣшеніи нектара вызвано именно параллелизмомъ съ обычнымъ людскимъ смѣшеніемъ вина съ водою: это единственное мѣсто, гдѣ говорится о смѣшеніи нектара съ водою.

Есть еще одно угощеніе, на которомъ намъ надо остановиться нѣсколько долѣе. Это — *κοκκῶν* „смѣсь, болтушка“, которою Цирцея угощаетъ спутниковъ Одиссея, а затѣмъ и его самого. Она составляется изъ сыру (*τυρός*), ячменной муки (*ἄλφιτα*) и „желтаго меду“ (*μέλι χλωρόν*), смѣшанныхъ съ Прамнійскимъ виномъ (крѣпкое, терпкое красное вино)⁴⁾. Эта смѣсь считалась, повидимому, особенно освѣжающей и подкрѣпляющей. Въ Иліадѣ⁵⁾ такую же смѣсь подкрѣпляются Несторъ и раненный Махаонъ. Тамъ приготовленіе ея описывается съ большею подробностью: сначала приносятъ составныя части смѣси и „лукъ для закуски послѣ напитка“; затѣмъ смѣшиваютъ медъ съ Прамнійскимъ виномъ, натираютъ туда „козьяго сыру“ и насыпаютъ ячменной муки. Все это, очевидно, перемѣшивалось. Хотя эту смѣсь обыкновенно пьютъ, но она представляла изъ себя довольно густую похлебку, судя по тому, что въ одномъ мѣстѣ Одиссеи (κ 290) она называется кушаньемъ (*σῆτος*). По другому рецепту велитъ себѣ составить смѣсь Деметра⁶⁾, отказываясь отъ вина: она приказываетъ смѣшать ячменную муку съ водою и „съ нѣж-

1) См. γ 40; 65.

2) См. ξ 248; 77 sq.

3) См. ε 91 sqq.

4) См. κ 234 sq.; 290; 316.

5) λ 624—641.

6) Hymn. hom. in Cer. 208 sq.

нымъ полеемъ“ (*γλήχωνι τερείνη*). То обстоятельство, что эта смѣсь встрѣчается по большей части въ связи съ божествами (Цирцея, Деметра), указываетъ, мнѣ думается, на древность этого кушанья. Уже во времена Одиссеи оно, повидимому, выходило изъ употребленія и сохранялось только въ старинныхъ сказкахъ. Составъ его, очевидно, также мѣнялся: Прамнійское вино легко могло вытѣснить первоначальную воду. Къ этому пункту намъ еще придется вернуться.

Угощенію обыкновенно предшествуетъ омовеніе рукъ, которое въ сущности не относится непосредственно къ приему гостя, а представляетъ обрядъ необходимаго очищенія передъ жертвою, такъ какъ всякая ѣда была въ то же время и жертва. Поэтому вода для мытья рукъ подается не только гостю, но и всѣмъ участникамъ трапезы ¹⁾.

По большей части предшествуетъ угощенію также и купанье гостя, однако не всегда. Телемахъ послѣ угощенія удерживаетъ Ментеса (Аѳину), чтобы онъ сначала „выкупался“ (*λοεσσάμενος*) и получилъ обычные подарки, а потомъ уже возвратился на корабль ²⁾. Точно такъ же въ Пилосѣ Телемахъ принимаетъ ванну (*ἀσάμινθος*) лишь на другой день, хотя и передъ жертвенной трапезой ³⁾. Но Телемаха и Пизистрата у Менелая купаютъ тотчасъ по приѣздѣ ⁴⁾. Точно такъ же и Одиссей у Алкиноя передъ угощеніемъ беретъ теплую ванну (*θερμὰ λοετρά*) ⁵⁾. Даже Навсикая велитъ своимъ прислужницамъ сначала вымыть Одиссея въ рѣкѣ, а потомъ уже угостить ⁶⁾. Самое приготовленіе теплой ванны описывается дважды почти одними и тѣми же чертами ⁷⁾. Вода согрѣвалась въ треногомъ котлѣ, или треножникѣ (*τρίπους, λοετροχόος τρίπους*), она смѣшивалась съ холодною водою до желаемой теплоты, и затѣмъ рабыни ею мыли гостя, сидящаго въ ваннѣ (*ἀσάμινθος*); послѣ мытья его намазывали масломъ и одѣвали въ чистую одежду.

Невполнѣ ясно мѣсто и значеніе обряда омовенія

1) См. α 136 sqq. = δ 52 sqq. = γ 172 sqq. = κ 368 sqq. = ρ 91 sqq. и δ 216.

2) См. α 310.

3) См. γ 464 sqq.

4) См. δ 48.

5) См. θ 449 sqq.

6) См. ζ 210; 216.

7) См. θ 434 sqq.; κ 358 sqq.

ногъ у гостя. Встрѣчается онъ въ Одиссеѣ лишь одинъ разъ и притомъ въ нѣсколько странной обстановкѣ. Дѣло происходитъ позднимъ вечеромъ. Женихи Пенелопы уже разошлись по домамъ, уже и Телемахъ легъ спать, а Одиссей, подъ видомъ странника-нищаго, остался, такъ какъ Пенелопа хотѣла разспросить, не слыхалъ-ли онъ чего объ Одиссеѣ. Уже покончивъ съ разспросами, Пенелопа обращается къ служанкамъ съ приказаніемъ „омыть“ (*ἀποψάτε*) гостя и приготовить ему теплую постель, а на зарѣ „выкупать и намазать масломъ“ (*λόεσαι τε χρίσαι τε*)¹⁾. На это Одиссей отвѣчаетъ между прочимъ, что, съ тѣхъ поръ какъ онъ скитается, не радуется его ни теплая постель, „ни омовеніе ногъ“, и онъ не дастъ прикоснуться къ своимъ ногамъ ни одной служанкѣ, кромѣ какой-нибудь „древней старушки“, заботливой и вынесшей въ жизни столько же, сколько и онъ самъ²⁾. Тогда Пенелопа велитъ Евриклеѣ вымыть ноги Одиссея, и „старушка взяла блестящій тазъ, изъ котораго она обыкновенно мыла ноги, налила въ него много холодной воды, а потомъ подлила горячей“³⁾. И далѣе идетъ извѣстный разговоръ о томъ, какъ няня узнаетъ Одиссея по рубцу отъ раны, нанесенной ему на охотѣ кабаномъ. — Мы видимъ, слѣдовательно, что омовеніе ногъ, какъ бы заканчивается въ данномъ случаѣ приѣмъ гостя: оно выполняется передъ сномъ. Хотя этотъ обычай встрѣчается лишь однажды, тѣмъ не менѣе можно думать, что онъ вообще составлялъ первоначально необходимую часть приѣма гостя. Конечно, обычная въ Одиссеѣ теплая ванна дѣлала совершенно излишнимъ специальное омовеніе ногъ, и, если описаніе его все же сохранилось, то этимъ мы обязаны, вѣроятно, занимательному разсказу о томъ, какъ Евриклея узнала Одиссея. Обычай умывать ноги передъ сномъ мы не находимъ у Гомера, и потому мнѣ думается, что дѣло объясняется легче всего не совсѣмъ удачной вставкой этого эпизода въ текстъ Одиссеи. Омовеніе ногъ въ этомъ разсказѣ представляло обычную часть приѣма гостя, и, если оно оказывается совершенно неумѣстнымъ послѣ гостепріимства, оказаннаго Одиссею Телемахомъ, то это происходитъ оттого, что разсказъ этотъ втиснуть въ вечеръ того же самаго дня. Мнѣ думается поэтому, что омо-

1) См. τ 317 sqq.

2) См. τ 343.

3) См. τ 386 sqq.

веніе ногъ и купаніе гостя представляютъ изъ себя одинъ и тотъ же моментъ обряда гостепріимства: ванна во времена Одиссея уже вытѣсняла прежнее омовеніе ногъ. Что омовеніе ногъ должно быть древнѣ ванны, это понятно и такъ, но кромѣ того подкрѣпляется и данными сравнительнаго изученія обычаевъ гостепріимства, о чемъ еще рѣчь впереди.

Лишь послѣ угощенія хозяинъ приступаетъ къ разспросамъ гостя, которые ведутся обыкновенно по опредѣленной программѣ. Спрашиваютъ у гостя, кто онъ, откуда, изъ какой земли (*γαῖα*), изъ какого народа (*δῆμος*), изъ какого города (*πόλις*), кто его родители и какъ онъ попалъ въ данную землю. Иногда спрашиваютъ гостя, пришелъ-ли онъ впервые, или онъ уже старый „отцовскій гость“ (*ξείνος πατρώιος*)¹⁾. Изъ отвѣтовъ гостей выясняется одна интересная черта: очень часто гостями являлись бѣглецы изъ чужихъ земель, укрывающіеся отъ кровавой мести.

Обычай гостепріимства требовали также, чтобы хозяинъ удерживалъ гостя, если возможно, даже на нѣсколько дней и давалъ ему ночлегъ. Такъ Несторъ приглашаетъ Ментора (Аѳину) и Телемаха въ домъ переночевать, не позволяя имъ возвратиться на корабль²⁾. Пизистратъ и Телемахъ по пути въ Лакедемонъ останавливаются на ночлегъ въ Ферахъ въ домѣ Діокла, который имъ далъ угощеніе (*πὰρ ξείνια θῆκεν*)³⁾.

Наконецъ, послѣднимъ моментомъ приѣма гостя было принесеніе даровъ (*δῶρον, δῶρον ξεινήιον, ξεινήιον*). Оно выполнялось уже при прощаніи. Иногда подарки эти были весьма значительны. Такъ Менелай хочетъ дать Телемаху трехъ лошадей, колесницу и кубокъ для возліяній⁴⁾. Но, такъ какъ лошади кажутся Телемаху неподходящими къ горной природѣ Итаки, то Менелай замѣняетъ ихъ кратеромъ⁵⁾. Елена отъ себя даритъ Телемаху пеплосъ собственной работы для будущей его жены. — Каждый изъ тринадцати царей феакійскихъ даетъ Одиссею по плащу (*φᾶρος*), по хитону и по таланту золота⁶⁾. — Менелай, предлагая Телемаху объѣхать греческіе города, перечисляетъ подарки, какіе можно надѣяться полу-

1) См. α 170 sqq.; γ 69 sqq.; δ 61; θ 550 sqq.; ξ 187 sqq.

2) См. γ 346 sqq.

3) См. γ 490.

4) См. δ 589 sqq.

5) См. δ 615; ср. ο 120 sq.

6) См. θ 389 sqq.

чить: „Никто насъ такъ не отпустить, а что-нибудь да дать съ собою, либо какой-нибудь треножникъ (τρίπους), либо тазъ (λέβης), либо пару муловъ (ἡμίονοι), либо золотой кубокъ (ἄλυσσον)“¹⁾. Наконецъ самый богатый подарокъ придумываетъ Одиссей въ вымышленномъ разсказѣ при встрѣчѣ съ отцомъ: семь талантовъ золота, серебряный кратеръ, двѣнадцать покрывалъ (χλαῖναι), столько-же ковровъ (τάπητες), столько же плащей (φάρεα), столько-же хитоновъ и кромѣ того четыре красивыхъ, искусныхъ въ работѣ рабыни на выборъ²⁾. — Богъ Эолъ тоже соблюдаетъ обычай даренія гостю и даетъ Одиссею мѣшокъ съ вѣтрами³⁾.

Картина обычая гостепріимства, представляемая гомеровскими поэмами, можетъ по справедливости быть признана довольно полною. Однако все же ее нельзя считать совершенно точнымъ отраженіемъ тогдашней дѣйствительности. Прежде всего всѣ почти случаи гостепріимства, о которыхъ намъ разсказывается, относятся къ высшимъ слоямъ тогдашняго общества. О томъ, какъ тѣ-же обычаи гостепріимства соблюдались въ среднихъ слояхъ, въ массѣ народа, намъ судить крайне трудно. Многое, что изображено въ Одиссеѣ, какъ обычная норма, на самомъ дѣлѣ было исключительною роскошью, практиковавшеюся только между высшими аристократами того времени. Такъ напримѣръ, обычные дары, приносимые гостю, несомнѣнно, преувеличены противъ средней нормы: дарить дорогія золотыя и серебряныя вещи было подѣ силу, конечно, далеко не всякому.

Другая односторонность картины обусловлена самими источниками нашихъ свѣдѣній. Изображая отдѣльные случаи приѣма гостя, гомеровскія поэмы не могутъ давать прямыхъ указаній относительно того, что являлось необходимою составною частью обряда и что зависѣло отъ особенныхъ условій даннаго случая или отъ произвола хозяина. Такъ напримѣръ омовеніе рукъ, какъ мы видѣли, входитъ въ обрядъ приѣма гостя, но едва-ли составляетъ существенную его часть, такъ какъ оно предшествуетъ вообще всякому принятію пищи.

Въ виду такихъ особенностей нашихъ источниковъ весьма цѣнными оказываются всѣ такія черты, которыя могутъ да-

1) См. о 82 sqq.

2) См. ω 273—279.

3) См. κ 19 sq.; ср. также α 311.

вать указанія относительно возможных поправокъ этихъ не-точностей. Мы уже отмѣтили двѣ такія черты. Первая касается угощенія особою смѣсью (*κλῆβν*), а вторая — омовенія ногъ и купанья. Мы уже высказали предположеніе, что „болтушка“, состоящая изъ меду, ячменной муки, сыру и вина, представляетъ изъ себя довольно древнее кушанье, которое, повидимому, выходило изъ употребленія уже во времена сложенія гомеровскихъ поэмъ (см. стр. 66 сл.). Точно также и омовеніе ногъ въ приѣмѣ гостя могло быть вытѣснено полною ванною либо въ высшихъ слояхъ общества, либо въ позднѣйшее время, что въ сущности сводится къ одному и тому же прогрессу культуры, который, конечно, долженъ былъ начаться съ высшихъ слоевъ общества.

Третій случай, дающій намъ возможность разглядѣть нѣкоторыя историческія черты обряда, это — приѣмъ Одиссея у свинопаса Евмея. Онъ не принадлежалъ, конечно, къ высшему слою общества, и въ нѣкоторыхъ особенностяхъ приѣма гостя у него могутъ сохраниться подробности тогдашней культуры болѣе широкихъ слоевъ общества и даже остатки болѣе древнихъ ступеней культуры. Конечно, болѣе простая обстановка жизни свинопаса должна была сказаться въ этихъ уклоненіяхъ отъ установленнаго нами типа обычаевъ гостепріимства, но не надо упускать изъ виду и того, что болѣе простая обстановка при такихъ условіяхъ сохраняетъ непременно и много старины.

Въ выясненіи всѣхъ этихъ вопросовъ намъ оказываетъ огромную услугу сравненіе греческаго обряда гостепріимства съ древне-индійскимъ. Прежде всего, древне-индійскій обрядъ сохраненъ намъ не въ поэтическихъ произведеніяхъ, которыя въ изображеніи подробностей руководятся зачастую особыми требованіями художественной композиціи, а въ руководствахъ для совершенія домашнихъ обрядовъ. Мы имѣемъ, слѣдовательно, полное право думать, что эти руководства отмѣчаютъ самыя существенныя черты обряда, т. е. даютъ намъ какъ разъ то, чего намъ не хватаетъ въ картинѣ греческаго обряда, который мы должны сначала еще возстановить. Черты сходства, которыя мы можемъ при этомъ открыть, получаютъ поэтому гораздо большее значеніе. Древне-индійскій обрядъ, со своимъ систематическимъ изложеніемъ, можетъ помочь намъ и въ греческомъ обрядѣ разсмотрѣть его главнѣйшіе моменты. И обратно, греческій обрядъ въ своихъ раз-

личныхъ вариацияхъ можетъ служить смягченіемъ брахманскаго схематизма. Важны для насъ при этомъ сравненіи даже самыя мелкія сходныя черты, и я надѣюсь показать, что при такомъ детальномъ сравненіи мы дѣйствительно открываемъ сходство въ такихъ подробностяхъ, которыя ускользаютъ при поверхностномъ взглядѣ. Между тѣмъ эти-то мелочи и являются, пожалуй, самыми древними элементами сравниваемыхъ обрядовъ.

Въ общемъ, картина древне-индійскаго обряда гостепріимства имѣетъ много своихъ особенностей (см. ниже „Пріемъ почетнаго гостя“). Прежде всего, здѣсь мы встрѣчаемся съ пріемомъ лишь особенно почтенныхъ лицъ, а не всякаго пришельца и нищаго, какъ въ греческомъ обрядѣ. Далѣе, мы не можемъ искать сходства въ произносимыхъ словахъ, сопровождающихъ обрядъ: въ древне-индійскомъ изображеніи мы имѣемъ мантры, выдающія свое брахманское происхожденіе почти каждымъ своимъ словомъ; въ греческомъ обрядѣ такихъ обычныхъ формулъ мы почти вовсе не находимъ. Нѣкоторый традиціонный шаблонъ чувствуется въ разспросахъ гостя, но этой подробности вовсе не сохранилъ древне-индійскій обрядъ, имѣющій въ виду по большей части знакомыхъ гостей. Однако есть много и сходныхъ чертъ. Усаживаніе гостя, омовеніе ногъ, угощеніе, мясная пища — эти черты мы находимъ какъ въ греческомъ, такъ и въ древне-индійскомъ обрядѣ. Можетъ показаться, что эти черты имѣютъ слишкомъ общее значеніе, что онѣ поэтому не представляютъ ничего характернаго. Какъ усаживаніе гостя, такъ и омовеніе его ногъ и угощеніе особенно питательной пищей представляется совершенно естественнымъ¹⁾ и понятнымъ. Для объясненія такого сходства, казалось-бы, нѣтъ необходимости предполагать ни историческую связь, ни первоначальное родство. Однако сходство мелкихъ подробностей этихъ простыхъ и естественныхъ обычаевъ нѣсколько измѣняетъ всю картину.

Мы уже отмѣтили выше, (стр. 65), что Евмей, принимая Одиссея, усаживаетъ его не на кресло, покрытое холстомъ или ковромъ, какъ это обыкновенно дѣлалось, а на „густые“, „зеленые прутья“, которые онъ покрываетъ шкурой. Простой пріемъ Евмея, я думаю, можетъ заключать въ себѣ нѣкоторыя

1) Ср. однако мѣткое замѣчаніе Винтерница объ „естественномъ“ на стр. 25.

остатки болѣ древней культуры. И вотъ въ этомъ-то усаживаніи на прутьяхъ мы можемъ видѣть полную параллель съ индійской подстилкой, которая состояла изъ стеблей травы (см. ниже „Пріемъ почетнаго гостя“ § 4.) Сходство этихъ мелочей даетъ намъ право заключать, что въ обоихъ случаяхъ намъ сохранена любопытная культурная подробность: какъ древніе греки, такъ и древніе индійцы сидѣли на связкахъ зеленыхъ прутьевъ или травы. У Евмея, очевидно, имѣется запасъ такихъ прутьевъ спеціально для этой цѣли: когда приходитъ Телемахъ, Евмей сейчасъ же устраиваетъ ему такое сидѣнье изъ „зеленыхъ“, слѣдовательно свѣжихъ прутьевъ. Какъ ни незначительна можетъ показаться эта подробность на первый взглядъ, она проливаетъ нѣкоторый свѣтъ на древне-индійскій ритуаль, въ которомъ пучки священной травы куша (куша-) играютъ очень важную роль. Если правда, что стебли или прутья употреблялись, какъ первобытное сидѣнье, то возможно, что и священная трава именно этимъ путемъ вошла въ жертвенный ритуаль. Мы видимъ, слѣдовательно, что сходство этихъ подробностей объясняетъ намъ и ту, и другую изъ сравниваемыхъ сторонъ.

Подобное же, даже болѣ разительное сходство мы находимъ между греческимъ *κρηῖνον* и древне-индійскою „медовою смѣсью“ или „медовою похлебкой“ (см. ниже „Пріемъ почетнаго гостя“ § 8). На это сходство обратилъ вниманіе уже Дельбрюкъ. Онъ говоритъ по этому поводу: „Сладкое кушанье (которое во всякомъ случаѣ можно назвать напиткомъ) есть, очевидно, древнее блюдо (ein uraltes Gericht), такъ какъ оно тождественно съ греческимъ *κρηῖνον*“. (Denn sie ist dasselbe, wie der griechische κ.)¹⁾ Сходство здѣсь, дѣйствительно, почти переходитъ въ тождество, такъ какъ оно касается составныхъ частей этого кушанья-напитка. Мы видѣли, что греческій *κρηῖνον* готовится изъ сыру, ячменной муки, меду и вина (стр. 66 сл.). По древне-индійскимъ рецептамъ „медовая смѣсь“ готовится изъ кислаго молока и меду, который можетъ быть замѣненъ растопленнымъ масломъ. Упоминаются, какъ составныя части, также зерна,

1) См. В. Delbrück. Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen. Ein Beitrag zur vergleichenden Altertumskunde. (Abhandlungen d. philol.-hist. Cl. d. Königl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. XI. № V) S. 567.

размолотыя зерна, мука и вода. До какихъ подробностей простирается сходство, видно особенно изъ того, что древнеиндiйскiя размолотыя зерна вполне соотвѣтствуютъ греческому *ἄλφιτα*, такъ какъ послѣднее обозначаетъ грубую муку, скорѣе крупу. Вода упоминается, какъ составная часть, также и въ греческомъ *κικέων'ς*, который велитъ приготовить себѣ Деметра безъ вина (см. стр. 66 сл.). Сходство распространяется даже и на названiе: греческое слово обозначаетъ „смѣсь“ (*κικέων* „смѣшиваю“), санскритское *madhu-parka-* „медовая смѣсь“ во второй части заключаетъ тоже глагольный корень *pac-* „смѣшивать“.

И этотъ случай сходства освѣщаетъ намъ какъ греческiй, такъ и индiйскiй обрядъ. Несмотря на то, что угощенiе гостя *κικέων'омъ* упоминается только одинъ разъ, при чемъ принимающимъ гостей является мифическое существо, волшебница Цирцея, мы всетаки имѣемъ полное право заключить, что въ прежнее время гостей угощали обыкновенно такимъ *κικέων'омъ*. Не даромъ же спутники Одиссея нисколько не удивляются такому угощенiю и съ радостью сѣдаютъ его вмѣстѣ съ подмѣшаннымъ туда зельемъ, которымъ Цирцея превращаетъ ихъ въ свиней. Цирцея соблюдаетъ старинный обычай угощенiя, который, какъ мы выше указали, во времена сложенiя гомеровскихъ поэмъ уже выходилъ изъ употребленiя. И въ этомъ случаѣ для насъ ясно, почему именно здѣсь сохранилось упоминанiе о *κικέων'ѣ*: рассказъ о подмѣшанномъ зельѣ, очевидно, сохранилъ и упоминанiе объ этой смѣси, въ которую легче всего было его подмѣшать. — Съ другой стороны сравненiе съ греческимъ кушаньемъ позволяетъ намъ и въ древнеиндiйской „медовой смѣси“ отмѣтить древнѣйшiя составныя части (зерна, крупа, мука, вода), упоминаемыя только однажды.

Въ обрядѣ омовенiя ногъ мы натываемся также на одну маленькую черточку сходства, которая однако едва-ли можетъ быть объяснена случайностью. Мы видѣли, что Еврикляя, приготовляя теплую воду, наливаетъ въ тазъ сначала холодной воды и затѣмъ доликаетъ горячей (см. стр. 68). Замѣчательно, что и въ древнеиндiйскомъ ритуалѣ, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ рѣчь идетъ о теплой водѣ, она приготовляется совершенно такъ же. Такъ, напр., Апастамба въ описанiи омовенiя головы мальчика, отдаваемого въ ученiе брахману, говоритъ: „смѣшавъ воду, (а именно) наливши теплую въ холодную“.

И комментаторъ къ этому мѣсту дѣлаетъ такое примѣчаніе: „и смѣшивая, онъ наливаетъ теплую воду въ холодную, а не холодную въ теплую“¹⁾. Тотъ же порядокъ предписываетъ и Параскара въ обрядѣ стрижки волосъ мальчика²⁾. Въ связи съ этимъ способомъ приготовления теплая вода въ грихья-сутрахъ называется *āraḥ cītōṣṇāḥ* т. е. „вода холодно-теплая“, а не наоборотъ³⁾. Единственнымъ отступленіемъ отъ этого правила является одно мѣсто грихья-сутры Шанкхаяны, гдѣ предписывается какъ разъ обратный порядокъ: „въ теплую воду (онъ) вливаетъ холодную“⁴⁾. Но такъ какъ и Шанкхаяна употребляетъ названіе „холодно-теплая вода“⁵⁾, то мы легче всего можемъ объяснить эту особенность, какъ мелочное отличіе брахманской школы: подобныхъ отличій мы встрѣчаемъ очень много. Чѣмъ объяснить такой порядокъ приготовления теплой воды, для насъ, конечно, неясно: вѣроятно, онъ представлялъ какое-нибудь удобство, хотя бы, напимѣръ, въ экономіи горячей воды. Для насъ это сходство пріобрѣтаетъ особенное значеніе именно потому, что порядокъ смѣшенія холодной и горячей воды, казалось-бы, не имѣетъ никакого значенія. Тѣмъ сильнѣе въ этомъ случаѣ сказывается мощь старинной традиціи, и мы имѣемъ право и эту мелочь отнести къ очень древнимъ чертамъ обычая.

Наконецъ, древне-индійскія грихья-сутры предписываютъ угощеніе гостя мясомъ коровы, которая приносится при этомъ въ жертву. Въ иныхъ случаяхъ допускается замѣна коровы какимъ-нибудь другимъ животнымъ. Но угощеніе гостя, по правиламъ, не обходится безъ мясной пищи (см. ниже „Пріемъ почетнаго гостя“ §§ 9—10). То же самое мы находимъ и въ греческомъ обрядѣ: для угощенія гостя рѣжутъ быка, козу, овцу, свинью. Въ обоихъ обрядахъ животное должно быть принесено въ жертву. Греческое выраженіе *βούν τερέβειν* „при-

1) *Āp. gr. s. 10, 5: āraḥ saṃsṛjyōṣṇāḥ cītāsv ānīya*. Комментарій: *saṃsṛjyaṃ cōṣṇāḥ cītāsv ānāyati na cītā uṣṇāsu*.

2) *Pār. gr. s. II, 1, 6: cītāsv apsūṣṇā āsīñcati*.

3) См. *Açv. gr. s. I, 17, 6 (cītōṣṇā āraḥ samānīya)*; *III, 8, 9 (cītōṣṇābhir adbhiḥ snātva)*; *Gōbh. gr. s. III, 4, 11 (adbhiḥ . . . cītōṣṇābhir ācāryō 'bhiṣīñcēt)*; *Çāṅkh. gr. s. I, 28, 9 (cītōṣṇābhir adbhir . . . abhyanakti)*.

4) *Çāṅkh. gr. s. I, 28, 7: uṣṇāsv apsu cītā āsīñcati*.

5) См. прим. 3.

носить въ жертву быка“ имѣеть почти то же значеніе, что наше „рѣзать быка“. Изъ сравненія этихъ подробностей мы можемъ заключить, что и въ греческомъ обрядѣ, какъ въ древне-индійскомъ, жертва животного и угощеніе мясомъ составляли необходимую часть приема гостя.

Наблюдая такія поразительно сходныя черты въ обрядахъ двухъ индо-европейскихъ народовъ, не стоявшихъ въ близкомъ соприкосновеніи другъ съ другомъ, мы естественно чувствуемъ желаніе признать эти сходныя черты первоначальнымъ обще-индоевропейскимъ достояніемъ. Однако факты не позволяютъ намъ сдѣлать такой выводъ. Дѣйствительно, при помощи сравненія мы сумѣли указать въ изслѣдуемыхъ нами обрядахъ обоихъ народовъ наиболѣе древнія части, и такимъ образомъ получили нѣкоторое представленіе о древнѣйшихъ обычаяхъ гостепріимства съ одной стороны — у грековъ, съ другой — у индійцевъ. Но мы не имѣемъ никакого основанія предполагать, что эти древнѣйшія черты, общія обоимъ обрядамъ, были въ томъ же видѣ и въ обрядѣ гостепріимства у предполагаемаго первоначальнаго индоевропейскаго народа. Наконецъ, наблюдая случаи поразительнаго сходства, мы не должны забывать, что оно все же не полное тождество. Оно позволяетъ намъ только съ большою долей вѣроятности предполагать, что въ основѣ его лежитъ одинъ общій источникъ, который мы называемъ первоначальнымъ индоевропейскимъ народомъ; но дойти до него мы не имѣемъ пока никакихъ средствъ. Поэтому, специально въ нашемъ случаѣ, мы не имѣемъ права называть такіе обычаи, какъ омовеніе ногъ, угощеніе медовою смѣсью и т. д., обычаями праиндоевропейскими. Самое большее, что мы можемъ сказать, это — что они въ наблюдаемыхъ нами формахъ развились изъ общаго первоначальнаго источника, котораго мы не знаемъ.

Въ правильности такихъ осторожныхъ заключеній нашъ убѣждаетъ еще болѣе примѣненіе сравнительнаго метода въ болѣе широкомъ масштабѣ, распространеніе его и на чуждыхъ по языку народовъ. Дѣло въ томъ, что и здѣсь нерѣдко мы наталкиваемся на поразительные случаи сходства, которые однако должны быть объяснены иначе. Здѣсь мы уже не можемъ предполагать общій культурный источникъ, а должны объяснять сходство формъ сходнымъ содержаніемъ. Понятно, что при такихъ условіяхъ мы должны обращать особенное вниманіе на возможно болѣе широкія системы обрядовъ и на

связь каждого обряда съ остальными. Только при этомъ условіи мы можемъ надѣяться на нѣкоторую степень достовѣрности добытыхъ результатовъ. Методъ сравненія въ такомъ широкомъ масштабѣ составляетъ нѣкоторую противуположность методу сравненія обрядовъ и обычаевъ народовъ родственныхъ. Если тамъ, какъ мы видѣли, каждая мелочная подробность обряда имѣетъ весьма серьезное значеніе, здѣсь подробности могутъ имѣть значеніе только тогда, когда онѣ составляютъ части однородныхъ системъ. Иначе, безъ увѣренности въ этомъ, мы не можемъ ихъ даже и сравнивать. Этимъ и объясняется весьма еще небогатые результаты сравнительнаго изученія обычаевъ всѣхъ народовъ земного шара, не смотря на обиліе накопленнаго матеріала сходныхъ чертъ. Сторонники такого накопленія параллельныхъ обычаевъ, къ которымъ принадлежитъ и Винтерницъ, стоятъ, по моему мнѣнію, на ложномъ пути. Накопленіе этнографическихъ параллелей вовсе не способствуетъ объясненію обычаевъ, какъ на это надѣется Винтерницъ (см. стр. 22 сл.). Отъ накопленія непонятныхъ, хотя и сходныхъ, явленій мы не приближаемся ни на шагъ къ ихъ пониманію. Мы можемъ понять данный обычай только тогда, когда уяснимъ себѣ его связь съ другими обычаями и вообще съ условіями его возникновенія. Если эти связи на почвѣ культуры даннаго народа утрачены, то мы можемъ надѣяться ихъ возстановить только въ томъ случаѣ, если прослѣдимъ ихъ на почвѣ сходныхъ обычаевъ другого народа. Иначе, непонятный обычай обреченъ остаться вѣчной загадкой для насъ, и мы можемъ лишь гадать о его значеніи.

Эти замѣчанія приводятъ насъ ко второму примѣру, который я хотѣлъ привести для иллюстраціи сравнительнаго метода въ этой области (см. стр. 62.). Древне-индійскій обрядъ упанаяна (упанаяна), или посвященіе мальчика въ брахманскіе ученики¹⁾ имѣетъ много сходныхъ чертъ съ нѣкоторыми обрядами не только индо-европейскихъ народовъ, но и многихъ австралійскихъ, африканскихъ и американскихъ племенъ. Сходство это было замѣчено давно, и отсюда были сдѣланы соотвѣтствующіе выводы. Для характеристики современнаго положенія вопроса я позволю себѣ привести довольно длин-

1) См. ниже „Посвященіе мальчика въ брахманскіе ученики“.

ную выписку изъ Ольденберговой „Ведической религіи“¹⁾: „Описанная здѣсь церемонія упанаяны ни однимъ намекомъ не затрогивается въ ригведѣ. Поэтому, стоя исключительно на ведической точкѣ зрѣнія, можно было бы склоняться къ признанію ея за позднее новообразование, выросшее на почвѣ установленій ведическихъ школъ, которое и слѣдуетъ объяснять только въ связи съ ними. Тѣмъ поучительнѣе видѣть, какъ все является въ совершенно иномъ освѣщеніи, если привлечь болѣе обширный матеріалъ: онъ выводитъ насъ изъ сферы брахманскаго обученія и развертываетъ передъ нами картину предшествующей исторіи упанаяны въ семейныхъ установленіяхъ первобытнаго времени. — Уже засвидѣтельствованный Авестою обрядъ опоясыванія священнымъ шнуркомъ, знаменующій принятіе пятнадцатилѣтняго юноши въ общину послѣдователей Зороастра, выказывая свое общее съ упанаяной происхожденіе, свидѣтельствуетъ о возникновеніи послѣдней въ далекую до-ведическую пору. Но одинаковые по существу обряды оказываются распространенными буквально по всей землѣ у первобытныхъ народовъ. Это именно празднество пріема подрастающаго мальчика въ общину мужчинъ, которое иногда совпадаетъ съ достиженіемъ половой зрѣлости, иногда нѣтъ. Въ полномъ соотвѣтствіи съ ведической упанаяной, этотъ актъ у многихъ народовъ разсматривается, какъ второе рожденіе. «Идея этого обряда, повидимому, та, — говоритъ Фразеръ относительно одного австралийскаго племени — что здѣсь совершается второе рожденіе или начало новой жизни для посвященнаго: поэтому онъ получаетъ [совсѣмъ какъ въ Индіи] новое имя въ то время, когда надъ нимъ совершается обрѣзаніе, или когда ему выбивается зубъ, или когда проливается на него кровь его клана...» Часто это посвященіе соединяется со всякаго рода табу [запрещеніями] относительно пищи, совсѣмъ какъ въ Индіи; стрижку волосъ индійскаго мальчика, вѣроятно, можно сравнить съ устройствомъ головного убора, представляющимъ знакъ клана у первобытныхъ народовъ; у многихъ изъ нихъ, подобно ведическому ритуалу, встрѣчается и опоясываніе, какъ составная часть посвященія при наступленіи половой зрѣлости: юношѣ дается одѣяніе, которое онъ долженъ носить всю свою жизнь; точно также и сообщеніе извѣстныхъ правилъ пове-

1) См. Oldenberg Die Religion des Veda. Berlin 1894. S. 468 ff.

денія, которое имѣетъ мѣсто въ ведической упанаянѣ, представляетъ широко распространенный обычай. — Послѣ всего этого не подлежитъ никакому сомнѣнію (и этнологи это давно уже признали), что упанаяна есть не что иное, какъ специально ведическая форма древняго посвященія юноши. Принятіе мальчика въ общину мужчинъ для совмѣстныхъ предпріятій превратилось въ духовной атмосферѣ брахманства въ принятіе его для изученія священной веды, и ритуальъ обряда принялъ соотвѣтственный отпечатокъ. Такъ какъ въ обрядѣ имѣется въ виду основаніе своего рода совмѣстной жизни учителя и ученика, то въ ритуальъ его проникли подробности, ведущія свое происхожденіе отъ свадебнаго ритуала, основывающаго подобное же сожительство. Но за этими нововведеніями отъ опытнаго глаза не можетъ укрыться древнее ядро обряда, которое ставитъ его въ параллель съ африканскимъ, австралийскимъ, американскимъ посвященіемъ юноши.“

Мы видимъ такимъ образомъ, что древне-индійская упанаяна прямо отождествляется съ распространенными по всему земному шару обычаями посвященія мальчика или юноши. Ольденбергъ, какъ мы видѣли, прямо называетъ нашъ обрядъ „специально ведической формой“ такого посвященія. Это отождествленіе основывается на сходствѣ нѣкоторыхъ подробностей, которыя заставляютъ признать этотъ обрядъ „одинаковымъ по существу“ съ подобными обрядами другихъ народовъ. Убѣжденіе въ этомъ тождествѣ основывается на томъ, что даже за нѣкоторыми нововведеніями „отъ опытнаго глаза не можетъ укрыться древнее ядро обряда“. Ольденбергъ совершенно справедливо признаетъ за этимъ примѣромъ извѣстную поучительность. Дѣйствительно, рѣдко можно найти обрядъ съ такимъ богатымъ числомъ параллелей у народовъ всѣхъ частей свѣта, и потому намъ слѣдуетъ рассмотретьъ его подробно, чтобы убѣдиться, насколько дѣйствительно достоверны результаты нашего сравненія.

Прежде всего разберемъ главный выводъ относительно обряда упанаяны, что онъ представляетъ „специально ведическую форму древняго посвященія юноши“. Чтобы придать этой формулировкѣ болѣе точный смыслъ, мы должны прибавить, что подъ этимъ посвященіемъ разумѣется пріемъ юноши „въ общину мужчинъ для совмѣстныхъ предпріятій“. Но что такое упанаяна на индійской почвѣ? Есть ли это принятіе мальчика „въ общину мужчинъ“, или, по индійской термино-

логи, въ среду „арійцевъ“? Вовсе нѣтъ. Мальчикъ послѣ этого обряда поступаетъ въ ученики къ брахману, дѣлается брахмачариномъ, своего рода послушникомъ, и пока онъ не закончитъ такъ или иначе своего курса обученія, онъ не принадлежитъ къ числу посвященныхъ. Имѣемъ ли мы право при такихъ условіяхъ признавать упанаяну ведическою формою посвященія „въ общину мужчинъ“? Мнѣ кажется, что нѣтъ. Но тѣмъ не менѣе въ этой параллели заключается на мой взглядъ большая доля истины, которая можетъ быть выяснена вполне, только при обстоятельномъ разборѣ какъ значенія индійскаго обряда, такъ и сходныхъ обрядовъ другихъ народовъ. Намъ вовсе не ясно въ вышеприведенной формулировкѣ значеніе этого посвященія въ мужчины. Точно и безъ всякаго посвященія нельзя сдѣлаться мужчиною. Съ другой стороны и положеніе упанаяны въ системѣ индійскихъ домашнихъ обрядовъ не можетъ быть выяснено безъ многихъ другихъ подробностей: брахмачаринъ есть только одна изъ четырехъ стадій жизни, которыя по брахманской теоріи должны пройти каждый правовѣрный аріецъ. Слѣдовательно, только отъ разбора этихъ системъ обычаевъ мы можемъ ожидать помощи въ рѣшеніи нашего вопроса.

Если индійскій обрядъ посвященія мальчика въ брахманскіе ученики стоитъ въ непосредственной связи съ брахманскою системою четырехъ стадій жизни, то наше сравненіе съ обрядами другихъ народовъ лишится всякой точки опоры, если и у нихъ мы не найдемъ какихъ либо слѣдовъ подобныхъ же стадій жизни¹⁾. И въ этомъ отношеніи мы находимся въ очень благопріятныхъ условіяхъ. У австралійскихъ негровъ, по изслѣдованіямъ Генриха Куно, въ основѣ организациі брачныхъ классовъ и родства лежитъ дѣленіе племени на два возраста „молодыхъ людей“ и „стариковъ“. Тѣ обряды посвященія мальчиковъ „въ общину мужчинъ“, которые обыкновенно сравниваются съ обрядомъ упанаяны, представляютъ торжественное празднество принятія мальчиковъ въ классъ молодыхъ людей съ наступленіемъ половой зрѣлости. Самый

1) Здѣсь я только кратко коснусь этого вопроса, такъ какъ болѣе подробное изложеніе его читатель можетъ найти въ моей статьѣ „Четыре стадіи въ жизни древняго индуса. Актовая рѣчь, произнесенная въ Имп. Юрьевскомъ Университетѣ 12 декабря 1899 г. Юрьевъ 1900.“ (Оттискъ изъ „Ученыхъ Записокъ И. Ю. У.“ 1900 года).

обрядъ на австралійской почвѣ сохранилъ слѣды своей первоначальной серьезности: это не только празднество, но иногда и весьма серьезное испытаніе для посвящаемыхъ юношей. Они должны были выказать свою опытность во всемъ, чѣмъ подобаетъ заниматься мужчинѣ: въ охотѣ, войнѣ, плаваньѣ и т. п. У нѣкоторыхъ австралійскихъ племенъ сохранился жестокой обычай кастрировать юношей, не выдержавшихъ испытанія, и такимъ образомъ устранять ихъ отъ вступленія въ классъ молодыхъ людей.

Такимъ образомъ на австралійской почвѣ система дѣленія на возрасты сохраняется еще, какъ живая основа родственной организаціи. Сохранила-ли и индійская мертвая схема четырехъ стадій жизни хоть какіе-нибудь слѣды подобнаго жизненнаго значенія? Я думаю, что да. Въ упомянутой выше статьѣ я старался показать, въ чемъ мы можемъ видѣть слѣды первоначальнаго дѣленія на возрасты въ этихъ четырехъ индійскихъ стадіяхъ жизни. Прежде всего, третья стадія отшельника и четвертая — нищенствующаго монаха такъ сходны, что представляютъ на мой взглядъ повтореніе одной стадіи, при чемъ болѣе яркіе слѣды брахманской обработки четвертой стадіи заставляютъ признать именно ее новѣйшимъ повтореніемъ третьей. Стадія брахмачарина (брахманскаго ученика, послушника) представляетъ подготовительную ступень къ центральной стадіи домохозяина, которая и признается самою важной и въ индійской системѣ. Наконецъ, сохранилась и у индійцевъ одна весьма характерная черта, буквально соответствующая австралійскимъ обычаямъ. Законы Ману содержатъ слѣдующее правило относительно перехода въ третью стадію жизни: „Когда домохозяинъ замѣтитъ морщины на своемъ лицѣ и сѣдину въ волосахъ и дождется потомства своего потомства, онъ можетъ удалиться въ лѣсъ“¹⁾. По австралійскимъ правиламъ переходъ въ классъ стариковъ обусловливается появленіемъ потомства у дѣтей даннаго лица, т. е. буквально то же, что и въ законахъ Ману. Особенно важны для насъ именно такія подробности, которыя, какъ только что упомянутая, относятся къ организаціи брака и родства. Вступленіе въ стадію домохозяина въ индійской системѣ, также

1) Mān. dh. ç. VI, 2 : gṛhasthas tu yadā paçyēd balipalitām atmanah | apatyasyāiva cāpatyaṃ tadāraṇyaṃ samāçrayēt.

какъ у австралійцевъ вступленіе въ классъ молодыхъ людей, обусловлено основаніемъ своей семьи путемъ брака.

Толко теперь, убѣдившись въ томъ, что индійская система четырехъ жизненныхъ стадій и австралійское дѣленіе на классы по возрасту сохраняютъ много существенныхъ чертъ сходства, мы можемъ съ большою степенью вѣроятности допустить, что оба эти явленія „одинаковы по существу“. Но это все еще не даетъ намъ права признать „одинаковыми по существу“ также и обряды — упанаяны, съ одной стороны, и посвященія юноши въ классъ молодыхъ людей — съ другой. Тѣ сомнѣнія въ полномъ тождествѣ этихъ обрядовъ, которыя я высказалъ раньше, остаются въ полной силѣ. Индійскій обрядъ упанаяна знаменуетъ посвященіе мальчика въ брахмачарины, т. е. въ положеніе испытываемаго: мальчикъ долженъ въ это время и выучиться тому, что необходимо знать самостоятельному домохозяину, исполняющему обязанности домашняго жреца, и выполнить подъ руководствомъ учителя различные обѣты, сопряженные съ молитвами, благочестивыми упражненіями, постами и всякаго рода воздержаніемъ. Такимъ образомъ положеніе брахмачарина можетъ быть сопоставлено лишь съ испытаніемъ, которому подвергались передъ посвященіемъ австралійскіе мальчики. Поэтому мы должны измѣнить слова Ольденберга о вліяніи „духовной атмосферы брахманства“ на измѣненіе обряда (см. стр. 79.) въ томъ смыслѣ, что первоначальныя физическія испытанія подъ вліяніемъ брахманства превратились въ благочестивыя упражненія и въ изученіе священной веды.

Но такъ какъ обрядъ упанаяна все же относится по существу къ такой-же системѣ, какъ и австралійское посвященіе юношей, то сравненіе отдѣльныхъ подробностей обряда, перечисленныхъ выше словами Ольденберга (стр. 78), остается въ полной силѣ. Этотъ примѣръ особенно поучителенъ именно въ томъ отношеніи, что, не смотря на правильность сопоставленій подробностей, мы не можемъ сопоставлять оба обряда въ ихъ полномъ составѣ. Не можемъ потому, что въ виду указанныхъ соображеній въ обрядѣ упанаяны мы можемъ найти лишь часть того, что заключалось въ первоначальномъ обрядѣ, соотвѣтствующемъ австралійскому. И дѣйствительно, мы можемъ, я думаю, показать, что первоначальный обрядъ на индійской почвѣ раскололся на нѣсколько отдѣльныхъ обрядовъ.

Прежде всего, необходимое дополненіе къ обряду упанаяны

наяны составляетъ обрядъ „купанія“ (snānam), которымъ заканчивается обученіе у брахмана (ср. стр. 56). Кромѣ того надъ мальчикомъ совершаются еще два обряда: на третьемъ году стрижка волосъ съ оставленіемъ чуба по обычаю рода, почему обрядъ и носить названіе „дѣланія чуба“ (cūḍākaḡaḡam), и на шестнадцатомъ году подобная же стрижка волосъ и бороды; послѣдній обрядъ носить названіе „дареніе коровы“ (gōḍānam), такъ какъ за совершеніе его брахману полагалась корова. Оба эти обряда совершаются по одинаковому чину и по большей части излагаются въ грихья-сутрахъ вмѣстѣ. Если мы обратимъ вниманіе на то, что какъ купанье, такъ и стрижка входятъ, какъ часть и въ обрядъ упанаяны, то родство этихъ обрядовъ между собою не покажется намъ невѣроятнымъ. Есть и другія указанія, подкрѣпляющія это предположеніе, но на нихъ я не стану останавливаться, такъ какъ для этого пришлось бы обратиться къ детальному обслѣдованію обрядовъ. На основаніи этихъ данныхъ мы можемъ, я думаю, утверждать, что какъ оба обряда стрижки, такъ и купаніе составляютъ вмѣстѣ съ упанаяной одно неразрывное цѣлое, которое мы и можемъ сопоставлять съ австралійскимъ обрядомъ посвященія юношей, такъ какъ только совокупность всѣхъ перечисленныхъ обрядовъ составляетъ полное посвященіе юноши. Выполнивъ все это, молодой человекъ становится снатакой „выкупавшимся“ и получаетъ право вступить въ бракъ и сдѣлаться самостоятельнымъ домохозяиномъ.

Исторія развитія этой системы обрядовъ мнѣ представляется поэтому въ слѣдующемъ видѣ. Первоначальный обрядъ посвященія подѣ брахманскимъ вліяніемъ раскололся, вслѣдствіе довольно значительнаго перерыва, потребнаго для изученія священной веды. Отодвинувъ такимъ образомъ начало посвященія къ дѣтскому возрасту, эта вставка вызвала раздробленіе первоначальнаго обряда на нѣсколько мелкихъ, пріобрѣтшихъ съ теченіемъ времени извѣстную самостоятельность. Стрижка волосъ совершалась еще въ дѣтскомъ возрастѣ, стрижка бороды могла быть выполнена не ранѣе шестнадцати лѣтъ. Окончаніе ученія праздновалось торжественнымъ купаніемъ, а въ обрядѣ упанаяны сосредоточивалось наибольшее количество торжественныхъ подробностей, такъ какъ это было вступленіе въ первую изъ четырехъ жизненныхъ стадій, слѣдовательно, вступленіе вообще въ среду правовѣрныхъ аріицевъ.

Этимъ примѣромъ я и закончу свои замѣчанія о сравнительномъ методѣ изученія обрядовъ. Мы видимъ, что сравнительное изученіе обрядовъ можетъ дѣйствительно выяснитъ намъ какъ исторію сложенія этихъ обрядовъ, такъ и ихъ значеніе, но плодотворность такого изученія зависитъ главнымъ образомъ отъ степени разработки обрядовъ отдѣльныхъ народностей. Эти соображенія и заставили меня обратиться къ детальному изученію древне-индійскихъ домашнихъ обрядовъ. Я увѣренъ, что изслѣдователи только тогда пожнутъ богатые плоды сравнительнаго изученія обрядовъ, когда откажутся на время отъ поспѣшныхъ сопоставленій и сосредоточатъ свое вниманіе на скучномъ разборѣ мелкихъ подробностей обрядовъ отдѣльныхъ народовъ.

I. Приёмъ почетнаго гостя ¹⁾.

Приёмъ почетнаго гостя излагается въ грихья-сутрахъ обыкновенно, какъ примѣръ, по поводу того или другою случая, когда такой приёмъ по правиламъ полагается. Такъ Апшвалайна описываетъ этотъ обрядъ вслѣдъ за избраніемъ, жрецовъ, которымъ долженъ быть оказанъ почетный приёмъ; у Параскары описаніе обряда примыкаетъ къ упоминанію объ „угощеніи брахмановъ“. Апастамба и Хираньякешинъ помѣщаютъ его вслѣдъ за возвращеніемъ отъ брахмана по окончаніи обученія, или „купаніемъ“ (snānam), такъ какъ снатака, или окончившій ученіе тоже удостоивался почетнаго приёма. Наконецъ, болѣе самостоятельное положеніе занимаютъ описанія этого обряда у Шанкхаяны, Гобхилы и Кхадиры.

Что касается названія этого обряда, то въ грихья-сутрахъ мы не находимъ опредѣленнаго выработаннаго термина для его обозначенія. Иногда употребляется въ этомъ смыслѣ слово arghaḥ „почетный приёмъ“; но мѣста, въ которыхъ это слово встрѣчается, быть можетъ, позднѣйшаго происхожденія. Дважды оно встрѣчается въ одинаковыхъ правилахъ грихья-сутръ Параскары и Шанкхаяны, при чемъ одно изъ мѣстъ представляетъ цитату изъ священнаго писанія (ṛutī), а другое относится къ разряду тѣхъ буквальныхъ совпаденій текстовъ двухъ сутръ, о которомъ мы говорили раньше (см. Введеніе стр. 42 слл.)²⁾. Въ томъ же смыслѣ

1) Это изслѣдованіе представляетъ изъ себя переработку статьи, напечатанной въ 1896 году въ Журн. Мин. Нар. Просв. (май, стр. 28—60).

2) Эти мѣста слѣдующія: Par. gr. s. I, 3, 29 = Śāṅkh. gr. s. II, 15, 2: na tv amāṃsō 'rghaḥ syāt (Śāṅkh. только не имѣетъ слова tu) и Par.

arghaḥ употреблено одинъ разъ въ грихья-сутрѣ Хиранья-кешина, но въ возгласѣ, не имѣющемъ себѣ параллели въ другихъ сутрахъ и потому тоже малодоказательномъ¹⁾. — Гораздо болѣе древнимъ представляется мнѣ употребленіе слова madhuparkaḥ „медовая смѣсь“ въ смыслѣ всего обряда почетнаго приѣма гостя. Такъ Ашвалаяна приводитъ правило, тождественное съ упомянутыми выше предписаніями Параскары и Шанкхаяны, но здѣсь вмѣсто слова arghaḥ поставлено madhuparkaḥ, очевидно въ томъ же смыслѣ²⁾. Сутра Каушики въ подобномъ же предписаніи также употребляетъ слово madhuparkaḥ³⁾. Нѣкоторые случаи употребленія этого слова не даютъ возможности рѣшить вопросъ, насколько ясно сознавалось въ этомъ употребленіи первоначальное значеніе „медовой смѣси“⁴⁾. — Апастамба въ описаніи обряда называетъ его arasitih „почетъ“ (комментарій переводитъ словомъ rija; см. Ар. гр. s. 13, 2). То же слово употребляетъ и Хиранья-кешинъ (Нир. гр. s. I, 12, 7.). Но въ другомъ мѣстѣ Апастамбы (Ар. гр. s. 7, 25) тотъ же обрядъ названъ atithyam (отъ atithih „гость“) „(обрядъ приѣма) гостя“. — Во всякомъ случаѣ терминъ arghadānam значительно болѣе поздняго происхожденія.

§ 1. Лица, достойныя почетнаго приѣма.

Достойными почетнаго приѣма по грихья-сутрамъ считаются слѣдующія лица: 1) учитель (ācāryaḥ), 2) жрецъ (ṛtvik), 3) „совершившій омовеніе“ (snātakāḥ), 4) царь (rāja), 5) родной по браку (vivāhyaḥ, vaivāhyaḥ), 6) другъ (priyaḥ, у Гобхилы —

гр. s. I, 3, 31 = Ṣāṅkh. гр. s. II, 15, 10: yady apy asakṛt samvatsarasya sōmēna yajeta kṛtārgḥā evāinaṃ yājayēyur nakṛtārgḥāḥ (Ṣāṅkh. имѣетъ только разночтеніе (a)kṛtārgḥāḥ: вообще argḥa- очень часто въ грихья-сутрахъ чередуется съ argḥa-).

1) Нир. гр. s. I, 12, 8 : . . . argḥaḥ | iti prāha.

2) Āṣv. гр. s. I, 24, 33 : nāmāmsō madhuparkō bhavati.

3) Kāuṣ. s. 92, 16 : nālōhitō madhuparkō bhavati „безкровнымъ почетный приѣмъ не бываетъ.“

4) См. напр. Āṣv. гр. s. I, 24, 1 : ṛtvijō vṛtvā mādhuparkam aharēt „избравши жрецовъ, онъ приноситъ (имъ) медовую смѣсь“ или „оказываетъ почетный приѣмъ“. Оба значенія сливаются.

prīyō 'tithih „дорогой гость“). Кроме них упоминаются еще: тестя (śvaśuraḥ), братъ отца (pitṛvyaḥ) и братъ матери (mātulaḥ) ¹⁾.

Не смотря на то, что почти всѣ приведенныя имена имѣютъ довольно опредѣленное значеніе, перечисленіе это нуждается въ нѣкоторыхъ объясненіяхъ. Прежде всего нужно выяснитъ, кто разумѣется подъ терминомъ vivāhyaḥ или vāvāhyaḥ. И то, и другое слово представляютъ изъ себя прилагательныя отъ vivāhaḥ собственно „увозъ (разумѣется: невѣсты), свадьба, бракъ“. Теперь является вопросъ, имѣло ли это слово какое-нибудь специальное значеніе, употребляясь въ качествѣ имени родства. Комментаторы обыкновенно даютъ одно изъ двухъ толкованій: либо śvaśuraḥ, либо jāmatā, причемъ, очевидно, śvaśuraḥ нужно понимать въ смыслѣ тестя, а не свекра ²⁾; jāmatā можно понимать въ смыслѣ „зятя“ съ тѣмъ же двойнымъ значеніемъ „мужа дочери“ или „мужа сестры“ ³⁾. Нѣкоторые комментаріи къ Гобхилѣ прибавляютъ: vivāhayitavū jāmatā, т. е. „зять, который долженъ вступить въ бракъ“, слѣдовательно, „будущій зять“ ⁴⁾. Нараяна въ комментаріи къ тому же мѣсту Гобхилы говоритъ просто: vivāhayitā т. е. „собирающийся жениться“. Штенцлеръ въ своемъ переводѣ Параскары принимаетъ значеніе Schwiegersohn, точнѣе „мужъ дочери“. Онъ опирается на комментаріи и на то толкованіе, по которому vāvāhyaḥ долженъ быть принятъ съ почетомъ только въ случаѣ свадьбы. Здѣсь, по мнѣнію Штенцлера, слово можетъ значить только „мужъ дочери“. Но во-первыхъ, приходящій въ домъ своего будущаго тестя еще не зять, а только будущій зять; въ такомъ случаѣ слово имѣло-бы значеніе жениха, сватающагося, а не Schwiegersohn. Во-вторыхъ,

1) См. Aṣṭ. gr. s. I, 24, 1—4; Śāṅkh. gr. s. IV, 21, 1; Śāṅkh. gr. s. II, 15, 4—9; Pār. gr. s. I, 3, 1; Gōbh. gr. s. IV, 10, 24; Khād. gr. s. IV, 4, 21; Āp. gr. s. 13, 19—20. Mān. gr. s. I, 9, 1; ср. Kāuṣ. s. 92, 32.

2) См. Delbrück Die Indogerman. Verwandtschaftsnamen S. 515 f. (Separatabdr. S. 137 f.).

3) См. Delbrück тамъ же S. 517 (139), и P. v. Bradke. Indog. Forsch. IV, 87 ff.

4) Иначе, кажется, нельзя понять это странное выраженіе: vivāhayatī „жениться“ употребляется только съ винительнымъ падежомъ невѣсты, и потому participium necessitatis, имѣющее страдательное значеніе, въ приложеніи къ жениху представляетъ contradictio in adjecto.

это значеніе не подходило бы для тѣхъ случаевъ, когда не отецъ, а братъ выдаетъ свою сестру замужъ. Не подлежитъ сомнѣнію однако, что туземные комментаторы придавали слову *vāivāhuḥ* также и значеніе „жениха“: Харихара, въ комментаріи къ Параскарѣ, прямо переводитъ его словомъ *varaḥ* „женихъ“.

Ольденбергъ всюду переводитъ это слово черезъ *father-in-law*, т. е. „тесть“. Онъ имѣетъ въ виду то обстоятельство, что въ текстѣ шраута-сутры Шанкхаяны, гдѣ излагается самый обрядъ, вмѣсто *vāivāhuḥ* названъ *ṣvaṣuraḥ* (тесть), при полномъ совпаденіи остальныхъ лицъ. „Трудно не вѣрить тому, — прибавляетъ онъ — что оба слова употреблялись въ одномъ и томъ же смыслѣ, и сообразно съ этимъ Нараяна говоритъ: *vāivāhuḥ ṣvaṣuraḥ*“ (S. V. E. XXIX, 87). Однако соображенія Ольденберга вовсе неубѣдительны: онъ ссылается въ подтвержденіе своихъ словъ на авторитетъ Нараяны, который, очевидно, пришелъ къ своему заключенію тѣмъ же путемъ, какъ и Ольденбергъ. Имѣя передъ собою два перечня, принадлежащихъ тому же автору, Шанкхаянѣ, индійскій комментаторъ не могъ сдѣлать ничего другого, какъ отождествить ихъ: а изъ этого естественно вытекаетъ выводъ, что *vāivāhuḥ* долженъ быть приравненъ къ *ṣvaṣuraḥ*. Мы видѣли уже выше, что тотъ же Нараяна въ другомъ мѣстѣ держится другого мнѣнія. Вообще, въ виду несогласія комментаторовъ, трудно допустить, чтобы разбираемое слово употреблялось всегда въ смыслѣ „тестя“. Приходится скорѣе признать, что слово это вовсе не имѣло specialнаго значенія, а означало вообще „родственника по браку, свойственника“. Такъ переводятъ это слово Кнауеръ и Ольденбергъ въ своемъ прежнемъ, нѣмецкомъ переводѣ грихья-сутры Шанкхаяны. Что комментаторы даютъ намъ такія частныя значенія слова, это вовсе не должно казаться страннымъ: они далеко не всегда объясняютъ слова въ ихъ собственномъ значеніи, а всегда примѣняются только къ данному случаю и толкуютъ нерѣдко не текстъ, а тотъ случай, который они имѣютъ въ виду. Отсюда понятно ихъ разногласіе: и тесть, и зять — такіе свойственники, которые взаимно стоятъ въ отношеніяхъ гостепріимства. Сутра имѣетъ въ виду общее правило, а комментаторы забываютъ, что, если тесть можетъ придти къ зятю, то возможенъ и обратный случай. Еще больше приводило ихъ къ такому одностороннему толкованію то обстоятельство, что грихья-

сутры излагають дѣло съ точки зрѣнія домохозяина, и притомъ преимущественно молодого, основывающаго свое собственное хозяйство ¹⁾.

Можетъ даже явиться сомнѣніе, нужно ли вообще принимать для *vivāhyaḥ* (*vāivāhyaḥ*) значеніе „свойственникъ“. Возможно теоретически пониманіе этого слова въ смыслѣ „будущаго зятя, жениха“, какъ толкуютъ это слово Нараяна и Харихара ²⁾. Мы видѣли однако, что свидѣтельства комментаторовъ въ этомъ вопросѣ очень ненадежны: они толкуютъ это слово, имѣя въ виду почетный пріемъ, совершаемый при свадьбѣ. Между тѣмъ есть другія указанія на то, что свойственники вообще признавались достойными почетнаго пріема. Такъ Яджнавалкья говоритъ о гостепрѣимствѣ между прочимъ слѣдующее: „(Хозяинъ) долженъ угощать также и пришедшихъ во время друзей, свойственниковъ и родныхъ“ ³⁾.

Въ перечисленіи лицъ, которыя удостоиваются почетнаго пріема Ашвалаяна сильно отличается отъ другихъ грихья-сутрѣ. Онъ упоминаетъ трехъ родственниковъ: тестя (*śvaśuraḥ*), брата отца (*pitṛvyaḥ*) и брата матери (*mātulaḥ*). Это упоминаніе, стоя совершенно одиноко въ грихья-сутрахъ, находитъ себѣ поддержку въ дхарма-шастрахъ Гаутама и отчасти Ману.

1) Иногда и европейскіе ученые склонны подъ вліяніемъ туземныхъ толкованій придавать такіа частныя значенія общимъ выраженіямъ сутрѣ. Конечно, это неправильно, и точность пониманія текста страдаетъ отъ такого слишкомъ частнаго толкованія словъ. Одинъ примѣръ. *Göbh. gr. s. I, 1, 12: prētē vā gṛhapatau paramēṣṭhikaraṇam* „или въ случаѣ смерти домохозяина (разведеніе домашняго огня) есть дѣло старшаго“. Гасъ (*Ind. Stud. V, 286*) толкуетъ это мѣсто такъ, что *paramēṣṭhi* здѣсь должно значить „старшій братъ“. Это же толкованіе принимаетъ и Кнауеръ въ свой переводъ (ср. также его примѣчаніе къ данной сутрѣ). Между тѣмъ это — излишняя точность, которой въ сутрѣ нѣтъ. Да къ тому же выраженіе „старшій братъ“, мнѣ кажется, уже потому неудачно, что, вѣроятно, чаще приходилось бы выполнять предписаніе этой сутры старшему сыну, а не брату домохозяина.

2) Повидимому, такъ же понимаетъ это слово и Дельбрюкъ, упоминающій на стр. 568 (190) „den Freier der Tochter“.

3) *Yājñ. I, 108: bhōjayācē sāgātān kalē sakhisambandhibandhavān*. Виджнянешвара даетъ такое толкованіе послѣднихъ двухъ терминовъ: *sambandhinō yēbhyaḥ kanyā grhīta dattā vā | mātṛpitṛsambandhinō bāndhavāḥ* „*sambandhinaḥ* (называются тѣ), у которыхъ дѣвушка взята или которымъ выдана [т. е. свойственники], а *bāndhavāḥ* (называются) родственники по отцу и по матери“.

Можно думать даже, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ прямымъ заимствованіемъ изъ Гаутамы. На это указываетъ нѣкоторая непоследовательность конструкции въ грихья-сутрѣ Ашвалаяны, которая лучше всего можетъ быть объяснена дословной выпиской. За двумя дательными падежами лицъ, которымъ приносится медовая смѣсь: *snātakāya, gājñē*, слѣдуетъ непосредственно родительный падежъ: *āsaṅyaṣvaṣurapitṛvyamātulanām sa*. А у Гаутамы (V, 27) мы читаемъ: *ṛtvigaṣaṅyaṣvaṣurapitṛvyamātulanām upasthānē madhuparkaḥ* т. е. „при приходѣ жреца, учителя, тестя, брата отца или брата матери (приготавливается) медовая смѣсь“. Совершенно умѣстный въ этой фразѣ родительный падежъ былъ перенесенъ и въ грихья-сутру Ашвалаяны, лишь съ пропускомъ „жреца“, такъ какъ онъ уже былъ упомянутъ въ сутрѣ на первомъ мѣстѣ.

Дельбрюкъ (стр. 568 (190)) думаетъ, что Гаутама сохранилъ древнѣйшее преданіе. Мнѣ кажется, что этотъ вопросъ пока положительно разрѣшенъ быть не можетъ. Быть можетъ, и то, и другое основывалось на существовавшихъ обычаяхъ, и очень возможно, что въ этомъ разногласіи сказывается только мѣстная разница. Замѣтимъ между прочимъ, что толкованіе Дельбрюка не совсѣмъ справедливо. Онъ говоритъ: „Почему же между почетными гостями не упомянуть отецъ хозяина дома? Пропускъ его я могу понять только при томъ предположеніи, что здѣсь имѣется въ виду жизнь общимъ хозяйствомъ отца съ сыновьями (предположеніе, къ которому приводитъ и многое другое). При такомъ предположеніи посѣщеніе отцемъ сына было бы равносильно посѣщенію самого себя.“ Предположеніе это, однако, не объясняетъ всего нашего мѣста. Если не удивительно въ такомъ случаѣ, что не упомянуть отецъ, то съ другой стороны странно, что упомянуть братъ отца, такъ какъ Гаутама говоритъ, что подъ гостемъ разумѣется человѣкъ, не принадлежащій къ той же деревнѣ¹⁾. Въ виду этого возможно было бы допустить, что древнѣе формулировка Ману, гдѣ братъ отца пропущенъ, а упомянуть только братъ матери, который, конечно, долженъ принадлежать къ другой деревнѣ²⁾.

Такимъ образомъ мы снова возвратились къ тестю и

1) *Gāut. V, 40: asamānagrāmō 'tithih...*

2) *Mān. dh. ç. III, 119: rājartviksnātakagurūn priyaṣvaṣuramātulan | arhayēn madhuparkeṇa...*

брату матери, которыхъ, я думаю, возможно подвести подъ установленное выше значеніе слова *vivāhyaḥ* (*vaivāhyaḥ*) „свойственникъ“. Этимъ мы не хотимъ однако сказать, что формулировка большинства грихья-сутрѣ — древнѣе. Очень возможно, что наиболѣе общая формулировка, обнимающая наибольшее количество случаевъ, выработалась значительно позднѣе частныхъ, неточныхъ формулировокъ.

Нужно замѣтить еще, что на всѣхъ грихья-сутрахъ, по видимому, сказывается вліяніе одного шаблона. Всѣ онѣ принимаютъ шесть лицъ, достойныхъ почетнаго приѣма, хотя эти лица не всегда одни и тѣ же. Только у Ашвалаяны ихъ оказывается семь, при чемъ всетаки шаблонъ отчасти оказывается соблюденъ. Дѣло объясняется тѣмъ, что раньше идетъ рѣчь о выборѣ жрецовъ, и къ этой главѣ естественно примыкаетъ глава о приѣмѣ почетнаго гостя, начинающая словами: „Выбравъ жрецовъ, онъ приноситъ (имъ) медовую смѣсь“, т. е., оказываетъ имъ почетный приѣмъ. Это первый случай такого почетнаго приѣма въ жизни самостоятельнаго домохозяина. Такимъ образомъ не оказывается надобности въ перечисленіи лицъ, достойныхъ почетнаго приѣма, упоминать о жрецахъ. И далѣе упомянуто всетаки шесть лицъ: снатака, царь, учитель, тестъ, братъ отца и братъ матери.

Теперь постараемся опредѣлить кругъ лицъ, удостоившихся почетнаго приѣма. Прежде всего, здѣсь мы находимъ такихъ лицъ, которыя для cadaго самостоятельнаго хозяина совершенно точно опредѣлены: учитель и царь. Къ нимъ примыкаетъ жрецъ, который избирался домохозяиномъ; жрецовъ могло быть и нѣсколько. Далѣе слѣдуютъ родственники по браку, свойственники; по другимъ сутрамъ: тестъ, братъ отца и братъ матери. Подъ именемъ снатаки (*snātakah*) разумѣется лицо, совершившее обрядъ купанія, или омовенія (*snānam*), которымъ заканчивался періодъ обученія. Вслѣдъ за этимъ молодой человѣкъ вступалъ обыкновенно въ бракъ и основывалъ свое собственное хозяйство. Слѣдовательно, нормально снатакою долженъ быть всякій, достигшій зрѣлаго возраста и принадлежащій къ тремъ арійскимъ кастамъ. Въ грихья-сутрахъ, однако, какъ это отмѣчаютъ и комментаторы, имѣется въ виду въ данномъ случаѣ не всякій снатака, а тотъ, который приходитъ въ домъ въ качествѣ жениха. Такъ Нараяна, толкуя соответствующее мѣсто Ашвалаяны, объясняетъ слово *snātakah* словами „исполнившій обрядъ возвращенія

(отъ учителя)⁴ и тотчасъ продолжаетъ: „который (т. е. сна- така) въ тотъ же день пришелъ въ домъ (хозяина) и имѣть въ виду свадьбу“¹). Въ данномъ случаѣ комментаріи основываются на самыхъ грихья-сутрахъ. Ашвалаяна говорить относительно снатаки, только что выполнишаго обрядъ купанья: „Тамъ, гдѣ будутъ его принимать съ почетомъ, тамъ онъ долженъ провести эту ночь“²). Нараяна, толкуя это мѣсто, поясняетъ слова „будутъ принимать съ почетомъ“, прибавляя слово madhuparkēṇa „медовою смѣсью“, что, какъ мы видѣли, обозначаетъ вообще почетный приемъ гостя. Онъ даже прямо ссылается на то мѣсто Ашвалаяны, гдѣ говорится о почетномъ приемѣ снатаки. Подобное же правило мы находимъ и въ грихья-сутрѣ Шанкхаяны: „Прежде всего онъ посѣщаетъ тѣхъ, которые будутъ чтить его коровою или штукаю мелкаго скота“³). Что и въ этомъ случаѣ имѣется въ виду почетный приемъ, это видно изъ сравненія даннаго мѣста съ началомъ описанія этого обряда въ той же грихья-сутрѣ: „Если придетъ — говорится здѣсь — одно изъ шести (лицъ), достойныхъ почета, то (хозяинъ) приготовляетъ корову, козу или такую пищу, какую считаетъ наиболѣе подходящею“⁴). Отсюда ясно, что въ нашемъ случаѣ имя снатаки не обозначаетъ извѣстный, весьма широкой классъ лицъ, а скорѣе имѣетъ въ виду вполне опредѣленный случай, когда такой снакака приходитъ въ домъ въ качествѣ жениха. — Терминъ „другъ“ (priyaḥ) или, какъ выражается Гобхила, „дорогой гость“ (priyō 'tithih) довольно ясенъ. Однако слѣдуетъ отмѣтить нѣкоторую склонность комментаторовъ и здѣсь ограничивать это понятіе родственниками. Такъ комментарій къ грихья-сутрѣ Манавы поясняетъ его словами: „друзья, къ числу которыхъ

1) upasthitāya snatakāya kṛtasamāvartanāya | tasminn ahani gṛhān abhyāgatāya vivāhārthinē ca. Штенцлеръ въ своемъ примѣчаніи къ переводу этой сутры (Аçv. gr. s. I, 24, 2) неточно передаетъ смыслъ комментарія Нараяны: „... oder mit Heiratsabsicht zu ihm ins Haus kommt“; „oder“ здѣсь лишнее.

2) Аçv. gr. s. III, 9, 3: yatrāinaṃ pūjayaṣyantō bhavanti tatrāitām rātrīm vasēt.

3) Çāṅkh. gr. s. III, 1, 14: yatrāinaṃ gavā vā paçunā vā arhayaēyus tat pūrvam upatiṣṭhēta.

4) Çāṅkh. gr. s. II, 15, 1: ṣaṇṇāṃ cēd arghyaṇāṃ anyatama āgachēd gopaçuṃ aḥam annaṃ vā yat sāmānyatamaṃ manyēta tat kuryāt.

относятся) тесть и т. д.“¹⁾. Повидимому, это надо понимать так, что рядъ, начинающійся тестемъ, составляютъ свойственники. Замѣчательно, что нѣкоторые комментаторы дхармашастры Ману понимаютъ слово *priyaḥ* въ смыслѣ „зятя“; Бюлеръ принимаетъ въ своемъ переводѣ именно это значеніе (*son-in-law*)²⁾. Можно думать однако, что значеніе „свойственника“ или специально „зятя“ выведено нѣкоторыми комментаторами теоретически, такъ какъ значеніе „друга“ даетъ вполне удовлетворительный смыслъ и принимается также многими комментаторами. На такое теоретизированіе комментаторовъ указываетъ, я думаю, особенно ясно то обстоятельство, что и здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣми же „тестемъ“ и „зятемъ“, которые уже знакомы намъ изъ комментаріевъ къ терминамъ *vivāhyaḥ*, *vāivāhyaḥ*: очевидно, комментаторы не могли никакъ выбраться изъ сферы свадебныхъ обрядовъ, трактуемыхъ въ грихья-сутрахъ обыкновенно рядомъ съ обычаями гостепріимства, и потому все подгоняли именно подъ этотъ случай.

Едва ли можетъ подлежать сомнѣнію, что первоначально гостемъ и въ Индіи, какъ и вездѣ, признавался всякій чужакъ, и отраженіемъ этого первоначальнаго состоянія можно считать вышеприведенное правило Гаутамы, по которому признакомъ гостя является принадлежность его къ другой „деревнѣ“ (*grāmaḥ*). А „деревню“ первоначально составляла группа родственниковъ, стоявшая подъ началомъ одного старшины. Въ одной брахманѣ сохранилось указаніе даже на перекочевки такой „деревни“. Тамъ говорится, что нѣкій „Шарьята Манавъ кочевалъ со своею деревнею“³⁾. Ясно, что такая „деревня“ представляла нѣчто подобное патріархальному роду. Въ грихья-сутрахъ правила гостепріимства значительно сужаютъ первоначальный кругъ лицъ, которымъ оказывалось гостепріимство. Чѣмъ были вызваны эти ограниченія, сказать довольно трудно. Слабымъ отраженіемъ первоначальнаго порядка является пріемъ друга и родственниковъ по браку. Свойственники — въ сущности тѣ же чужаки, изъ среды которыхъ взята въ жены одна женщина. Поэтому гостепріимство, оказываемое свойственникамъ, указываетъ на тѣ отношенія, которыя живѣе всего поддерживали общеніе между чуждыми

1) *priyaḥ suhṛt ivaçurādih.*

2) См. S. B. E. XXV, 96. Mān. dh. ç, III, 119.

3) Çat. Br. IV, 1, 5, 2: *çaryatō ha vā idāṃ maṇavó grāmēṇa cacāra.*

другъ другу группами: это были браки, заключаемые между членами этихъ группъ. Болѣе всего удаляется отъ первоначальнаго принципа гостепріимство, оказываемое родственникамъ, и потому мы можемъ считать наиболѣе новыми тѣ ограниченія сутръ, гдѣ указываются близкія ступени родства, какъ братъ отца и братъ матери. Не надо забывать однако, что грихья-сутры имѣютъ въ виду почетнаго гостя, угощеніе котораго было обставлено особенной торжественностью и требовало довольно серьезныхъ хозяйственныхъ затратъ. Всякій гость не могъ на это рассчитывать. Относительно приѣма гостей мы находимъ въ дхарма-шастрахъ такія, напримѣръ, правила ¹⁾: „Даже вечеромъ не слѣдуетъ отвергать гостя(, а слѣдуетъ принять его) привѣтствіемъ, землею, травою и водою“. „Трава, земля, вода и, въ четвертыхъ, привѣтливое слово — эти (вещи) никогда не оскудѣваютъ въ домѣ добрыхъ (людей)“. Слѣдовательно старинныя правила гостепріимства соблюдались, но соблюдались въ очень, сравнительно, скромныхъ размѣрахъ: гость долженъ быть доволенъ и тѣмъ, если его примутъ добрымъ словомъ, посадятъ на землю, покрытую пучкомъ травы, и дадутъ напитокъ.

§ 2. Участіе семьи въ приѣмѣ гостя.

Повидимому, приѣмъ почетнаго гостя составлялъ дѣло не одного главы дома, а въ немъ принимали участіе, если не всѣ, то многіе члены семьи. Заключить это можно изъ того, что въ сутрахъ въ описаніи нашего обряда очень часто употребляется множественное число, между тѣмъ какъ въ другихъ случаяхъ употребляется всегда единственное число для обозначенія главы дома; даже если участниковъ какого-нибудь дѣйствія много, то руководящее значеніе домохозяина выражается каузативомъ: онъ заставляетъ ихъ дѣлать или говорить то или другое. Здѣсь же мы постоянно встрѣчаемъ множественное число: „они оказываютъ ему почетъ“ (arhauēyuh²⁾), „они собираются его почитать“ (arhauṣyantaḥ syuh³⁾), „они

1) Yājñ. I, 107: apraṇōdyō 'tithiḥ sāyam api vāgbhūtrṇōdakāiḥ. Mān. dh. ç. III, 101: tṛṇāni bhūmir udakaṃ vāk caturthī ca sūnṛtā | etāny api satām gēhē nōchidyantē kadācana.

2) Pār. gr. s. I, 3, 2; Göbh. gr. s. IV, 10, 25.

3) Göbh. gr. s. IV, 10, 3.

ему докладываютъ “ о приносимыхъ предметахъ, относящихся къ приему гостя (vēdayantē¹⁾, vēdayāran²⁾, „они подходятъ“ къ коровѣ, приготовленной для приема гостя (upatiṣṭhēran³⁾, „они приносятъ“ предметы для почетнаго приема, „а другой трижды называетъ каждый“ изъ этихъ предметовъ⁴⁾, „они оказываютъ почетный приемъ“⁵⁾, „они готовятъ ему медовую смѣсь“⁶⁾. Совершенно одиноко стоятъ два единственныхъ числа: āharēt (Āçv. gr. s. I, 24, 1) и arhayēt (Khād. gr. s. IV, 4, 22); но эти формы употреблены въ такомъ общемъ смыслѣ по отношенію къ главѣ дома, что нисколько не нарушаютъ нашего общаго вывода; къ тому же мы видѣли, что тѣ-же сутры употребляютъ въ другихъ случаяхъ множественное число. Въ виду этого, мнѣ кажется, что слова хозяина, съ которыми онъ, по изложенію Параскары, обращается къ гостю: „Добро (пожаловать)! Пусть сядетъ ваша милость. Мы окажемъ почетъ вашей милости“⁷⁾, нужно понимать также въ смыслѣ множественнаго числа. Это не изысканность рѣчи, а выраженіе дѣйствительнаго положенія вещей.

Штенцлеръ изъ словъ Параскары заключаетъ, что „мы должны представлять себѣ домохозяина, окруженнаго своими слугами“⁸⁾. Я не знаю, насколько въ данномъ случаѣ Штенцлеръ руководился комментаріями, но мнѣ думается, что текстъ Параскары ничѣмъ не указываетъ на присутствіе однихъ только слугъ. Вѣроятно они тоже дѣлали свое дѣло, но это не исключаетъ присутствія членовъ семьи. Что такъ именно понимали дѣло и комментаторы, можно видѣть изъ объясненія, которое даетъ Харихара множественному числу въ приведенной только что фразѣ Параскары. Харихара говоритъ: „множественное число arcayiṣyāmaḥ имѣетъ въ виду жену, сыновей и всѣхъ прочихъ домашнихъ“⁹⁾.

Въ числѣ лицъ, принимающихъ участіе въ почетномъ приемѣ, Гобхила упоминаетъ цырюльника (nāpitaḥ, Gōbh. gr.

1) Āçv. gr. s. I, 24, 7; Khād. gr. s. IV, 4, 6.

2) Gōbh. ibid. 5.

3) Gōbh. ibid. 1.

4) Pār. gr. s. I, 3, 5—6: āharanti . . . anyas tris triḥ prāha . . .

5) Āp. gr. s. 13, 2: apacitiṃ kurvanti.

6) Hir. gr. s. I, 12, 10.

7) Pār. gr. s. I, 4: sādhu bhavān āstām arcayiṣyāmō bhavantam.

8) Stenzler Glückwunsch. S. 11. (см. стр. 7. прим. 1).

9) arcayiṣyāma iti bahuvacanam bhāryāputrādīsarvagrhyāpēkṣam.

s. IV, то, 18), при чемъ видно, что онъ долженъ имѣть дѣло съ коровой, приготовленной для гостя. Повидимому, онъ приглашался для того, чтобы въ случаѣ надобности убить корову. Во всякомъ случаѣ это указаніе стоитъ настолько одиноко, что выводить изъ него что-нибудь довольно трудно. Конечно, возможно, что цырюльникъ былъ вмѣстѣ и деревенскимъ мясникомъ, какъ это предполагаетъ Кнауеръ, но невозможно съ увѣренностью утверждать и это, пока мы не знаемъ, насколько обычнымъ являлось такое соединеніе двухъ ремеслъ въ одномъ лицѣ.

§ 3. Матеріальная обстановка почетнаго приѣма.

Обрядъ приѣма почетнаго гостя въ главныхъ чертахъ описывается во всѣхъ сутрахъ одинаково, и даже наиболѣе многословныя описанія не прибавляютъ никакихъ новыхъ чертъ, кромѣ обилія пышныхъ фразъ, влагаемыхъ въ уста участниковъ обряда. Иногда эти многословныя описанія даже забываютъ ту или другую подробность, которую мы находимъ въ другихъ сутрахъ. Мы будемъ разбирать приѣмъ гостя по частямъ, стараясь опредѣлить значеніе и назначеніе каждаго отдѣльнаго предмета, входящаго въ обстановку нашего обряда. Предметы эти почти во всѣхъ сутрахъ называются одними и тѣми же именами и даже въ томъ же порядкѣ, который опредѣляется хронологической послѣдовательностью. Вотъ эти предметы: 1) постилка (*viṣṭarah*, у Апастамбы и Хираньякешина *kūrcaḥ*), состоящая изъ стеблей травы; 2) вода для омовенія ногъ (*paduam*, у Параскары *paduam*, у Апастамбы *āraḥ paduāḥ*); 3) почетная вода (*arghyam*, у Апастамбы *arhaṇīyā āraḥ*); 4) вода для прихлебыванія (*ācamanīyam*) и 5) медовая смѣсь (*madhuparkaḥ*). Первые изъ указанныхъ мною въ скобкахъ названій можно считать техническими терминами.

Здѣсь мнѣ кажется необходимымъ остановиться на разъясненіи слѣдующаго недоразумѣнія. Въ грихья-сутрѣ Параскары (I, 3, 5) сказано: *āharanti viṣṭaram paduam pādārtham udakam arghyam ācamanīyam madhuparkaḥ dadhi madhu gḥitam . . .* Штенцлеръ и Ольденбергъ понимаютъ это мѣсто такъ, что *paduam* обозначаетъ другой пучекъ травы, подъ ноги. Въ такомъ случаѣ вода для омовенія ногъ названа здѣсь *pādārtham udakam*. Но толкованіе это мнѣ кажется невѣрнымъ. Если

съ одной стороны вода для омовенія ногъ оказывается здѣсь названною даже съ излишней точностью, къ которой сутры вовсе не склонны, то съ другой стороны невозможно доказать, чтобы *radya-* самостоятельно означало „пучекъ травы для ногъ“. По моему гораздо проще принять, что *radya-* въ данномъ случаѣ означаетъ то же, что и *rādyā-*, т. е. „воду для омовенія ногъ“, *rādārtham udakam* есть не что иное, какъ комментарий, толкованіе слова, внесенное въ текстъ. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что далѣе такое же толкованіе внесено и къ слову *madhuparkam* (*dadhi madhu ghṛtam apihitam kāmṣyē kāmṣyēna* „кислое молоко, медъ и масло въ мѣдномъ сосудѣ, покрытомъ другимъ мѣднымъ сосудомъ“). Въ пользу такого толкованія говоритъ и выраженіе *rādārtham udakam*: комментаторы очень часто пользуются словомъ *artha-* для передачи значенія какого-нибудь суффикса, и мнѣ кажется, что такое выраженіе возможно развѣ только въ комментарий. Очень возможно даже, что здѣсь въ рукописяхъ *radya-* стоитъ по ошибкѣ вмѣсто *rādyā-*, хотя нѣтъ ничего невѣроятнаго и въ томъ, что *radya-*, вообще равнозначущее съ *rādyā-*, имѣло и въ этомъ случаѣ одинаковое значеніе. При такомъ толкованіи устраняется еще одно неудобство. Далѣе въ текстѣ есть сутра (I, 3, 9), гласящая: *rādayōḥ anyam*, т. е. „другую (постилку ему даютъ) для ногъ“. По смыслу видно, что здѣсь разумѣется *anyam viṣṭaram*. Если бы въ нашемъ мѣстѣ тоже подразумѣвалось *viṣṭaram*, то и здѣсь нужно было бы употребить хоть слово *anyam*, что и дѣлаютъ Штенцлеръ и Ольденбергъ въ текстѣ своихъ переводовъ. Но, если допустить, что *radya-* имѣло значеніе „пучекъ травы для ногъ“, только что приведенная сутра теряетъ весь свой смыслъ: тогда нужно было бы ожидать иную формулировку этой сутры, не *rādayōḥ anyam*, а *rādayōḥ rādyam*, что едва-ли можетъ кому понравиться. Но болѣе всего говоритъ за мое толкованіе согласіе всѣхъ прочихъ сутръ. У Гобхилы (IV, 10, 7) упоминается, напимѣръ, что вторая постилка, для ногъ, не была обязательна, и дословно приводится та же сутра: *rādayōḥ anyam* (IV, 10, 8). Это показываетъ, что не было необходимости въ перечисленіи предметовъ упоминать и о второй постилкѣ¹⁾.

1) Мнѣ несовсѣмъ понятно, почему Штенцлеръ не исправилъ своего перевода, между тѣмъ какъ у него же мы находимъ и всѣ

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній мы перейдемъ къ детальному разбору обряда приѣма почетнаго гостя, группируя всѣ подробности его вокругъ только что перечисленныхъ предметовъ, входящихъ въ его обстановку.

§ 4. Постилка.

Постилка состояла, какъ уже упомянуто, изъ длинныхъ стеблей травы. Гость принималъ эту траву, разстилалъ ее и садился. Могло быть и два пучка травы; въ такомъ случаѣ второй предназначался подъ ноги. Каушика упоминаетъ о „сидѣннй съ постилкою“ (*saviṣṭaram āsanam*, 90, 13), но изъ дальнѣйшаго описанія не выясняется, что разумѣется подъ этимъ сидѣньемъ. Такова канва. Въ неѣ вплелись нѣкоторыя подробности. По нѣкоторымъ сутрамъ¹⁾ концы стеблей разостланной травы должны быть обращены къ сѣверу. Трудно разгадать значеніе этихъ различныхъ направленій. Въ очень немногихъ случаяхъ мы можемъ указать смыслъ даннаго направленія. Съ теченіемъ времени страны свѣта, повидимому, стали служить отчасти отличительными чертами многочисленныхъ школъ, и въ такихъ случаяхъ едва ли въ основѣ ихъ лежало что нибудь, кромѣ желанія отличить одну школу отъ другой. По Хираньякешину²⁾ самъ гость долженъ былъ садиться лицомъ къ востоку. Кромѣ того въ уста гостя вла-

тѣ мысли, которыя легли въ основу нашего объясненія. Такъ въ упомянутой уже брошюрѣ (*Glückwunsch . . . S. 11*) онъ говоритъ: „Wenn man Pān. V, 4, 25 vergleicht, möchte man vermuthen, dass in Pāraskara's texte ursprünglich bloss pādyam gestanden habe, und dass die worte pādārtham udakam eine schon früher in den text gekommene glosse seien“. Ср. также Weber ZDMG. X, 580. — Замѣчу между прочимъ, что въ упомянутомъ мною выше (на стр. 17. прим. 4) индійскомъ изданіи Параскары читается дѣйствительно pādyam. Къ сожалѣнію мы не знаемъ, насколько это чтеніе основывается на рукописной традиціи, а не на собственныхъ соображеніяхъ издателя. Однако самъ Штенцлеръ указываетъ, что и въ комментаріи Джаярамы читается тоже pādyam. Если и Харихара имѣлъ передъ собою такой же текстъ, то не достаточно ли этого для принятія въ текстъ этого чтенія?

1) Gōbh. gr. s. IV, 10, 6 = Khād. gr. s. IV, 4, 8: . . . udañ-
caṃ viṣṭaram āstīrya . . . ; Aṣv. gr. s. I, 24, 8: . . . udagagrē viṣṭara
upaviṣṭ.

2) Hir. gr. s. I, 12, 17: tasmin prañmukha upaviṣati.

гаются различныя мантры. Ашвалаяна, Шанкхяяна, Параскара и Манава даютъ одну и ту же (съ нѣкоторыми вариантами) мантру: „Я великъ среди моихъ сверстниковъ, какъ солнце среди свѣтилъ; здѣсь попираю я всякаго, кто противъ меня“¹⁾. У Параскары въ измѣненіи чтенія *idaṃ* „здѣсь“ на *imaṃ* (разумѣется *viṣṭaram*) „эту (постилку)“ можно видѣть приспособленіе мантры къ той обстановкѣ, въ которой она произносится. Она, дѣйствительно, не вполне соотвѣтствуетъ выполняемымъ дѣйствіямъ. Уже съ перваго взгляда бросается въ глаза то несоотвѣтствіе, что гость говоритъ „попираю я“ (разумѣется, ногами) и при этомъ садится. Что это несоотвѣтствіе чувствовалось, можно видѣть изъ того, что Ашвалаяна вслѣдъ за этимъ прибавляетъ: *ākramaṃ vā*. Штенцлеръ переводитъ эти слова такъ: „или (онъ произноситъ эти слова), наступая (на постилку)“; а Ольденбергъ, нѣсколько иначе: „или (онъ садится), наступивъ (сначала на постилку)“. И тотъ, и другой переводъ видитъ въ этой сутрѣ приспособленіе дѣйствія къ словамъ. Эту же цѣль приспособленія, повидимому, имѣло и упомянутое измѣненіе мантры у Параскары. Всякій согласится съ тѣмъ, что эта формула звучитъ далеко не дружелюбно, и невольно является вопросъ, какъ и откуда она попала въ обрядъ приема почетнаго гостя. Мнѣ кажется, что на этотъ вопросъ можно дать отвѣтъ, если привлечь одну нѣсколько похожую мантру изъ грихья-сутры Гобхилы. Она стоитъ тоже въ описаніи почетнаго приема, но на другомъ, какъ мнѣ кажется, первоначальномъ мѣстѣ. Хотя эта мантра тоже достаточно искажена и подновлена, но родство ея съ гашей мантрой, на мой взглядъ, неоспоримо. По описанію Гобхилы, гость, „подходя, бормочетъ: «Здѣсь я наступаю на этотъ ножной блескъ для принятія пищи»“²⁾.

1) *Āṣv. gr. s. I, 24, 8* - *Ṣāṅkh. gr. s. IV, 21, 2* = *Pār. gr. s. I, 3, 8* = *Mān. gr. s. I, 9, 8*: *ahaṃ varṣma* (*Pār. varṣmō 'smi*) *śajātānam* (*samānānam Pār., śadr̥ṣānām Ṣāṅkh., śadr̥ṣānam Mān.*) *vidyutām* (*udyatām Pār. Mān.*) *iva sūryaḥ | idaṃ* (*imaṃ Pār.*) *tam adhitīṣṭhāmi* (*abhitīṣṭhāmi Pār. Mān.*) *yō mā kaṣṇābhīdāsati* (*yō asmān abhīdāsati Ṣāṅkh.*). Я перевожу, принимая въ текетъ *udyatām* вмѣсто *vidyutām*: соб. „какъ солнце среди восходящихъ“. Ольденбергъ (SBE. XXIX, 273) поступаетъ обратно, не объясняя своихъ соображеній, и переводитъ: „какъ солнце среди молній“.

2) *Gōbh. gr. s. IV, 10, 2*: *idaṃ ahaṃ imāṃ padyāṃ virājam annādyāyādhitīṣṭhāmīti pratitīṣṭhamāno japēt*. У Кхадриры — та же

Приведенная сутра довольно темна. Она стоитъ въ самомъ началѣ описанія пріема почетнаго гостя. Повидимому, гость подходитъ къ жилищу хозяина или къ тому мѣсту, гдѣ его собираются угощать. Мнѣ кажется, что эта темная мантра замѣнила недружелюбно звучащую мантру, сохранившуюся въ болѣе ясномъ видѣ въ приведенныхъ раньше редакціяхъ грихья-сутрѣ. Но за то Гобхила сохранилъ первоначальное мѣсто этой мантры. Гость говоритъ эти слова, подходя къ дому. Получаетъ-ли, однако, эта мантра при такомъ помѣщеніи болѣе удовлетворительный смыслъ? Мнѣ кажется, что да. Гость приближается къ дому, еще не зная хорошенько, каково-то его примуть, и считаетъ нелишнимъ произнести заклинаніе, въ которомъ онъ указываетъ, что онъ не послѣдній между своими сверстниками и можетъ за себя постоять. Конечно, такое толкованіе основывается на томъ предположеніи, что и индійское гостепрѣимство первоначально не имѣло въ виду людей знакомыхъ, а даже преимущественно незнакомыхъ, чужихъ. Мы видѣли выше, что слѣды такого положенія еще сохранились и въ Индіи. При такомъ толкованіи эта мантра получаетъ совершенно удовлетворительное значеніе. Вообще дружественныя привѣтствія, повидимому, часто носятъ на себѣ слѣдъ первоначальной враждебности, какъ, напримѣръ, наше сниманіе шапки и перчатокъ, если справедливо то, что первоначально оно означало сниманіе военныхъ доспѣховъ въ знакъ мирныхъ отношеній, что весьма вѣроятно.

Послѣ всего этого является вопросъ, нельзя ли и сутру Ашвалаяны: *ākramaṃ vā* понимать нѣсколько иначе, чѣмъ Ольденбергъ и Штенцлеръ? Глаголь *ākram-* можетъ значить не только „наступитъ“, а и „подходить, приближаться“. Въ такомъ случаѣ эту сутру можно было бы перевести согласно съ нашимъ толкованіемъ такъ: „или (онъ говоритъ эту мантру) подойдя“, разумѣется, къ дому хозяина. Мнѣ кажется, что и въ этой сутрѣ можно видѣть указаніе на первоначальное употребленіе нашей мантры.

Гобхила указываетъ мантру, которая по Мантрабрахманѣ имѣетъ слѣдующее значеніе: „Вы, многочисленныя, сто видовъ

сутра (IV, 4, 5): *madhuparkaṃ pratigrahīṣyann idam aham imāṃ iti pratitiṣṭhāṃ jāpēt.*

имѣющія травы, находящіяся подѣ властью царя Сомы, вы, нетронутыя, дайте мнѣ защиту на этомъ сѣдалищѣ!¹⁾). Обращенная къ травамъ просьба о защитѣ, повидимому, представляетъ отголосокъ того времени, когда гость-чужакъ чувствовалъ себя не въ полной безопасности въ чужомъ домѣ. На случай, если имѣется два пучка травы (второй — подѣ ноги гостю), Гобхила приводитъ другую мантру, нѣсколько измененную и, очевидно, приспособленную къ данному случаю, о чемъ краснорѣчиво говоритъ небольшое искаженіе текста. Вмѣсто слова āsanē „на сѣдалищѣ“ поставлено заимствованное изъ сутры слово pādayōḥ — родит. падежъ двойственного числа „для ногъ“, которому приданъ смыслъ мѣстнаго падежа единств. числа въ сочетаніи съ asmin. Я перевожу эту мантру такъ: „Вы, распространенныя по землѣ травы, находящіяся подѣ властью царя Сомы, вы, нетронутыя, дайте мнѣ защиту на этой (постилкѣ) для ногъ!²⁾). Это искаженіе мантры говоритъ о томъ, что обычай давать два пучка (далеко не повсемѣстный) — позднѣйшаго происхожденія.

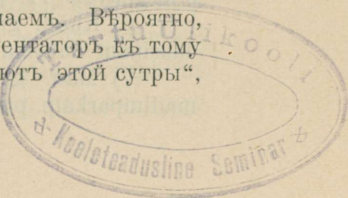
Хираньякешинъ даетъ другую мантру. Гость долженъ говорить: „Ты — подающее царскую мощь сидѣнье учителя; да не буду я лишень тебя!³⁾). Слова обращены, очевидно, къ постилкѣ. Мантра говоритъ очень немного и представляетъ, повидимому, позднѣйшее украшеніе обряда. Упомянутіе учителя, быть можетъ, указываетъ на ея возникновеніе: первоначально она, вѣроятно, употреблялась только при почетномъ приѣмѣ учителя, а потомъ уже распространилась и на другихъ лицъ⁴⁾).

1) Mantrabr. II, 8, 3: yā oṣadhīḥ sōmarājñīr bahvīḥ ṣatavicakṣaṇāḥ | tā mahyam asmin āsanē 'echidrāḥ ṣarma yacchata.

2) Mantrabr. II, 8, 4: yā oṣadhīḥ sōmarājñīr viṣṭhitāḥ pṛthivīm anu | tā mahyam asmin pādayōḥ acchidrāḥ ṣarma yacchata.

3) Hir. gr. s. I, 12, 17: rāṣṭrabhṛd asy ācāryāsandi mā tvad yōṣam.

4) Въ пользу этого говоритъ также и Mān. gr. s. I, 9, 9: „Мантру «Ты подающее царскую мощь» учитель произноситъ, (обращаясь) къ стулу“ (rāṣṭrabhṛd asity ācārya āsandim anumantrayātē). Комментарій обращаетъ вниманіе на то, что „стулъ“ и „учитель“ имѣютъ значеніе примѣра, такъ что „царю готовится нѣчто похожее на тронъ“. О подобныхъ обычаяхъ мы ничего не знаемъ. Вѣроятно, они новаго происхожденія. Не даромъ другой комментаторъ къ тому же мѣсту прибавляетъ: „нѣкоторые вовсе не читаютъ этой сутры“, т. е. въ нѣкоторыхъ редакціяхъ ея вовсе не было.



§ 5. Вода для омовения ногъ.

Въ процедурѣ омовения ногъ мы встрѣчаемъ слѣдующія подробности, имѣющія, повидимому, хронологическое значеніе. По Параскарѣ ¹⁾ омовеніе совершаетъ самъ хозяинъ, по Ашвалаянѣ ²⁾ и Апастамбѣ ³⁾ либо самъ хозяинъ, либо лицо изъ касты шудръ, по Хираньякешину ⁴⁾ мужчина или женщина изъ касты шудръ и наконецъ по Гобхилѣ ⁵⁾, Кхадирѣ ⁶⁾ и Манавѣ ⁷⁾ гость самъ умываетъ себѣ ноги. Относительно послѣдней подробности я не могу сказать ничего, такъ какъ не нахожу никакихъ намековъ на то, какое хронологически мѣсто занимала она среди другихъ способовъ омовения ногъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что шудры, упоминаемые въ сутрахъ въ этомъ мѣстѣ, означаютъ слугъ или рабовъ. Грамматическое значеніе иногда допускаетъ возможность подъ такимъ лицомъ понимать и хозяина изъ касты шудръ; но для шудръ такихъ правилъ не полагалось: правила эти имѣютъ въ виду только три высшія касты. Поэтому нужно признать, что шудры играли здѣсь роль слугъ. Несомнѣнно, что первоначально ноги умывалъ хозяинъ самъ, а потомъ уже это дѣло поручалось слугамъ или служанкамъ.

Далѣе сюда же присоединился вопросъ, которую ногу мыть сначала. Конечно, и это должно было получить значеніе, особенно тогда, когда ноги могъ мыть или хозяинъ, или слуга. Параскара предписываетъ сначала мыть лѣвую ногу, а потомъ

1) Pār. gr. s. I, 3, 10: viṣṭara āsināya savyaṃ pādāṃ prakṣālya dakṣiṇaṃ prakṣālayati. 11. brāhmaṇaḥ cēd dakṣiṇaṃ prathamam. Я вмѣстѣ съ Ольденбергомъ присоединяю слова viṣṭara āsināya (сутр. 9) къ слѣдующей сутрѣ (ср. SBE. XXIX, 273 sq.)

2) Aṣv. gr. s. I, 24, 10: pādāu prakṣālāpayita. 11. dakṣiṇaṃ agrē brāhmaṇāya prāyacchēt. 12. savyaṃ cūdrāya.

3) Āp. gr. s. 13, 5: . . . dakṣiṇaṃ pādāṃ pūrvāṃ brāhmaṇāya prāyacchēt savyaṃ cūdrāya.

4) Hir. gr. s. I, 12, 19: tēnāsyā cūdraḥ cūdrā vā pādāu prakṣālayati savyaṃ agrē brāhmaṇasya dakṣiṇaṃ itarayōḥ.

5) Gōbh. gr. s. IV, 10, 10; savyaṃ pādāṃ avanēnija iti savyaṃ pādāṃ prakṣālayēd dakṣiṇaṃ pādāṃ avanēnija iti dakṣiṇaṃ pādāṃ prakṣālayēt. 11. pūrvam anyam aparam anyam ity ubhāu cēṣēṇa.

6) Khād. gr. s. IV, 4, 11: savyaṃ pādāṃ avasiñcēd savyaṃ iti dakṣiṇaṃ dakṣiṇaṃ ity ubhāu cēṣēṇa.

7) Mān. gr. s. I, 9, 13: pādyaṇa pādāu prakṣālya sāvitṛṇa madhuparkaṃ pratigṛhya . . .

правую. Тотъ же порядокъ указываетъ и Гобхила и Кхадира. Мнѣ кажется, что таково древнѣйшее преданіе. Стоитъ ли оно въ связи съ древнѣйшимъ значеніемъ лѣвой стороны, какъ стороны счастливой (ср. Brugmann, Grundriss d. vergl. Gramm. II, 179), и было ли вообще у индійцевъ такое предствленіе о лѣвой сторонѣ, этого при помощи сутрѣ рѣшить невозможно. Параскара прибавляетъ далѣе „если же (хозяинъ — брахманъ, то сначала правую“. Эта прибавка, вѣроятно, исходитъ изъ брахманской касты, не упукавшей ни малѣйшаго случая поставить себя выше другихъ кастъ или вообще какъ-нибудь выдѣлать себя. Повидимому, и эта прибавка сдѣлана была уже довольно давно, мнѣ кажется, раньше, нежели сложились правила другихъ сутрѣ. По крайней мѣрѣ только при такомъ предположеніи возможно понять не совсѣмъ ясныя сутры Ашвалаяны и Апастамбы. Онѣ говорятъ, что гость протягиваетъ правую ногу сначала — брахману, лѣвую сначала — шудрѣ. Подъ брахманомъ разумѣется хозяинъ, а шудра, какъ мы видѣли, такого значенія имѣть не можетъ, а означаетъ слугу. Невольно является вопросъ: а какъ же другія двѣ касты? Странно, что онѣ забыты. Комментаторы чувствовали этотъ недостатокъ, и Нараяна, на примѣръ, говоритъ, что въ другихъ случаяхъ безразлично, правую или лѣвую сначала. Но, если бы даже мы и положились на правильность замѣчанія Нараяны, во всякомъ случаѣ фактъ отсутствія двухъ другихъ кастъ въ сутрахъ остается необъясненнымъ. Мнѣ кажется поэтому, что поводъ къ такой редакціи правилъ дала упомянутая выше прибавка, находящаяся въ грихья-сутрѣ Параскары. Стоило только это предписаніе, чтобы брахманъ сначала мылъ правую ногу, поставить впереди (это и естественно, потому что брахманы — первая, высшая каста), и тогда складывается наша новая редакція. О другихъ кастахъ преданіе молчало, такъ какъ оно вообще въ данномъ случаѣ не отличало, повидимому, кастъ; а практика поставила еще только одинъ вопросъ: что, если шудра мылъ ноги? Конечно, онъ долженъ былъ мыть иначе, чѣмъ брахманъ, очевидно сначала лѣвую ногу. Такъ, мнѣ кажется, возможно объяснить возникновеніе странныхъ редакцій Ашвалаяны и Апастамбы. Грихья-сутра Хираньякешина, представляющая, очевидно, позднѣйшее произведеніе и отличающаяся необыкновеннымъ многословіемъ, предусматриваетъ всѣ случаи, но, понятно, выворачиваетъ правила на изнанку, потому что умывать ноги, по ея пред-

писанію, — дѣло мужчины или женщины изъ касты шудръ. Поэтому получается слѣдующее правило: шудра сначала моетъ лѣвую ногу, если гость брахманъ (совершенное соотвѣтствіе съ предписаніемъ Ашвалаяны: *savyam̐ śūdrāya*), и сначала правую, если это лицо одной изъ двухъ другихъ кастъ (это уже простое противоположеніе предыдущему правилу, добытое умозрительнымъ путемъ).

Далѣе мы имѣемъ нѣсколько мантръ, привязанныхъ къ обряду омовенія ногъ. Ашвалаяна и Манава не даетъ никакой мантры: дѣло исполняется молча. Всѣ другія сутры даютъ различныя формулы съ рѣдкими совпаденіями. Параскара приводитъ слѣдующую мантру: „Ты молоко величія! (или „Вираджъ“, какъ собственное имя). Да получу я молоко величія! Во мнѣ молоко величія ногъ! (или: „размѣра вираджъ, состоящаго изъ стопъ“¹⁾). Какъ нужно понимать эти величественныя слова, для меня не ясно. Ашвалаяна (I, 24, 20—22) приводитъ эту мантру въ другомъ мѣстѣ: гость, произнося еѣ, ѣстъ медовую смѣсь. Судя по тому, что въ мантрѣ упоминается молоко, которое потомъ оказывается внутри гостя („во мнѣ молоко . . .“), можно думать, что первоначально мантра должна была сопровождать ѣду, а не омовеніе ногъ. Какъ попала она сюда, объ этомъ трудно сказать что-либо положительное: единственное слово, которое могло дать поводъ къ такому перенесенію мантры, это двусмысленное *paduā* „касающійся ногъ“ или „стопъ (размѣра)“.

Хираньякешинъ (I, 13, 1), приведя ту же мантру въ нѣсколько измѣненномъ видѣ, прибавляетъ: „(гость) касается рукъ того, кто моетъ ему ноги, и потомъ касается самого себя, (говоря): «Во мнѣ блескъ, энергія, сила, жизнь, извѣстность, сіяніе, слава, мощь!»“ Доброжелательное многословіе. Что означаетъ прикосновеніе къ моющему и потомъ къ самому себѣ (тотъ же обрядъ упоминается и у Апастамбы), я не рѣшаюсь догадываться.

Гобхила и Кхадира приводятъ цѣлыхъ четыре мантры, сопровождающія обрядъ омовенія ногъ²⁾. Гость смотритъ на

1) Pār. gr. s. I, 3, 12: *virājō dōhō 'si virājō dōham aṣṭya mayi paduāyāi virājō dōhaḥ*. У Шанкхаяны (Śr. s. IV, 21, 3) ту-же мантру произноситъ гость, принимая воду для омовенія ногъ.

2) Mantrabr. II, 8, 5; *yatō devīḥ prati paṣyāmy āpas tatō mā rādhir āgacchatu*. 6. *savyam̐ pādām̐ avanēnijē 'smin rāṣṭrē ṣriyam̐*

принесенную воду со словами: „Такъ какъ я смотрю на божественныя воды, то пусть придетъ ко мнѣ счастье!“ При омовеніи лѣвой ноги произносится мантра; „Лѣвую ногу свою я мою: въ этомъ царствѣ счастье получаю“. При омовеніи правой: „Правую ногу свою я мою: въ этомъ царствѣ въ счастье вступаю.“ Наконецъ, оставшейся водою онъ моетъ обѣ ноги, говоря: „Сначала одну, потомъ другую — обѣ ноги мою я для блага царства, для достиженія безопасности.“ Мантры выражаютъ благія пожеланія гостя самому себѣ. Стоитъ обратить вниманіе только на одну подробность. Царство, о которомъ упоминаетъ гость, повидимому, есть то царство, въ которое онъ пришелъ и въ которомъ ему оказываютъ гостепріимство. Слова „для блага царства, для достиженія безопасности“ — темны; повидимому, разумѣется здѣсь безопасность гостя (см. выше стр. 100), но какое царство здѣсь имѣется въ виду? Если то-же, что и выше, то въ чемъ заключается его благо, и какъ это благо связывается съ омовеніемъ ногъ? Объ отвѣтахъ на эти вопросы я не рѣшаюсь догадываться.

§ 6. Почетная вода.

Несмотря на то, что почетная вода (*arghyam*) составляетъ необходимую часть приема гостя, много вопросовъ, касающихся ея, остаются безъ отвѣта. *Arghya-* есть прилагательное отъ *argha-* „цѣна, значеніе; почетный даръ“ и значитъ „цѣнный“, въ нашемъ случаѣ *arghyam* (разумѣется *udakam* „вода“) „относящаяся къ почетному дару, составляющая почетный даръ (вода)“, или „цѣнная вода“. Но какое значеніе имѣла эта вода первоначально, этотъ вопросъ остается невыясненнымъ.

Относительно назначенія почетной воды сутры даютъ намъ очень мало свѣдѣній, которыя въ добавокъ не всегда легко согласовать между собою. Гобхила и Кхадира говорятъ только, что гость принимаетъ (*pratigṛhṇīyat*) эту воду; Ашвалаяна прибавляетъ, что онъ принимаетъ еѣ обѣими руками, соединенными въ горсть (*añjalinaṁ pratigṛhya*); Параскара говоритъ, что онъ принимаетъ воду (*pratigṛhṇāti*) и потомъ выливаетъ еѣ

dadhē. 7. dakṣiṇaṁ pādān āvanēnījē 'smin rāṣṭrē ṣṛiyam āvēṣayāmi.
8. pūrvam anyam āparam anyam ubhāu pādāu āvanēnījē | rāṣṭrasya
rddhyā abhayaśyāvaruddhyāi.

(*nīpāyan*) съ мантрами, о которыхъ рѣчь впереди. Хираньякешинъ представляетъ только то измѣненіе, что вода выливается, повидимому, не гостемъ, а хозяиномъ; Апастамба говоритъ, что часть воды выливается на руки гостя, соединенныя въ горсть, а оставшееся выливается на востокъ. Такъ какъ и Хираньякешинъ упоминаетъ объ оставшейся водѣ, то, повидимому, и эта сутра имѣетъ въ виду выливаніе воды на руки гостя, хотя выражено это во всякомъ случаѣ неясно. Наконецъ, Манава (I, 9, 12) просто говоритъ: „онъ касается почетной воды“ (*spṛṣaty arghyam*). Что дѣлаетъ гость съ этою водою, которую онъ принимаетъ или которая вылита въ его горсть, объ этомъ сутры не говорятъ ни слова. Видно только, что вслѣдъ за тѣмъ руки у гостя опять свободны. Было ли это омовеніе рукъ? Но тогда почему эта вода называется почетною? Все это вопросы, которые разрѣшить крайне трудно.

Мало помогаютъ намъ и комментаторы, которые, правда, сообщаютъ нѣкоторые новые факты; но эти факты, къ сожалѣнію, не проливаютъ никакого свѣта на загадочную почетную воду. Нараяна въ своемъ комментарий къ Ашвалайнѣ (I, 24, 13) говоритъ: „почетною водою въ общежитіи называется вода съ благовоніями, вѣнками и т. д.“¹⁾ Подобнымъ образомъ и Матрдатта, комментируя Хираньякешина (I, 13, 2), даетъ слѣдующее объясненіе: „Подойдя съ почетною водою, соединенною съ благовоніями, вѣнками, одеждою и украшеніями, онъ говоритъ «Почетная вода!»“²⁾. Еще болѣе предметовъ, характеризующихъ почетную воду, приводитъ Харихара въ комментарий къ Параскарѣ (I, 3, 5): „Почетная вода есть вода, снабженная благовоніями, цвѣтами, неочищенными зернами, травою куша, сезамомъ, сандаломъ (? *ṣubhra*-), горчицей, кислымъ молокомъ и травою дурва (родъ проса) и находящаяся въ золотомъ или другомъ (цѣнномъ) сосудѣ“³⁾. Такое безнадежное разнообразіе предметовъ, которыми „снабжена“ почетная вода, не даетъ даже возможности представить себѣ, какимъ образомъ „соединялась“ она со столь различными предметами. Нѣкоторые предметы могли быть положены

1) *gandhamālyādīsamīyuktam udakam arghyam ity ucyatē lokē.*

2) *arghyeṇōdakēna gandhamālyavastrālaṃkārasamīyuktēna saḥgatyārghyam iti prāha.*

3) *argham gandhapuṣpāksatakuṣatilaṣubhrasarsapadadhidūrvānītam suvarṇādīpāstrastham udakam.*

въ воду. Но одежда, украшенія едва ли опускались въ неё. Можетъ быть, все это лишь „прилагалось“ къ водѣ. Упоминаніе золотого или вообще цѣннаго сосуда можетъ наводить на мысль, что и сосудъ, и предметы, приложенные къ водѣ, приносились въ даръ гостю. Сударшанарья въ комментаріи къ Апастамбѣ объясняетъ стоящее въ текстѣ выраженіе arhaṇṭya āraḥ (ср. стр. 96) какъ „воду, служащую для оказанія почета и соединенную съ цвѣтами и неочищенными зернами“¹⁾. Кромѣ неопредѣленнаго и неяснаго указанія на то, что вода служитъ для оказанія почета, мы находимъ у другихъ комментаторовъ, какъ указываетъ Штенцлеръ (Glückw. S. 12), и другія объясненія. Вирамитродая, напримѣръ, говоритъ, что „почетная вода есть вода для омовенія рукъ“²⁾; между тѣмъ какъ Бхавадэва въ своемъ руководствѣ предписываетъ гостю „вылить почетную воду себѣ на голову“³⁾. Последнее правило стоитъ въ согласіи съ сутрою Каушики, гдѣ говорится, что гость „молча выливаетъ (почетную воду) на себя“⁴⁾. Штенцлеръ, разбирая подробности этого обряда, высказываетъ предположеніе, что „благовонные цвѣты и т. д., прибавляемые толкователями, представляютъ повидимому позднѣйшую прибавку и, во всякомъ случаѣ, нѣчто второстепенное, такъ какъ въ мантрахъ нѣтъ на нихъ никакого указанія“. Мы видѣли однако, что на указаніе мантръ очень опасно полагаться (см. стр. 99); мнѣ думается поэтому, что считать весь сообщаемый комментаторами матеріалъ позднѣйшей прибавкой мы едва ли имѣемъ право, хотя и должны признать полную невозможность отдѣлить въ немъ существенное отъ несущественнаго.

Мантры, сопровождающія обрядъ, тоже не даютъ никакихъ намековъ на его объясненіе. Ашвалаяна не даетъ никакой мантры. Гобхила и Кхадира указываютъ мантру, которая по Мантрабрахманѣ читается такъ: „Ты — владычица пищи, да буду и я твоимъ владыной“ (дословно „владычицей“⁵⁾). По Параскарѣ гость принимаетъ почетную воду со словами: „Ты — вода! Черезъ тебя пусть достигну я (исполненія)

1) arhaṇārthāḥ puṣpākṣatasamyuktā apaḥ . . .

2) arghyaṃ hastapraṁśālanārthajalam.

3) arghyaṃ çirasi dadyāt.

4) Kāuç. s. 90, 19: tūṣṇīm adhyātmaṃ ninayati.

5) Mantrabr. II, 8, 9: annasya raṣṭrīr asi raṣṭris tē bhūyāsam.

всѣхъ желаній!“¹⁾. Я уже указывалъ на то, что главное значеніе этого изреченія заключается въ непереваемой игрѣ словъ, сближающей слово āpaḥ „вода“ съ глагольнымъ корнемъ āp- „достигать“, въ словѣ avāpnavāni (ср. стр. 53). Выливаетъ гость воду со словами: „Я посылаю тебя въ море! Иди въ твое лоно! Невредимы наши мужи! Да не изсякнетъ моя сила (собств.: да не прольется мой сокъ)!“²⁾. Эти слова говорятъ какъ будто о возліяніи, которому приписывается сила сохранять жизнь людей. Но какъ соединить это съ другими подробностями? Мнѣ кажется очень вѣроятнымъ, что эта мантра попала сюда изъ другого мѣста. Почти та же мантра приводится въ грихья-сутрѣ Шанкхаяны при жертвоприношеніи генію вновь построеннаго жилища (vastōṣpati): „Поставивъ на свѣжихъ обращенныхъ концами къ востоку стебляхъ травы куша новый сосудъ съ водою, (онъ говоритъ): «Невредимы наши мужи! Да не изсякнетъ наше имущество!»“³⁾. Параскара слѣдующимъ образомъ описываетъ, какъ въ новомъ жилищѣ устанавливается большой сосудъ для воды: хозяинъ вырываетъ яму, ставитъ въ нее сосудъ, говоря: „Ты — море!“; потомъ онъ вливаетъ туда воду между прочимъ со словами: „Вѣдь ты — вода“ и т. д. Все это сопровождается, конечно, благими желаніями, совершенно умѣстными при постройкѣ новаго жилища⁴⁾. Теперь обратимъ вниманіе на то, что наша мантра получаетъ совершенно ясный смыслъ, если мы отнесемъ еѣ къ описанной процедурѣ установки сосуда воды: совершенно понятно тогда, почему хозяинъ говоритъ: „невредимы наши мужи“, т. е., конечно, принадлежащія къ его семейству; между тѣмъ въ устахъ гостя слова эти

1) Pār. gr. s. I, 3, 13: āpaḥ stha yuṣmābhiḥ sarvān kāmān avāpnavāni.

2) Pār. gr. s. I, 3, 14: samudraṃ vaḥ prahīṇōmi svām yōnim abhigacchata | ariṣṭā asmākaṃ vīrā mā parāsēci matpayaḥ. Mantrapāṭha II, 9, 14 и Hir. gr. s. I, 13, 4 приводятъ подобную же мантру съ нѣкоторыми лишь отклоненіями: Хираньякешинъ вставляетъ послѣ prahīṇōmi akṣitāḥ „неизсякаемую“ (разум. воду); вм. abhigacchata въ обоихъ случаяхъ apigacchata; первая половина второго стиха: acchidraḥ prajāyā bhūyāsam „да буду я невредимъ вмѣстѣ съ потомствомъ“.

3) Ṣaṅkh. gr. s. III, 4, 3: prāgrāṣu navēṣu kuṣeṣūdakumbhaṃ navam pratiṣṭhāpya. 4. ariṣṭā asmākaṃ vīrā mā parāsēci nō dhanam ity abhimantrya.

4) См. Pār. gr. s. III, 5.

звучать довольно странно. Далѣе, упоминаніе о морѣ, выливаніе воды и слова „ты — вода“ принадлежатъ и тому, и другому обряду. Въ виду всего этого мнѣ кажется вѣроятнымъ, что мантра попала въ наше мѣсто именно отсюда. Во всякомъ случаѣ трудно допустить, чтобы она могла возникнуть въ связи съ приемомъ гостя. Апастамба (Мантрапатха) и Хираньякешинъ даютъ одну и ту же мантру (различіе только въ порядкѣ словъ): „Приди ко мнѣ со славою и сіяніемъ; соедини меня съ молокомъ и блескомъ. Сдѣлай меня любезнымъ моимъ людямъ и хозяиномъ большихъ стадъ“¹⁾. Съ этими словами гость принимаетъ воду, а выливаетъ еѣ съ мантрой, уже разобранной выше.

Изъ всѣхъ этихъ данныхъ можно вывести только то, что всѣ наши мантры поздняго происхожденія, по крайней мѣрѣ въ сочетаніи съ приношеніемъ гостю этой почетной воды. Значеніе этого приношенія остается, слѣдовательно, темнымъ. Одно только предположеніе рѣшаюсь я высказать. Не представляетъ ли эта вода позднѣйшее замѣщеніе почетнаго дара, приносимаго гостю? Повидимому, въ пользу такого толкованія говоритъ и комментарий Матрдатты, гдѣ, какъ мы видѣли, между прочими почетными приложениями упоминается одежда и украшенія. Мы уже указали, что и комментарий Харихары наводитъ на тѣ же мысли. Предположеніе это не противорѣчитъ и общему характеру описанія приема гостя — стремленію ограничить его притязанія и оказать почетный приемъ попроще. Съ этою чертою мы встрѣтимся еще не разъ.

§ 7. Вода для прихлебыванія.

Штенцлеръ и большой Петербургскій словарь переводятъ слово, *āsamāṇuam* „вода для выполаскиванія рта“. Мнѣ кажется, что это значеніе не подходитъ къ нашему слову, по крайней мѣрѣ въ обрядѣ приема гостя. Если въ другихъ случаяхъ это значеніе основывается на комментаріяхъ и имѣетъ большую долю вѣроятія, хотя-бы для позднѣйшаго употребле-

1) Mantrap. II, 9, 12 : *ā mā gan yācasā vārcasā sām srja pāyasā téjasā ca | tām mā priyām prajānām kurv āhipatim paṣūnām*. Ср. Nir. gr. s. I, 13, 3. Ср. также ниже (§ 7) мантру Параскары.

нія слова, въ нашемъ мѣстѣ мы во всякомъ случаѣ должны принять значеніе, прямо производимое отъ глагола *āsam-* „прихлебывать“. Большой Петербургскій словарь только для одного мѣста (*Mān. dh. ś. II, 61*) даетъ значеніе „выполаскивать ротъ“ и то, повидимому, потому, что слово употреблено съ творительнымъ падежомъ *adbhiḥ* „водою“. Ольденбергъ всюду послѣдовательно переводитъ этотъ глаголь англійскимъ *to sip* „хлебать, прихлебывать“. То же значеніе, по моему, необходимо признать и за словомъ *āsamāṇyam* (Ольденбергъ: *the water for sipping*). Видно это изъ того, что гость принимаетъ эту воду передъ ѣдою и послѣ нея и при томъ приноситъ слѣдующія мантры: передъ ѣдою — „Ты — подстилка амбросіи!“ и послѣ ѣды „Ты — покрывка амбросіи!“¹⁾. Эти мантры совершенно ясно говорятъ, что *āsamāṇyam* — это просто вода для питья, которую гость пьетъ передъ сладкой медовой смѣсью и которою онъ запиваетъ это кушанье; такимъ образомъ эта вода и составляетъ, по представленію гостя, фундаментъ, а потомъ и покрывку сладкаго блюда²⁾.

Кромѣ уже упомянутыхъ мантръ сутры даютъ и другія, очень мало содержательныя. Такъ Гобхила и Кхадира приводятъ мантру: „Ты — слава! Дай мнѣ славу!“³⁾. Параскара предписываетъ слѣдующія слова: „Приди ко мнѣ со славою! Соедини меня съ блескомъ! Сдѣлай меня пріятнымъ для людей, хозяиномъ стадъ и (дай мнѣ) невредимое тѣло“⁴⁾.

1) *Āçv. gr. s. I, 24, 13: amṛtōpastaraṇam asi. 28. amṛtāpidhānam asi.* Тѣ же мантры: *Mantrap. II, 10, 3 и 4 = Nir. gr. s. I, 13, 6 и 9.*

2) Если принять, что въ позднѣйшей формѣ обряда приѣма гостя дѣйствительно *āsamāṇyam* имѣло значеніе „воды для полосканія рта“, то возможно, что это дѣйствіе символически замѣнило троекратное питье, когда гость при всемъ своемъ желаніи не могъ выполнить того, что предписывали строгія правила. Это касается только приѣма гостя; въ другихъ случаяхъ дѣло могло быть и иначе.

3) *Gōbh. gr. s. IV, 10, 13; Khād. gr. s. IV, 4, 13; Mantrabr. II, 8, 10: yaçō 'si yaçō mayi dhēhi.*

4) *Pār. gr. s. I, 3, 15: ā mā gan yaçasā saṃsija varcasā taṃ mā kuru priyaṃ praḥānam adhipatiṃ paçūnām ariṣṭiṃ tanūnām.* Ср. выше стр. 109 прим. 1). Мантра эта въ концѣ либо испорчена, либо наново сдѣлана неумѣлыми руками: *ariṣṭiṃ tanūnām* не вяжется съ предыдущимъ и представляетъ, повидимому, реминисценцію изъ Ригведы II, 21, 6. Мой переводъ отклоняется отъ перевода Штенцлера и Ольденберга: 1) *ā mā gan*, по моему, лучше понимать въ смыслѣ *conjunctiv'a* (aor. безъ приращенія) въ виду слѣдующаго повели-

Шанкхаяна предписывает при каждом из трех глотков воды произнести по одной из слѣдующих трех строф Ригведы: 1. „Ты — вода освѣжающая; приведи насъ въ силу, чтобы видѣть великую радость. 2. Благодарнѣйшимъ сокомъ своимъ напои насъ, какъ благосклонная мать. 3. Да придемъ мы къ тебѣ для того, чей домъ ты оживляешь; и насъ ты, вода, возрождаешь“¹⁾.

Послѣ ѣды при запиваніи²⁾ водою, тоже произносятся мантра (кромѣ уже упомянутой выше на стр. 110). По Ашвалаянѣ гость пьетъ послѣ ѣды два раза: въ первый разъ съ упомянутой уже мантрой, а во второй со словами: „Истина, слава, счастье! Да будетъ счастье во мнѣ!“³⁾. Но тутъ трудно сказать, къ чему относятся эти слова: къ водѣ ли, которую онъ пьетъ, или къ медовой смѣси, которую онъ только что съѣлъ (ср. мантры, произносимыя при вкушеніи медовой смѣси § 8). Во всякомъ случаѣ это и не важно, такъ какъ слова ничего особеннаго не выражаютъ.

дельнаго *samsrja*; 2) *ariṣṭim tanūnām* они переводятъ „сдѣлай меня безвреднымъ для людей“, очевидно, въ виду множ. числа *tanūnām*. Но *ariṣṭi-* значить „нетронутость, цѣлость, невредимость“; съ другой стороны, странно звучить такая просьба. По моему, здѣсь нужно взять смыслъ того выраженія, которое стоитъ въ Ригведѣ: тамъ молящійся проситъ *roṣam gaṇīnām ariṣṭim tanūnām* „приумноженія богатства и невредимости (здоровья) тѣлѣ“, разумѣется, тѣхъ людей, которые принадлежатъ къ его семьѣ. Сравни, напр., просьбу „невредимы наши мужи“ (§ 6 стр. 108) и т. п. Я перевелъ, конечно, неточно, такъ какъ точный переводъ даетъ нелѣпость, но взялъ смыслъ мѣста Ригведы и примѣнилъ его къ данному случаю. Такъ, вѣроятно, поступилъ безсознательно и редакторъ этой мантры.

1) *Ṣaṅkh. çr. s. IV, 21, 5; RV. X, 9, 1—3: āpō hí śthā mayō bhūvas tā na ūrjé dadhātana | mahé rāṇāya cākṣasē. 2. yō vaḥ çivātāmō rāsas tāsya bhājayatēhá naḥ | uṣatīr iva mātāraḥ. 3. tāsma āraṃ gamāma vō yāsya kṣāyāya jīnvatha | āpō janāyathā ca naḥ.*

2) Ашвалаяна (I, 24, 28) прямо говоритъ *anvāsamati*. Я перевожу „запиваетъ“. Большой Петербургскій словарь даетъ во всякомъ случаѣ неправильное значеніе „nach Je m a n d den Mund ausspülen“. Здѣсь, конечно, разумѣется ѣда, послѣ которой происходитъ это дѣйствіе. Въ маленькомъ словарѣ Бётлингкъ даетъ значеніе „wieder den Mund ausspülen“, по моему, тоже неправильное.

3) *Āçv. gr. s. I, 24, 29: satyaṃ yaçañ çrīr mayi çriḥ çrayatām.* Опять непереводаемая игра этимологіей, основанной на созвучіи: *çrī-* и глагола *çrī-*.

Параскара прибавляет слѣдующее „Запивши, онъ касается своихъ органовъ чувствъ со словами: «Рѣчь въ моихъ устахъ, въ ноздряхъ дыханіе, въ глазахъ зрѣніе, въ ушахъ слухъ, въ рукахъ сила, въ ногахъ крѣпость! Невредимы мои члены и мое тѣло съ моимъ существомъ!»¹⁾. Шанкхаяна, не упоминая о запиваніи, говоритъ также о прикосновеніи къ груди и къ органамъ чувствъ, при чемъ произносятся четыре дальнѣйшихъ строфы того же гимна Ригведы, три первыхъ строфы котораго предписано произносить передъ вкушеніемъ медовой смѣси: „4. На благо намъ да будетъ божественная вода, для помощи, для питья! На благо пусть течетъ она къ намъ. 5. У владычествующей надъ богатствами, у господствующей надъ людьми воды прошу я лѣкарства. 6. Въ водѣ Сома указаль мнѣ всѣ лѣкарства и всеисцѣляющаго Агни. 7. Вода, наполни лѣкарство, защиту моего тѣла, чтобы долго мнѣ видѣть солнце“²⁾. Что касается подробности прикосновенія къ органамъ чувствъ, то можно думать, что и она попала сюда изъ другого мѣста. Гобхила въ началѣ своей сутры говоритъ: „Теперь мы изложимъ домашніе обряды. (Домашній обрядъ) долженъ исполняться (человѣкомъ), имѣющимъ жертвенную повязку и послѣ того какъ онъ хлебнетъ воды (или: выполошетъ ротъ?)“³⁾. Это „хлебаніе“ воды, слѣдовательно, предшествовало всякому домашнему обряду. Въ дальнѣйшемъ Гобхила подробнѣе описываетъ, что значитъ эта повязка и прихлебываніе воды. Насъ интересуеетъ только второе. Тутъ говорится, что хозяинъ, трижды глотнувъ воды, дважды вытираетъ себѣ ротъ и потомъ окропляетъ свои ноги и голову и водою прикасается къ органамъ чувствъ (разумѣется, мокрою рукою). Здѣсь идетъ, слѣдовательно, рѣчь о томъ, какъ нужно приготовляться къ домашнему обряду, и описанная церемонія есть очищеніе человека передъ совершеніемъ обряда. Въ нашемъ мѣстѣ послѣ-

1) Pār. gr. s. I, 3, 25: acamya prānāntsamṛṣati vān ma āsyē nasōḥ prāṇō kṣyōḥ cakṣuḥ karṇayōḥ crotam bāhvōr balam ūrvōr oḅjō riṣṭāni mē 'ngāni tanūs tanvā mē sahēti.

2) Śāṅkh. gr. s. IV, 21, 19; RV. X, 9, 4: śām nō dēvīr abhiṣṭaya āpō bhavantu pītāyē | śām yōr abhī sravantu nah. 5. iṣānā vāryānām kṣāyantīḥ carṣaṇīnām | apō yācāmi bhēṣajām. 6. apsū mē sōmō abravīd antār viṣvāni bhēṣaja | agnīm ca viṣvāṣambhuvam. 7. āpaḥ pṛṇitā bhēṣajām vārūtham tanvē mama | jyōk ca sūryam dṛṣṭē.

3) Gōbh. gr. s. I, 1, 2; yajñōpavitinācāntōdakēna kṛtyam.

довательность дѣйствій совершенно та же, но въ приѣмѣ гостя такое очищеніе, послѣ того какъ онъ съѣлъ пищу безсмертія, амбросію, совершенно неумѣстно; и мнѣ думается, что попалъ этотъ обрядъ съ сопровождающей его мантрою сюда только потому, что слово āsamu „глотнувъ“ по ассоціаціи притянуло за собою и описаніе обряда очищенія.

§ 8. Медовая смѣсь.

Названіе медовой смѣси madhuparkaḥ (ср. стр. 74) употреблялось иногда, какъ уже было упомянуто (стр. 86), для обозначенія всего обряда приѣма гостя, такъ какъ это блюдо составляло одну изъ важныхъ частей почетнаго приѣма.

Что это за смѣсь была, на это сутры даютъ слѣдующій отвѣтъ. Есть три главныхъ способа приготовленія этого блюда: 1) Въ кислое молоко вливается медъ или, за неимѣніемъ меда, растопленное масло. Такой способъ указываетъ Ашвалаяна ¹⁾ и Манава ²⁾. 2) Второй способъ отличается отъ перваго тѣмъ, что топленое масло (ghṛtam) является тамъ не замѣстителемъ меда, а третьею составною частью. Такой составъ даетъ Параскара въ разобранной выше сутрѣ (см. стр. 96 сл.). Мнѣ кажется, что въ данномъ случаѣ ghṛtam совершенно тождественно по значенію съ sarpiḥ „растопленное масло“, такъ какъ смѣсь была жидкая и примѣшавъ къ ней масло можно было, только растопивши его. По большому Петербургскому словарю различія между sarpiḥ и ghṛtam часто не существуетъ, хотя иногда видно, что sarpiḥ обозначаетъ масло въ жидкомъ состояніи ³⁾, а ghṛtam — въ твердомъ. 3) Третій способъ прибавляетъ еще два вещества, но они не вездѣ одинаковы: по Апастамбѣ это — зерна и крупа ⁴⁾, по Хираньякешину — вода и крупа ⁵⁾. Замѣтимъ еще, что обѣ эти сутры

1) Āçv. gr. s. I, 24, 5: dadhani madv ānīya. 6. sarpiṛ vā madhvalābhē.

2) Mān. gr. s. I, 9, 6: . . . dadhani madhv āsīcya . . .

3) Комментаторы, повидимому, совершенно правильно производятъ слово sarpiḥ отъ корня sarp- „ползти, течь“: yad asarpāt tat sarpiṛ abhavad „что поползало, то стало sarpiḥ“. (См. SBE. XXX, 322.)

4) Āp. gr. s. 13, 10: dadhi madhv iti saṃsṛjya . . . 11. trivṛtam ekē ghṛtam ca. 12. pāṅktam ekē dhānāḥ saktumç ca.

5) Hir. gr. s. I, 12, 10: kurvanty asmāi trivṛtam pāṅktam vā. 11. dadhi madhu ghṛtam iti trivṛt. 11. dadhi madhu ghṛtam āpaḥ saktava iti pāṅktaḥ.

даютъ этотъ способъ приготовленія наряду со вторымъ, а Апастамба перечисляетъ даже всѣ три способа. Каушика (92, 1—11) насчитываетъ даже цѣлыхъ девять способовъ приготовления медовой смѣси, которые, очевидно, въ большей части случаевъ новѣйшаго происхожденія¹⁾. Древнѣйшими составными частями этой смѣси, повидимому, являются медъ и кислое молоко. Какъ показываетъ сравненіе съ греческимъ *κλιεῖον* (см. стр. 73) на большую древность могутъ также претендовать крупа и вода. Что касается масла, то весьма возможно, что оно проникло въ составъ блюда первоначально лишь, какъ замѣститель меда (ср. правило Ашвалаяны), а затѣмъ уже вошло въ него, какъ постоянная составная часть.

Такъ какъ медовая смѣсь представляла почетное и, судя по восторженнымъ выраженіямъ гостя, довольно лакомое блюдо, то совершенно понятно, что больше всего подробностей и мантръ примкнуло именно къ этому акту почетнаго приема. Гобхила и Кхадира описываютъ его такъ: гость принимаетъ медовую смѣсь со словами „Ты — слава славы!“ Потомъ онъ трижды пьетъ, каждый разъ произнося по мантрѣ: „Ты — пища славы!“ „Ты — пища величія!“ „Ты — пища счастья! Дай мнѣ счастье!“ Въ четвертый разъ онъ пьетъ молча и, выпивши большую часть, остальное отдаетъ брахману²⁾. Апастамба предписываетъ отдавать оставшееся тому, къ кому гость особенно расположенъ³⁾, а Хираньякешинъ — тому, кто къ гостю расположенъ (?)⁴⁾. Вообще всѣ сутры предполагаютъ, что послѣ гостя еще остается часть пищи, а Ашвалаяна прямо предписываетъ гостю ѣсть не все, не до сыта; но, видимо, предписанія эти плохо сдерживали аппетитъ гостя, и въ концѣ все-таки прибавляется разрѣшеніе съѣсть все. Остатокъ отдавался обыкновенно (по Гобхилѣ, Кхадирѣ и Ашвалаянѣ) брахману. Не совсѣмъ ясно, почему эти сутры

1) См. ниже приложенный переводъ Каушики 90—92.

2) *Gōbh. gr. s. IV, 10, 14: yaçasō yaçō 'sīti madhuparkam prati-grhṇīyāt. 15. yaçasō bhakṣō 'si, mahasō bhakṣō 'si çribhakṣō 'si çriyam mayi dhēhīti triḥ pibēt. 16. tūṣṇim caturtham. 17. bhūya evabhipāya çeṣam brāhmaṇāya dadyāt. Ср. Khād. gr. s. IV, 4, 14—16.*

3) *Āp. gr. s. 13, 13: . . . anukampyāya prayacchēt.* Харадатта объясняетъ слово *anukampyaḥ mitrō bhrātā vā* „другъ или братъ“.

4) *Hir. gr. s. I, 13, 8: . . . yō 'sya rātir bhavati tasmā ucchiṣṭam prayacchati.* Не правильнѣе ли читать: *yaśya rātir . . . ?* Тогда получается и смыслу больше, и полное соотвѣтствіе съ Апастамбою.

предполагають непременно присутствие брахмана. Параскара предписывает отдавать сыну или ученику, которые сидят въ сѣверной сторонѣ. Невольно является вопросъ: чьему сыну или чьему ученику? Естественноѣ всего предположить, что здѣсь разумѣется сынъ или ученикъ хозяина. Въ послѣднемъ случаѣ хозяинъ самъ долженъ быть, очевидно, брахманомъ. Какъ брахманъ, такъ и сынъ, и ученикъ сидятъ въ сѣверной сторонѣ, чего я объяснить не умѣю.

Самое богатое подробностями описаніе даетъ Ашвалаяна, и, такъ какъ дѣйствія, совершаемая гостемъ, тѣсно связаны съ произносимыми мантрами, то я приведу это описаніе сполна. „Когда приносятъ медовую смѣсь, гость смотритъ на нее со словами «Глазаны Митры смотрю я на тебя». Со словами «По побужденію бога Савитара принимаю я тебя мышцами Ашвиновъ, руками Пушана» онъ принамаетъ смѣсь обѣими руками. Поставивши еѣ въ лѣвую руку и смотря на неѣ, онъ трижды мѣшаетъ еѣ слѣва направо большимъ и безымяннымъ пальцемъ, произнося три строфы Ригведы (I, 90, 6—8): «Сладость приносятъ благочестивому вѣтра, сладость изливають рѣки. Да будутъ сладки намъ травы! Ночь сладка и сладки зори, сладокъ воздухъ земной, сладко небо, отецъ нашъ! Да будетъ сладости полонъ владыка лѣсовъ [дерево], да будетъ сладко солнце, да будутъ сладости полны наши коровы!» Затѣмъ онъ со словами «Пусть вкушаютъ тебя Васу съ размѣромъ гаятри» обтираетъ пальцы на востокъ; со словами: «Пусть вкушаютъ тебя Рудры съ размѣромъ триштубъ» — на югъ; со словами «Пусть вкушаютъ тебя Адити съ размѣромъ джагати» — на западъ; со словами «Пусть вкушаютъ тебя всѣ боги съ размѣромъ ануштубъ» — на сѣверъ; со словами «Существамъ (приношу я) тебя» онъ трижды беретъ изъ середины. Со словами «Ты молоко величія!» онъ ѣстъ въ первый разъ, во второй разъ — со словами «Да получу я молоко величія!» и въ третій — «Во мнѣ молоко величія ногъ!» (ср. § 5. стр. 104)¹⁾. Шанкхаяна даетъ подобное же описаніе, но пропускаетъ три строфы Ригведы и предписываетъ нѣсколько иныя мантры по частямъ свѣта; а именно: «Пусть вкушаютъ тебя Васу, имѣющіе царемъ Агни», «Пусть вкушаютъ тебя предки (отцы), имѣющіе царемъ Яму», «Пусть вкушаютъ

1) Ācṣ. gr. s. I, 24, 14—22.

тебя Адити, имѣющіе царемъ Варуну», «Пусть вкушаютъ тебя Рудры, имѣющіе царемъ Индру» и наконецъ „Пусть вкушаютъ тебя всѣ боги, имѣющіе царемъ Праджапати“. Последняя мантра сопровождаетъ приношеніе изъ середины ¹⁾. Объяснить всѣ подробности этого обряда мнѣ представляется пока невозможнымъ. Ясно только то, что, размѣшавши это сладкое кушанье съ соответствующими случаю сладкими словами, гость приноситъ въ жертву скромную часть своей пищи различнымъ божествамъ: подъ именами Васу, Рудры, Адити разумѣются боги (какъ Индра, Агни, Ашвины и т. д.); подъ „всѣми богами“ (viṣvē dēvāḥ), которымъ приносится жертва на сѣверъ, повидимому, нужно разумѣть обоготворенныхъ предковъ ²⁾ и наконецъ подъ существами (bhūtāḥ) нужно разумѣть низшихъ божествъ, которымъ приносились не жертвы, а приношенія (bali-). Какимъ образомъ присоединились къ различнымъ группамъ божествъ еще и различные стихотворные размѣры, этого я не берусь объяснить. Вѣроятно, какая нибудь игра словъ подала этому поводъ. Возможно, что выраженіе *paduā virāt* (ср. выше § 5, стр. 104), означающее или „величіе ногъ“, или „размѣръ вирадждъ, состоящій изъ стопъ“, дало этому первый толчекъ. Во всякомъ случаѣ ясно, что это позднѣйшее добавленіе, и Шанкхаяна, какъ мы видѣли, сохранилъ редакцію этихъ мантръ, не содержащую стихотворныхъ размѣровъ, которую мы имѣемъ право считать болѣе древнею.

Вопросъ, составляло ли описанное жертвоприношеніе необходимую часть въ обрядѣ пріема гостя или нѣтъ, не можетъ быть разрѣшенъ вполне. Очень возможно, конечно, что всякому принятію пищи предшествовало такое краткое жертвоприношеніе (въ нѣкоторыхъ случаяхъ намъ это даже точно извѣстно), но во всякомъ случаѣ форма этого жертвоприношенія не первоначальная, а новая, или по крайней мѣрѣ подновленная. Въ виду того, что всѣ прочія сутры о такомъ жертвоприношеніи молчатъ, позволительно сомнѣваться и въ томъ, чтобы въ первоначальномъ обрядѣ было вообще какое-нибудь жертвоприношеніе, хотя бы даже и въ другой недоледшей до насъ формѣ.

1) Śāṅkh. ср. s. IV, 21, 8—12.

2) См. Caland *Altindischer Ahnencult* Leiden 1893. S. 181 ff.

Размѣшиваніе пальцами и стряхиваніе того, что къ нимъ пристало, упоминаетъ и Параскара, но толкованіе этой процедуры тамъ другое. Помѣшавши трижды, гость говоритъ: „Поклоненіе смуглолицему! Что въ твоей пицѣ повреждено, то я выбрасываю“¹⁾. По комментаріямъ слова эти обращены къ находящемуся въ человѣкѣ огню пищеваренія. Во всякомъ случаѣ не жертва имѣется здѣсь въ виду, а очищеніе пищи. Такъ какъ и такое толкованіе стоитъ одиноко, мнѣ кажется, что и на немъ трудно что нибудь строить. Проще всего допустить, что всѣ эти толкованія и мантры прибавлены позднѣе къ совершенно понятному дѣйствию размѣшиванія смѣси, которая, какъ мы видѣли, состояла дѣйствительно изъ веществъ, не особенно легко смѣшивающихся.

Далѣе Параскара приводитъ мантру, съ которою гость трижды вкушалъ медовой смѣси и которая можетъ быть замѣнена тремя вышеприведенными строфами Ригведы (см. стр. 115). Мантра не представляетъ никакого интереса и въ довольно неизящной формѣ старается изобразить дѣйствіе медовой смѣси на пьющаго еѣ. „Что въ меду составляетъ сладость, лучшую часть, его пищу, та сладость меда, лучшая его часть, его пища пусть сдѣлаетъ меня лучшимъ, медоподобнымъ, ѣдокомъ пищи“²⁾. Мой переводъ нѣсколько неточенъ, такъ какъ въ немъ больше смысла, чѣмъ въ самомъ подлинникѣ. Апастамба и Хираньякешинъ приводятъ ту же мантру съ нѣкоторыми весьма несущественными измѣненіями³⁾. Хираньякешинъ прибавляетъ еще слова: „Я вкушаю тебя для блеска, для счастья, для славы, для пищи“. Обычное упражненіе въ благихъ пожеланіяхъ самому себѣ.

§ 9. Жертвоприношеніе коровы.

Вторую часть почетнаго приема составляло жертвоприношеніе коровы, мясо которой служило также и для угощенія

1) Pār. gr. s. I, 3, 18: savyē pāṇau kṛtvā dakṣiṇasyānāmikayā triḥ prayāuti | namaḥ śyāvāsyāyānnaṣanē yat ta āviddham tat te niṣkṛtāmīti.

2) Pār. gr. s. I, 3, 20: . . . yan madhunō madhavyam paramam rūpam annādyam tēnāham madhunō madhavyēna paramēṇa rūpēṇa annādyēna paramō madhavyō 'nnādō 'sāni.

3) Mantrap. II, 10, 5; Hir. gr. s. I, 13, 8.

гостя. Ему предоставлялся выборъ „принять“ или „отпустить“ корову. Къ этому, какъ всегда, присоединились мантры, со-отвѣтствующія тому или другому выбору гостя, и эти мантры довольно многочисленны. Онѣ пережили, очевидно, довольно длинную исторію, прежде чѣмъ закрѣпились въ сутрахъ. Мнѣ кажется, что въ нихъ ясно можно видѣть два слоя: древнія краткія мантры, выразившія только то или другое рѣшеніе гостя, и новыя, болѣе обстоятельныя, дающія то или другое объясненіе выбору гостя. Конечно, возможно, что и эти новыя мантры принадлежатъ различнымъ періодамъ, которые переживалъ этотъ обрядъ; но у насъ нѣтъ достаточно твердыхъ точекъ опоры, чтобы судить объ этомъ.

Большинство сутръ прямо говоритъ, что гость могъ выбрать то или другое: убить корову или отпустить еѣ. По крайней мѣрѣ онѣ не даютъ никакихъ особенныхъ предписаній. Но, повидимому, уже существовала тенденція къ тому, чтобы убивать корову только въ торжественныхъ случаяхъ, а въ другихъ случаяхъ предполагалось, что гость удовольствуется угощеніемъ попроще. Такихъ случаевъ сутры обыкновенно предусматриваютъ два: свадьба и жертвоприношеніе¹⁾. Мнѣ кажется, это нужно понимать въ связи съ разобранными выше правилами относительно лицъ, достойныхъ почетнаго приема. Свадьба представляетъ тоже одинъ изъ случаевъ почетнаго приема: когда снатака приходитъ въ домъ хозяина свататься, онъ долженъ быть принятъ съ почетомъ. Случай жертвоприношенія, мнѣ кажется, нужно понимать не въ томъ смыслѣ, что гость случайно пришелъ къ жертвоприношенію или былъ приглашенъ на него; я вижу здѣсь тотъ случай, когда гостями или гостемъ являлись приглашенные для жертвоприношенія брахманы-жрецы. Такъ Параскара, напримѣръ, прямо говоритъ, что такой приемъ непременно оказывается „жрецамъ, которые будутъ совершать жертвоприношеніе“²⁾. Какія жертвоприношенія имѣются здѣсь въ виду, сказать трудно. Параскара и Кхадира (ср. ниже § 11) упоминаютъ о жертвоприношеніи сомою, но другія сутры точнѣе не говорятъ ничего. Вѣроятно здѣсь разумѣется всякое торжествен-

1) Pār. gr. s. I, 3, 30 = Śāṅkh. gr. s. II, 15, 3: adhiyajñam adhivivaham kurutēty ēva brūyāt. Гобхила упоминаетъ только жертвоприношеніе; IV, 10, 21: anyatra yajñāt. 22. kurutēty adhiyajñam.

2) Pār. gr. s. I, 3, 3: yakṣyamānās tv itvijah.

ное жертвоприношеніе, для котораго хозяинъ долженъ былъ пригласить жрецовъ. Слѣдуетъ обратить вниманіе также и на дословное совпаденіе сутръ, содержащихъ наше правило. Это совпаденіе можетъ указывать, какъ мы видѣли (стр. 43 слл.), на общій литературный источникъ, несомнѣнно уже брахманскаго происхожденія. И такъ, по нѣкоторымъ сутрамъ, въ двухъ случаяхъ, при свадьбѣ и жертвоприношеніи, гость не имѣетъ выбора: животное должно быть принесено въ жертву.

Что этотъ актъ, дѣйствительно, считался жертвою, видно прежде всего изъ того, что Апастамба (13, 16) вставляетъ въ текстъ краткое описаніе принесенія въ жертву животнаго. Шанкхаяна (gr. s. II, 15, 4—9) перечисляетъ божества, которымъ посвящается животное въ различныхъ случаяхъ почетнаго приѣма: богу Агни при приѣмѣ учителя, богу Брихаспати при приѣмѣ жреца, богу Праджапати при приѣмѣ свойственника, Индрѣ при приѣмѣ царя, Митрѣ при приѣмѣ друга, Индрѣ и Агни при приѣмѣ снатаки. Наконецъ Нараяна въ комментаріи къ тому мѣсту Ашвалаяны (I, 11, 1), гдѣ излагается порядокъ жертвоприношенія животнаго, указываетъ на почетный приѣмъ гостя, какъ на одинъ изъ случаевъ такого жертвоприношенія.

Казалось бы, что такой торжественный случай, какъ жертвоприношеніе животнаго, представляетъ прекрасную тему для произнесенія различныхъ торжественныхъ мантръ. Оказывается совершенно обратное: съ необыкновеннымъ единодушіемъ многія сутры¹⁾ почти одними и тѣми же словами говорятъ, что въ такомъ случаѣ гость произноситъ одно только слово „дѣлайте!“ (kuruta). Мнѣ кажется, что въ этомъ именно и сохранился болѣе древній простой обычай. Другія мантры во всѣхъ сутрахъ являются рядомъ съ подобными краткими рѣшеніями. Гость ихъ обыкновенно бормочетъ (japati), произноситъ негромкимъ голосомъ. По содержанію онѣ представляютъ мотивировку того или другого рѣшенія гостя. Мотивы эти носятъ на себѣ признаки позднѣйшей выдумки, довольно темны по содержанію и потому часто мѣняются мѣстами, такъ что въ двухъ различныхъ сутрахъ одна и та же мантра примѣняется въ диаметрально противополож-

1) См. сутры Параскары, Шанкхаяны и Гобхилы, приведенныя выше стр. 118 прим. 1.; Khād. gr. s. IV, 4, 20: kurutēti uajīḥ.

номъ смыслѣ: въ одномъ случаѣ она мотивируетъ необходимость жертвоприношенія, въ другомъ объясняетъ, почему животное должно быть отпущено. Мы постараемся помѣстить эти мантры на ихъ первоначальныхъ мѣстахъ, указывая на уклоненія отдѣльныхъ сутрѣ. Мысль главнаго мотива этихъ мантрѣ, насколько можно судить, такова: принесеніемъ въ жертву животнаго гость желаетъ искупить свой грѣхъ и грѣхъ хозяина. Въмѣстѣ съ животнымъ убивается и грѣхъ. Наоборотъ, желая отпустить корову, гость говоритъ, что грѣхъ уже убитъ, и слѣдовательно нѣтъ надобности убивать животное. Но надо сказать, что эти мотивы иногда мѣняются мѣстами, а иногда сливаются въ одну мантру. Яснѣе всего эта мысль выражена у Параскары. Принимая предлагаемую ему жертву коровы, гость говоритъ: „Я убиваю свой грѣхъ и грѣхъ такого-то [разумѣется имя хозяина]“¹⁾. Ашвалаяна даетъ мантру „Убить мой грѣхъ! Мой грѣхъ убитъ!“²⁾. Онъ какъ бы уже совершенно ясно ощущаетъ результатъ предстоящей жертвы. Параскара даетъ ту же мантру для противоположнаго случая, но за то и выражена та же мысль нѣсколько иначе. Здѣсь, какъ и въ первомъ случаѣ, болѣе спокойнымъ тономъ является: „Мой грѣхъ и грѣхъ такого-то убитъ. оṃ! Отпустите (корову), пусть ѣстъ траву!“³⁾. Для примѣра нагроможденія словъ приведу мантру, которую даетъ Хираньякешинъ: „Ты — корова, грѣхъ которой прогнанъ. Прогони прочь мой грѣхъ и грѣхъ такого то! Убейте ненавидящаго меня! Убить ненавидящій меня! Дѣлайте!“⁴⁾. Мантра, очевидно собрала отовсюду различныя хорошія слова и всѣ ихъ соединила въ себѣ.

Если гость отпускаетъ корову на свободу, то онъ обыкновенно произноситъ слѣдующую строфу Ригведы: „Она мать

1) Pār. gr. s. I, 3, 27: ... mama cāmuṣya ca pāpmānaḥ hanōmīti yady ālabhēta.

2) Āṣv. gr. s. I, 24 31: hatō mē pāpmā pāpmā mē hata iti japitvōm kurutēti kārayiṣyan.

3) Pār. gr. s. I, 3, 28: atha yady utsisṛkṣēn mama cāmuṣya ca pāpmā hataḥ | oṃ utsṛjata tṛṇāny attv iti brūyāt.

4) Hir. gr. s. I, 13, 13: gāur asy apahatapāpmāpa pāpmānaḥ jahī mama cāmuṣya ca hata mē dviṣantaḥ hatō mē dviṣan | kuruta || iti kriyamāṇayām. — Относительно послѣднихъ словъ мантры ср. ниже мантру Гобхилы (IV, 10, 19).

Рудровъ, дочь Васу, сестра Адитьевъ, родня (источникъ) амброзіи. Я говорю теперь разумнымъ людямъ: не убивайте безгрѣшную корову: она — Адити!“¹⁾). Въ этомъ случаѣ, слѣдовательно, достаточно было сослаться на авторитетъ Ригведы, запрещающей убивать корову. Эта мантра распространилась широко и въ большинствѣ сутръ выставляется, какъ мотивъ освобожденія коровы. Только Параскара страннымъ образомъ предписываетъ произносить её въ томъ случаѣ, если корова убивается. Конечно, такъ или иначе мы можемъ придать и этому странному предписанію нѣкоторый смыслъ, какъ это дѣлаетъ Штенцлеръ. Гость, по его мнѣнію, указываетъ на то, что не корову онъ рѣшаетъ убить (её убивать нельзя), а убиваетъ онъ свой грѣхъ и грѣхъ хозяина. Но такое толкованіе мнѣ кажется слишкомъ искусственнымъ: нигдѣ не видно того, чтобы составители сутръ задавались цѣлью оправдать какой-нибудь обрядъ, устранить или сгладить противорѣчія. Гораздо проще, по моему, объяснять это ошибкой составителя, и мы видѣли уже довольно много даже такихъ примѣровъ, гдѣ произносимая мантра вовсе не имѣетъ никакого отношенія къ совершаемому дѣйствию. Въ нашемъ случаѣ въ пользу нашего мнѣнія говорить особенно то обстоятельство, что большинство сутръ удержало эту мантру на ея настоящемъ мѣстѣ.

Теперь постараемся выяснитъ вопросъ, какимъ образомъ сложилась та картина, которую даютъ намъ сутры. Мнѣ представляется дѣло слѣдующимъ образомъ. Первоначально, конечно, гостя не спрашивали о томъ, желаетъ ли онъ, чтобы корова была принесена въ жертву, и чтобы изъ нея было приготовлено для него кушанье. Гостя нужно было почтить

1) RV. VIII, 101, 15: *mātā rudrāṇām duhitā vāsūnām svāsādityānām amṛtasya nābhiḥ | prā nū vocaṃ eikītuṣē jānāya mā gām ānagām āditim vadhiṣṭa*. См. *Āṣv. gr. s. I, 24, 32*; *Pār. gr. s. I, 3, 27*; *Gōbh. gr. s. IV, 10, 20*. (*Mantrabr. II, 8, 14*); *Hir. gr. s. I, 13, 12*; *Mantrap. II, 10, 9—10*; *Ṣaṅkh. gr. s. IV, 21, 24*. Ср. также *Kāuṣ. s. 92, 14* и мое примѣчаніе къ помѣщенному ниже переводу этого мѣста. — Штенцлеръ и Ольденбергъ переводятъ *amṛtasya nābhiḥ* „пупъ безсмертія“. Мнѣ кажется, что въ виду предшествующихъ *mātā, duhitā, svasā* и это слово нужно понимать въ смыслѣ „родня, родственница“. *Amṛtasya*, по моему слѣдуетъ толковать, какъ „напитокъ безсмертія“ (разумѣется молоко; *Sāyana: amṛtasya paṇasaḥ*).

во всякомъ случаѣ. Когда потомъ по тѣмъ или инымъ причинамъ притязанія гостя стали ограничиваться, то отъ него ожидалось то или другое рѣшеніе, которое онъ и выражалъ вышеприведенными краткими формулами. Это первая стадія. Затѣмъ начали входить въ употребленіе вышеразобранныя мантры, дающія мотивы, которыми руководится гость при выборѣ. Мнѣ думается, что прежде всего вошла въ употребленіе упомянутая строфа Ригведы: во-первыхъ, ея не нужно было изобрѣтать, оставалось только примѣнить её къ данному случаю, что, конечно, было нетрудно; во-вторыхъ, отступленіе отъ стараго обычая состояло именно въ томъ, что корова могла быть отпускаема на волю, и потому совершенно естественно предположить, что нужно было мотивировать именно это отклоненіе. Мотивъ былъ тотъ, что корова — священное животное, котораго убивать нельзя. Когда уже достаточно укоренился обычай отказываться отъ такого почета, то, конечно, у гостя должно было явиться желаніе мотивировать свою безцеремонность, если онъ не отказывался отъ предлагаемаго почета. Здѣсь было ближе всего напасть на мысль объ искупленіи грѣха при помощи жертвы. Что именно такое теченіе мысли вызвало эту мантру, мнѣ кажется, можно заключить изъ того, что гость, желая извинить свою безцеремонность, валить съ больной головы на здоровую и хочетъ искупить не только свой грѣхъ, но и грѣхъ хозяина. Во всемъ этомъ такъ много специфически брахманскаго, что само собою напрашивается предположеніе о брахманскомъ происхожденіи этой мотивировки. Когда такимъ образомъ установился обычай искупленіемъ грѣха оправдывать жертвоприношеніе коровы, то въ противовѣсъ этому появилась и новая мотивировка того случая, если гость отказывался отъ коровы. Если корова приносится въ жертву для искупленія грѣха, то нѣтъ надобности въ этой жертвѣ въ томъ случаѣ, если грѣхъ уже искупленъ. Отсюда мантра Параскары „Мой грѣхъ и грѣхъ такого-то убить. Отпустите корову, пусть ѣсть траву!“ Таково, мнѣ кажется, развитіе этого обряда въ главныхъ чертахъ. Невозможно, конечно, объяснить всѣхъ тѣхъ мантръ, гдѣ оказываются соединенными обрывки различныхъ мыслей, какъ на примѣръ въ мантрахъ Хираньякешина. Онѣ возникли, по моему, или изъ неумѣлой спайки различныхъ мотивовъ, или представляютъ столь же неумѣлыя варіаціи на уже извѣстныя темы.

§ 10. Угощеніе гостя мясною пищею.

Въ связи съ только что разобраннымъ обрядомъ стоитъ предписаніе сутръ, чтобы приѣмъ гостя непременно былъ соединенъ съ угощеніемъ мясною пищею. Очевидно, это постановленіе появилось тогда, когда уже вошло въ обычай, чтобы гость отказывался отъ предлагаемаго жертвоприношенія коровы. Важно это правило для насъ особенно потому, что оно ясно свидѣтельствуеетъ о первоначальной обязательности принесенія въ жертву животнаго при приѣмѣ гостя¹⁾.

Ашвалаяна говоритъ: „Почетный приѣмъ не бываетъ безъ мяса“²⁾. Почти тѣми же словами выражаетъ это правило и Параскара: „Но почетный приѣмъ не можетъ быть безъ мяса“³⁾. То же правило даетъ и Шанкхаяна, но въ связи съ другими подробностями. Я приведу это мѣсто сполна: „Если придетъ одно изъ шести лицъ, достойныхъ почетнаго приѣма, то (хозяинъ) приготовляетъ корову или козу, или кушанье, которое онъ считаетъ наиболѣе похожимъ на это. Но безъ мяса почетный приѣмъ быть не можетъ“⁴⁾. Эти слова яснѣ всего указываютъ на то, что мясо, упоминаемое въ этихъ сутрахъ, является замѣстителемъ первоначальнаго принесенія въ жертву какого-нибудь животнаго. Далѣе Шанкхаяна приводитъ еще одну оправдательную цитату, приписываемую самому Ману, которую мы находимъ и въ законахъ Ману: „При почетномъ приѣмѣ, при жертвоприношеніи сомою [Ману: при жертвоприношеніи (уајіñe)] и при принесеніи жертвы предкамъ — въ этихъ случаяхъ убиваютъ домашнихъ животныхъ, а въ дру-

1) Ср. Naas Ind. Stud. V, 304.

2) Āçv. gr. s. I, 24, 33: nāmāmsō madhuparkō bhavati.

3) Pār. gr. s. I, 3, 29: na tv ēvāmāmsō 'rghaḥ syāt.

4) Śāñkh. gr. s. II, 15, 1: śaṇṇām cēd arghyaṇām anyatama āgacchēd gōpaçum aJam annam vā yat sāmānyatamaṃ manyēta tat kuryāt. 2. nāmāmsō 'rghaḥ syāt. Къ слову sāmānyatamaṃ Ольденбергъ приводитъ слѣдующія слова Нараяны: sāmānyatamaṃ sadṛçatamaṃ māśādikaṃ (mākhādikaṃ Ms.) annam. Не знаю на какомъ основаніи Ольденбергъ принимаетъ здѣсь чтеніе māśādikaṃ; мнѣ кажется гораздо лучше предположить māṃśādikaṃ. Рѣчь идетъ о мясѣ, и Нараяна вполне естественно поясняетъ, какая должна быть эта пища. Она непременно должна состоять „изъ мяса и другихъ“ какихъ угодно веществъ, лишь бы было мясо.

гихъ случаяхъ нѣтъ; такъ сказалъ Ману¹⁾. Хираньякешинъ прямо говоритъ, что, если корова отпускалась на свободу, то пища приготовлялась изъ другого мяса²⁾. Косвенное указаніе на тотъ же обычай, мнѣ кажется, можно видѣть и въ томъ, что Апастамба въ томъ случаѣ, когда вмѣсто коровы гостю предлагаютъ другую пищу, употребляетъ выраженіе „приготовляйте“, построенное, очевидно, по образцу „дѣлайте“³⁾. Мантра, произносимая обыкновенно въ томъ случаѣ, если корова приносилась въ жертву, перенесена здѣсь на пищу, которая замѣнила собою жертву.

Остальныя сутры (Гобхила и Кхадира) не даютъ на этотъ счетъ никакихъ указаній. Возможно, конечно, что съ теченіемъ времени и это правило обязательности мясного угощенія соблюдалось съ меньшею строгостью. Возможно, что и всякая другая пища считалось замѣстительницею мяса. Мнѣ кажется, что въ этомъ смыслѣ нужно толковать и вышеприведенныя слова Шанкхьяны. Выраженіе „кушанье, которое (хозяинъ) считаетъ наиболѣе похожимъ (на мясное угощеніе)“ даетъ полную свободу выбора. Не слѣдуетъ придавать особеннаго значенія тому обстоятельству, что эта сутра стоитъ въ нѣ-которомъ противорѣчій со слѣдующею, которая предписываетъ непременно мясную пищу. Такія противорѣчія встрѣчаются сплошь и рядомъ: они легко объясняются либо соединеніемъ въ одно различныхъ историческихъ ступеней обряда или обычаявъ различныхъ мѣстностей, либо уступками, которыя необходимо было дѣлать, сообразуясь со средствами исполнителя обряда, его способностями и другими естественными условіями. Богатый для угощенія гостя приносилъ въ жертву корову, менѣе состоятельный — козу, а другой ограничивался и еще болѣе простымъ угощеніемъ.

1) Śāṅkh. gr. s. II, 16, 1: madhuparkē ca sōmē ca pitṛdāivatakarmaṇi | atrāiva paçavō himsyā nānyatrēty abravīn Manuḥ. Ср. Mān. dh. ç. V, 41. = Vās. dh. ç. IV. 6. Ольденбергъ страннымъ образомъ переводитъ pitṛdāivatakarmaṇi „при священнодѣйствіяхъ въ честь предковъ и боговъ“. Онъ повидимому, упустилъ изъ виду, что вторая составная часть слова происходитъ не отъ dēva- „богъ“, а отъ dēvatā „божество“ (ср. большой Петербургскій словарь подъ словомъ pitṛdāivata).

2) Hir. gr. s. I, 13, 14: utsargē 'nyēna māmsēnānnaṃ saṃskṛtyāthāsmāi | bhūtam || iti prāha. Ср. ниже мое примѣчаніе къ Kāuç. s. 92, 13.

3) Ap. gr. s. 13, 18: annaṃ prōktaṃ upaṃçuttarāir abhimantryōṃ kalpayatēty uccāiḥ.

§ II. Ограниченіе числа почетныхъ приемовъ.
Заключеніе.

Остается рассмотреть еще предписаніе сутрѣ относительно того, какъ часто слѣдовало совершать почетное угощеніе. Параскара, Гобхила, Кхадира и Манава даютъ одно и то же правило: разъ въ годъ нужно оказывать почетный пріемъ лицамъ, которыя его достойны¹⁾. Апастамба знаетъ подобное же предписаніе относительно учителя, жреца, тестя и царя, которымъ долженъ оказываться почетный пріемъ лишь въ томъ случаѣ, если по крайней мѣрѣ одинъ годъ прошелъ послѣ послѣдняго посѣщенія²⁾. Правило, очевидно, то же, а форма его носитъ на себѣ слѣдъ позднѣйшей обработки. Шанкхаяна не приводитъ прямо этого правила, но, повидимому, и эта сутра знаетъ его. Это можно заключить изъ слѣдующихъ словъ, буквально совпадающихъ съ правиломъ Параскары: „Если и не одинъ разъ въ тѣченіе года (хозяинъ) устраиваетъ жертвоприношеніе самою, то пусть (жрецы) совершаютъ для него это жертвоприношеніе, послѣ того какъ имъ оказанъ почетный пріемъ, а не безъ почетнаго пріема“³⁾. Это правило, очевидно, предполагаетъ общее положеніе, что почетный пріемъ оказывался только разъ въ годъ; а приведенная сутра указываетъ на отступленіе отъ общаго правила. Та же самая сутра, какъ уже было указано, приводится и Параскарою. Но здѣсь это правило является совершенно лишнимъ, такъ какъ послѣ правила о ежегодномъ почетномъ пріемѣ идетъ сутра, гласящая, что этотъ пріемъ долженъ быть оказанъ „жрецамъ, которые будутъ совершать жертвоприношеніе“⁴⁾. Упомянутіе объ особомъ видѣ жертвоприношенія является поэтому совершенно лишнимъ. Это обстоятельство указываетъ на то, что сутра эта у Параскары заимствована. Къ тому же заключенію мы могли бы придти уже и на основаніи одного факта дословнаго совпаденія формулировки правила въ двухъ различныхъ редакціяхъ грихья-сутрѣ (см. стр. 42 и слл.).

1) Pār. gr. s. I, 3, 2. = Gōbh. gr. s. IV, 10, 25; Khād. gr. s. IV, 4, 22; Mān. gr. s. I, 9, 2.

2) Āp. gr. s. 13, 19: ācāryāya rtvijē ṣvaṣurāya rajña iti pari-saṃvatsarād upatiṣṭhadbhya ētat kāryam.

3) Śāṅkh. gr. s. II, 15, 10; ср. прим. 2. на стр. 85.

4) Pār. gr. s. I, 3, 3; ср. стр. 118 прим. 2.

Другія сутры (Гобхилы и Кхадиры) говорятъ, что снова нужно было оказывать почетный пріемъ въ случаяхъ жертвоприношенія и свадьбы ¹⁾. Правило совершенно понятное, въ особенности если принять во вниманіе то, что выше было сказано относительно обязательности жертвоприношенія коровы именно въ этихъ двухъ случаяхъ (см. выше стр. 118 сл.). Ашвалаяна никакихъ правилъ по этому поводу не даетъ.

Разсматривая эти ограниченія, естественно приходишь къ тому заключенію, что они вызваны хозяйственными соображеніями. Старый обычай, очевидно, уже не соответствовалъ новымъ условіямъ жизни и долженъ былъ измѣниться. Мы, конечно, не можемъ сомнѣваться въ томъ, что ежегодный почетный пріемъ есть позднѣйшее и даже совершенно чуждое гостепрійству измѣненіе обычая. Почетъ, который оказывается разъ въ годъ, самъ по себѣ уже представляетъ *contradictio in adjecto*. Что именно хозяйственными соображеніями вызвано это ограниченіе, видно яснѣе всего изъ того, что оно не дѣйствуетъ тамъ, гдѣ эти хозяйственныя соображенія отступаютъ на задній планъ: свадьба и жертвоприношеніе — это такіе случаи, когда хозяинъ долженъ былъ быть наиболѣе щедрымъ.

Итакъ изъ разбора подробностей почетнаго пріема и касающихся его правилъ, какъ они даны въ грихья-сутрахъ, видно, что древнѣйшею и постоянною частью обряда оказываются предметы, входящіе въ обстановку пріема, и дѣйствія, которыя совершаютъ гость и хозяева. Въ этихъ частяхъ всѣ сутры совершенно сходятся, и если въ обрядѣ появляются какія нибудь нововведенія, то въ грихья-сутрахъ это отражается ихъ разногласіемъ. Это мы видѣли на примѣрѣ подробностей омовенія ногъ (§ 5). Далѣе выяснилось, какой ненадежный матеріалъ даютъ намъ мантры, произносимыя при совершеніи обряда. Въ лучшемъ случаѣ онѣ нѣсколько поясняютъ совершаемыя дѣйствія, но зачастую онѣ представляютъ простыя риторическія украшенія обряда и нерѣдко перемѣщаются съ одного мѣста на другое, отчего можетъ получиться даже противорѣчіе между дѣйствіемъ и мантрой.

1) Gōbh. gr. s. IV, 10, 26. = Khād. gr. s. IV, 4, 23: punar yajñavivāhaṅ ca.

Кромѣ того здѣсь царствуетъ большое разногласіе между сутрами, и большинство мантръ носитъ на себѣ ясный при-
знакъ позднѣйшаго изобрѣтенія. Таковы, на примѣръ, мантры,
перечисляющія различные стихотворные размѣры, заключающія
въ себѣ игру словъ и т. п.

Что касается исторіи развитія самаго обряда, то мы
видимъ ясное стремленіе ограничить его со всѣхъ сторонъ.
Число лицъ, удостоивавшихся этого почета, ограничивается
(§ 1), жертвоприношеніе животного исполняется только въ
торжественныхъ случаяхъ (§ 9), мясная пища замѣняется болѣе
простою (§ 10) и, наконецъ, почетный приѣмъ выполняется
для каждаго даннаго лица только разъ въ годъ. Однимъ
словомъ, мы застаемъ этотъ обычай въ періодѣ разрушенія.
Въ него врываются элементы, совершенно противорѣчащія
его первоначальной основѣ. Первоначально гостемъ былъ
чужой человѣкъ, котораго нужно принять и накормить; теперь
гостемъ называется другъ и родственникъ. Конечно, это из-
мѣненіе обряда обусловлено измѣненіемъ условій индійской
жизни; но разбирать этотъ вопросъ лежитъ за предѣлами
нашей задачи: мы желали только установить, насколько воз-
можно, историческую послѣдовательность въ развитіи этого
обычая.

Приложеніе.

Переводъ изложенія приѣма почетнаго гостя
по сутрѣ Каушики. Kauṣikasūtra 90—92.

90, 1. Тотъ, кто имѣеть въ виду принести (кому-либо) медовую смѣсь, велить добыть священной травы (darbhān).

2. Затѣмъ онъ велить приготовить постилки (viṣṭarān),

3. при томъ сначала для ногъ изъ (травы), имѣющей одинъ стебель, для сидѣнья — изъ двухстебельной и для мѣдовой смѣси — изъ трехстебельной.

4. Взявши столько (травы), сколько покажется (нужнымъ), расправивъ её, сложивъ и подровнявъ корни и верхушки такъ, чтобы она была какъ-бы вытянута, (хозяинъ) перевязываетъ её по срединѣ.

5. Связываетъ ее со словами „Закономъ тебя, правдою тебя, самоистязаніемъ тебя, обрядомъ тебя“.

6. Затѣмъ (гость) развязываетъ со словами „Удалень врагъ, который насъ ненавидитъ и котораго мы ненавидимъ“

7. и со словами „а также и (врагъ) этого подателя“ онъ смотритъ на подавшаго ¹⁾.

8. Затѣмъ онъ велить принести воду со словами „Вотъ вода для ногъ!“

1) „Податель“ и „подавшій“ по-санскритски здѣсь выражены одинаково словомъ dātar-. По толкованію позднѣйшихъ паддхати дѣло происходитъ между „выдающимъ“ (dātar-) дѣвушку замужъ и женихомъ (vara-). И такое толкованіе возможно; но я предпочелъ болѣе общее значеніе, такъ какъ порядокъ изложенія въ подлинникѣ не ставитъ этотъ обрядъ въ связь со свадебными обрядами.

9. Произнеся надъ (водою) „Златоцвѣтную“¹⁾ онъ протягиваетъ сначала правую ногу со словами: „Да ношу я въ себѣ молитву (brahma) и самоистязаніе (tapas).“

10. Когда вымыта правая (нога), онъ протягиваетъ лѣвую со словами: „Да ношу я въ себѣ и власть (kṣatram), и подданныхъ (viças).“

11. Надъ умытыми (ногами) онъ произноситъ слѣдующую мантру: „Эти вымытыя ноги пусть наполняютъ почетомъ брахмана! Вода, умывающая ноги, пусть спалитъ моего врага!“

12. Со словами: „А также и (врага) этого подателя“ онъ смотритъ на хозяина.

13. Затѣмъ (хозяинъ) велитъ принести сидѣнье (и говорить:) „Вотъ сидѣнье съ постилкой!“

14. На немъ (гость) садится лицомъ къ западу.

15. Произнеся строфу „Къ чистой, широкой“²⁾ онъ наступаетъ ногами на постилку (и говорить): „Побѣжденъ врагъ, который ненавидитъ насъ и котораго мы ненавидимъ.“

16. (Со словами:) „А также (врагъ) этого подателя“ онъ смотритъ на хозяина.

17. Затѣмъ (хозяинъ) велитъ принести воду (и говорить:) „Вотъ почетная вода!“

18. Надъ нею (гость) произноситъ слѣдующую мантру: „Ты — глава пищи, да буду и я главою, самымъ лучшимъ среди мнѣ подобныхъ. Ты, вода, — напитокъ безсмертія, сдѣлай меня безсмертнымъ, да будетъ у насъ много рабовъ,

1) „Златоцвѣтною“ (hiraṇyavarṇāḥ) называется по первому слову 33. гимнъ I кн. Атхарваведы. Вотъ его переводъ: „1. Златоцвѣтная, чистая, очищающая вода, изъ которой родился Савитаръ, изъ которой (родился) Огонь, золотая, носящая зародышъ Огня, да будетъ милостива на благо намъ. — 2. Вода, среди которой пребываетъ царь Варуна, взирая на людскую правду и ложь, золотая, носящая зародышъ Огня, да будетъ милостива на благо намъ. — 3. Вода, которую на небесахъ вкушаютъ боги, которая разнообразно распределяется по воздушному пространству, золотая, носящая и т. д. — 4. Милостивымъ окомъ взгляни на меня, вода, и милостивымъ тѣломъ своимъ коснись моей кожи. Маслою текущая, чистая, очищающая вода да будетъ милостива на благо намъ.“ Комментарій Саяны, объясняя слово ghṛtaçcutaḥ „масломъ текущая“, приравниваетъ „масло“ „напитку безсмертія“ (amṛtam).

2) AV. XII, 1, 29: „Къ чистой, широкой, тергѣливой землѣ я обращаюсь, (къ землѣ,) взрожденной Брахманомъ, приносящей силу, имущество, пищу и масло: на тебя, земля, мы сядемъ!“

да буду я богатъ лошадьми и коровами! om, bhur, bhuvah, svar, janad, om¹⁾!“

19. Молча онъ выливаетъ её на себя.

20. Со словами: „Ты — блескъ, ты — напитокъ безсмертія“ онъ касается своего лба.

21. Затѣмъ (хозяинъ) велитъ принести воду (и говоритъ:) „Вотъ вода для прихлебыванія.“

22. Послѣ того какъ (гость) прихлебнетъ (воды, произнося гимнъ:) „Жива ты“²⁾,

23. ему докладываютъ о медовой смѣси (говоря): „Вотъ медовая смѣсь съ двумя спутниками“³⁾.

24. Съ двумя вѣтками снизу и съ одною сверху вмѣстѣ съ крышкой.

25. Какъ мантру онъ произноситъ стихи „Сладость (приносять) благочестивому“⁴⁾.

26. Такова же и отвѣтная мантра (гостя).

91, 1. „Сладость (приносять) благочестивому вѣтра, сладость изливаютъ рѣки. Да будутъ сладости полны наши коровы! — Ночь сладка и сладки зори, сладокъ воздухъ земной. Да будутъ сладки намъ травы! — Да будетъ сладости полно въладыка лѣсовъ, да будетъ сладко солнце. Да будетъ сладко небо, отецъ нашъ!“

2. Со словами „Здѣсь глазомъ солнца смотрю я на тебя“ онъ смотритъ (на медовую смѣсь).

3. Принявъ (её) со словами: „Не связанъ я“ (и) „По побужденію бога Савитара“⁵⁾, онъ опускаетъ её отверстіемъ впередъ (purōmukham?) ручкою къ востоку.

1) Atharvanīyapaddhati вкладываетъ эти слова въ уста хозяина.

2) AV. XIX, 69; „1. Жива — ты, да буду и я жить, цѣлый вѣкъ да буду я жить. — 2. Существоешь ты, да существую и я, цѣлый вѣкъ да буду я жить. — 3. Ты — живительна, да буду я живъ, цѣлый вѣкъ да буду я жить. — 4. Ты — полна жизни, да буду я жить, цѣлый вѣкъ да буду я жить.“

3) Неясно, что разумѣется подъ „спутниками“. Можетъ быть вѣтки священной травы сверху и снизу? См. слѣд. сутру.

4) См. ниже 91, 1.

5) AV. XIX, 51, 1: „Не связанъ я, не связано мое существо, не связанъ мой глазъ, не связано мое ухо, не связанъ мой выдохъ (grāṇa), не связанъ мой вдохъ (arāṇa), не связано мое дыханіе (vūāna), не связанъ я весь. — 2. По побужденію бога Савитара принимаю я тебя мышцами Ашвиновъ, руками Пушана.“

4. Поставивъ (её) на землю со словами: „Я ставлю тебя на путь земли, въ лоно Адити“,

5. разбѣшавъ слѣва направо двумя пальцами и взявши безымяннымъ и большимъ пальцемъ, онъ начинаетъ ѣсть.

6. Со словами „ōm, bhūh! Да приобрѣтемъ мы этотъ желанный, bhūh svāhā!“ (онъ ѣсть) въ первый разъ,

7. Со словами „свѣтъ бога Савитара, bhuvah svāhā!“ — во второй,

8. Со словами „который да пробудитъ наши мысли, svaḥ svāhā“ — въ третій¹⁾,

9. Со словами: „Да приобрѣтемъ мы божескую, janat svāhā“ — въ четвертый разъ,

10. Со словами: „Крѣпкую пищу бога, vṛdhat svāhā“ — въ пятый,

11. Со словами: „karat svāhā“ — въ шестой,

12. Со словами: „ruhat svāhā“ — въ седьмой,

13. Со словами: „mahat svāhā“ — въ восьмой,

14. Со словами: „tat svāhā“ — въ девятый,

15. Со словами: „ṣaṁ svāhā“ — въ десятый,

16. Со словомъ: „ōm“ — въ одиннадцатый,

17. Молча въ двѣнадцатый.

18. Вкусивъ большую часть ея (т. е. медовой смѣси), онъ передаетъ (остатокъ) ученому брахману.

19. За немѣниемъ ученаго (брахмана) онъ передаетъ шудрѣ (vṛṣalāya).

20. Существуетъ также слѣдующее предписание: „Что бы вы ни ѣли, брахманы, пейте это, какъ сому. Не отдавайте остатокъ не брахману: пусть не пьетъ сому, кому её пить нельзя²⁾.“

92, 1. Изъ кислаго молока и меду (состоитъ) медовая смѣсь Брахмана;

2. изъ молока — медовая смѣсь Индры;

1) Произносимыя во всѣхъ трехъ случаяхъ слова, составляютъ вмѣстѣ одну строфу (савитри) изъ Ригведы (III, 62, 10).

2) Я перевожу эту строфу, измѣняя слова yat kiṁ sṛṇītha въ yat kiṁ sṛṇītha. При этомъ измѣненіи получается вполне удовлетворительный смыслъ, а измѣненіе первоначальнаго sṛṇītha въ sṛṇītha легко могло произойти подъ вліяніемъ предшествующаго повелительнаго pivata. Возможно было-бы защищать традиціонное чтеніе, какъ своего рода аттракцію: но встрѣчаются ли подобные примѣры аттракціи?

3. изъ меду и жертвеннаго масла — медовая смѣсь Сомы;
4. изъ болтушки ¹⁾ и жертвеннаго масла — медовая смѣсь Пушана;
5. изъ молока и жертвеннаго масла — медовая смѣсь Сарасвати;
6. изъ водки (surā) и жертвеннаго масла — „дубинная“ (māusalah) медовая смѣсь;
7. послѣдняя готовится въ двухъ случаяхъ: на жертвоприношеніи (Индрѣ) Доброму Защитнику (sautrāmaṇi) и на посвященіи царя (gājasūya);
8. изъ воды и жертвеннаго масла (состоитъ) медовая смѣсь Варуны;
9. изъ сезамоваго масла и жертвеннаго масла — медовая смѣсь для обряда шравана (? ṣrāvaṇo madhuparkah);
10. изъ сезамоваго масла и клецки — медовая смѣсь нищенствующаго монаха.
11. Вотъ такихъ девяти видовъ бываетъ медовая смѣсь.
12. Затѣмъ ему (гостю) докладываютъ о коровѣ (говоря): „Вотъ корова.“
13. Имъ онъ отвѣчаетъ слѣдующею мантрою: „Ты — бывшая, ты — настоящая пища; будь долгою жизнью, (ты), которая (носишь) высочайшее имя! om, bhur bhuvah svar janad om!“ ²⁾.
14. Онъ отпускаетъ корову, говоря: „Она мать Адитьевъ, дочь Васу, сестра Рудровъ, родня [источникъ] амброзіи. Я говорю теперь разумнымъ людямъ: не убивайте безгрѣшную корову: она Адити. om! Пусть корова ѣсть траву“ ³⁾.
15. Вслѣдъ уходящей коровѣ онъ произноситъ мантру „Добрую траву поѣдая“ ⁴⁾.

1) „Болтушка“ (manthah) обыкновенно состоитъ изъ ячменной крупы съ молокомъ.

2) Эта мантра, я думаю, имѣется въ виду и въ Nir. gr. s. I, 13, 14, и въ Mantrapāṭha II, 10, 13. Къ сожалѣнію въ обоихъ этихъ случаяхъ она цитируется только однимъ начальнымъ словомъ „bhūtam“. Въ другихъ текстахъ она еще не отыскана.

3) Въ этой редакціи мантры Адити и Рудры переставлены (ср. выше стр. 120 сл.); отступленіе это отъ обычной нормы находится однако въ полномъ согласіи съ тѣмъ, что корова называется ниже Адити: Адити и есть мать Адитьевъ. Не должны ли мы въ виду этого признать эту редакцію первоначальною и соотвѣтственно измѣнить и текстъ RV. VIII, 101, 15?

4) AV. VII, 73, 11: „Добрую траву поѣдая, будь счастлива!“

16. Безкровнымъ почетный приемъ (madhuparkaḥ) не бываетъ.

17. Онъ (гость) долженъ сказать: „Мы не получаемъ прощенія: дѣлайте!“¹⁾.

18. Со словами „Ножъ, не повреди его“ (хозяинъ) подаетъ ножъ.

19. Надъ исполняющимъ дѣло (убіенія коровы) онъ произноситъ мантру: „Отгони мой грѣхъ!“

20. Сальникъ они посвящаютъ Агни.

21. Или (его) можетъ также съѣсть брахманъ, такъ какъ это жертвоприношеніе бываетъ посвящено этому божеству (т. е. Брахману).

22. Затѣмъ ему (дѣлается) купанье, натираніе масломъ, украшеніе вѣнкомъ и подмазываніе (глазъ).

23. Собравши все то, что при этомъ нужно собрать²⁾,

24. слуги, подойдя (къ нему) докладываютъ: „Вотъ, мы слуги.“

25. Въ отвѣтъ имъ (тотъ) произноситъ мантру: „Да будемъ и мы многочисленнѣе, и вы, которые сдѣлали насъ многочисленнѣе; а также пусть и другіе въ большемъ числѣ родятся у насъ.“

26. И со словами: „А также и у этого подателя“ онъ смотритъ на хозяина.

27. Затѣмъ несущіе пищу, подойдя (къ нему), докладываютъ: „Вотъ мы — несущіе пищу.“

28. Въ отвѣтъ имъ (гость) произноситъ мантру: „Да будемъ и мы вкушающими пищу, и вы, которые сдѣлали насъ вкушающими пищу; а также пусть и другіе вкушающіе пищу въ большемъ числѣ родятся у насъ.“

29. И со словами: „А также и у этого подателя“ онъ смотритъ на хозяина.

30. Когда пища принесена, онъ приноситъ (ею) жертву съ мантрою „Чего желая, о Кама“³⁾.

Да будемъ счастливы и мы! Ёшь, неприкосновенная, вѣчно траву и пей чистую воду, свободно гуляя.“

1) Эти слова произносятся въ томъ случаѣ, когда корова должна быть принесена въ жертву. Ср. мантры грехья-сутръ, говорящія о грѣхѣ гостя и хозяина (стр. 120).

2) Ath. Paddh. говоритъ: „собравши все, т. е. одежду, украшенія и проч.“

3) Кама (kāmaḥ) — богъ (олицетвореніе) желанія и любви.

31. „Чего желая, о Кама, мы приносимъ тебѣ эту жертву, пусть все то исполнится. Вкуси же этой жертвы. svāhā!“

32. Таковъ чинъ (приема) учителя, таковъ чинъ (приема) жреца, таковъ чинъ (приема) родственниковъ (?), таковъ чинъ свадьбы (?), таковъ чинъ (приема) гостя, таковъ чинъ (приема) гостя¹⁾.

1) Повтореніе послѣднихъ словъ обозначаетъ конецъ отдѣла, въ настоящемъ случаѣ „двѣнадцатаго чтенія (adhyāyah)“. — Въ послѣднихъ словахъ намъ бросается въ глаза сходство съ обычнымъ въ грихья-сутрахъ перечисленіемъ лицъ достойныхъ почетнаго приема. Это обстоятельство позволяетъ намъ внести въ текстъ Kāuṣ. s. нѣкоторую поправку. Тамъ сказано: „таковъ чинъ свадьбы“ (ḥṣa vivāhakaṅgaḥ). Между тѣмъ, никакого описанія свадебныхъ обрядовъ въ предшествующемъ нѣтъ. Дѣло, на мой взглядъ, объясняется просто: мы здѣсь должны читать не vivāha-kalpaḥ, a vivāhya-kalpaḥ. Vivāhya- или vāivāhya- упоминается среди лицъ достойныхъ почетнаго приема, и, какъ мы видѣли (см. стр. 87 сл.), обозначаетъ „свойственника, родного по браку“. Въ такомъ случаѣ возстановляется не только смыслъ, но и параллелизмъ съ остальнымъ перечисленіемъ. Мы должны переводить это мѣсто такъ: „таковъ чинъ (приема) свойственника“. Несовѣмъ ясно, кого разумѣетъ текстъ подъ словомъ samyukta-; я предполагаю „родственника“, по аналогіи съ sambandhaḥ.

II. Посвященіе мальчика въ брахманскіе ученики.

§ 1. Названіе обряда.

Обычный терминъ обряда „посвященія въ брахманскіе ученики“ — *урауауапат*, собственно, „приведеніе“ или „введеніе“. Рядомъ съ нимъ, значительно рѣже, употребляется, какъ терминъ, также *урауапат* (*ура-ауапат*) „приходъ, поступленіе“¹⁾. Послѣдній терминъ встрѣчается иногда въ тѣхъ же памятникахъ, которые употребляютъ и терминъ *урауауапат*. Всѣ комментаторы единогласно толкуютъ его, какъ синонимъ къ *урауауапат*²⁾.

Вопросъ о томъ, какъ слѣдуетъ понимать терминъ *урауауапат* стоитъ въ связи съ установленіемъ значенія глагола *урап-*, отъ котораго и происходитъ это существительное. По этому поводу Ольденбергъ въ своемъ англійскомъ переводѣ грихья-сутры Шанкхаяны (S. V. E. XXIX, 58) высказалъ нѣсколько замѣчаній, которыя необходимо разобрать. Въ указанномъ мѣстѣ Ольденбергъ полемизируетъ противъ мнѣнія Штенцлера, которое выразилось въ его нѣмецкихъ пере-

1) См. напр. *Āp. dh. s. I, 1, 6*; *Āp. gr. s. 16, 4*; *Mān gr. s. I, 22, 1*; *Ṣat. Br. XIV, 9, 1, 11*.

2) Такъ Харадатта въ комментаріи къ *Āp. dh. s. I, 1, 6* говоритъ: *урауапат урауауапат*; комментарій къ *Mān. gr. s. I, 22, 1*: *урауауапарагуауа урауапат* „*урауапат* — синонимъ къ *урауауапат*“; Сударшанарья къ *Āp. gr. s. 16, 4*: *урауауапат ёворауапат*. — Два раза (*Mān. dh. ç. II, 36* и *Yājñ. smṛ. I, 14*) встрѣчается названіе *урапауапат*, которое Виджнянешвара объясняетъ, какъ синонимъ къ *урауауапат*.

водахъ грихья-сутрѣ Параскары и Ашвалаяны. Мы позволимъ себѣ привести это возраженіе Ольденберга полностью, такъ какъ думаемъ, что покойный Штенцлеръ вовсе не такъ неправъ, какъ это кажется Ольденбергу. Вотъ что говоритъ Ольденбергъ: „Въ виду установленія терминологіи упанаяны, или посвященія въ ученики мы позволяемъ себѣ замѣтить, что глаголь *urapī-* не значить „вводитъ ученика къ учителю“, какъ, повидимому, понималъ его, напримѣръ, проф. Штенцлеръ. Такъ сутра Параскары (II, 2, 1) *aṣṭavarṣaṃ brahmaṇam urapauyēt . . .* переведена этимъ знаменитымъ ученымъ такъ: „Den achtjährigen Brahmana soll er (beim Lehrer) einführen . . .“ (ср. также *Aṣv. gr. s. I, 19, 1.*) Тексты ясно указываютъ на другой переводъ глагола *urapī-*, такъ какъ изъ нихъ видно, что лицо, которое вводитъ ученика (*urapauyati* или *urapauyatē*; средній залогъ употребляется очень часто, напр. *Ṣat. Br. XI, 5, 4, 1*; *Ṣāṅkh. gr. s. II, 1, 25*), это — не отецъ, и не родственникъ юноши, котораго предполагаютъ отвести къ учителю, а самъ учитель; онъ вводитъ (*urapauyati*) его въ *brahmasaṅga* или вводитъ его вмѣстѣ съ собою, и ученикъ вступаетъ (*urāiti*) въ *brahmasaṅga*, или вступаетъ вмѣстѣ съ учителемъ; тотъ, кто такимъ образомъ вступилъ въ число учениковъ, вслѣдствіе этого называется *urēta* (*Ṣāṅkh. gr. s. IV, 8, 1*; *Pār. gr. s. III, 10, 10*), и для обозначенія посвященія, которое обыкновенно называется *urapauana*, въ нѣкоторыхъ случаяхъ употребляется слово *urāuana* [ссылка на *Mān. gr. s. I, 22, 1.* по статьѣ, Jolly „Das Dharmasūtra des Viṣṇu“]. Въ подтвержденіе нашего мнѣнія относительно этой терминологіи я позволю себѣ привести слѣдующее мѣсто. Въ *Ṣat. Br. XI, 5, 3, 13.* Шаучея говоритъ Уддалакъ Аруни: „Я хочу поступить (въ ученики) къ почтенному“ (*urāuāni bhagavantam*); и Аруни отвѣчаетъ: „Иди, поступай (ко мнѣ)!“ (*ēhu urēhi*) „и онъ его посвятилъ“ (*taṃ hōranīyē*). Тамъ же (*XI, 5, 4, 16*) указывается, что, по мнѣнію нѣкоторыхъ, учитель, который посвятилъ брахмана въ ученики (*brāhmaṇam brahmasaṅgam urapīya*) долженъ воздерживаться отъ половыхъ сношеній, такъ какъ ученикъ, поступающій въ ученіе (*yo brahmasaṅgam urāiti*), становится какъ бы зародышемъ . . .“ Далѣе указывается, что подобныя же выраженія употребляются и у буддистовъ при приѣмѣ новаго члена въ общину.

Для разрѣшенія затронутого Ольденбергомъ вопроса естественнѣе всего было бы обратиться къ употребленію

глагола *урап-* въ нашихъ памятникахъ и посмотрѣть, какое онъ имѣеть значеніе. Ольденбергъ этого не сдѣлалъ, и всѣ его возраженія поэтому могутъ возбудить сомнѣніе. Уже съ перваго взгляда бросается въ глаза та странность аргументаціи Ольденберга, что онъ больше говоритъ о значеніи и употребленіи глагола *ура-і-*, между тѣмъ какъ о главномъ вопросѣ упоминаетъ только вскользь. Связь между этими двумя глаголами настолько слаба, что разборъ значенія одного вовсе не выясняетъ значенія другого. Кромѣ того, если мы правильно понимаемъ возраженіе Ольденберга, онъ главнымъ образомъ опирается на тѣ религіозно-философскія толкованія обряда, которыя ему даются въ Шатапатхабрахманѣ. Но не подлежитъ никакому сомнѣнію, что эти толкованія уже вторичнаго происхожденія, и что самый обрядъ долженъ былъ существовать до ихъ возникновенія. Очевидно, что самое названіе его и подало поводъ къ созданію этихъ умозрѣній, а потому въ возстановленіи первоначальнаго значенія термина по возможности слѣдуетъ отбросить всѣ тѣ представленія, которыя въ послѣдствіи къ нему присоединились.

Ольденбергъ утверждаетъ, что лицо, которому приписывается дѣйствіе глагола *урап-*, есть учитель, и ссылается при этомъ на употребленіе этого глагола въ среднемъ залогѣ. Этой ссылки, конечно, недостаточно, такъ какъ средній залогъ каждаго глагола можетъ имѣть и обыкновенно имѣетъ особое значеніе, и мы надѣемся показать, что глаголь *урап-* знаетъ эту разницу въ значеніи формъ дѣйствительнаго и средняго залога. Такимъ образомъ уже съ теоретической точки зрѣнія представляется возможнымъ, чтобы дѣйствительный залогъ какого-либо глагола имѣлъ одно подлежащее, а средній — другое. Текстъ нашихъ памятниковъ, какъ известно, обыкновенно не называетъ дѣйствующаго лица. Поэтому выяснить этотъ вопросъ безъ помощи комментаторовъ почти невозможно. Въ этомъ отношеніи важно замѣчаніе комментатора къ грихья-сутрѣ Манавы (I, 1, 1). Здѣсь комментаторъ, толкуя первое правило грихья-сутры, что юноша „начиная съ упанаяны выполняетъ обѣты“, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „Въ таинствахъ, начиная съ *garbhādhānam* и кончая упанаяной руководствомъ (въ совершеніи обрядовъ) принадлежитъ отцу; . . . въ изученіи (священнаго писанія) и въ (выполненіи) обѣтовъ (онъ) самъ является исполнителемъ, но подъ руководствомъ учителя. Поэтому сказано

[гдѣ?]: «до обѣтовъ руководство принадлежитъ отцу, а въ обѣтахъ и слѣдующихъ (обрядахъ ему) самому»¹⁾. Подобнымъ образомъ и Харадатта въ комментаріи къ грихья-сутрѣ Апастамбы отмѣчаетъ эту границу: „здѣсь оканчивается дѣло отца и другихъ (членовъ семьи); затѣмъ учитель смѣшиваетъ теплую воду съ холодной“²⁾.

Это свидѣтельство комментаторовъ не оставляетъ сомнѣній въ томъ, что въ обрядѣ упанаяны руководство принадлежало отцу мальчика по крайней мѣрѣ отчасти. По приведенному толкованію комментатора упанаяна представляетъ границу между обрядами, выполняемыми надъ мальчикомъ его отцомъ, и обрядами, выполняемыми имъ самостоятельно. Первымъ самостоятельнымъ религіознымъ дѣломъ мальчика является выполнение обязанностей брахмачарина, брахманскаго ученика. Такимъ образомъ и самый обрядъ упанаяна можно съ этой точки зрѣнія раздѣлить на двѣ части: въ первой части мальчикъ еще не является самостоятельно дѣйствующимъ лицомъ, во второй — онъ уже принимаетъ активное участіе въ обрядѣ: онъ самъ подкладываетъ дрова въ огонь, самъ проситъ учителя дать ему урокъ, самъ произноситъ нѣкоторыя мантры, собираетъ милостью и т. д. Въ первой части обряда дѣйствующимъ лицомъ является частью отецъ, частью брахманъ, будущій учитель мальчика. Отецъ, несомнѣнно, рѣшалъ, когда слѣдуетъ мальчика отдать въ ученіе брахману, онъ же совершалъ и всѣ подготовительныя дѣйствія.

Такимъ образомъ упанаяна слагается изъ двухъ актовъ: отецъ вводитъ своего сына въ семью его будущаго учителя, брахманъ (учитель) принимаетъ его къ себѣ въ домъ. Эти два дѣйствія до извѣстной степени сливаются, и потому въ нѣкоторыхъ случаяхъ трудно рѣшить, какое изъ этихъ значеній имѣетъ глаголь *ураṇī*. Несомнѣнно одно, что онъ можетъ имѣть и дѣйствительно имѣетъ оба эти значенія.

Теоретическая возможность перваго значенія „вводитъ“ — ясна, такъ что никакихъ объясненій не требуетъ. Замѣтимъ

1) Къ *Mān. gr. s. I, 1, 1*: ... *garbhādhānādīṣūpanayanāntēṣu saṃskārēṣu pitur adhikāraḥ* ... | *adhyayanavratēṣu svayam adhikārō gurūpadiṣṭēṣu tu* | *tasmād ucyatē prāg vratēbhyaḥ pitur adhikārō vratādāu tu svayam iti*.

2) Къ *Āp. gr. s. 10, 5*: ... *ēvamantaṃ pitrādēḥ karma* | *athācārya uṣṇāḥ ṅītaḥ cāpaḥ saṃsrjati*.

только, что и въ этомъ значеніи мы можемъ ожидать употребленія глагола *урап-* какъ въ дѣйствительномъ, такъ и въ среднемъ залогѣ: въ первомъ случаѣ глаголѣ означалъ бы просто „вводитъ“, во второмъ — „вводитъ своего (сына)“¹⁾, т. е. съ тѣмъ отгѣнкомъ, что дѣйствіе касается сферы подлежащаго²⁾. „Вводитъ къ себѣ, принимать (ученика)“ глаголѣ *урап-* обозначаетъ по преимуществу въ среднемъ залогѣ³⁾. Но теоретически возможно и въ этомъ случаѣ употребленіе дѣйствительнаго залога. Въ такомъ случаѣ глаголѣ только не подчеркиваетъ отношенія дѣйствія къ сферѣ подлежащаго⁴⁾. Такимъ образомъ ссылка Ольденберга на употребленіе глагола *урап-* въ среднемъ залогѣ не имѣетъ силы доказательства. Оба залога одинаково способны выражать дѣйствіе „вводитъ“ какъ съ точки зрѣнія отца мальчика, такъ и съ точки зрѣнія брахмана-учителя.

Обращаясь къ обзору случаевъ употребленія глагола *урап-* въ нашихъ текстахъ, мы должны замѣтить, что признаемъ указанія приведеннаго выше комментарія къ грихья-сутрѣ Манавы (см. стр. 137 сл.) безусловно справедливыми. Отецъ былъ дѣйствующимъ лицомъ въ начальной части обряда упанаяны и потому въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ говорится о времени совершенія обряда, во введеніи къ описанію самаго обряда, мы дополняемъ подлежащее „отецъ“ или „домохозяинъ“⁵⁾. Если принять толкованіе Ольденберга, то пришлось бы во всѣхъ этихъ случаяхъ предполагать дѣйствующимъ лицомъ брахмана-учителя, и на нашъ взглядъ утратилась бы связь съ предыдущимъ текстомъ, гдѣ всѣ дѣйствія лежатъ на обязан-

1) Вопадава (*Mugdhabōdha* 23, 28) приводитъ, какъ примѣръ, *putram uraṇayātē* „вводитъ сына“; я склоненъ видѣть въ этомъ выраженіи обозначеніе отдачи своего сына въ ученики къ другому брахману, а не принятія въ ученики своего сына.

2) См. В. Delbrück *Altindische Syntax* S. 236.

3) Саяна въ комментаріи къ *Ṣat. Br.* XI, 5, 4, 1 выражаетъ это значеніе слѣдующимъ образомъ: *uraṇayātē svasamīraṃ grāṇayati*. См. также Delbrück тамъ-же S. 244.

4) См. въ особенности замѣчанія Дельбрюка къ употребленію глагола *уај-* тамъ же S. 248.

5) Эти формы слѣдующія: *uraṇayēt* (*Āṣv. gr.* s. I, 19, 1; *Pār. gr.* s. II, 2, 1; *Gōbh. gr.* s. II, 10, 1) *uraṇayēta* (*Ṣāṅkh. gr.* s. II, 1, 1) *uranaṇītā* (*Āp. dh.* s. I, 1, 19; *Āp. gr.* s. 10, 2; *Hir. gr.* s. I, 1, 2).

ности домохозяина. Въ этихъ случаяхъ оказалось бы ничѣмъ не отмѣченное отступленіе отъ общаго правила.

Подлежащее „брахманъ, учитель“ несомнѣнно подразумевается въ слѣдующихъ случаяхъ: 1) при среднемъ залогѣ; *Āp. dh. s. I, 1, 11 yam avidvān upanayātē*; *Hir. gr. s. I, 5, 8 dakṣiṇaṃ bahum abhyātman upanayātē*; *Mān. gr. s. I, 22, 5 b* и *Açv. gr. s. I, 20, 8 kas tvā kam upanayātē*; *Kāuç. s. 17, 31 indra kṣatram iti kṣatriyam upanayita*; *Kāuç. s. 17, 33 katham nu tam upanayita yan na vācayēt (sāvitrīm)*; *Hir. gr. s. I, 5, 8 = Mantrap. II, 3, 24 . . . tvā . . . upa nayē 'sau*; *Hir. gr. s. I, 5, 2 = Kāuç. s. 55, 9 upa mā nayasva*. 2) при дѣйствительномъ залогѣ: *Mān. gr. s. I, 22, 18 yam ēvaṃ vidvāṃsam upanayatīti çrutiḥ*; *Çāṅkh. gr. s. II, 2, 12 . . . tvā . . . upa nayāmy asāu*; *Kāuç. s. 55, 12 arṣeyaṃ tvā kṛtvā bandhumantam upanayāmi*; *Gōbh. gr. s. III, I, 13 nācariṣyantam samvatsaram upanayēt*; *Kāuç. s. 55, 11 arṣeyaṃ mā kṛtvā bandhumantam upanaya*.

Этотъ обзоръ встрѣчающихся въ нашихъ текстахъ формъ глагола *upanī-* ясно показываетъ только, что средній залогъ этого глагола чаще всего употребляется въ значеніи „принимать къ себѣ (въ ученики)“. Однако такого постоянства въ его употребленіи, которое указывало бы на выработку опредѣленнаго технического термина, мы не замѣчаемъ. Напротивъ, употребленіе этого глагола характеризуется такими особенностями, которыя позволяютъ намъ заключить, что его первоначальное значеніе „приводить“ сознавалось съ полною ясностью. Объ этомъ лучше всего говоритъ приведенное выше мѣсто грихья-сутры Хираньякешина (I, 5, 8), въ которомъ нашъ глаголъ соединенъ съ дополненіемъ „руку“ (*bahum*): „онъ привлекаетъ къ себѣ (его) правую руку“¹⁾. Это дѣйствіе, очевидно, символизировало обрядъ *upanayana*, и отсюда видно, какъ реально понимался глаголъ *upanī-*. Поэтому нѣтъ никакой возможности приписывать глаголу *upanī-*, какъ термину, такое отвлеченное значеніе, какое въ немъ находитъ Ольденбергъ. Такія отвлеченныя толкованія, какъ то, которое онъ приводитъ изъ Шатапатхабрахманы, встрѣчаются нерѣдко; но они уже потому не могутъ намъ служить точкою опоры, что они всегда отличаются случайнымъ характеромъ: мимолетная

1) Иное толкованіе даетъ этому мѣсту Каландъ (см. ZDMG 52, 425 f.; ср. Böhtlingk, ZDMG. 52, 609 и 43, 599). Однако мѣсто это все же остается неполнѣй яснымъ.

ассоціація, часто основанная на созвучіи словъ, нерѣдко даетъ поводъ къ созданію такого толкованія, которое при другихъ условіяхъ замѣняется другимъ, придуманнымъ по тому же поводу, но уже совсѣмъ иначе. Въ такой атмосферѣ не могутъ выработываться техническіе термины, и, если мы здѣсь будемъ искать точки опоры, то рискуемъ впасть въ крупную ошибку и принять поводъ за слѣдствіе, а слѣдствіе за основную причину.

Что дѣйствительно глаголь *урапī-* и терминъ *урапауанам* обыкновенно понимались не въ смыслѣ „введенія въ священную науку (*brahmasaṅgam*)“, какъ думаетъ Ольденбергъ, объ этомъ комментаріи свидѣтельствуютъ съ такою ясностью, которая не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія. Толкуя слово *урапауаті*, комментаторы для передачи значенія предлога *ура* употребляютъ слово *saṁīraṁ* „въ близость“: „приводитъ въ близость“. Такъ Матрдатта въ комментаріи къ Хираньякешину (I, 5, 8) дважды объясняетъ слово *урапауатē* словами *saṁīraṁ paṅyatī*¹⁾. Въ полномъ согласіи съ такимъ реальнымъ значеніемъ глагола, находятся и тѣ дополненія, которыя придаютъ ему комментаторы. Харадатта, напримѣръ, говоритъ: „упанаяна называется священнодѣйствіе, посредствомъ котораго мальчикъ вводится въ семью учителя“²⁾. Матрдатта выражаетъ ту же мысль нѣсколько иначе: „упанаяна есть то священнодѣйствіе, посредствомъ котораго или во время котораго мальчикъ приводится къ учителю“. И далѣе: „это... таинство, по имени упанаяна, есть поступленіе къ учителю съ цѣлью пріобрѣтенія священнаго знанія“³⁾. Всѣ эти толкованія даютъ для термина *урапауанам* значенія: „введеніе въ семью учителя“, „поступленіе къ учителю“; но не даютъ намъ права видѣть норму въ отвлеченныхъ толкованіяхъ Шатапатхабрахманы, которыя приводитъ Ольденбергъ. Употребленіе глагола *ура-і-*, „приближаться, приходитъ, вступать“ тоже не можетъ ничего доказать, такъ какъ и онъ можетъ употребляться въ примѣненіи къ нашему обряду въ своемъ

1) Ср. также объясненіе Саяны, упомянутое выше на стр. 139 прим. 3.

2) Комментарій къ *Ār. gr. s. 10, 1*: *yēnācāryakulam upanīyatē kumāras tad urapāyanaṁ nāma karma . . .*

3) Комментарій къ *Hir. gr. s. I, 1, 1*: *yēna karmaṇā yasmin vā karmaṇu ācāryasamīpaṁ nīyatē kumāras tad urapāyanaṁ | . . . sō 'yaṁ . . . saṁskāra urapāyanaṁ nāma vidyārthina ācāryasamīpaṁ uragamanam . . .*

первоначальномъ, непереносномъ значеніи: естественно, что тотъ, кого вводятъ (урап̄уатē), тотъ вступаетъ (урап̄иті). Этимъ объясняется возможность употребленія для обозначенія нашего обряда также и термина урауапат „вступленіе“, который вовсе не имѣетъ особеннаго отвлеченнаго значенія, а обозначаетъ то же, что выражено у Матрдатты словами ācāgyasamītram урагамапат (см. выше стр. 141. прим. 3.).

Глаголь урап̄і-, какъ мы видѣли, не обнаруживаетъ въ своемъ употребленіи постоянства техническаго термина; между тѣмъ произведенное отъ него существительное урапауапат, повидимому, уже обратилось въ техническій терминъ. На это указываетъ объясненіе его словомъ урагамапат „вступленіе“ — значеніе, котораго оно первоначально имѣть не могло ¹⁾. Повидимому, употребленіе слова урапауапат, какъ термина, отразилось отчасти и на значеніи глагола урап̄і- въ томъ смыслѣ, что онъ сталъ употребляться приблизительно въ значеніи „устраивать упанаяну“ или „допускать до упанаяны“. Въ этомъ смыслѣ глаголь употребляется въ общихъ запретительныхъ выраженіяхъ, какъ nānān урапауēуаḥ (Pāg. gr. s. II, 5, 40; Śāṅkh. gr. s. II, 1, 10; Gōbh. gr. s. II, 10, 6) или nānān урапауēt (Açv. gr. s. I, 19, 9) „для нихъ нельзя устраивать упанаяну“ (рѣчь идетъ о тѣхъ, которые пропустили опредѣленный сутрами срокъ). Конечно, и въ этомъ случаѣ мы могли бы употребить выраженіе „принимать къ себѣ (въ ученики)“, но на болѣе общее значеніе глагола въ такихъ случаяхъ указываетъ постоянное употребленіе дѣйствительнаго залога. Если мы обратимъ вниманіе на то обстоятельство, что въ такомъ смыслѣ глаголь урап̄і- приближается къ каузативному значенію, то на нашъ взглядъ легко объясняется еще и одна грамматическая особенность этого глагола. Именно, рядомъ съ правильной формой optativi medii урапауēта мы часто встрѣчаемъ урапауита. Подобныя формы встрѣчаются обыкновенно только въ каузативѣ ²⁾. Естественно,

1) Мнѣ не представляется возможнымъ разлагать слово урапауапат на урап̄ + ауапат, хотя такой анализъ приводитъ насъ прямо къ значенію урауапат, урагамапат. Связь съ глаголомъ урап̄і- чувствуется слишкомъ сильно. О предполагаемомъ и сомнительномъ предлогѣ урап̄ см. Oldenberg KZ. 27, 280 f. J. Schmidt тамъ-же 281 ff. Впрочемъ оба эти ученые не распространяютъ своего толкованія на нашъ терминъ.

2) См. Whitney Altindische Grammatik § 1043.

что эта неправильная форма возникла именно въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ глаголѣ урані- имѣлъ техническое значеніе „устраивать обрядъ упанаяны для кого-нибудь“ = „заставлять кого либо подвергаться обряду упанаяны“¹⁾. И дѣйствительно, такое значеніе примѣнимо ко всѣмъ случаямъ употребленія формы уранауита. Естественнымъ съ этой точки зрѣнія является также и то, что эта форма утвердилась по преимуществу въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ, какъ мы показали, дѣйствующимъ лицомъ является отецъ мальчика. Конечно, въ виду немногочисленности случаевъ употребленія этой формы, доказаннымъ считается это не можетъ, но такое объясненіе является весьма вѣроятнымъ²⁾.

Этотъ, быть можетъ, слишкомъ подробный разборъ зна-

1) Такое же значеніе имѣетъ и каузативъ глагола урані-, встрѣчающійся, насколько мнѣ извѣстно, только одинъ разъ, а именно Mān. dh. ç. XI, 192: *yeṣām dvijānām sāvitrī nānūcyēta yathavidhi | tāṃṣēarāyitvā trīn kṛṣehrān yathavidhy uranāyauyēt* „Тѣхъ брахмановъ, которымъ своевременно не была преподана савитри, можно допустить до обряда упанаяны, лишь подвергнувъ ихъ тремъ покаяніямъ.“

2) На правильность моего объясненія косвенно указываетъ, по видимому, и другая разновидность названія нашего обряда уранауанам (см. стр. 135 прим. 2), которая должна была имѣть каузативный отглагольный значенія. Какъ извѣстно, отглагольныя имена на -анавъ санскритскомъ языкѣ могли образовываться также и отъ основъ каузатива, и мы нерѣдко встрѣчаемся съ такими парами *nominum actionis*, образованныхъ отъ одного глагольнаго корня. При этомъ существительное или прилагательное, образованное отъ основы каузатива, обыкновенно ясно сохраняетъ и каузативный отглагольный значенія. Часто наблюдается также переходъ такого отвлеченнаго каузативнаго значенія къ конкретному: *nomem actionis* переходитъ въ названіе орудія, производящаго дѣйствіе, выражаемое глагольнымъ корнемъ. Слѣдующіе примѣры могутъ иллюстрировать это явленіе: *kāraṇam* „дѣйствіе, дѣло“: *kāraṇam* „то, что вызываетъ дѣйствіе, причина“. — *tāraṇam* „жаръ, зной“: *tāraṇam* „жженіе; истязаніе, умерщвленіе плоти“. — *nandanam* „радость“: *nāndanam* „мѣсто радости, рай“. — *pātanam* „летаніе, паденіе“: *pātanam* „бросаніе, выбрасываніе“ *garbhāsyu pātanam* „вытравленіе плода“. — *māraṇam* „смерть“: *māraṇam* „умерщвленіе; колдовство, имѣющее цѣлью уничтоженіе врага“. — *yājanam* „жертвоприношеніе“: *yājanam* „совершеніе жертвоприношенія для другого“. — *vādanam* „звучаніе“: *vādanam* „инструментъ, которымъ ударяють по струнамъ, *plectrum*“. — *srāvaṇam* „теченіе“: *srāvaṇam*: „проливаніе“ *rudhiraśrāvaṇam* *karōti* „онъ проливаетъ кровь“. — *svāpaṇam* „спанье“: *svāpaṇam* „усыпительное средство“.

ченія и употребленія глагола *урапī-* и существительнаго *урапауапат* показываетъ, что 1) глаголь *урапī-* употреблялся въ двухъ значеніяхъ: „приводить, отдавать (сына) въ ученики“ и „принимать къ себѣ въ ученики“ (въ послѣднемъ случаѣ чаще употребляется средній залогъ); 2) что никакихъ слѣдовъ болѣе отвлеченнаго религіозно-философскаго пониманія этого глагола въ нашихъ источникахъ мы не находимъ; и 3) что слабыя зачатки употребленія глагола *урапī-*, какъ техническаго термина, обуславливаются вліяніемъ на него значенія существительнаго *урапауапат*. Черезъ посредство этого послѣдняго глаголь *урапī-* приближается къ значенію „устраивать обрядъ *упанаяны*“.

§ 2. Древнѣйшія свѣдѣнія объ обрядѣ.

Обрядъ посвященія въ брахманскіе ученики, несомнѣнно, очень древняго происхожденія. Однако мы имѣемъ о немъ слишкомъ мало извѣстій, которыя были бы древнѣе грихья-сутрѣ. Да и то, что сохранилось, указываетъ на существованіе нѣкоторыхъ только подробностей обряда, такъ что мы не можемъ съ достаточной полнотой возстановить его форму.

Не претендуя на полноту, мы приведемъ здѣсь только два упоминанія объ обрядѣ посвященія въ ученики. Есть ли еще и другія указанія на него въ древнѣйшей ведической литературѣ, мы не знаемъ, такъ какъ изслѣдованіе этого вопроса не входило непосредственно въ нашу задачу.

Въ Ригведѣ, въ извѣстномъ гимнѣ, посвященномъ лягушкамъ, проводится сравненіе между концертомъ лягушекъ и урокомъ, который даетъ учитель своему ученику: „Одна изъ нихъ (лягушекъ) повторяетъ рѣчь другой, какъ ученикъ (слова) учителя“¹⁾. Это краткое сравненіе даетъ слишкомъ мало точекъ опоры для сужденія о существованіи обряда посвященія въ ученики. Для насъ важно однако уже и то, что здѣсь упомянуты учитель (*çāktāḥ*) и ученикъ (*çikṣamāṇaḥ*). Самое сравненіе указываетъ на тотъ же способъ изустнаго обученія, который изображается и въ грихья-сутрахъ. Сравненіе учителя и ученика съ лягушками сдѣлается намъ еще понятнѣе, если

1) RV. VII, 103, 5: *yád ēṣām anyó anyásya vācam çāktásyēva vādati çikṣamāṇaḥ* . . .

мы примемъ въ соображеніе, что урокъ, по грихья-сутрамъ, давался сидя: ученикъ и учитель садились на землю другъ противъ друга. Проф. Якоби ¹⁾ обратилъ вниманіе на мѣткость этого сравненія и относительно времени: по предписаніямъ грихья-сутръ сезонъ обученія долженъ начинаться съ наступленіемъ дождливаго времени года, когда появляется растительность (*ṛṣadhīnām prādurbhāvē*), т. е. какъ разъ въ то самое время, когда оживаютъ и лягушки, какъ это изображено въ нашемъ гимнѣ.

Такимъ образомъ это свидѣтельство Ригведы указываетъ только на существованіе изузнаго обученія, которое начиналось обыкновенно въ то же время года и велось тѣмъ же способомъ, какъ и въ болѣе позднее время. Упомянутый учитель и ученика можетъ свидѣтельствовать лишь о томъ, что обычай отдавать мальчика въ ученіе уже существовалъ. Но слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что самыя названія учителя и ученика (*ṣaktaḥ* и *ṣikṣamāṇaḥ*) не имѣютъ ничего общаго съ позднѣйшими техническими терминами *ācāryaḥ* „учитель“ и *brahmacārī* „ученикъ“. *ṣaktaḥ* и *ṣikṣamāṇaḥ*, оба происходящіе отъ корня *ṣak-* „имѣть силу, быть въ состояніи“, повидимому, имѣли слѣдующія первоначальныя значенія: первое — „имѣющій силу (священнаго значенія)“, а второе — „желающій пріобрѣсти силу (священнаго значенія)“. Хотя само по себѣ это различіе въ названіяхъ не даетъ никакихъ указаній относительно древнѣйшей формы обычая сравнительно съ болѣе поздней, однако весьма вѣроятно, что въ эпоху сложенія нашего гимна еще не существовало терминовъ *ācāryaḥ* и *brahmacārī*, носящихъ на себѣ совершенно ясный отпечатокъ болѣе поздняго происхожденія. Изъ того, что этихъ словъ мы не находимъ въ древнѣйшихъ частяхъ Ригведы ²⁾ съ обычнымъ позднѣйшимъ значеніемъ ихъ, нельзя было бы заключить, что ихъ и не существовало вовсе въ то время, но несомнѣнно, что они не имѣли еще значенія тех-

1) Jacobi Ueber das Alter des Rig-Veda (Festgruss an R. v. Roth. Stuttgart 1893) S. 69 f.

2) Слово *ācāryaḥ* встрѣчается въ Атхарваведѣ (XI, 5, 1), но въ гимнѣ религиозно-философскаго характера, прославляющемъ брахмачарина; *brahmacārī*, кромѣ этого же гимна, встрѣчается еще въ нѣкоторыхъ мѣстахъ AV. и одинъ только разъ въ Ригведѣ (X, 109, 5), но въ десятой мандалѣ, которая, какъ извѣстно, относится къ болѣе позднему времени.

нических терминовъ для обозначенія учителя и ученика. Иначе трудно допустить, чтобы въ упомянутомъ выше гимнѣ, въ сравненіи, вмѣсто обычныхъ терминовъ авторъ употребилъ какія нибудь описательныя названія.

Изъ всего этого мы можемъ заключить, что во времена Ригведы изслѣдуемый нами обычай имѣлъ нѣсколько иную форму. Въ чемъ заключалось это различіе, мы едва можемъ догадываться. Во всякомъ случаѣ мы въ правѣ предположить, что въ промежутокъ между эпохой Ригведы и временемъ сложенія грихья-сутрѣ формы обряда подверглись брахманской обработкѣ и регламентации. Выработка техническихъ терминовъ свидѣтельствуетъ, на нашъ взглядъ, о закрѣпленіи извѣстныхъ формъ обряда, происшедшемъ именно въ этотъ періодъ.

Совершенно инымъ характеромъ отличается другое болѣе подробное свидѣтельство Шатапатхабрахманы (Śat. Br. XI, 5, 3, 13—4, 18). Здѣсь разсказывается о томъ, какъ Шаучея Прачинайогья пришелъ къ Уддалакѣ Аруни, чтобы вступить съ нимъ въ споръ о религіозныхъ вопросахъ. Прачинайогья задаетъ Уддалакѣ различные вопросы относительно агнихотры (огненной жертвы). Уддалака отвѣчаетъ такъ, какъ этого ожидалъ Прачинайогья. Уддалака отвѣчаетъ и на послѣдній вопросъ, между тѣмъ какъ Прачинайогья и самъ не могъ бы на него отвѣтить. Признаваясь въ этомъ своемъ незнаніи, Прачинайогья обращается къ Уддалакѣ съ просьбою принять его въ свои ученики. Уддалака его принимаетъ, и по этому поводу сообщается нѣсколько подробностей обряда приѣма въ ученики съ ихъ объясненіемъ. Мы приведемъ это мѣсто сполна въ переводѣ.

Śat. Br. XI, 5, 3, 13: Шаучея, наученный (этому, сказалъ): „Вотъ дрова для подкладыванія въ огонь. Я хочу поступить въ ученики почтеннаго.“ Тотъ отвѣтилъ: „Если бы ты такъ не сказалъ, отлетѣла бы твоя голова. Иди, поступай (въ ученики).“ — „Хорошо“. Онъ принялъ его къ себѣ (въ ученики) и сказалъ ему устраняющее страданіе слово — правду; поэтому (человѣкъ) долженъ говорить правду.

XI, 5, 4, 1. Онъ говоритъ: „Я пришелъ для изученія священнаго писанія (brahmacaryam)“¹⁾. Такимъ образомъ онъ

1) См. Pār. gr. s. II, 2, 6; Āp. gr. s. 11, 1; Nir. gr. s. I, 5, 2; Gōbh. gr. s. II, 10, 21.

сообщаетъ о себѣ Брахману. Онъ говоритъ: „Да буду я брахмачариномъ“¹⁾. Такимъ образомъ онъ передаетъ себя Брахману. Затѣмъ тотъ говоритъ ему: „Какъ твое имя?“ [Или: „Твое имя — Ка“]²⁾. Ка — это Праджапати. Такимъ образомъ, сдѣлавъ его принадлежащимъ Праджапати, онъ посвящаетъ его въ ученики.

2. Затѣмъ онъ беретъ его (за) руку³⁾, (говоря): „Ты брахмачаринъ Индры; Агни твой учитель; я, о такой-то, твой учитель“⁴⁾. Это два высочайшихъ и сильнѣйшихъ божества. Этимъ то двумъ высочайшимъ и сильнѣйшимъ божествамъ онъ его и передаетъ. Такимъ образомъ его ученикъ не подвергается никакому страданію, а равно и тотъ, кто это знаетъ.

3. Затѣмъ онъ передаетъ его существамъ (bhūtebhyah) со словами: „Я передаю тебя Праджапати, я передаю тебя богу Савитару“⁵⁾. Это два высочайшихъ и величайшихъ божества. Этимъ то двумъ высочайшимъ и величайшимъ божествамъ онъ и передаетъ его. Такимъ образомъ его ученикъ не подвергается никакому страданію, а равно и тотъ, кто это знаетъ.

4. „Водѣ и травамъ передаю я тебя“⁶⁾ — (съ этими словами) онъ передаетъ его водѣ и травамъ. „Небу и землѣ передаю я тебя“⁶⁾ — (съ этими словами) онъ передаетъ его небу и землѣ, въ которыхъ (заключается) весь этотъ міръ. „Всѣмъ существамъ передаю я тебя, чтобы ты былъ невредимъ“⁶⁾ — (съ этими словами) онъ передаетъ его всѣмъ существамъ, чтобы онъ былъ невредимъ. Такимъ образомъ его ученикъ не подвергается никакому страданію, а равно и тотъ, кто это знаетъ.

1) См. Pār. gr. s. II, 2, 6;

2) См. Pār. gr. s. II, 2, 17; Ṣāṅkh. gr. s. II, 2, 4; Gōbh. gr. s. II, 10, 22 (Mantrabr. I, 6, 17); Mantrap. II, 3, 27 (Āp. gr. s. 11, 2); Hīr. gr. s. I, 5, 4; Kāuṣ. s. 55, 10.

3) См. Pār. gr. s. II, 2, 17; Āṣv. gr. s. I, 20, 4; Ṣāṅkh. gr. s. II, 2, 11; Gōbh. gr. s. II, 10, 26; Āp. gr. s. 10, 12; Hīr. gr. s. I, 5, 9; Kāuṣ. s. 55, 16.

4) См. Pār. gr. s. II, 2, 20; Āṣv. gr. s. I, 20, 6; Ṣāṅkh. gr. s. II, 3, 1; Mantrap. II, 3, 12; Hīr. gr. s. I, 5, 10; Mān. gr. s. I, 22, 5.

5) См. Pār. gr. s. II, 2, 21; cp. Ṣāṅkh. gr. s. II, 3, 1; Mān. gr. s. I, 22, 5; Mantrap. II, 3, 14.

6) См. Pār. gr. s. II, 2, 21; cp. Mantrap. II, 3, 21—23; Ṣāṅkh. gr. s. II, 3, 1.

5. Онъ говоритъ: „ты брахмачаринъ“ — такимъ образомъ онъ передаетъ его Брахману¹⁾. „Пей воду“. Вода напитокъ безсмертія: такимъ образомъ онъ говоритъ ему, чтобы онъ пилъ напитокъ безсмертія¹⁾. „Дѣлай дѣло (священное)“. Дѣло (требуетъ) энергіи (vīṅyam): такимъ образомъ онъ говоритъ ему, чтобы онъ развивалъ энергію¹⁾. „Подкладывай дрова“ — такимъ образомъ онъ говоритъ ему, чтобы онъ зажигалъ себя (огнемъ) блеска и святости²⁾. „Не спи“ — этими словами онъ говоритъ ему, чтобы онъ не умеръ¹⁾. „Пей воду“. Вода напитокъ безсмертія: такимъ образомъ онъ говоритъ ему, чтобы онъ пилъ напитокъ безсмертія³⁾. Такъ онъ съ обѣихъ сторонъ окружаетъ его безсмертіемъ. Такимъ образомъ его ученикъ не подвергается никакому, страданію, а равно и тотъ, кто это знаетъ.

6. Затѣмъ онъ ему говоритъ (строфу) савитри. Её прежде говорили черезъ годъ⁴⁾. Ровно годъ развивается плодъ, а когда родится (человѣкъ), то мы вкладываемъ въ него рѣчь⁵⁾.

7. Или черезъ шесть мѣсяцевъ⁶⁾. Шесть временъ года. Черезъ годъ развивается плодъ, а когда родится (человѣкъ), мы вкладываемъ въ него рѣчь.

8. Или черезъ двадцать четыре дня⁶⁾. Въ году двадцать четыре полумѣсяца. Черезъ годъ развивается плодъ и т. д.

9. Или черезъ двѣнадцать дней⁷⁾. Въ году двѣнадцать мѣсяцевъ. Черезъ годъ развивается и т. д.

10. Или черезъ шесть дней⁷⁾. Въ году шесть временъ года. Черезъ годъ и т. д.

11. Или черезъ три дня⁷⁾. Въ году три времени года. Черезъ годъ и т. д.

1) См. Pār. gr. s. II, 3, 2; Āçv. gr. s. I, 22, 2; Mantrap. II, 6, 14; Ṣāṅkh. gr. s. II, 4, 5; Gōbh. gr. s. II, 10, 33; Hir. gr. s. I, 5, 10; Kāuç. s. 56, 12.

2) См. Pār. gr. s. II, 3, 2; Ṣāṅkh. gr. s. II, 4, 5; Gōbh. gr. s. II, 10, 34.

3) См. Pār. gr. s. II, 3, 2.

4) См. Pār. gr. s. II, 3, 6; Ṣāṅkh. gr. s. II, 5, 1; Mān. gr. s. I, 22, 15.

5) Имѣется въ виду обрядъ mēdhājananam „пробужденіе разума“, состоящій въ томъ, что отецъ трижды произноситъ на ухо только что родившемуся мальчику слово „рѣчь!“. Ср. Ṣāṅkh. gr. s. I, 24, 9: mēdhājananam dakṣiṇē karṇē vāg iti triḥ.

6) См. Pār. gr. s. II, 3, 6.

7) См. Pār. gr. s. II, 3, 6; Mān. gr. s. I, 22, 15.

12. Приводятъ также (по этому поводу) слѣдующую шлоку: „Учитель, взявъ правую руку (ученика), становится беременнымъ. На третій день вмѣстѣ съ савитри родится брахманъ“¹⁾. Для брахмана онъ долженъ читать (савитри) тотчасъ же²⁾: брахманъ принадлежитъ Агни, а Агни рождается тотчасъ же. Поэтому для брахмана онъ долженъ читать (савитри) тотчасъ же.

13. Нѣкоторые произносятъ савитри въ размѣрѣ ануштубхъ: „ануштубхъ-де это — рѣчь, и мы влагаемъ въ него рѣчь“. Но такъ не слѣдуетъ дѣлать, ибо, если кто по этому поводу скажетъ о немъ: „онъ дѣйствительно взялъ его рѣчь; онъ сдѣлается нѣмъ“, то такъ это дѣйствительно и можетъ случиться; поэтому пусть онъ произноситъ савитри въ размѣрѣ гаятри.

14. Затѣмъ, нѣкоторые произносятъ (савитри) для (ученика,) стоящаго или сидящаго направо [къ югу?]³⁾. Такъ не слѣдуетъ дѣлать, ибо, если кто по этому поводу скажетъ о немъ: „онъ дѣйствительно родилъ его кривошеимъ; онъ будетъ кривошеимъ“, то такъ это дѣйствительно и можетъ случиться. Поэтому пусть онъ читаетъ (ученику,) смотрящему прямо въ лицо [къ западу?] и (сидящему или стоящему) передъ нимъ [къ востоку?]³⁾.

15. Её [строфу савитри] онъ произноситъ по падамъ. Три дыханія: выдохъ (praṇaḥ), вдохъ (udānaḥ), духъ (vyānaḥ); ихъ онъ влагаетъ въ него такимъ образомъ. Затѣмъ по полустрофѣ. Два дыханія: выдохъ и вдохъ; выдохъ и вдохъ онъ влагаетъ въ него такимъ образомъ. Затѣмъ всю (строфу). Одно дыханіе цѣлое: такимъ образомъ онъ влагаетъ въ него одно цѣлое дыханіе⁴⁾.

16. Такъ говорятъ: „Принявъ брахмана въ ученіе, онъ не долженъ вступать въ половое общеніе“. Зародышемъ дѣлается тотъ, кто вступаетъ въ ученіе. „Я не долженъ

1) Въ Атхарваведѣ (XI, 5, 3) мы читаемъ: „Учитель, принимая ученика, влагаетъ себѣ внутрь зародышъ. Его онъ носитъ во чревѣ три дня; когда же онъ родится, то боги сходятся посмотрѣть на него.“

2) См. Pār. gr. s. II, 3, 7.

3) См. Pār. gr. s. II, 3, 4.

4) См. Pār. gr. s. II, 3, 5; Āc. gr. s. I, 21, 5; Śāṅkh. gr. s. II, 5, 12; Gōbh. gr. s. II, 10, 39; Ap. gr. s. 11, 10; Hir. gr. s. I, 6, 11; Mān. gr. s. I, 22, 14; Kauç. s. 56, 9—11.

рождать брахмана отъ изверженнаго сѣмени“ (такъ онъ долженъ думать).

17. Но говорятъ, что, если онъ захочетъ, то можетъ вступать въ половое общеніе. Всѣ здѣшнія существа двухъ родовъ: божескія и человѣческія. Человѣческія существа рождаются изъ чрева. Размѣры (chandāmsi) — божескія существа; ихъ рождаетъ (человѣкъ) изъ усть. Этимъ путемъ онъ рождаетъ и его [ученика]. Поэтому, если онъ захочетъ, то можетъ вступать въ половое общеніе.

18. Такъ говорятъ; „Будучи брахмачариномъ, (человѣкъ) не долженъ ѣсть меду“¹⁾. Медъ это высочайшій сокъ травъ. „Я не долженъ достигнуть предѣла пищи“ (такъ онъ долженъ думать). Но Шветакету Арунея, который, будучи брахмачариномъ, ѣлъ медъ, сказалъ: „Медъ, это осадокъ тройнаго знанія; то, у чего такой осадокъ, есть сокъ“. Кто, зная это, будучи брахмачариномъ, ѣсть медъ, тотъ какъ бы произноситъ стихъ Ригведы, Яджурведы или Самаведы. Поэтому, если онъ захочетъ, онъ можетъ ѣсть (медъ).

Приведенный стрывокъ изъ Шатапатхабрахманы не представляетъ систематическаго изложенія обряда упанаяны; но предполагаетъ его уже извѣстнымъ и старается только дать нѣкоторымъ подробностямъ обряда извѣстное толкованіе: почему поступаютъ такъ, а не иначе? почему не слѣдуетъ поступать такъ, какъ дѣлаютъ „нѣкоторые“? почему можно дѣлать то, что „нѣкоторые“ запрещаютъ? — Какова же была форма обряда, предполагаемая нашимъ текстомъ?

Изъ сравненія упомянутыхъ въ Шатапатхабрахманѣ подробностей съ тѣмъ, что даютъ грихья-сутры, оказывается, что всѣ эти подробности находятся и въ грихья-сутрахъ и при томъ почти въ томъ же порядкѣ и почти въ той-же формѣ. Нѣкоторыя сутры ближе подходятъ къ изложенію Шатапатхабрахманы (особенно Параскара, принадлежащій тоже къ школѣ Бѣлой Яджурведы, какъ и Шатапатхабрахмана), другія нѣсколько болѣе уклоняются отъ него; но въ изложеніи Шатапатхабрахманы нѣтъ ниодной подробности, которой бы мы не могли отыскать и въ грихья-сутрахъ. Грихья-сутры въ описаніи тѣхъ частей обряда, которыхъ касается Шатапатхабрахмана, даютъ гораздо болѣе. Тѣмъ не менѣе было бы слишкомъ

1) См. Pār. gr. s. II, 5, 12; Mān. gr. s. I, 1, 12.

смѣло утверждать, что та форма обряда, которую имѣетъ въ виду Шатапатхабрахмана, проще формы грихья-сутрь. Если Шатапатхабрахмана не упоминаетъ о чемъ либо, то это вовсе не значить, что она этого и не знаетъ; ея задача не въ томъ, чтобы изобразить обрядъ, а въ томъ, чтобы истолковать значеніе его подробностей.

Гораздо большее значеніе имѣютъ тѣ подробности, въ которыхъ изображеніе Шатапатхабрахманы отклоняется отъ грихья-сутрь, или къ которымъ она относится иначе, нежели грихья-сутры. Эти пункты различія могли бы дать точку опоры для сужденія объ измѣненіи обряда. Къ сожалѣнію и ихъ слишкомъ мало.

Прежде всего бросается въ глаза то отличіе отъ изложенія грихья-сутрь, что въ Шатапатхабрахманѣ дѣло идетъ не о приѣмѣ мальчика въ ученіе, а о приѣмѣ взрослого брахмана, который только оказывается нѣсколько менѣе свѣдущимъ въ тонкостяхъ жертвеннаго культа. Разсказъ о спорѣ двухъ брахмановъ и о поступленіи побѣжденнаго въ ученики къ побѣдителю, очевидно, есть легенда о созданіи обычая ученичества, и изъ этой легенды нельзя дѣлать выводовъ о первоначальной формѣ обряда, такъ какъ созданіе ея уже предполагаетъ существованіе обряда.

Самое изложеніе обряда въ Шатапатхабрахманѣ имѣетъ форму бесѣды. Ученикъ сообщаетъ о цѣли своего прихода, учитель спрашиваетъ имя ученика, посвящаетъ его различнымъ божествамъ, даетъ ему наставленіе, какъ онъ долженъ себя вести, и наконецъ даетъ ему первый урокъ. Въ этомъ изложеніи насъ поражаетъ скудость указаній на самыя дѣйствія, совершаемыя при обрядѣ посвященія; почти все вниманіе сосредоточено на значеніи произносимыхъ словъ. Однако все изложеніе ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что многіе подробности обряда предполагаются извѣстными.

Форма бесѣды ученика съ учителемъ по изложенію Параскары является нѣсколько болѣе подробной. Это, повидимому, есть результатъ позднѣйшей разработки обряда. По Параскарѣ бесѣда ведется слѣдующимъ образомъ: „Затѣмъ, взявъ его за правую руку, (учитель) говоритъ: «Какъ твое имя?» (Ученикъ) отвѣчаетъ: «Я такой то, о господинъ.» Затѣмъ онъ говоритъ: «Чей ты ученикъ?», и когда тотъ отвѣчаетъ: «Вашей милости», (учитель) говоритъ: «Ты ученикъ Индры, Агни твой учитель, я твой учитель, о такой-

то!»¹⁾ и т. д. Между тѣмъ Шатапатхабрахмана предполагаетъ, повидимому, только вопросъ учителя относительно имени ученика, отвѣтъ ученика и затѣмъ слова учителя „Ты ученикъ Индры . . .“ Вопросъ „Чей ты ученикъ?“ и отвѣтъ ученика неполнѣ соответствующи дальнѣйшимъ словамъ учителя, и потому представляется весьма вѣроятнымъ, что они прибавлены позднѣе.

Замѣчательно также и то, что Шатапатхабрахмана въ вопросѣ *kō nāmāsi* „Кто ты по имени?“ принимаетъ вопросительное мѣстоименіе за собственное имя Ка (Праджапати) и толкуетъ эту фразу въ смыслѣ: „Тебѣ имя Ка“. Это объясненіе свидѣтельствуетъ о долгомъ существованіи определенной формулы вопроса: только при этомъ условіи понятнo примѣненіе къ совершенно ясному тексту такого натянутого, чисто брахманскаго толкованія. Грихья-сутры понимаютъ это мѣсто совершенно правильно, такъ что это толкованіе представляетъ специальную особенность Шатапатхабрахманы.

Далѣе Шатапатхабрахмана останавливается на нѣкоторыхъ подробностяхъ обычая, опровергая ихъ, какъ неправильныя. Такъ тутъ указывается, что размѣръ строфы савитри не долженъ быть ануштубхъ. Здѣсь Шатапатхабрахмана полемизируетъ противъ неизвѣстнаго намъ обычая: ни въ одной изъ грихья-сутръ нѣтъ ни предписанія, ни даже дозволенія произносить савитри въ размѣрѣ ануштубхъ.

Въ вопросѣ о томъ, какъ должны сидѣть учитель и ученикъ во время чтенія савитри, Шатапатхабрахмана не одобряетъ обычай произносить савитри ученику „стоящему или сидящему направо“ [или „къ югу“²⁾]. Эти слова почти буквально повторяются у Параскары: „нѣкоторые (произносятъ савитри) стоящему или сидящему къ югу“³⁾. Къ сожалѣнію значеніе этихъ словъ неполнѣ ясно. Между тѣмъ какъ въ Шатапатхабрахманѣ *dakṣiṇataḥ*, повидимому, значитъ „справа“ (отъ учителя), въ текстѣ Параскары то же слово приходится понимать въ смыслѣ „къ югу“ (отъ огня). Поэтому мы не можемъ себѣ ясно представить, какое положеніе ученика по отношенію къ учителю считается въ Шатапатхабрахманѣ недозволеннымъ.

1) См. Pār. gr. s. II, 2, 17—20.

2) Çat. Br. XI, 5, 4, 14: *atha haikē dakṣiṇataḥ tiṣṭhatē vāsināya vānvāhuḥ*.

3) Pār. gr. s. II, 3, 4: *dakṣiṇatas tiṣṭhata āsināya vāikē*.

Судя по тому, что ученикъ въ такомъ случаѣ можетъ сдѣлаться *bulvaḥ* „кривошеимъ“¹⁾, дѣло идетъ здѣсь о такомъ положеніи ученика, когда онъ можетъ смотрѣть на учителя, лишь повернувъ голову въ сторону. Такъ какъ согласовать значеніе этихъ словъ въ Шатапатхабрахманѣ со значеніемъ ихъ у Параскары представляется затруднительнымъ, то намъ приходится только отмѣтить, что Шатапатхабрахмана запрещаетъ такое положеніе ученика, которое Параскара допускаетъ.

Запрещеніе брахману-учителю вступать въ половое общеніе послѣ принятія въ ученики мальчика-брахмана мы также не находимъ ни въ одной изъ грихья-сутръ.

Наконецъ, Шатапатхабрахмана полемизируетъ противъ запрещенія брахмачарину ѣсть медъ. Это запрещеніе кромѣ Параскары (II, 5, 12) упоминается во многихъ памятникахъ наряду съ другими ограниченіями въ пищѣ и поведеніи, обязательными для брахмачарина.

Изъ разсмотрѣнія всѣхъ этихъ подробностей мы можемъ сдѣлать только тотъ выводъ, что текстъ Шатапатхабрахманы предполагаетъ уже довольно развитую форму обряда, которой мы однако вполне возстановить не можемъ. Несомнѣнно, она отличалась отъ формы, которую даютъ намъ грихья-сутры, но констатировать точно эти уклоненія за недостаткомъ матеріала мы не въ состояніи. Слѣдуетъ обратить вниманіе еще и на то обстоятельство, что въ самомъ текстѣ Шатапатхабрахманы мы находимъ указаніе на давнее существованіе нашего обряда. Говоря о времени произнесенія савитри (XI, 5, 4, 6), она сообщаетъ, что „её прежде произносили черезъ годъ“, и далѣе идетъ цѣлый рядъ другихъ допускаемыхъ сроковъ, которые приравниваются году при помощи нѣсколькихъ нехитрыхъ соображеній. Очень возможно, что въ этомъ воспоминаніи о прежнемъ заключается доля исторической истины: первоначальная строгость въ соблюденіи обѣтовъ брахмачарина смѣнилась цѣлымъ рядомъ послабленій. Подобныя явленія мы наблюдаемъ нерѣдко.

1) Саяна объясняетъ это слово словами *tiraścīnaḥ* „поперечный, горизонтальный, обращенный въ сторону“ и *paṅāṃmukhaḥ* „съ лицомъ, обращеннымъ въ сторону“. Eggeling (SBE. XLIV, 89) переводитъ это мѣсто: „he will become averse to him“. Я склоненъ видѣть въ этомъ словѣ значеніе какого либо тѣлеснаго недостатка, подобно тому какъ выше (13.) приводится угроза „нѣмоты“.

Есть еще одинъ гимнъ Атхарваеды (XI, 5), который воспѣваетъ необыкновенную силу и значеніе брахмачарина; но, такъ какъ онъ весь проникнутъ религіозно-философскими умозрѣніями и не даетъ никакого матеріала для нашего вопроса объ обрядѣ посвященія въ брахманскіе ученики, то мы и оставляемъ его безъ разсмотрѣнія.

Этимъ и исчерпываются всѣ наши свѣдѣнія о древнѣйшихъ, предшествующихъ грихья-сутрамъ стадіяхъ развитія нашего обряда.

Перейдемъ къ разсмотрѣнію подробностей обряда по грихья-сутрамъ.

§ 3. Время совершенія обряда.

Не смотря на то, что въ памятникахъ сохранились довольно точныя предписанія, когда слѣдуетъ совершать надъ мальчикомъ обрядъ посвященія въ брахманскіе ученики, эти предписанія однако настолько расходятся между собою и предоставляютъ такую свободу выбора, что время совершенія обряда можетъ быть опредѣлено только приблизительно. Очевидно брахманская регламентація не могла справиться съ разнообразіемъ существовавшихъ обычаевъ и не могла установить однообразія тамъ, гдѣ условія жизни не позволяли всегда поступать одинаково. Различіе кастъ, основанное на различіи занятій, ставило отдѣльнымъ лицамъ при отдачѣ сына въ ученіе различныя цѣли, и, если для брахмана изученіе ведъ и обрядовъ культа представлялось необходимымъ, то для кшатріевъ и вайшьевъ эта необходимость ограничивалась только самымъ существеннымъ въ обрядахъ домашняго культа, и подробное изученіе ведъ могло являться только препятствіемъ въ ихъ занятіяхъ своимъ ремесломъ. Такимъ образомъ для брахмановъ періодъ обученія долженъ былъ продолжаться значительно дольше, чѣмъ для другихъ двухъ кастъ, а это обстоятельство естественно отражалось и на болѣе раннемъ поступленіи брахманскихъ мальчиковъ въ ученики къ брахманамъ. Наиболѣе распространеннымъ срокомъ совершенія обряда упанаяны для брахманскихъ мальчиковъ былъ восьмилѣтній возрастъ, между тѣмъ какъ для другихъ двухъ кастъ этотъ срокъ опредѣлялся возрастомъ въ одиннадцать лѣтъ для кшатріевъ и въ двѣнадцать для вайшьевъ. Слѣдо-

вательно, разница между сроками для касты брахмановъ сравнительно съ другими кастами равнялась тремъ-четыремъ годамъ, тогда какъ между сроками для кшатриевъ и для вайшьевъ она достигаетъ лишь одного года.

Колебания въ указаніи срока посвященія находятся въ связи не только съ кастой, къ которой принадлежит посвящаемый, но и съ нѣкоторыми другими подробностями. Это, во-первыхъ, самый способъ счета лѣтъ, во-вторыхъ, — мѣстные, родовые обычаи и, въ-третьихъ, — особыя цбли, которыя могъ имѣть посвящающій.

Уже въ самомъ способѣ обозначенія возраста въ сутрахъ мы можемъ замѣтить слѣды обработки этого вопроса, которая хотя и не привела еще къ однообразной формулировкѣ предписанія, однако выяснила наиболѣе распространенные обычаи и господствующее мнѣніе по вопросу о времени посвященія въ ученики. Въ сутрахъ мы находимъ два способа обозначенія возраста посвящаемого ученика: одинъ указываетъ, сколько лѣтъ долженъ быть мальчикъ; а другой —, на которомъ году совершается надъ мальчикомъ обрядъ упанаяна. Уже это двойное обозначеніе возраста, повидимому, оказало вліяніе на колебанія въ опредѣленіи срока совершенія обряда. Такъ, напримѣръ, Параскара даетъ слѣдующее предписаніе: „(мальчика) брахмана пусть (отецъ) отдаетъ въ ученіе восьми лѣтъ или на восьмомъ (году) отъ зачатія“¹⁾. Вслѣдствіе такого сопоставленія двухъ обозначеній возраста получается довольно значительное колебаніе въ срокѣ. Выраженіе „восьми лѣтъ“ значитъ „на девятомъ году“, и, если это сопоставить съ разрѣшеніемъ отдавать въ ученіе на восьмомъ году отъ зачатія, то получится разница больше года. Повидимому сутры старались и здѣсь всегда сохранять определенную цифру, не особенно заботясь о томъ, что одна и та же цифра можетъ выражать различные сроки. Это стремленіе сохранить цифру отражается какъ въ приведенной сутрѣ, такъ и во многихъ другихъ. Для кшатриевъ срокъ упанаяны выражается цифрою одиннадцать, а для вайшьевъ — двѣнадцать; но такъ какъ указанное колебаніе въ обозначеніи срока существовало и здѣсь, то въ различныхъ сутрахъ разница

1) Pār. gr. s. II, 2, 1 : aṣṭavarṣaṃ brāhmaṇam upanayēd garbha-
ṣṭamē vā.

получается тоже около года. Большинство сутрь ¹⁾ предписывает совершать обрядъ на одиннадцатомъ году для кшатрiя и на двѣнадцатомъ для вайшьи; но Параскара и Хираньякешинъ ²⁾, употребляя выраженiя „одиннадцатилѣтняго кшатрiя“ и „двѣнадцатилѣтняго вайшью“, относятъ обрядъ на одинъ годъ позже, такъ какъ эти выраженiя обозначаютъ „на двѣнадцатомъ“ и „на тринадцатомъ году“.

Колебания въ опредѣленiи срока упанаяны получаютъ еще и оттого, что нѣкоторыя сутры допускаютъ счетъ лѣтъ отъ момента рожденiя, между тѣмъ какъ большинство начинаютъ его съ момента зачатiя. Судя по тому, что тѣ сутры, которыя упоминаютъ рядомъ со счетомъ отъ зачатiя и другой способъ счета, не указываютъ однако прямо на счетъ отъ рожденiя, можно думать, что счетъ лѣтъ отъ зачатiя представляетъ намъ древнѣйшее и наиболѣе распространенное брахманское преданiе. По крайней мѣрѣ Гаутама и Баудхаяна тѣми же словами выражаютъ общее положенiе, что „счетъ лѣтъ (ведется) отъ зачатiя“ ³⁾. Но не подлежитъ сомнѣнiю, что такой искусственный счетъ лѣтъ, введенный, повидимому, брахманами, не могъ вытѣснить обыкновеннаго счета. Характерно то, что комментаторы всюду, гдѣ только это не противорѣчитъ прямому указанiю сутрь, признаютъ правильнымъ счетъ лѣтъ „отъ рожденiя“ ⁴⁾, между тѣмъ какъ въ самомъ текстѣ сутрь нигдѣ такого прямого указанiя нѣтъ. Правда, тотъ принципъ, что „счетъ лѣтъ ведется отъ зачатiя“ не имѣетъ всеобщаго значенiя, и даже одна и та же редакцiя сутрь въ одномъ случаѣ признаетъ этотъ принципъ, а въ другомъ нѣтъ. Такъ напримѣръ, Анастамба, не допускающiй въ нашемъ случаѣ другого счета, кромѣ счета „отъ зачатiя“,

1) Āç. gr. s. I, 19, 3—4; Śāṅkh. gr. s. II, 1, 4—5; Gōbh. gr. s. II, 10, 2—3; Khād. gr. s. II, 4, 3. 5; Āp. gr. s. 10, 3. Ср. Āp. dh. s. I, 1, 19; Mān. dh. ç. II, 36; Bāudh. dh. ç. I, 3, 8—9; Vās. dh. ç. XI, 50—51; Gāut. dh. ç. I, 11; Yājñ. I, 14.

2) Pār. gr. s. II, 2, 2—3; Hir. gr. s. I, 1, 3.

3) Gāut. dh. ç. I, 7 = Bāudh. dh. ç. I, 3, 7: garbhādih sañkhyā varṣāṇām.

4) Нараяна въ комментарiи къ Āçv. gr. s. I, 19, 1 и комментарiй къ Mān. gr. s. I, 22, 1: janmaprabhṛti; Харихара къ Pār. gr. s. II, 2, 1 и Матрдатта къ Hir. gr. s. I, 1, 2: janmataḥ ārabhya; Виджнянешвара къ Yājñ. I, 14: janmanaḥ; Харадатта къ Āp. gr. s. 10, 2: janmādi-.

въ другомъ мѣстѣ, говоря о времени совершенія обряда стрижки волосъ (cāulam) прямо указываетъ на счетъ лѣтъ отъ рожденія: „на третьемъ году отъ рожденія (совершается) стрижка“¹⁾. Однако для обряда упанаяны нигдѣ такого прямого указанія на счетъ лѣтъ отъ рожденія нѣтъ, а потому мы не можемъ быть увѣрены, что въ тѣхъ сутрахъ²⁾, которыя даютъ указаніе только относительно года поступленія въ ученики, не сообщая дальнѣйшихъ подробностей счета, разумѣется годъ отъ рожденія, не смотря даже на то, что комментаторы даютъ именно такое объясненіе. Для Кхадиры, который почти вполнѣ является сокращеніемъ Гобхилы, вѣроятнѣе предположить счетъ лѣтъ отъ зачатія, какъ и у Гобхилы. Только относительно тѣхъ сутръ, которыя допускаютъ двоякій счетъ, мы не можемъ сомнѣваться, что рѣчь идетъ о счетѣ лѣтъ отъ рожденія, хотя, какъ я уже замѣтилъ, прямого указанія на это мы не находимъ, и намъ приходится дѣлать такой выводъ только изъ сопоставленія. Такъ напр. Ашвалаяна предписываетъ: „(мальчика) брахмана (отецъ) отдаетъ въ ученики на восьмомъ году или на восьмомъ отъ зачатія“³⁾. Ясно, что такое выраженіе значитъ „на восьмомъ году отъ рожденія или отъ зачатія“⁴⁾.

Такимъ образомъ наиболѣе распространеннымъ срокомъ совершенія обряда можно считать восьмой годъ отъ зачатія для брахманской касты, одиннадцатый — для кшатріевъ и двѣнадцатый — для вайшьевъ. Нѣкоторыя уклоненія отъ этого типа (кромѣ вышеуказанныхъ колебаній) трудно поддаются какому либо объясненію. Такъ Манава (I, 22, 1) указываетъ „седьмой или девятый годъ“, не дѣлая при этомъ различія по кастамъ. Указанные года, несомнѣнно, относятся къ кастѣ брахмановъ. Шанкхаяна (II, 1, 1) кромѣ восьмого года для брахмановъ упоминаетъ еще и десятый. Хираньякешинъ (I, 1, 2) предписываетъ совершать упанаяну для маль-

1) Āp. gr. s. 16, 3: janmanō 'dhi tṛtīyē varṣē cāulam... ср. также 16, 1: janmanō 'dhi ṣaṣṭhē māsi...

2) Mān. gr. s. I, 22, 1; Khād. gr. s. II, 4, 1. 3. 5; Hir. gr. s. I, 1, 2—3.

3) Āçv. gr. s. I, 19, 1: aṣṭamē varṣē brāhmaṇam upanayēt 2. garbhāṣṭamē vā.

4) Cp. Yājñ. I, 14: garbhāṣṭamē 'ṣṭamē vābdē... „на восьмомъ году отъ зачатія или на восьмомъ году (отъ рожденія)...“. См. также цитату изъ Параскары выше на стр. 155 прим. 1.

чика-брахмана по достиженіи имъ семи лѣтъ, что въ переводѣ на обычный въ сутрахъ счетъ даетъ восьмой годъ, т. е. фактически не противорѣчитъ общепринятому сроку. О происхожденіи такихъ уклоненій отъ нормы трудно сказать что-либо опредѣленное, такъ какъ въ нихъ можетъ отражаться разнообразіе мѣстныхъ и родовыхъ обычаевъ. Можно замѣтить только, что указанный выше двоякій способъ обозначенія срока, давая колебаніе приблизительно въ одинъ годъ, легко могъ вызвать и такія уклоненія въ сутрахъ. Такъ выраженіе „на восьмомъ году“ равносильно выраженію „семи лѣтъ“ (Хираньякешинъ); при стремленіи сохранять цифру отсюда легко могло получиться предписаніе совершать обрядъ „на седьмомъ году“ (Манава). Такъ же точно могъ совершиться переходъ и къ девятому году: „восьми лѣтъ“ значитъ то же, что „на девятомъ году“ (Манава). Такой путь возникновенія подобныхъ уклоненій отъ нормы, на мой взглядъ, вполнѣ соотвѣтствуетъ характеру нашихъ памятниковъ, которые часто только по формѣ стараются различаться, мало обращая вниманіе на жизненное значеніе своихъ предписаній. Безусловнаго принудительнаго значенія эти предписанія, какъ мы увидимъ, все равно не имѣли, такъ что и эти уклоненія отъ нормы въ редакціяхъ различныхъ брахманскихъ школъ не оказывали никакого вліянія на обычай.

Что касается происхожденія самыхъ цифръ 8, 11, 12, какъ сроковъ обряда упанаяны для трехъ арійскихъ кастъ, то мы не можемъ ихъ объяснить изъ нашихъ памятниковъ. Въ основѣ ихъ, очевидно, лежитъ обычай, измѣнившійся подъ вліяніемъ различныхъ потребностей кастъ, на что мы уже указали выше (стр. 154). Ольденбергъ (SBE. XXIX, 59 примѣч.) высказалъ по этому поводу весьма заманчивое предположеніе. Онъ говоритъ: „Цифры лѣтъ, опредѣленныя для совершенія обряда упанаяны надъ лицами трехъ кастъ (для брахмановъ 8—16, для кшатріевъ 11—12 и для войшьевъ 12—24) очевидно (evidently)¹⁾ получены изъ числа слоговъ трехъ размѣровъ гаятри, триштубхъ и джагати, которые такъ часто ставятся въ парал-

1) Въ своемъ письмѣ ко мнѣ, за которое я здѣсь приношу проф. Ольденбергу свою благодарность, онъ разъясняетъ свою мысль и говоритъ между прочимъ: „Ausdrückliche Zeugnisse der ind. Ueberlieferung für die in Rede stehende Beziehung kenne ich nicht. . . . In meinem „evidently“ sollte liegen, dass die Sache mir innere Evidenz, aber keine äussere Bezeugtheit zu besitzen scheint. . .“

лель съ тремя кастами, тремя богами или категоріями боговъ (Агни, Индра, Всѣ боги) и т. д. Это очень любопытный примѣръ, показывающій, что въ Индіи фантастическія умозрѣнія, въ родѣ этихъ мистическихъ значеній размѣровъ, достаточно сильны, чтобы повліять на обычаи и учрежденія дѣйствительной жизни.“ Какъ ни заманчиво само по себѣ предположеніе Ольденберга, я не нахожу однако возможнымъ къ нему присоединиться. Что дѣйствительно мы часто встрѣчаемся въ нашихъ памятникахъ съ такими „фантастическими умозрѣніями“, которыя сопоставляютъ то, что, повидимому, никакой связи между собой не имѣетъ, это не подлежитъ сомнѣнію. Но тѣмъ осторожнѣе мы должны строить свои предположенія, допуская такую фантастическую связь, когда нѣтъ прямыхъ указаній на ея существованіе. Если бы предположеніе Ольденберга было справедливо, то эта связь стихотворныхъ размѣровъ съ цифрами лѣтъ, придуманная, очевидно, брахманами, нашла-бы, мнѣ думается, наиболѣе яркое отраженіе въ цифрѣ лѣтъ, назначенной для касты брахмановъ. А между тѣмъ именно здѣсь мы находимъ наибольшее колебаніе въ цифрѣ: мы видѣли, что для брахмановъ въ различныхъ редакціяхъ нашихъ правилъ имѣются цифры семь, восемь, девять и даже десять лѣтъ; между тѣмъ какъ для кшатріевъ мы встрѣчаемъ всегда цифру одиннадцать и для вайшьевъ — всегда двѣнадцать. Далѣе если бы предположеніе Ольденберга было справедливо, оно прежде всего подтвердилось бы въ назначеніи соответствующаго размѣра строфы савитри для каждой касты. Однако этого мы не находимъ. Только у Шанкхаяны (II, 5, 4—6) встрѣчается категорическое предписаніе, что для брахмана савитри должны быть строфою размѣра гаятри, для кшатрія — триштубхъ и для вайшьи — джагати. Параскара (II, 3, 7—10), дающій то же предписаніе, въ концѣ однако прибавляетъ разрѣшеніе, чтобы савитри для всѣхъ кастъ была въ размѣрѣ гаятри (*sarvēṣaṃ vā gāyatrīm*). Въ другихъ же сутрахъ въ этомъ отношеніи не дѣлается различія между кастами, и Хираньякешинъ (I, 6, 11.) приводитъ въ текстѣ подробное объясненіе, какъ должно читаться савитри, при чемъ она представляетъ строфу „*tat savitur . . .*“, т. е. въ размѣрѣ гаятри. Такое незначительное распространеніе этого правила, на нашъ взглядъ, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что размѣры были прицѣплены съ кастамъ лишь весьма поздно, а потому и объяснить ими сроки поступленія въ ученики невозможно.

Кромѣ того мы не можемъ не указать и на то, что не признаемъ такого вліянія „фантастическихъ умозрѣній“ на „обычаи и учрежденія дѣйствительной жизни“, какое придаетъ имъ Ольденбергъ. Такія умозрѣнія несомнѣнно иногда оказывали вліяніе на регламентацію правилъ, на самую ихъ формулировку, но намъ кажется, что даже въ самыхъ сутрахъ мы находимъ достаточно указаній на то, что въ дѣйствительной жизни эти правила выполнялись далеко не съ такою точностью. Я уже упомянулъ (стр. 158) о томъ, что наши правила не имѣли безусловно принудительнаго значенія, но кромѣ того нельзя не указать также и на то, что сами авторы сутръ признаютъ силу обычая и часто отказываются стѣснять его опредѣленнымъ правиломъ.

Прекрасную иллюстрацію этого даютъ нѣкоторыя сутры и въ разбираемомъ нами вопросѣ о времени совершенія обряда упанаяны. Такъ Параскара (II, 2, 4) послѣ опредѣленія срока цифрами прибавляетъ: *yathāmaṅgalam vā sarvēṣām*, т. е. „или по обычаю отдѣльныхъ (родовъ)“, какъ переводить это выраженіе Штенцлеръ, или „какъ признается общающимъ благополучіе въ каждомъ отдѣльномъ (родѣ)“, какъ переводить Ольденбергъ¹⁾. Оба приведенные перевода этого выраженія, по моему мнѣнію, неполнѣ точны, хотя и вѣрно передаютъ смыслъ его. Затрудненіе при переводѣ заключается въ томъ, что слово *yathāmaṅgalam* встрѣчается всего лишь три раза у Параскары (II, 1, 4; 22; 2, 4); изъ нихъ два раза повторяется наше выраженіе буквально, и одинъ разъ въ выраженіи *yathāmaṅgalam kēṣaṣṣakaraṇam* „оставляются волосы на головѣ по обычаю рода“. Всѣ три мѣста настолько сходны, что мы въ этомъ случаѣ имѣемъ дѣло почти съ *ἁπαξ εἰρημένον*. Такъ какъ составъ слова вполне ясенъ, а на правильность его пониманія Штенцлеромъ и Ольденбергомъ указываютъ два параллельныхъ мѣста у Яджнавальни (I, 12; 14), гдѣ онъ, очевидно въ томъ же смыслѣ, какъ и *yathāmaṅgalam*, употребляетъ слово *yathākulam* „по обычаю рода“ (см. ниже); то я ограничусь здѣсь указаніемъ на то, что практически

1) И Штенцлеръ и Ольденбергъ употребляютъ здѣсь слова „Familie“, „family“, но несомнѣнно, что въ данномъ случаѣ здѣсь разумѣется „родъ“, а не „семья“, какъ на это указываютъ комментаторы, приводящіе въ примѣръ обычаи потомковъ Васиштхи, Атри, Кашьяпы, Ангираса, Бхригу. См. Штенцлеръ ZDMG. VII, 534.

могло подразумеваться подъ выраженіемъ yathāmaṅgalam. Харихара даетъ два объясненія нашей сутры (Pār. gr. s. II, 2, 4). Первое объясненіе по смыслу совпадаетъ съ переводомъ Штенцлера и Ольденберга, уклоняясь отъ нихъ только въ томъ, что saṅvēṣāmъ объясняется словомъ brāhmaṇakṣatriyaṅvīṣāmъ „брахмановъ, кшатріевъ и вайшьевъ“, т. е. къ толкуемому слову дополняется понятіе касты, а не рода. Практически однако это не имѣетъ особеннаго значенія, такъ какъ слово yathāmaṅgalamъ толкуется при этомъ въ смыслѣ выраженія „по родовымъ обычаямъ“ (yathāmaṅgalam maṅgalam kulāśāgavyavasthām anatikramya). Во всякомъ случаѣ толкованіе Харихары на мой взглядъ точнѣе переводовъ Штенцлера и Ольденберга. Но онъ допускаетъ и другое толкованіе. Здѣсь, по его мнѣнію, можно видѣть указаніе на тѣ правила священныя законовъ (smṛti-), въ которыхъ говорится, что членъ какой либо касты можетъ отдать въ ученіе сына и въ другіе сроки, если желаетъ для него какого-либо особаго счастья. И далѣе идутъ цитаты изъ законовъ Ману (II, 37) и дхарм-сутры Апастамбы (I, 1, 20—26), которыя содержатъ перечни такихъ особыхъ желаній и которыя мы разберемъ ниже.

Такимъ образомъ изъ разсмотрѣнія употребленія слова yathāmaṅgalamъ слѣдуетъ, что вторая его составная часть maṅgalamъ можетъ быть понята въ смыслѣ „родовой обычай“, какъ толкуетъ и Харихара. Что касается второго его толкованія, то оно, повидимому, основано на буквальномъ пониманіи слова maṅgalamъ „благо, счастье“ и придумано ad hoc, такъ какъ неприложимо къ двумъ другимъ мѣстамъ, гдѣ это слово встрѣчается. Окончательное рѣшеніе вопроса, возможно ли принять это толкованіе для нашего мѣста, зависитъ отъ того, что сложилось раньше, сутра ли Параскары (II, 2, 4) или тѣ правила Ману и Апастамбы, на которыя ссылается Харихара. Если послѣднія появились позднѣе, что мнѣ кажется весьма вѣроятнымъ по приводимымъ ниже соображеніямъ, то второе толкованіе Харихары мы должны признать неправильнымъ; въ противномъ случаѣ оно пожалуй заслуживало бы даже предпочтенія передъ первымъ его толкованіемъ.

Такою же свободой предоставляетъ родовымъ обычаямъ и Яджнавалькья, который послѣ обычнаго перечисленія сроковъ обряда упанаяны для трехъ арійскихъ кастъ прибавляетъ: „нѣкоторые (предписываютъ назначать время упанаяны) по

обычаемъ рода“¹⁾. Штенцлеръ показалъ²⁾, что между Параскарой и Яджнавалькьей наблюдается много совпадений, которые едва ли могутъ объясняться случайностью. Если и въ нашемъ вопросѣ мы только въ этихъ двухъ памятникахъ встрѣчаемъ совпаденіе, то съ большимъ вѣроятіемъ можно заключить, что какъ Параскара, такъ и Яджнавалькья говорятъ объ одномъ и томъ же, т. е. что *yathākulam* Яджнавалькьи можетъ служить объясненіемъ слова *yathāmaṅgalam* у Параскары. Это станетъ еще болѣе вѣроятнымъ, если мы примемъ въ соображеніе, что и другому мѣсту Параскары (I, 1, 22), гдѣ встрѣчается слово *yathāmaṅgalam* (см. выше стр. 160) у Яджнавалькьи (I, 12) соответствуетъ точно также *yathākulam*: *cūḍā kāryā yathākulam* „чубъ слѣдуетъ дѣлать по обычаю рода“.

Въ дхарма-сутрѣ Апастамбы (I, 1, 20 - 26) мы находимъ цѣлую систему правилъ относительно того, на которомъ году слѣдуетъ устраивать обрядъ упанаяны, если желаютъ, чтобы мальчикъ достигъ какого-либо особаго счастья. Приведемъ это мѣсто въ переводѣ: „20. Затѣмъ (слѣдуютъ года)³⁾, соотвѣтствующіе особымъ желаніямъ. 21. На седьмомъ (году слѣдуетъ посвящать мальчика), желающаго достигъ блеска священнаго знанія (*brahmavarcasa*-). 22. На восьмомъ — желающаго долгой жизни (*āyus*-). 23. На девятомъ — желающаго силы (*tējas*-). 24. На десятомъ — желающаго пищи (*annāya*-). 25. На одиннадцатомъ — желающаго могущества (*indriya*-). 26. На двѣнадцатомъ — желающаго (обилія) скота (*raṣu*-).“ Этотъ списокъ мы встрѣчаемъ только у Апастамбы. Въ законахъ Ману есть тоже подобныя правила, однако совершенно иныя по содержанію, при чемъ источникъ Ману для этого мѣста (II, 37) неизвѣстенъ. Уже одно это обстоятельство наводитъ на мысль, что подобныя правила существовали въ различныхъ редакціяхъ, возникшихъ, повидимому, въ сравнительно позднее время. Если нѣсколько внимательнѣе присмотрѣться къ списку лѣтъ посвященія у Апастамбы, то можно въ немъ найти указанія на то, что онъ составленъ примѣнительно къ установленнымъ уже срокамъ посвященія

1) *Yājñ. I, 14*: . . . *ekē yathākulam*.

2) Stenzler *Ueber Pāraskara's Gṛhya Sūtra ZDMG. VII, 530 ff.*

3) Повидимому, къ *kāmyāni* слѣдуетъ дополнять *varṣāni*. Такъ, кажется, понимаетъ текстъ и Бюлеръ (*SBE II², 3—4*).

для отдѣльныхъ кастъ. Такъ одиннадцатому году (сроку посвященія мальчика изъ касты кшатріевъ) соотвѣтствуетъ достиженіе могущества, а двѣнадцатому году (сроку касты вайшьевъ) соотвѣтствуетъ богатство скотомъ. Какъ то, такъ и другое вполне отвѣчаетъ спеціальностямъ этихъ кастъ, а потому естественнѣе всего предположить, что составитель этого списка зналъ правила, по которымъ кшатріи должны поступать въ ученіе на одиннадцатомъ году, а вайшьи на двѣнадцатомъ. Слѣдовательно, списокъ этотъ сложился позднѣе основныхъ правилъ относительно срока посвященія въ ученики, разсмотрѣнныхъ нами выше. Вотъ почему упомянутое (стр. 161.) толкованіе Харихарою слова *yathamañgalam*, ставящее его въ связь съ этими правилами Апастамбы, мнѣ кажется ошибочнымъ.

Въ законахъ Ману (II, 37), какъ уже упомянуто, мы находимъ другія правила, а именно: „Надъ брахманомъ, желающимъ блеска священнаго знанія, (обрядъ) долженъ быть совершенъ на пятомъ году, надъ кшатріемъ, желающимъ силы, — на шестомъ и надъ вайшьемъ, желающимъ успѣха въ дѣлахъ, — на восьмомъ.“ По поводу этихъ правилъ можно замѣтить только, что и они, вѣроятно, позднего происхожденія и едва ли имѣли какое либо практическое значеніе. Ничего подобнаго въ другихъ памятникахъ мы не находимъ.

Въ нѣкоторыхъ сутрахъ встрѣчается еще указаніе, что надъ брахманамъ обрядъ долженъ совершаться весною (*vasantō*), надъ кшатріемъ — лѣтомъ (*grīṣmē*), и надъ вайшьей — осенью, (*ṣaradī*)¹⁾. Откуда возникло это правило и какъ строго оно соблюдалось, сказать трудно. Замѣчательно, что оно сохранилось только въ редакціяхъ различныхъ школъ Черной Яджурведы и возникло, быть можетъ, очень давно. Сопоставленія трехъ кастъ съ тремя божествами (Митра, Индра, Варуна или Агни, Индра, Всѣ боги), съ тремя временами года и тремя размѣрами (гаятри, триштубхъ, джагати) и т. под. встрѣчаются въ памятникахъ довольно часто²⁾. Такія сопоставленія, при-

1) См. Āp. gr. s. 10, 4: *vasantō grīṣmañ ṣarad ity ṛtavō varṇānupūrvēṇa*. Hīr. gr. s. I, 1, 4: *vasantē brāhmaṇaṃ grīṣmē rājanyaṃ ṣaradī vaiṣyaṃ*. Ср. также Bāudh. dh. ṣ. I, 3, 10: *vasantō grīṣmañ ṣarad ity ṛtavō varṇānupūrvēṇa*; Ap. dh. s. I, 1, 19: *vasantē brāhmaṇam upanayita grīṣmē rājanyaṃ ṣaradī vaiṣyaṃ* . . . Ср. Weber Ind. Stud. X, 22.

2) См. Weber Ind. Stud. X, 17 ff.

думанныя, очевидно, брахманами (о чемъ свидѣтельствуеъ ихъ крайняя искусственность), имѣли какой то символическій смыслъ, и только въ рѣдкихъ случаяхъ мы въ состояніи съ большей или меньшей вѣроятностью указать на то, что подало поводъ къ ихъ измышленію. На мой взглядъ, во всякомъ случаѣ въ нихъ нельзя видѣть остатковъ древнихъ обычаевъ: это — созданія уже сложившейся жреческой касты, которая она старалась съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ провести въ жизнь. Такое искусственное возникновеніе подобныхъ предписаній сказывается особенно ясно въ томъ, что они нерѣдко стоятъ въ противорѣчій съ практикой. Обрядъ посвященія въ брахманскіе ученики, какъ видно изъ его изложенія во всѣхъ грихья-сутрахъ, представлялъ въ то же время и первый урокъ брахмана своему новому ученику. Начиналось ученіе, по свидѣтельству сутрь, для всѣхъ кастъ одновременно. По крайней мѣрѣ сутры въ этомъ отношеніи не дѣлаютъ различія между кастами. Начало ученія (upākaṅgam) совпадало со временемъ появленія растительности ¹⁾, съ началомъ дождливаго времени года, почему начало ученія называется также „относящимся къ дождливому времени года“ ²⁾. Если сравнить эти указанія сутрь съ предписаніемъ совершать пріемъ ученика въ различныя времена года для различныхъ кастъ, то окажется, что между обрядомъ упанаяны и началомъ ученія долженъ лежать болѣе или менѣе продолжительный промежутокъ времени. Только для вайшьевъ, которыхъ предписывается принимать въ ученіе осенью, начало ученія могло совпасть съ обрядомъ упанаяны, такъ какъ дождливое время года начиналось въ іюнь мѣсяцѣ послѣ лѣтнихъ жаровъ (grīṣmaḥ), которые выжигали всю растительность. Между тѣмъ сутры этого промежутка не предусматриваютъ. Только нѣкоторыя изъ нихъ говорятъ, что между пріемомъ ученика и первымъ урокомъ долженъ пройти годъ ³⁾. Но это нисколько дѣла не мѣняетъ, такъ какъ черезъ годъ начало ученія должно падать на то же время года, какъ и обрядъ упанаяна. Другіе промежутки времени, указываемые Параскарой (шесть мѣсяцевъ,

1) Āçv. gr. s. III, 5, 2 = Çāṅkh. gr. s. IV, 5, 2 = Pār. gr. s. II, 10, 2: oṣadhīnām prādurbhāvē; Hir. gr. s. II, 18, 2: oṣadhīṣu jātāsu.

2) Āçv. gr. s. III, 5, 19: vārṣikam ity ētad ācakṣatē.

3) См. Çāṅkh. gr. s. II, 5, 1; Pār. gr. s. II, 3, 6.

24 дня, 12 дней, 6 дней, 3 дня)¹⁾ точно также не могут быть согласованы со сроками совершения обряда для трех кастъ. Большинство же сутръ, не давая по этому поводу никакихъ указаний, повидимому имѣють въ виду обычное чтеніе савитри (первый урокъ) непосредственно послѣ совершения обряда упанаяны. Шанкхаяна, Параскара и Хираньякешинъ даже прямо указываютъ на эту возможность²⁾, при чемъ только Параскара разрѣшаетъ это лишь для брахмана, а другія сутры не дѣлають различія между кастами. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что указываемые сутрами промежутки имѣють въ виду обязательный для вновь посвященнаго брахмачарина постъ и выполненіе нѣкоторыхъ другихъ предписаній воздержанія. Этотъ постъ, по нѣкоторымъ сутрамъ предшествуетъ чтенію савитри, по другимъ слѣдуетъ за нимъ. Въ первомъ случаѣ, естественно, время, назначенное, на постъ отдѣляетъ пріемъ ученика отъ чтенія савитри. Но нѣтъ никакихъ слѣдовъ того, чтобы установленіе извѣстнаго промежутка времени имѣло въ виду согласовать правила относительно времени пріема ученика съ правилами о срокѣ начала ученія. Изъ этого мы можемъ заключить, что распредѣленіе времени совершения обряда упанаяны по тремъ временамъ года соотвѣтственно тремъ арийскимъ кастамъ едва-ли когда нибудь могло выполняться. Это было просто измышленное брахманами правило, имѣвшее въ виду только рѣзче подчеркнуть различіе кастъ.

Кромѣ этихъ правилъ относительно времени совершения обряда упанаяны большинство сутръ указываетъ еще и на крайніе сроки поступленія въ брахманскіе ученики. Срокъ считается непропущеннымъ для брахмана до шестнадцатаго года, для кшатрія до двадцать второго и для вайшьи до двадцать четвертаго, конечно, съ соотвѣтствующею для каждой сутры особенностью счета отъ зачатія или отъ рожденія. Не упомянуты крайніе сроки только у Хираньякешина и у Апастамбы, въ грихья-сутрѣ, но въ дхарма-сутрѣ они упомянуты. Поэтому можно предположить, что и Хираньякешинъ, близко родственной Апастамбѣ, ихъ тоже знаетъ, не упоминая только

1) См. Pār. gr. s. II, 3, 6; Ср. также Śāṅkh. gr. s. II, 5, 2: trirātrē; Hir. gr. s. I, 6, 7: yady anupētas tryahē paryavētē.

2) См. Śāṅkh. gr. s. II, 5, 3: anvakṣam vā „или тотчасъ“; Pār. gr. s. II, 3, 7: sadyas tv ēva gāyatrīm brāhmaṇāyānubrūyāt . . . (ср. Śat. Br. XI, 5, 4, 12; стр. 149); Hir. gr. s. I, 6, 8: sadyaḥ puṣkarasādih „Пушкарасади (предписываетъ читать) въ тотъ же день.“

объ этомъ въ грихья-сутрѣ по неизвѣстной намъ причинѣ¹⁾. Эти правила интересны намъ въ томъ отношеніи, что они указываютъ на существованіе въ жизни значительныхъ уклоненій отъ установленной въ сутрахъ нормы, которая и вызвали потребность значительно смягчить опредѣленность требованій. Цифры 16, 22, 24, очевидно, получены просто удвоеніемъ чиселъ 8, 11, 12. Апастамба (въ дхарма-сутрѣ) дѣлаетъ указаніе на то, что въ этихъ промежуткахъ время посвященія въ ученики должно опредѣляться способностью мальчика къ выполнению обязанностей брахманскаго ученика: лишь только онъ окажется способнымъ, тотчасъ же долженъ слѣдовать обрядъ упанаяны²⁾. Прибавленіе этихъ крайнихъ сроковъ значительно расширяетъ для каждаго даннаго лица возможность выбора времени отдачи своего сына въ ученики къ брахману. Только послѣ того какъ пропущены и эти сроки, лица, не посвященные въ ученики, считаются лишенными савитри (*patitasāvitrikāḥ, sāvitṛipatitāḥ, sāvitṛiparibhraṣṭāḥ*) и исключенными изъ касты (*vrātyaḥ*). Съ ними запрещается вступать въ общеніе, принимать ихъ въ ученики, преподавать имъ веды, совершать для нихъ жертвоприношенія и вступать съ ними въ бракъ³⁾. Однако и послѣ этого пропустившіе срокъ посвященія могутъ быть снова приняты въ ученики послѣ совершенія опредѣленныхъ искупытельныхъ обрядовъ⁴⁾.

1) Дхарма-сутра Хираньякешина почти вполне совпадаетъ съ дхарма-сутрой Апастамбы. См. *Āpastambīyadharmasūtram* (второе издание Бюлера (Bombay 1892) стр. 117 (Appendix II), гдѣ дано сравненіе обѣихъ дхарма-сутръ.

2) *Āp. dh. s. I, 1, 27: . . . yathā vratēṣu samarthaḥ syād yāni vakṣyāmaḥ . . .* чтобы (мальчикъ) былъ способенъ (выполнять) обѣты, которые мы (ниже) излагаемъ.“

3) См. *Ṣaṅkh. gr. s. II, 1, 9—13 = Āçv. gr. s. I, 19, 8—9 = Pār. gr. s. II, 5, 39—40 = Göbh. gr. s. II, 10, 5—6: ata ūrdhvaṃ patitasāvitrikā bhavanti | nāinān upanayēyur nādhyārayēyur na yājayēyur nāibhir vyavaharēyuḥ (Āçv.: upanayēn nādhyārayēn na yājayēn; Pār.: na sāibhir; Göbh.: nāibhir vivahēyuḥ). Ср. выше стр. 44.*

4) Васиштха (*Vās. dh. ç. XI, 76—79*) предписываетъ слѣдующее: „Лишившійся савитри пусть исполняетъ обѣтъ Уддалаки (ср. выше стр. 146.): два мѣсяца онъ долженъ питаться ячменной кашей, одинъ мѣсяць — молокомъ, полъ-мѣсяца — творогомъ, восемь дней — топленнымъ масломъ, шесть дней тѣмъ, что подадутъ безъ просьбы, три дня — водою и одинъ день онъ долженъ поститься. (Или) пусть онъ совершитъ омовеніе, (предписанное) послѣ прине-

Правила относительно этого, по справедливому замѣчанію Вебера ¹⁾, отличались большой снисходительностью, такъ что каждому отлученному всегда давалась возможность возвратиться въ касту, если только онъ этого хотѣлъ.

Изъ сравненія всѣхъ этихъ правилъ, какъ относительно сроковъ приѣма въ ученики, такъ и относительно допускаемыхъ сутрами уступокъ, видно, что точное установленіе сроковъ обряда упанаяны было почти невозможно. Жизнь требовала въ этомъ отношеніи большей свободы. Мы имѣемъ достаточно основаній сомнѣваться въ томъ, чтобы основныя правила соблюдались въ наибольшемъ числѣ случаевъ. Вѣроятно даже, что чаще приходилось пользоваться тѣми льготами, которыя допускались сутрами. Такимъ образомъ на основныя правила мы въ правѣ смотрѣть, какъ на *ria desideria* брахмановъ, стремившихся внести въ жизнь наиболѣе для нихъ желательный порядокъ.

§ 4. Подготовка къ обряду посвященія въ ученики.

Къ торжественному обряду посвященія въ брахманскіе ученики мальчика начинали готовить съ утра въ день совершенія обряда ²⁾. Харадатга и Сударшанарья въ комментаріи къ Апастамбѣ говорятъ, что еще наканунѣ мать и отецъ

сентя въ жертву лошади (*aśvamēdha*). Или же онъ долженъ совершить жертвоприношеніе, (предписанное для) исключенныхъ изъ касты (*vrātyastōma*)⁴. Апастамба (*dh. s. I, 1, 28—2, 10*) даетъ весьма подробныя правила для приѣма въ ученики тѣхъ, которые пропустили срокъ упанаяны, при чемъ предусматриваются даже такіе случаи, когда желающій возвратиться въ лоно касты черезъ посредство посвященія въ брахманскіе ученики оказывается сыномъ, внукомъ и даже правнукомъ въ ряду отлученныхъ отъ касты лицъ. Параскара (*II, 5, 42—43*) говоритъ: „Потомки лишившихся савитри въ трехъ поколѣніяхъ по мужской линіи лишаются таинства и обученія. Изъ нихъ желающіе таинства по принесеніи вратьястомы (см. выше) могутъ по желанію изучать веду; ибо сказано: «Съ ними можно вступать въ общеніе» (*Kāty. śr. s. XXII, 4, 28*)⁴. Штенцлеръ въ примѣчаніи къ переводу Параскары (*II, 5, 42*) приводитъ слѣдующія слова Ренуки: „Потомки тѣхъ, семья которыхъ въ трехъ мужскихъ поколѣніяхъ была лишена савитри, лишаются таинства и обученія (ведамъ)⁴“.

1) См. *Ind. Stud.* X. 101.

2) *Göbh. gr. s. II, 10, 7*: *yad ahar upāiṣyan māṇavakō bhavati praga evāinaṃ tad ahar bhōjayanti . . .*

мальчика совершали жертвоприношение предкамъ, называемое „радостная шраддха“ (nāndiçrāddham)¹⁾. Въ сутрахъ однако на это нѣтъ никакихъ указаний. Мальчика купали, кормили, стригли, одѣвали въ новую одежду и украшали. Порядокъ этихъ подготовительныхъ дѣйствій, по изложенію грихья-сутрѣ, не совсѣмъ ясенъ. Большинство, повидимому, не относитъ этихъ дѣйствій къ самому обряду пріема ученика, и потому указываетъ только, что должно быть уже сдѣлано къ началу обряда. Но нѣкоторыя сутры, несомнѣнно, относятъ эти дѣйствія къ обряду упанаяны. Внѣшнимъ признакомъ этого можетъ служить слѣдующее. Для совершенія обряда приглашалось нѣсколько брахмановъ, которымъ предлагалось угощеніе. Въ нѣкоторыхъ сутрахъ угощеніе брахмановъ предшествуетъ кормленію мальчика и другимъ подготовительнымъ дѣйствіямъ. Изъ этого мы въ правѣ заключить, что эти подготовительныя дѣйствія сливались въ такомъ случаѣ съ самымъ обрядомъ упанаяны. Таковъ порядокъ совершенія обряда по грихья-сутрамъ Апастамбы и Хираньякешина²⁾. Сообразно съ этимъ и комментаріи къ данному мѣсту Апастамбы указываютъ, что этими подготовительными дѣйствіями начинался обрядъ упанаяна³⁾. Быть можетъ, таковъ и первоначальный взглядъ на порядокъ священнодѣйствій. По крайней мѣрѣ и Каушика начинается описаніе обряда упанаяны со стрижки мальчика⁴⁾.

Эти подготовительныя дѣйствія лежали, повидимому, на обязанности многихъ членовъ семьи. По крайней мѣрѣ и здѣсь, какъ въ пріемѣ почетнаго гостя (см. стр. 94 сл.), мы встрѣчаемся съ формами множественнаго числа. Такъ у Параскары сказано, что мальчика „приводятъ, (послѣ того какъ) ему остригли голову и нарядили его“⁵⁾. Точно также и Гобхила говоритъ, что мальчика „кормятъ, стригутъ, купаютъ, украшаютъ, одѣваютъ въ новую одежду“⁶⁾.

1) Коммент. къ *Āp. gr. s. 10, 5: pūrvēdyur nāndiçrāddham [mātāpitarāu] kurutaḥ.*

2) См. *Āp. gr. s. 10, 5* слл.; *Hir. gr. s. I, 1, 6* слл.

3) *Naradatta* къ *Āp. gr. s. 10 5: athōpanayanavidhiḥ.*

4) См. *Kāuç. s. 55.*

5) См. *Pār. gr. s. II, 2, 5: . . . taṃ sa paṅyuptaçirasam alaṅkṛtam ānayanāti.* Харихара, повидимому, ошибочно прибавляетъ: *açāṅyapuruṣāḥ* „слуги учителя“.

6) См. *Gōbh. gr. s. II, 10, 7: . . . bhōjayanti kuçalikārayanty āplāvāyanty alaṅkurvanty ahatēna vāsasācchādayanti;* ср. выше стр. 167 прим. 2.

Стрижка, повидимому, была наиболѣе важнымъ подготовительнымъ обрядомъ, такъ какъ она должна была выполняться съ соблюденіемъ извѣстныхъ подробностей и подъ руководствомъ брахмана ¹⁾. Замѣчательно однако то обстоятельство, что текстъ сутрь не даетъ обыкновенно подробнаго описанія обряда стрижки волосъ передъ приѣмомъ ученика. Болѣе или менѣе подробное описаніе стрижки мы находимъ только у Апастамбы и отчасти Хираньякешина. Это обстоятельство, повидимому, объясняется тѣмъ, что стрижка волосъ составляетъ главное содержаніе двухъ другихъ обрядовъ *sūḍākaḡaḡam* и *gōḍānam* (ср. стр. 83), совершавшихся на третьемъ и на шестнадцатомъ году, и передъ обрядомъ посвященія въ ученики совершалась по тому же чину. Молчаніе другихъ сутрь совершенно понятно въ виду того, что во всѣхъ нихъ, кромѣ Апастамбы и Хираньякешина, описаніе обрядовъ *sūḍākaḡaḡam* и *gōḍānam* предшествуетъ обряду *упанаяны*, такъ что въ изложеніи послѣдняго достаточно простаго указанія на предшествующую обряду стрижку волосъ. Такимъ образомъ *упанаянѣ* фактически всегда предшествуетъ обрядъ *sūḍākaḡaḡam*, хотя этотъ техническій терминъ никогда не прилагается къ совершаемой въ этомъ случаѣ стрижкѣ волосъ. Однако слѣдуетъ обратить вниманіе на свидѣтельство Нараяны въ его комментаріи къ Ашвалаянѣ, гдѣ онъ говоритъ, что „нѣкоторые упоминаютъ обрядъ *sāulam* (= *sūḍākaḡaḡam*) вмѣстѣ съ *упанаяной*“ ²⁾. Отличіе этого случая отъ обычнаго порядка заключается, слѣдовательно, въ томъ, что вмѣсто совершенія обряда *sāulam* на третьемъ году и повторенія его передъ посвященіемъ въ брахманскіе ученики, онъ сливается съ *упанаяной* въ одинъ обрядъ. Существенной разницы въ самомъ чинѣ обряда *упанаяны* не получается никакой. Обрядъ посвященія въ ученики во всякомъ случаѣ сопровождается стрижкой волосъ, только въ одномъ случаѣ эта стрижка разсматривается, какъ подготовительное дѣйствіе, а въ другомъ, какъ самостоятельный обрядъ. Свидѣтельство Нараяны важно для насъ въ томъ отношеніи, что оно указываетъ на родство обрядовъ стрижки волосъ и посвященія въ брахман-

1) Ср. Kirste Indogermanische Gebräuche beim Haarschneiden. *Analecta Graeciensia*. Graz 1893. S. 51—59.

2) Къ *Āḡv. gr. s. I, 17, 1*: *kēṣam cid upanayanēna saha smaryatē*.

скіе ученики. Весьма вѣроятно поэтому, что всѣ эти обряды *sāulam*, *upanaṣam*, *gōdānam* развились изъ одного первоначальнаго обряда. Стрижка волосъ и бороды (*gōdānam*), составлявшая первоначально часть обряда посвященія, отдѣлилась отъ него и сдѣлалась самостоятельнымъ обрядомъ. Какимъ образомъ произошла эта дифференцировка, мы можемъ только догадываться. Но во всякомъ случаѣ вѣроятнѣе предположить раздѣленіе одного обряда на нѣсколько родственныхъ, нежели допустить слияніе нѣсколькихъ обрядовъ въ одинъ. Трудно представить себѣ, почему могло бы произойти это слияніе, тогда какъ обособленіе части обряда въ самостоятельный обрядъ при развитіи и усложненіи ритуала является вполне естественнымъ.

Обряда стрижки мы пока касаться не будемъ, такъ какъ надѣмся разсмотрѣть его особо въ разборѣ обрядовъ *sāulam* и *gōdānam*. Здѣсь же мы остановимся какъ на подготовительныхъ дѣйствіяхъ, такъ и на тѣхъ предметахъ, которые были необходимы въ обстановкѣ обряда посвященія въ брахманскіе ученики.

а) Купанье или омовенье. Технической терминъ для обозначенія купанья или омовенья — двоякій: глаголь *ārū-*¹⁾ или глаголь *snā-*²⁾). Какая разница по значенію между этими двумя глаголами въ грихья-сутрахъ, установить довольно трудно. Видно, что и тотъ, и другой глаголь могъ имѣть двоякое значеніе: какъ погруженія въ воду, такъ и омовенья. На купанье указываютъ напр. такія мѣста, какъ *Ap. gr. s. 13, 1: tīrthē snātvā* „выкупавшись въ мѣстѣ купанья“ (подъ именемъ *tīrthāni* разумѣются, какъ извѣстно, такія мѣста, которыя считались особенно удобными для купанья и къ которымъ совершались нерѣдко паломническія путешествія; первоначальное значеніе этого слова „бродъ, мелкое мѣсто“) или *Hir. gr. s. II, 18, 9: „... выйдя (къ такому мѣсту), гдѣ вода пріятна и удобна для купанья, здѣсь войдя (въ нее) ... выкупавшись ...“*³⁾. Но рядомъ съ этимъ есть и такія мѣста въ

1) *Gōbh. gr. s. II, 10, 7: āplāvayanti; Śaṅkh. gr. s. II, 1, 27: āplutya.*

2) *Ap. gr. s. 10, 9: snātam; Hir. gr. s. I, 1, 7: snātam; Mān. gr. s. I, 22, 2: snātēna.*

3) *Hir. gr. s. II, 18, 9: ... upaniṣkramya yatrāpaḥ sukhāḥ sukhāvagāhās tad avagāhya ... snātvā...*

текстахъ, гдѣ, несомнѣнно, о купаньѣ рѣчь идти не можетъ, напр. Hir. gr. s. I, 10, 2: „онъ заставляетъ его мыться теплою водою“¹⁾ или Āṣv. gr. s. III, 8, 9: „омывшись теплою водою“²⁾. Сообразно съ этимъ и комментаторы иногда объясняютъ глаголь snāti глаголомъ abhiṣīcāti „окропляетъ“³⁾. Точно также и Грихьясанграха говоритъ объ „омовеніи четырьмя сосудами воды, смѣшанной съ неочищенными зернами (ячменя)“⁴⁾.

Глаголь ārlu-, несомнѣнно, употребляется въ значеніи купанья, что видно изъ употребленія его съ дополненіемъ араḥ, и Нараяна совершенно правильно объясняетъ выраженіе ара ārlutya (Āṣv. gr. s. III, 2, 2) словами арō 'vagāhya snāyāt „онъ купается, погрузившись въ воду“. Въ большинствѣ случаевъ, комментаторы объясняютъ глаголь ārlu- глаголомъ snā-, и потому нерѣдко установленіе его значенія затрудняется тѣмъ, что самъ глаголь snā- имѣетъ двойное значеніе. Во всякомъ случаѣ, по моему мнѣнію, глаголь ārlu- имѣетъ значеніе „омовенія, окропленія, обливанія“ въ каузативѣ; напр. Āṣv. gr. s. I, 11, 2: raṣam ārlāvya „обливъ животное“ или Śāṅkh. gr. s. I, 11, 2: . . . saṣiraskām kanyām ārlāvya „обливъ дѣвушку съ головою“ и въ другихъ случаяхъ, гдѣ глаголь ārlu- употребленъ съ прилагательнымъ saṣiraska- (Gōbh. gr. s. II, 1, 17; 6, 2; 6, 10; 7, 3; 8, 1.).

Такимъ образомъ изъ разсмотрѣнія свидѣтельства сутрѣ мы не можемъ съ достовѣрностью рѣшить, было ли обязательно купанье мальчика или омовенье. Весьма возможно, что допускалось и то, и другое, а потому минимумъ требованія сводился къ омовенію, или обливанію.

Каландъ слѣдующими словами опредѣляетъ различіе между терминами ārluta- и avasikta-: „Разница между ārluta- и avasikta- слѣдующая: первый обливается водою, къ которой по указанію Каушики (7, 15) прибавляются остатки отъ совершенныхъ съ чтеніемъ назначеннаго гимна приношеній масла, а avasikta- называется облитый водою, которая освящена только назначеннымъ на каждый данный случай гимномъ. Часто ārlāvayati и avasīcāti встрѣчаются рядомъ, какъ обо-

1) uṣṇaṣītabhir adbhiḥ snāpayati; ср. Hir. gr. s. II, 3, 10.

2) ṣītōṣṇābhir adbhiḥ snātvā.

3) См. комментарий Сударшанарьи къ Āp. gr. s. 12, 6.

4) См. Gṛhyasamgr. II, 15: . . . adbhir akṣatamiṣṛitaiḥ | snānam caturbhiḥ kalaṣaiḥ (ZDMG. XXXV, 544. 572.).

значенія двухъ различныхъ дѣйствій, наприм. *Кауц.* s. 13, 9—10¹⁾). Имѣеть ли въ грихья-сутрахъ глаголь *arlu-* такое же значеніе, я не знаю. Для разсмотрѣнныхъ мною случаевъ употребленія этого глагола такого значенія устанавливать нѣтъ необходимости, и комментаторы на это не указываютъ. Что же касается глагола *avasic-*, то онъ въ грихья-сутрахъ встрѣчается очень рѣдко и не противуполагается глаголу *arlu-*.

б) Не всѣ сутры упоминаютъ о томъ, что мальчика передъ посвященіемъ кормили²⁾. Тѣмъ не менѣе мы можемъ съ увѣренностью принять, что эта подробность была распространена всюду: мальчика, которому предстоялъ постъ послѣ обряда, необходимо было подкрѣпиться. Если нѣкоторыя сутры объ этомъ не упоминаютъ, то, конечно, только потому, что это приготовленіе не относилось непосредственно къ обряду, не могло оказывать вліянія на виѣшнее выполненіе его и разумѣлось само собою. Поэтому въ данномъ вопросѣ скорѣе нужно объяснить, почему въ нѣкоторыхъ сутрахъ упомянуто о кормленіи мальчика, а не то, почему въ другихъ на это нѣтъ указаній. Прежде всего нужно обратить вниманіе на то, что по прямому указанію Гобхилы мальчика кормили утромъ того дня, когда былъ назначенъ обрядъ посвященія (ср. выше стр. 167.); слѣдовательно это дѣйствіе, какъ и другія приготовленія, по Гобхилѣ совершались безъ участія брахмановъ одними членами семьи, на что указываетъ также и употребленіе множественнаго числа „кормятъ“ (*bhōjaṇanti*; ср. выше стр. 168.). Апастамба и Хираньякешинъ представляютъ дѣло нѣсколько въ иномъ порядкѣ: кормленіе мальчика слѣдуетъ за угощеніемъ приглашенныхъ для совершенія обряда брахмановъ; мальчика кормили, повидимому, тою же пищею, которую готовили для брахмановъ. Что касается указанія Параскары, то самый текстъ сутры можно переводить двояко, такъ какъ поставленное между двумя глаголами *taṃ sa* можно относить какъ къ предыдущему *bhōjaṇet*, такъ и къ послѣдующему *ānaṇanti*. Ольденбергъ (SBE. XXIX, 304) относитъ *taṃ sa* къ *ānaṇanti* и переводитъ: „Онъ кормитъ брахмановъ. А они приводятъ его (т. е. мальчика) . . .“ При такомъ пониманіи о кормленіи мальчика въ сутрѣ вовсе

1) Caland Altindischer Zauberritual S. 12. 9).

2) Упоминаютъ только *Par. gr.* s. II, 2, 5; *Gōbh. gr.* s. II, 10, 7; *Ap. gr.* s. 10, 5; *Hir. gr.* s. I, 1, 7.

не упоминается. Штенцлеръ, повидимому, принимая во вниманіе толкованія туземныхъ комментаторовъ, переводитъ это мѣсто иначе: „Онъ кормитъ брахмановъ и мальчика; . . . они приводятъ его“¹⁾. Въ пользу перевода Штенцлера, кромѣ авторитета туземныхъ комментаторовъ, говоритъ также и то, что и здѣсь, при такомъ пониманіи, упоминаніе о кормленіи мальчика оказывается стоящимъ рядомъ съ указаніемъ на угощеніе брахмановъ, какъ и у Апастамбы и Хираньякешина. Кромѣ того, какъ я указывалъ уже выше (стр. 168), множественное число *āpauṅtī* едва-ли предполагаетъ подлежащимъ брахмановъ; я думаю, что здѣсь разумѣются члены семьи. Во всякомъ случаѣ даже и свидѣтельства трехъ сутръ, не считая Параскары, вполне достаточно для того, чтобы составить себѣ ясное представленіе объ этой подробности.

с) О стрижкѣ волосъ мы уже говорили раньше (см. стр. 169 сл.). Здѣсь остается только разсмотрѣть указанія сутръ на эту подробность. Апастамба и Каушика начинаютъ описаніе обряда непосредственно съ обряда стрижки; а всѣ остальные сутры только указываютъ на предшествующую стрижку различными выраженіями. Такъ Манава²⁾ называетъ мальчика „остриженнымъ“ (собств. „имѣющимъ обстриженные волосы на головѣ“); Хираньякешинъ³⁾ употребляетъ выраженіе „приказавъ обстричь волосы“, которому почти вполне соответствуютъ слова Шанкхаяны „приказавъ обстричь кругомъ (волосы на головѣ)“⁴⁾; подобнымъ образомъ и Параскара⁵⁾ говоритъ, что мальчика приводятъ „съ обстриженной кругомъ головою“. Во всѣхъ приведенныхъ случаяхъ указаніе на стрижку сдѣлано формами глагола вар- „стричь“. Въ двухъ сутрахъ Ашвалаяны и Гобхилы⁶⁾ то же указаніе сдѣлано

1) По крайней мѣрѣ Харихара (стр. 102 указанного изданія) говоритъ: *trīṅ brāhmaṇān bhōjayēt āçayēt || taṃ sa kumāraṃ vāra-pānantaram āçayēd iti cakāreṇānuṣajyate.*

2) *Mān. gr. s. I, 22, 2: . . . uptakēçēna . . .*

3) *Hir. gr. s. I, 1, 7: . . . kēçān vāpauṅtīvā . . .*

4) *Çāṅkh. gr. s. II, 1, 26: parivārya . . .*; Ольденбергъ переводитъ не совсемъ точно (SBE. XXIX, 60) „Having had him shaved . . .“ (въ текстѣ *parivārya*, а не *pariyurya*!) Въ нѣмецкомъ переводѣ точнѣе „Nachdem man ihn rings hat scheeren lassen . . .“

5) *Pār. gr. s. II, 2, 5: . . . paryuptaçirasam . . .*

6) *Āçv. gr. s. I, 19, 10: . . . kuçalikṛtaçirasam . . .*; *Gōbh. gr. s. II, 10, 7: . . . kuçalikārayanti.*

иначе, а именно при помощи выраженія kuṣālikar-. Толкуя это выраженіе у Ашвалаяны, Нараяна приравниваетъ его къ глаголу var- „стричь“¹⁾, что вѣрно по существу, хотя и не совсѣмъ точно: kuṣālikar- значитъ „приводить въ порядокъ“ вообще, а какъ спеціальнѣйшій терминъ обозначаетъ „приводить въ порядокъ волосы на головѣ, устраивать головной уборъ“ т. е. при стрижкѣ оставлять пучки волосъ на опредѣленныхъ мѣстахъ по обычаю рода. Такимъ образомъ и этотъ терминъ указываетъ на стрижку; и даже болѣе: онъ указываетъ на то, что волосы стриглись при этомъ такъ же, какъ въ обрядѣ cīdākaraṇam (ср. выше стр. 162).

d) Объ украшеніи мальчика грихья-сутры²⁾ говорятъ почти одинаково, употребляя въ этомъ значеніи выраженіе alamkar- „украшать“. Что именно реально разумѣлось подъ украшеніемъ, объ этомъ сами сутры не даютъ намъ почти никакихъ свѣдѣній. Комментаторы нѣсколько щедрѣе; но и они не даютъ полнаго списка украшеній, прибавляя въ концѣ свое обычное „и т. д.“ или „и т. п.“ (ādi-). Такъ Харихара въ комментаріи къ Параскарѣ³⁾ говоритъ, что „украшенія состояли изъ колецъ (или серегъ? kuṇḍala-) и другихъ предметовъ, сдѣланныхъ изъ золота и драгоценныхъ камней“. Матрдатта, комментируя Хираньякешина, указываетъ на два вида украшеній: вѣнки (mālya-) и мази (anulēpana-). Въ комментаріи къ Манавѣ указываются только перстни (aṅgulīyaka-); но за то въ самомъ текстѣ сутры (I, 22, 2) мы встрѣчаемъ еще указанія на два вида украшенія въ словахъ akta- и abhyaakta-. Комментаторъ говоритъ, что подъ терминомъ aṅjanam разумѣется подведеніе глазъ при помощи особой мази, и abhyaṅjanam — смазываніе свѣжимъ масломъ (navanitam) лица и другихъ частей тѣла. Такимъ образомъ, противопоставляя „смазываніе“ (aṅj-) „украшенію“ (alamkar-), сутра понимаетъ послѣдній терминъ исключительно въ смыслѣ вещественныхъ украшеній, что и отразилось въ комментаріи въ словахъ: „украшеніе (обозначаетъ) перстни и т. п.“⁴⁾.

1) kuṣālikṛtaçirasam vāpitaçirasam ity arthaḥ.

2) Aṣv. gr. s. I, 19, 10; Śākh. gr. s. II, 1, 27; Pār. gr. s. II, 2, 5; Gōbh. gr. s. II, 10, 7; Hir. gr. s. I, 1, 17; Mān. gr. s. I, 22, 2.

3) Harihara стр. 102: . . . alamkṛtam yathāsambhavam ratnasuvarṇanirmitāḥ kuṇḍalādyalamkāraḥ . . .

4) alamkaraṇam aṅgulīyakādi.

Изъ этихъ разбросанныхъ указаній комментаторовъ мы можемъ однако заключить, что украшеніе мальчика состояло въ натираниі его тѣла мазями, въ подведеніи глазъ, въ вѣнкахъ, кольцахъ, перстняхъ и драгоценныхъ камняхъ. Все это дѣлалось, конечно, сообразно со средствами родителей мальчика, „по возможности“ (*yathāsambhavam*), какъ говоритъ Харихара въ комментаріи къ Параскарѣ.

е) При посвященіи мальчика одѣвали въ новую одежду (*ahatam vāsaḥ*)¹⁾. Санскритскій терминъ обозначаетъ одежду „небитую“, т. е. нестиранную, не бывшую раньше въ употребленіи²⁾. На обычность этого термина указываетъ употребленіе одного *ahatam* (съ пропускомъ *vāsaḥ*) въ томъ же значеніи³⁾. Апастамба (*gr. s. 10, 10*) еще точнѣе указываетъ, какія условія должны быть выполнены для полученія такой новой одежды; она названа здѣсь *vāsaḥ sadyahkṛttōtam* „одежда, въ одинъ день спряденная и сотканная“⁴⁾. Это не значитъ, конечно, что и во всѣхъ другихъ сутрахъ подѣ „новой одеждою“ подразумѣвается одежда, приготовленная именно такимъ образомъ: эти строгія требованія выработаны, очевидно, позднѣе и принадлежатъ, вѣроятно, исключительно школѣ Апастамбы. Во всякомъ случаѣ мы должны признать, что требованіе Апастамбы развилось изъ распространеннаго и здѣсь обычая облекать посвящаемого въ новую одежду. Станнымъ образомъ одинъ только Параскара говоритъ просто объ одеждѣ, не прибавляя опредѣленія „новая“. Такъ какъ и эта сутра въ другихъ подобныхъ же случаяхъ знаетъ обыкновеніе одѣвать новую одежду⁵⁾, то естественнѣе всего предположить, что здѣсь эта подробность разумѣется сама собою и безъ спеціальнаго указанія.

Въ нѣкоторыхъ сутрахъ, кромѣ общаго предписанія облекать мальчика въ новую одежду, указывается еще, изъ

1) *Āṣv. gr. s. I, 19, 10*; *Ṣāṅkh. gr. s. II, 1, 14*; *Gōbh. gr. s. II, 10, 7*; *Hir. gr. s. I, 1, 8, 17*; *Mān. gr. s. I, 22, 3*.

2) Нараяна въ комм. къ Ашвалайяѣ говоритъ: *ahatam navam anurāṇam anurabhuktam ity arthaḥ*. Матрдатта (къ Хираньякешину): *ahatam anurayuktaṁ vāsaḥ*.

3) См. напр. *Ṣāṅkh. gr. s. II, 1, 14*: *ahatēna vā sarvān*.

4) Харадатта объясняетъ: *ekasminn ēvāhani tantukriyā vayanakriyā sa yasya tat sadyahkṛttōtam vāsaḥ*.

5) Такъ напр. въ обрядахъ *cūḍākaraṇam* (II, 1, 5) и *snānam* (II, 6, 20) Параскара упоминаетъ *ahatam vāsaḥ*.

какого материала она должна быть сдѣлана съ обычнымъ въ подобныхъ случаяхъ распредѣленіемъ различныхъ матеріаловъ по тремъ арійскимъ кастамъ. Что эти предписанія сравнительно позднія, и что они созданы искусственной брахманской регламентаціей, объ этомъ свидѣтельствуется прежде всего несоотвѣтствіе постановленій тѣхъ немногочисленныхъ сутръ, въ которыхъ они сохранились. Такъ Гобхила (II, 10, 8 и 12) указываетъ, что одежда для мальчика-брахмана должна быть льняная или пеньковая (*kṣāumam* *ṣāṇam* *vā*), для кшатрія — бумажная (*kārpāsam*) и для вайши — шерстяная (*āurṇam*, *āvīkam*). По предписанію Параскары (II, 5, 16) для брахмана должна быть приготовлена пеньковая (*ṣāṇam*) одежда, для кшатрія — льняная (*kṣāumam*) и для вайши — шерстяная (*āvīkam*). Совершенно такое же правило мы находимъ и въ законахъ Ману¹⁾. Тѣ же матеріалы, но безъ различія кастъ рекомендуетъ и Каушика²⁾. Гаутама, древнѣйшій изъ авторовъ дхармашастръ говоритъ: „Одежда для всѣхъ (кастъ можетъ быть) пеньковая, льняная, изъ луба или изъ шерстяныхъ покрываль; а также бумажная некрашенная“³⁾.

Ашвалаяна, говоря объ одеждѣ, прибавляетъ: „Если они одѣваютъ одежды, то они должны одѣвать крашенныя (одежды): красную брахманъ, мареновую кшатрій, желтую вайшья“⁴⁾. Красную окраску одежды, повидимому, имѣеть въ виду также и Каушика, который однако тотчасъ же прибавляетъ: „Одежда (возможна) также и не красная“⁵⁾. Грамматически это мѣсто можно толковать и такъ, что Каушика имѣеть здѣсь въ виду окраску шкуръ и допускаетъ для одежды и другую окраску. Но возможно-ли предположить, что шкуры окрашивались? Я не рѣшаюсь отвѣтить на этотъ вопросъ за неимѣніемъ данныхъ. Гаутама (I, 19) и Апастамба (*dh. s. I, 2, 41*) также указываютъ, что „нѣкоторые“ предписываютъ красную одежду.

1) См. *Mān. dh. ṣ. II. 41*: ... *vasīram* *anupūrvēṇa* *ṣāṇakṣāumāvīkāni* *ca*.

2) *Kāuṣ. s. 57, 13*: *sarvēṣāṃ kṣāumaṣāṇakambalavastram*.

3) *Gāut. dh. ṣ. I, 17*: *vāsāmsi* *ṣāṇakṣāumacīrakutapāḥ sarvēṣāṃ. 18. kārpāsam* *cāvīkṛtam*.

4) *Aṣv. gr. s. I, 19, 11*: *yadi vāsāmsi vasīran raktāni vasīran kāṣāyaṃ brāhmaṇo māñjiṣṭham kṣatriyō hāridraṃ vaiṣyaḥ*. Ольденбергъ переводитъ *kāṣāya-* „reddish yellow“, а *māñjiṣṭha-* „light red“.

5) *Kāuṣ. s. 57, 14*: *kāṣāyaṇi. 15. vastram* *ca* *akāṣāyam*.

Въ нѣкоторыхъ сутрахъ мы находимъ указаніе на то, что для обряда приготовлялось двѣ одежды. Яснѣ всего объ этомъ говоритъ Хираньякешинъ. Указавши сначала (I, 1, 8), что мальчика одѣваютъ въ новую одежду, онъ говоритъ ниже, въ описаніи самаго обряда: „Затѣмъ онъ велитъ (мальчику) надѣть новую одежду, снявши первую“¹⁾. Поясняя послѣднее слово, Матрдатта говоритъ: „первую одежду, которую было приказано одѣть, упомянутую выше“ (*paridhāritam grajñātam*), т. е. и онъ предполагаетъ двѣ новыя одежды. Такой же порядокъ, повидимому, предполагаютъ также Шанкхаяна и Манава. Первый по крайней мѣрѣ даетъ такое правило: „Все то, въ чемъ (отецъ) отдастъ (мальчика) въ ученики, составляетъ собственность учителя“²⁾. Если въ такомъ случаѣ не только одежда, но и украшенія послѣ совершенія обряда поступаютъ въ собственность учителя, то необходимо предположить, что во время обряда все, во что былъ одѣтъ мальчикъ, снимается, и происходитъ переодѣваніе его въ другую одежду. Такъ же, быть можетъ, нужно понимать и постановленіе грихья-сутры Манавы, что хозяинъ въ видѣ вознагражденія за обрядъ „даетъ исполнителю (его) то, что тотъ самъ выберетъ, мѣдный сосудъ и одежду“³⁾. Что подъ одеждою здѣсь разумѣется именно та, которую во время обряда снимаетъ мальчикъ, это становится еще болѣе вѣроятнымъ, если принять въ соображеніе, что по чину этой сутры совершающій обрядъ брахманъ подаетъ новую одежду мальчику, котораго уже выкупали и намазали масломъ, которому подвели глаза, котораго украсили различными украшениями, и которому даже надѣли жертвенный шнурокъ. Правда, здѣсь не говорится о первой одеждѣ мальчика, такъ что можно

1) Hir. gr. s. I, 4, 2: *athānam ahatam vāsaḥ paridhāpayati pūrvam nidhāya . . .* Бётлингкъ (ZDMG. 52, 81) предлагаетъ читать *nidhāya*. Мнѣ думается, что и рукописное чтеніе возможно понимать въ томъ же смыслѣ: я думаю, что текстъ Хираньякешина въ косвенной рѣчи передаетъ приблизительно такія слова руководителя обряда: *ahatam vāsaḥ paridhatsva pūrvam nidhāya*.

2) Śāṅkh. gr. s. II, 1, 25: *yēnābaddhēnōpanayētācāryādhinam tat*. Я думаю, что и въ данномъ случаѣ къ глаголу *upanayēta* мы должны дополнять подлежащее „отецъ“; во всякомъ случаѣ возможность предполагать „учителя“ здѣсь, по моему, совершенно исключена. Ср. стр. 139.

3) Mān. gr. s. I, 22, 16; *varam kartrē dadāti kāmśyaṃ vasaṇam sa*.

было бы думать, что онъ является къ обряду голымъ и лишь потомъ изъ рукъ брахмана получаетъ одежду; но въроятнѣе, мнѣ кажется, и здѣсь предполагать, что мальчикъ уже раньше одѣтъ, и эта одежда отдается въ даръ брахману-учителю. Апастамба въ концѣ описанія обряда упанаяны приводитъ слѣдующее правило: „На четвертый день (послѣ обряда учитель) получаетъ со слѣдующей по порядку (мантрой) одежду, приказавъ (ученику) одѣть другую“¹⁾. Эта сутра, слѣдовательно, тоже знаетъ двѣ одежды, изъ которыхъ первая отдается брахману.

Кромѣ новой одежды большинство грихья-сутръ предписываетъ облекать мальчика еще и въ шкуру (ajīnam) одного изъ животныхъ, которыя тоже различаются по кастамъ. Правила, касающіяся этого пункта настолько пестры, что трудно установить опредѣленный порядокъ: повидимому, и здѣсь каждая школа имѣла свои обычаи, и нѣкоторые учителя придумывали новыя правила на эту тему.

Прежде всего нужно замѣтить, что Ашвалаяна и Шанкхаяна, оба принадлежащія къ школѣ Ригведы, допускаютъ выборъ между одеждою или шкурой, при чемъ Шанкхаяна, какъ норму, предписываетъ шкуру²⁾. Между тѣмъ всѣ другія сутры имѣютъ въ виду обѣ одежды. Нѣкоторыя указываютъ даже точнѣе, что шкура служила верхнею одеждою (uttariyam Pār. gr. s. II, 5, 17; Hir. gr. s. I, 4, 6; или uttaram Ār. gr. s. 10, 11.)³⁾.

Что касается распредѣленія шкуръ по кастамъ, то мальчикамъ брахманамъ по большей части рекомендуется шкура черной антилопы (aiṇeyam ajīnam⁴⁾, или kṛṣṇajīnam⁵⁾ или kārṣṇam

1) Ār. gr. s. 11, 26: vāsaç caturthīm uttarayādattē nyat paridhāpya.

2) Āçv. gr. s. I, 19, 10: . . . aiṇeyēna vājinēna brāhmaṇam gau-ravēna kṣatriyam ājēna vaiçyam; ср. также I, 19, 11, цитированное на стр. 176 прим. 4. Çāṅkh. gr. s. II, 1, 14: ahatēna vā sarvān . . .

3) Повидимому и слово ajīnam „шкура“ иногда обозначало „верхняя одежда“. Объ этомъ довольно ясно говоритъ слѣдующее выраженіе Баудхаяны (dh. ç. I, 3, 14): kṛṣṇarurubastājīnāny ajīnāni „шкурами (служать) шкуры черной антилопы, пестраго оленя и козла“. Конечно, въ первомъ случаѣ подъ шкурой разумѣется „шкура, служащая верхнею одеждой“.

4) Āçv. gr. s. I, 19, 10; Çāṅkh. gr. s. II, 1, 2; Gōbh. gr. s. II, 10, 9; Pār. gr. s. II, 5, 17.

5) Hir. gr. s. I, 4, 7; Mān. gr. s. I, 22, 11; Gāut. dh. ç. I, 16; Baudh. dh. ç. I, 3, 14; Vās. dh. ç. XI, 61.

carma¹⁾). Каушика и Апастамба²⁾ допускают также шкуру желтой антилопы (hāgīṇam ajīnam). Мальчикъ изъ касты кшатриевъ одѣваетъ шкуру пестраго оленя, называемаго gūṅṅ³⁾ (gāugavam ajīnam⁴⁾). Каушика⁵⁾ и здѣсь допускаетъ выборъ между двумя видами оленя: gūṅṅ и r̥ṣataḥ; но послѣднее слово значить тоже „пестрый, пятнистый (олень)“, такъ что получаютъ какъ-будто два названія для одного и того же вида животнаго. Впрочемъ нѣкоторые комментаторы толкуютъ слово gūṅṅ въ значеніи „тигръ“ (тоже пятнистый звѣрь), но, повидимому, только по тѣмъ соображеніямъ, что воинственному кшатрію тигровая шкура должна быть болѣе подходящею одеждой. Можетъ быть, и Каушика здѣсь разумѣетъ подѣ gāugava- тигровую шкуру; но обыкновенно gūṅṅ объясняется, какъ „пестрый олень“ (bindumān mṛgaḥ, какъ говоритъ Харадатта въ комментарий къ Āp. dh. s. I, 3, 5). — Для мальчика изъ касты вайшьевъ предписывается шкура одного изъ домашнихъ животныхъ: козья (ajam ajīnam⁶⁾), коровья (gavyam⁷⁾), козлиная (bastajīnam⁸⁾) или bāstam⁹⁾). Параскара¹⁰⁾ допускаетъ либо козью, либо коровью; Каушика¹¹⁾ — либо козью, либо овечью; наконецъ Васиштха¹²⁾ — либо коровью, либо козлиную.

Не смотря на довольно широкій выборъ въ нѣкоторыхъ сутрахъ допускаются и еще нѣкоторыя послабленія въ выборѣ. Такъ Параскара разрѣшаетъ „за неимѣніемъ (соотвѣтствующей шкуры) для всѣхъ (касть употреблять) коровью, такъ

1) Mān. dh. ç. II, 41.

2) Kāuç. s. 57, 10; Āp. dh. s. I, 3, 3.

3) Gāut. dh. ç. I, 16; Baudh. dh. ç. I, 3, 14.

4) Āçv. gr. s. I, 19, 10; Çāṅkh. gr. s. II, 1, 4; Gōbh. gr. s. II, 10, 9; Pār. gr. s. II, 5, 18; Hir. gr. s. I, 4, 7; Āp. dh. s. I, 3, 5; Mān. dh. ç. II, 41; Vās. dh. ç. XI, 61.

5) Kāuç. s. 57, 11.

6) Āçv. gr. s. I, 19, 10; Gōbh. gr. s. II, 10, 9.

7) Çāṅkh. gr. s. II, 1, 5.

8) Hir. gr. s. I, 4, 7; Āp. dh. s. I, 3, 6; Gāut. dh. ç. I, 16; Baudh. dh. ç. I, 3, 14.

9) Mān. dh. ç. II, 41.

10) Pār. gr. s. II, 5, 19.

11) Kāuç. s. 57, 12.

12) Vās. dh. ç. XI, 61.

какъ она самая высшая“¹⁾. А Апастамба говоритъ: „Овечья (шкура) пригодна для всѣхъ кастъ; а также шерстяное покрывало“²⁾.

Апастамба приводитъ относительно ношенія одежды еще одно свидѣтельство брахманы слѣдующаго содержания: „Желающій брахманскаго преуспѣянiя долженъ одѣваться въ шкуры, желающій преуспѣянiя кшатрiя — въ одежды, желающій и того, и другого преуспѣянiя (долженъ одѣваться) и въ то, и въ другое — такъ (говоритъ) брахмана“³⁾. Этотъ порядокъ, очевидно, имѣетъ въ основѣ обычай одѣвать только одну одежду, который мы уже отмѣтили выше у Ашвалаяны и Шанкхяны. Апастамба однако рѣшительно не согласенъ съ этимъ и рекомендуетъ „носить шкуру, какъ верхнюю одежду“⁴⁾. Послѣднiя слова могутъ быть поняты двояко: либо Апастамба хочетъ сказать, что шкуру можно носить только какъ верхнюю одежду; въ такомъ случаѣ въ этихъ словахъ заключается разрѣшенiе носить только одну одежду, но не шкуру; либо въ этомъ выраженiи можно видѣть совѣтъ носить постоянно двѣ одежды.

Въ этомъ обзорѣ насъ можетъ поразить, что грихья-сутра Манава предписываетъ только одну шкуру черной антилопы, не указывая однако на различныя касты. Это мы должны понимать не въ томъ смыслѣ, что шкуру черной антилопы рекомендуется носить ученику, къ какой бы кастѣ онъ ни принадлежалъ, а въ томъ, что здѣсь имѣется въ виду только одна брахманская каста. Игнорированiе остальныхъ двухъ кастъ находится въ данномъ случаѣ въ полномъ согласiи съ тѣмъ, что въ опредѣленiи сроковъ для обряда упанаяны Манава даетъ только брахманскiя цифры (см. выше стр. 157).

f) Подобныя же предписанiя мы находимъ и относительно пояса (*mēkhalā* или *gaṣanā*)⁵⁾, которымъ мальчика опоясываютъ во время посвященiя. Для брахмана поясъ приго-

1) Pār. gr. s. II, 5, 20: sarvēśāṃ vā gavyam asati pradhānatvāt.

2) Āp. dh. s. I, 3, 7: āvikaṃ sārva-varṇikam. 8. kambalaṣ ca.

3) Āp. dh. s. I, 3, 9: brahmanavṛddhim icchann ajināny ēva va-sīta kṣatравṛddhim icchan vastrāny ēvōbhayaavṛddhim icchann ubhayaṃ iti brāhmaṇam.

4) Āp. dh. s. I, 3, 10: ajinaṃ tv ēvōttaraṃ dhārayēt.

5) Послѣднiй терминъ мы находимъ только у Параскары (II, 5, 21), Гобхилы (II, 10, 10) и Васиштхи (dh. ç. XI, 58).

говляется изъ травы мунджа (muñjaḥ; māñjī mēkhalā¹⁾). Въ этомъ согласны всѣ сутры, только Каушика признаетъ пригодною кромѣ травы мунджа еще и растеніе бхадра, которое онъ называетъ даже на первомъ мѣстѣ²⁾. Въ законахъ Ману дается болѣе обстоятельное наставленіе: „поясъ брахмана долженъ состоять изъ трехъ нитей, приготовленныхъ изъ травы мунджа, и долженъ быть ровный и мягкій“³⁾. О томъ, что онъ долженъ состоять изъ трехъ нитей упоминаютъ также Хираньякешинь, Манава и Апастамба⁴⁾. Последній прибавляетъ еще желаніе, чтобы нити „по возможности были заключены въ правую сторону“⁵⁾. Манава⁶⁾ указываетъ еще, что поясъ долженъ быть „широкій“ (prthivī); эта подробность плохо вяжется съ тѣмъ, что поясъ былъ скрученъ изъ трехъ нитей, слѣдовательно, представлялъ круглый въ разрѣзѣ шнурокъ. Кромѣ того трудно согласовать это мѣсто и съ другимъ предписаніемъ Манава, гласящимъ, что брахмачаринъ „долженъ носить поясъ изъ семи нитей травы мунджа“⁷⁾.

Поясъ кшатрія долженъ быть приготовленъ изъ тетивы лука (dhanurjyā⁸⁾ или просто jyā⁹⁾). Законы Ману предписываютъ употреблять тетиву, приготовленную изъ растенія мурва¹⁰⁾. Тотъ же матеріалъ допускаетъ и Каушика¹¹⁾ ря-

1) Āçv. gr. s. I, 19, 12; Çāñkh. gr. s. II, 1, 15; Gōbh. gr. s. II, 10, 10; Pār. gr. s. II, 5, 21; Hir. gr. s. I, 1, 17; Āp. gr. s. 10, 11; Mān. gr. s. I, 22, 7; Gaut. dh. ç. I, 15; Baudh. dh. ç. I, 3, 13; Āp. dh. s. I, 2, 33; Vās. dh. ç. XI, 58; Mān. dh. ç. II, 42.

2) Kauç. s. 57, 1: bhādrāmāñjīm mēkhalām brāhmaṇāya badh-nāti. Выраженіе это можно понимать и иначе: „поясъ, сдѣланный изъ травъ бхадра (bhadrā) и мунджа“.

3) Mān. dh. ç. II, 42: māñjī trivṛt samā çlakṣṇā kāryā viprasya mēkhalā.

4) Hir. gr. s. I, 1, 17; Mān. gr. s. I, 22, 7; Āp. gr. s. 10, 11; Āp. dh. s. I, 2, 33.

5) Āp. dh. s. I, 2, 33: çaktivīṣayē dakṣiṇāvṛttānām.

6) Mān. gr. s. I, 22, 7.

7) Mān. gr. s. I, 1, 2: saptamuñjām mēkhalām dhārayet.

8) Āçv. gr. s. I, 19, 12; Çāñkh. gr. s. II, 1, 16; Pār. gr. s. II, 5, 22; Hir. gr. s. I, 1, 17; Kauç. s. 57, 2; Baudh. dh. ç. I, 3, 13; Vās. dh. ç. XI, 59.

9) Gaut. dh. ç. I, 15; Āp. dh. s. I, 2, 34.

10) Mān. dh. ç. II, 42: māurvi jyā.

11) Kauç. s. 57, 2: māurviṃ kṣatriyāya dhanurjyām vā.

домъ съ тетивою лука. Гобхила¹⁾ предписываетъ приготовить поясъ изъ травы каша (kāṣaḥ). Наконецъ, Апастамба кромѣ тетивы разрѣшаетъ дѣлать для кшатрія поясъ „изъ травы мунджа въ перемѣшку съ желѣзомъ“²⁾. Харадатта поясняетъ, что это выраженіе обозначаетъ „поясъ, съ вставленными кое-гдѣ кусочками желѣза“³⁾. Идея созданія такого пояса довольно ясна: кшатрій вооруженъ желѣзнымъ оружіемъ.

Матеріалы, изъ которыхъ готовится поясъ для мальчика изъ касты вайшьевъ, имѣютъ по большей части непосредственное отношеніе къ домоводству и сельскому хозяйству. Однѣ сутры предписываютъ поясъ, сдѣланный изъ овечьей шерсти (āvī⁴⁾ „овечьей“, āvisūtram⁵⁾ „шерстяная нить“, ūpāsūtrī⁶⁾ „изъ шерстяныхъ нитей“. Другія рекомендуютъ пеньку (ṣaṇī⁷⁾ „пеньковый“, ṣaṇātāntavī⁸⁾ „изъ пеньковыхъ нитей“, tāmbalī⁹⁾ „изъ пеньки особаго вида конопли tāmbalaḥ“. Каушика¹⁰⁾ предписываетъ льняной (kṣāumikī) поясъ, Параскара и Гаутама¹¹⁾ изъ растенія мурва (ср. выше правила для кшатрія) и, наконецъ, Апастамба упоминаетъ о томъ, что „нѣкоторые (предписываютъ употреблять для этой цѣли) плуговую (веревку) или (веревку,) приготовленную изъ коры растенія тамала“¹²⁾. Харадатта объясняетъ, что „плуговою“ называется „веревка для запряганія быковъ въ плугъ“¹³⁾.

Параскара и законы Ману предусматриваютъ еще возможность, что указанный ими матеріалъ не окажется подъ руками. Въ такомъ случаѣ эти два памятника допускаютъ замѣну его другимъ, который указывается ими почти буквально тѣми же словами: „За неимѣніемъ (травы) мунджа (и другихъ матеріаловъ соотвѣтственно кастѣ, можно упо-

1) Gōbh. gr. s. II, 10, 10.

2) Āp. dh. s. I, 2, 35: māuñjī vāyōmicrā.

3) kvacit kalāyasēna baddhā māuñjī mēkhalā bhavati rājanyasya.

4) Āṣv. gr. s. I, 19, 12.

5) Hir. gr. s. I, 1, 17; Āp. dh. s. I, 2, 36.

6) Ṣaṅkh. gr. s. II, 1, 17.

7) Bāudh. dh. ṣ. I, 3, 13.

8) Mān. dh. ṣ. II, 42; Vās. dh. ṣ. XI, 60.

9) Gōbh. gr. s. II, 10, 10.

10) Kāuṣ. s. 57, 3.

11) Pār. gr. s. II, 5, 23; Gāut. dh. ṣ. I, 15.

12) Āp. dh. s. I, 2, 37: sāirī tāmalī vēty ekē.

13) sīravāhayōktarajjuh. Вѣроятно, слѣдуетъ читать -yōktu-

треблять) траву куша, ашмантака и бальбаджа (по порядку касты)¹⁾. Такое пониманіе краткаго выраженія нашихъ текстовъ, кромѣ комментаторовъ, находитъ опору также и въ томъ, что дхарма-шастра Вишну упоминаетъ растеніе бальбаджа, какъ матеріаль, изъ котораго долженъ приготовляться поясъ для касты вайшьевъ²⁾.

г) Еще сложнѣе и пестрѣе представляется картина различныхъ правилъ относительно выбора матеріала для палки (daṇḍah), которая также вручается мальчику для постоянного ношенія во время его ученичества. Для мальчика изъ касты брахмановъ обыкновенно предписывается приготовлять палку изъ дерева палаша³⁾, (paḷāśah, отсюда прилагательное pālāśah). Шанкхаяна, Хираньякешинъ, Гаутама и Ману⁴⁾ допускаютъ выборъ между деревомъ палаша и бильва (bilvah, отсюда прилаг. bailvah). Гобхила⁵⁾ называетъ дерево парна (paṇṇah, прилаг. pāṇṇah), разумѣя подъ нимъ, повидимому, то же, что другіе памятники называютъ деревомъ палаша. Наконецъ, грихья-сутра Манава⁶⁾, не опредѣляя точнѣе видъ дерева, говоритъ, что палка должна быть „изъ дерева, годнаго для жертвоприношенія“ (yajñiyasya vṛkṣasya). Такъ какъ Манавъ, какъ мы видѣли, имѣетъ въ виду одну только брахманскую касту, то и это правило мы не задумываемся отнести къ одной категоріи съ только что приведенными: изъ дерева, годнаго для жертвоприношенія дѣлается палка для мальчика-брахмана.

Для касты кшатривъ и вайшьевъ предписанія различныхъ сутръ выказываютъ гораздо менѣе согласія. Только четыре автора (Шанкхаяна, Апастамба, Хираньякешинъ и Васиштха) согласны между собою въ томъ, что палка для мальчика-кшатрия должна быть приготовлена изъ дерева ньягродха⁷⁾ (nyagrōdhah, прилагат. nāyagrōdhāh). Изъ остальныхъ

1) Pār. gr. s. II, 5, 24; Mān. dh. ç. II, 43.

2) См. The Institutes of Vishnu transl. by J. Jolly. SBE. VII, 114. (Viṣṇusmṛti XXVII, 18).

3) Āçv. gr. s. I, 19, 13; Pār. gr. s. II, 5, 25; Āp. gr. s. 11, 16; Kāuç. s. 57, 4; Āp. dh. s. I, 2, 38; Vās. dh. ç. XI, 52.

4) Çāṅkh. gr. s. II, 1, 18; Hir. gr. s. I, 1, 17; Gāut. dh. ç. I, 22; Mān. dh. ç. II, 45.

5) Gōbh. gr. s. II, 10, 11.

6) Mān. gr. s. I, 22, 11.

7) Çāṅkh. gr. s. II, 1, 19; Āp. gr. s. 11, 16; Āp. dh. s. I, 2, 38; Hir. gr. s. I, 1, 17; Vās. dh. ç. XI, 53.

памятниковъ почти каждый имѣетъ свою особенность: Ашва-
лаяна ¹⁾ рекомендуетъ дерево удумбара (udumbaraḥ, прилаг.
audumbaraḥ), Гобхила и Параскара ²⁾ — дерево бильва, Кау-
шика и Гаутама ³⁾ — дерево ашваттха (aśvatthaḥ, прилагат.
aśvatthaḥ), наконецъ, Ману ⁴⁾ предоставляетъ выборъ между
деревомъ вата (vaṭaḥ, прилаг. vāṭaḥ) и деревомъ кхадира (kha-
diraḥ, прилаг. khādiraḥ); первое изъ этихъ названій, повиди-
мому, обозначаетъ то же дерево, которое въ другихъ памятни-
кахъ называется ньягродха (Ficus indica).

По признанію значительнаго большинства авторовъ палка
для мальчика вайшьи должна быть приготовлена изъ дерева
удумбара ⁵⁾, рядомъ съ которымъ законы Ману ⁶⁾ признаютъ
пригоднымъ еще и дерево пілу (pīluḥ, прилаг. pīlavaḥ), а Апа-
стамба ⁷⁾ — дерево бадара (badaraḥ, прилаг. bādaraḥ). Ашва-
лаяна ⁸⁾ рекомендуетъ дерево бильва, Гобхила ⁹⁾ — ашваттха,
Каушика ¹⁰⁾ — „нисходящую вѣтвь (дерева) ньягродха“ и, на-
конецъ, Гаутама ¹¹⁾ — дерево пілу.

Этимъ однако дѣло не ограничивается. Нѣкоторые па-
мятники даютъ еще другія подробности. Прежде всего нужно
упомянуть, что Апастамба, предписывая для кшатрія палку изъ
дерева ньягродха, прибавляетъ, что это должна быть „(вѣтка),
растущая на стволѣ вершиной внизъ“ ¹²⁾; онъ разумѣетъ подъ
этимъ, очевидно, то же, что Каушика обозначаетъ словами
„нисходящая вѣтвь (дерева) ньягродха“. Нѣкоторыя другія
сутры предписываютъ для каждой касты также и особую
мѣрку для палки; но и здѣсь полного согласія нѣтъ. Такъ
Шанкхаяна ¹³⁾ рекомендуетъ, чтобы палка брахмана доходила

1) Āṣv. gr. s. I, 19, 13.

2) Gōbh. gr. s. II, 10, 11; Pār. gr. s. II, 5, 26.

3) Kauṣ. s. 57, 5; Gaut. dh. ç. I, 23.

4) Mān. dh. ç. II, 45.

5) Çāṅkh. gr. s. II, 1, 20; Pār. gr. s. II, 5, 27; Hir. gr. s. I,
1, 17; Vās. dh. ç. XI, 54.

6) Mān. dh. ç. II, 45.

7) Āp. gr. s. 11, 16; Āp. dh. s. I, 2, 38.

8) Āṣv. gr. s. I, 19, 13.

9) Gōbh. gr. s. II, 10, 11.

10) Kauṣ. s. 57, 6.

11) Gaut. dh. ç. I, 23.

12) Āp. gr. s. 11, 16, = Āp. dh. s. I, 2, 38: skandhajō 'vaṅagraḥ.

13) Çāṅkh. gr. s. II, 1, 21: prāṇasaṃmitaḥ.

до кончика носа; Гаутама и Баудхаяна¹⁾ — до маковки (mūrdhā), а Ману²⁾ — до волосъ. Съ наибольшимъ согла- сиемъ всѣ эти памятники³⁾ устанавливають размѣры палки для кшатрїя: до лба. Для вайшьи по Шанкхаянѣ⁴⁾ палка должна доходить до волосъ, по Гаутамѣ, Баудхаянѣ и Ману⁵⁾ — до кончика носа. Ольденбергъ уже обратилъ вниманіе на то, что Шанкхаяна по какой то прихоти измѣняетъ обы- чному порядку размѣровъ: всѣ остальные памятники держатся того принципа, что чѣмъ выше каста, тѣмъ больше должна быть и палка, между тѣмъ какъ Шанкхаяна, наоборотъ, са- мой высшей кастѣ даетъ самую короткую палку. Мнѣ ду- мается, что можно указать и причину этого позднѣйшаго измѣненія. Ольденбергъ, въ примѣчаніи къ этому мѣсту въ своемъ англійскомъ переводѣ (SBE. XXIX, 60) съ достаточ- ной убѣдительностью доказалъ, что чтеніе grāṣasammitō, ко- торое мы имѣемъ въ текстѣ, есть искаженіе первоначальнаго ghrāṣasammitō „доходящій до носа“. Я думаю, что когда та- кимъ образомъ „носъ“ (ghrāṣa-) превратился въ „дыханіе“ (grāṣa-), то послѣднее показалось брахманамъ наиболѣе по- четной границей для палки сравнительно со „лбомъ“ и „во- лосами“, и они присвоили этотъ размѣръ палки себѣ и нашли соотвѣтствующее объясненіе: палка должна доходить „до мѣста выхода дыханія, до кончика носа“⁶⁾.

Наконецъ, мы находимъ въ трехъ сутрахъ, Ашвалаяны, Шанкхаяны и Параскары⁷⁾ дословно совпадающее правило, разрѣшающее вѣмъ кастамъ употреблять всѣ указанные сорта деревьевъ. Нѣсколько шире правило, разрѣшающее употре-

1) Gāut. dh. ç. I, 26; Bāudh. dh. ç. I, 3, 15.

2) Mān. dh. ç. II, 46.

3) Çāṅkh. gr. s. II, 1, 22; Gāut. dh. ç. I, 26; Baudh. dh. ç. I, 3, 15; Mān. dh. ç. II, 46.

4) Çāṅkh. gr. s. II, 1, 23.

5) Gāut. dh. ç. I, 26; Bāudh. dh. ç. I, 3, 15; Mān. dh. ç. II, 46.

6) Комментарій Нараяны: prāṇō vāyus tasya nirgamanasthā- naṃ nāsikāgraṃ tatsammitaḥ.

7) Açv. gr. s. I, 20, 1 = Çāṅkh. gr. s. II, 1, 24 = Pār. gr. s. II, 5, 28: sarvē vā sarvēṣām. Подобное же правило приводитъ и Гобхила (II, 10, 4), но въ еще болѣе широкомъ смыслѣ, относя такое разрѣшеніе ко всѣмъ предметамъ, необходимымъ для обряда: alābhē vā sarvāṇi sarvēṣām. „Или въ случаѣ недостатка (указанныхъ) всѣ (предметы пригодны) для всѣхъ (касть)“.

блять для всѣхъ кастъ „дерево, годное для жертвоприношенія“¹⁾. Такое же правило мы уже встрѣтили въ грихья-сутрѣ Манавы (см. выше стр. 183.), но тамъ оно имѣло болѣе ограниченное значеніе, такъ какъ эта сутра имѣетъ въ виду только брахманскую касту. Въ томъ же смыслѣ толкуется и правило, приводимое Апастамбою отъ имени „нѣкоторыхъ“. Апастамба говоритъ: „Нѣкоторые безъ различенія кастъ даютъ предписаніе, чтобы палка была изъ дерева“²⁾. Харадатта, объясняя это мѣсто, толкуетъ слово „дерево“ въ смыслѣ „дерева, годнаго для жертвоприношенія“ и ссылается при этомъ на „другую кальпу“, т. е. на другой сводъ правилъ, гдѣ такое именно выраженіе употреблено³⁾. Къ сожалѣнію мы не можемъ рѣшить, насколько правъ Харадатта въ данномъ случаѣ, такъ какъ цитируемый Апастамбою текстъ можетъ заключать въ себѣ разрѣшеніе употреблять палку изъ любого дерева.

Гаутама предписываетъ кромѣ того, чтобы палки были „неповрежденныя, загнутыя, какъ столбъ для жертвоприношенія животнаго, и покрытыя корою“⁴⁾. А законы Ману даютъ еще болѣе подробное описаніе: „Всѣ онѣ [т. е. палки для различныхъ кастъ] должны быть прямыя, неповрежденныя, пріятныя на видъ, неспособныя испугать людей, покрытыя корою и неповрежденныя огнемъ“⁵⁾.

h) Въ обстановку обряда упанаяны по нѣкоторымъ грихья-сутрамъ входитъ также и камень (aṣṭā), на который ученикъ долженъ наступить правою ногою, при чемъ произносится опредѣленная мантра. Эта мантра во всѣхъ сутрахъ имѣетъ одинаковый смыслъ и даже почти одинаковую форму. Апастамба⁶⁾ предписываетъ слѣдующую мантру: „Наступи на

1) Gāut. dh. ç. I, 24: yajñīyō vā sarvēṣām; Baudh. dh. ç. I, 3, 15.

2) Ap. gr. s. 11, 17 = Ap. dh. s. I, 2, 38: vārṣṣō daṇḍa ity avarnaṣamaṇyōgēnāika upadiçanti.

3) Харадатта говоритъ: vārṣṣō yajñīyasya vṛkṣasya vikāra iti kalpāntarē. Слова yajñīyasya vṛkṣasya мы находимъ только у Манавы (I, 22, 11), гдѣ они прилагаются только къ брахманской кастѣ; поэтому едва ли Харадатта имѣетъ въ виду сутру Манавы.

4) Gāut. dh. ç. I, 25: apīḍitā yūpavakrāḥ saçalkāḥ.

5) Mān. dh. ç. II, 47: iḥavas tē tu sarvē syur avraṇāḥ sāumyadarçanāḥ | anudvēgakarā nṛṇām satvacō nāgnidūṣitāḥ.

6) Ap. gr. s. 10, 9; Mantrap. II, 2, 2: ā tiṣṭhēmam aṣṡānam aṣṡēva tvaṃ sthīrō bhava | abhi tiṣṭha pṛtanyatas sahasva pṛtanāyataḥ.

этотъ камень и будь самъ твердъ, какъ камень! Попирай своихъ враговъ, одолевай недруговъ!“ Хираньякешинъ¹⁾ только вмѣсто словъ „попирай своихъ враговъ“ читаетъ „дави своихъ недоброжелателей“. И наконецъ Манава²⁾ слѣдующимъ образомъ измѣняетъ эту мантру: „Иди, наступи на камень и будь самъ твердъ, какъ камень! Да даруютъ тебѣ всѣ боги вѣкъ въ сто лѣтъ.“

Нельзя не обратить вниманія на то обстоятельство, что тотъ же самый обрядъ, сопровождаемый чтеніемъ такой же мантры, мы находимъ и въ свадебномъ ритуалѣ. При томъ здѣсь онъ засвидѣтельствованъ большимъ количествомъ памятниковъ³⁾. Это обстоятельство естественно наводитъ на мысль, не заимствованъ ли обрядъ наступанія на камень въ трехъ упомянутыхъ сутрахъ именно изъ свадебнаго ритуала, гдѣ его выполняетъ невеста. Ольденбергъ въ цитированномъ нами мѣстѣ (см. стр. 78 сл.) указываетъ на то, что въ ритуалѣ упанаяны „проникли подробности, ведущія свое происхожденіе отъ свадебнаго ритуала“. На обрядъ съ камнемъ Ольденбергъ не ссылается, вѣроятно, потому что онъ не пользуется всеобщимъ распространеніемъ въ ритуалѣ упанаяны. Между тѣмъ этотъ случай могъ бы служить наиболѣе сильнымъ подтвержденіемъ Ольденберговой гипотезы о вліяніи свадебнаго ритуала на упанаяну, такъ какъ въ послѣдней нашъ обрядъ еще не успѣлъ завоевать себѣ всеобщаго права гражданства, а распространился лишь въ трехъ редакціяхъ грихья-сутръ. Однако нѣкоторое сомнѣніе въ этомъ возбуждаетъ сутра Каушики, которая тоже знаетъ нашъ обрядъ, но въ нѣсколько иномъ положеніи. Каушика, повидимому, считаетъ его специфическою принадлежностью обряда *gōḍānam*. По крайней мѣрѣ въ обрядѣ упанаяны по изложенію Каушики этой подробности нѣтъ. Точно также и относительно близко родственнаго обряда *sūḍākaḡaḡam* онъ говоритъ слѣдующее: „(Изложеніемъ обряда) *gōḍānam* изложенъ также и (обрядъ) *sūḍākaḡaḡam*, если исключить одѣваніе (новой одежды) и кругъ

1) Hir. gr. s. I, 4, 1: . . . | *pramṛiṇi durasyūn sahasva . . .*

2) Mān. gr. s. I, 22, 12: *ēhu aḡmānam ātiṣṭhāḡmēva tvam sthīrō bhava | kṛṇvantu viḡvē dēvā āyuṣ ṭē ḡaradaḡ ḡatam.*

3) Āḡv. gr. s. I, 7, 7; ḡāṅkh. gr. s. I, 13, 12; Pār. gr. s. I, 7, 1; Gōbh. gr. s. II, 2, 4 (Mantrabr. I, 2, 1); Āp. gr. s. 5, 3 (Mantrap. I, 5, 1); Hir. gr. s. I, 19, 8; Mān. gr. s. I, 10, 16.

изъ камня“¹⁾). Что касается самаго обряда, то онъ почти буквально тотъ же, какъ и въ упанаянѣ, при чемъ мантра²⁾ ближе всего подходитъ къ чтенію Манавы. И въ свадебныхъ обрядахъ Каушика знаетъ обычай наступанія на камень, но мантра³⁾, читаемая при этомъ, имѣетъ совсѣмъ иную форму. Такимъ образомъ къ сутрѣ Каушики едва ли можетъ быть приложено предположеніе Ольденберга о заимствованіи этого обряда изъ свадебнаго ритуала. Кромѣ того здѣсь онъ оказался бы заимствованнымъ не въ обрядъ посвященія ученика, а въ обрядъ *gōdānam*; а къ нему уже во всякомъ случаѣ неприложимы тѣ общія соображенія, которыя Ольденбергъ выставляетъ въ видѣ мотивовъ такихъ заимствованій: параллель между „совмѣстной жизнью учителя и ученика“ и супружескимъ сожительствомъ (см. стр. 79.). Упоминаніе обряда наступанія на камень въ ритуалѣ обряда *gōdānam* съ одной стороны и въ ритуалѣ упанаяны съ другой имѣетъ для насъ весьма важное значеніе, какъ лишнее указаніе на родство этихъ обрядовъ между собою, о которомъ я упоминалъ выше (см. стр. 82 сл.).

§ 5. Чинъ обряда посвященія въ ученики.

Изложеніе самаго обряда упанаяны представляетъ нѣкоторыя трудности, съ которыми мы встрѣчаемся при изложеніи всякаго сложнаго обряда. Различныя редакціи грихья-сутрѣ даютъ намъ матеріалъ далеко не однородный. Однѣ изъ нихъ даютъ довольно подробное, обстоятельное описаніе

1) Kāuṣ. s. 54, 15: *sūdakaraṇam ca gōdānēna vyākhyātam*. 16. *paridhāraṇāṣṭamaṇḍalavarjam*.

2) AV. II, 13, 4: *ēhu aṣmānam ātiṣṭhāṣmā bhavatu tē tanūḥ | kṛṇvantu viçvē dēvā āyuṣ tē çaradaḥ çatam* „Иди, наступи на камень, камнемъ да будетъ твое тѣло! Да даруютъ тебѣ всѣ боги вѣкъ въ сто лѣтъ!“ При чтеніи этой мантры мальчикъ долженъ правою ногою наступить на „кругъ изъ камня“ (*aṣṭamaṇḍalam*). См. Kāuṣ. s. 54, 8.

3) AV. XIV, 1, 47: *syōnam dhruvam prajāyāi dhārayāmi tē ṣmānam dēvyāḥ pṛthivā upasthē | tam ā tiṣṭhānumādya sivarçā dirgham ta āyuḥ savitā kṛṇōtu* „Милостивый, неподвижный камень я кладу на лоно богини земли ради твоего потомства. Наступи же на него, желанная, цвѣтущая! Да дастъ тебѣ Савитаръ долгій вѣкъ!“ См. Kāuṣ. s. 76, 15. 16.

обряда, другія сообщаютъ лишь очень краткія указанія, почти намеки, понятные для насъ только благодаря комментаріямъ и свидѣтельствамъ другихъ сутръ. Мало того, этому внѣшнему разнообразію изложенія соотвѣтствуетъ также нерѣдко и различное содержаніе: не только отдѣльныя мелкія части обряда въ различныхъ редакціяхъ отличаются нѣкоторыми подробностями, но и самая послѣдовательность отдѣльныхъ дѣйствій описывается далеко не одинаково.

Эти особенности матеріала ставятъ изслѣдователю двоякаго рода затрудненія. Прежде всего при анализѣ обряда уже выдѣленіе отдѣльныхъ подробностей является дѣломъ далеко не легкимъ: дѣйствія въ изложеніи нѣкоторыхъ сутръ сливаются, переходятъ одно въ другое. Мантры, какъ мы уже видѣли, также странствуютъ отъ одного обряда къ другому и еще болѣе запутываютъ картину. При такихъ условіяхъ не всегда удастся разграничить отдѣльныя составныя части обряда, безъ различенія которыхъ трудно себѣ представить его картину. Съ другой стороны затрудненія представляетъ также и рѣшеніе вопроса, какъ слѣдуетъ излагать обрядъ. Самымъ простымъ рѣшеніемъ представлялось бы сведеніе въ одно всѣхъ данныхъ, которыя намъ даютъ грихья-сутры. Такое рѣшеніе вопроса, какъ мы видѣли (стр. 8 слл.), признавалъ правильнымъ Гасъ; онъ надѣялся такимъ путемъ возстановить картину обряда, соотвѣтствующую дѣйствительной практикѣ нѣкоторой довольно древней эпохи. Однако въ настоящее время мы съ такимъ методомъ возстановленія прошлаго согласиться не можемъ. Сводная картина обряда, построенная на основаніи данныхъ различныхъ эпохъ и различныхъ мѣстностей, безусловно ложна въ самомъ своемъ основаніи. И ложность ея выступаетъ рѣзче всего въ вопросѣ о томъ, въ какой послѣдовательности должны быть изображены въ этой картинѣ дѣйствія заимствованныя изъ памятниковъ, дающихъ различный ихъ порядокъ. Для разрѣшенія этого вопроса мы не имѣемъ никакихъ данныхъ, и, строя какую-либо картину, мы по неволѣ должны будемъ внести въ нее значительную долю произвола. Здѣсь яснѣе всего сказывается дѣйствительное значеніе этой сводной картины: она представляетъ изъ себя не что иное, какъ сводъ нашихъ свѣдѣній объ обрядѣ, облеченный въ такую художественную форму, которая, при всѣхъ своихъ преимуществахъ наглядности, едва ли умѣстна въ научномъ изслѣдованіи. Каждое засвидѣтель-

ствованное традиціей изложеніе обряда носить ясныя черты особаго, цѣлаго типа. Только эти типы и даютъ намъ свѣдѣнія о дѣйствительномъ совершеніи обряда въ ту или иную эпоху. Къ нимъ мы ничего не можемъ прибавить, точно также какъ и не можемъ ничего отъ нихъ отнять, не искажая дѣйствительности.

Ложность этого пути легче всего оцѣнить по результатамъ, къ которымъ онъ неизбежно приводитъ. Сводная картина, которая должна изображать первоначальную форму обряда, оказывается всегда по содержанію несравненно богаче каждой позднѣйшей дѣйствительной формы того же обряда. При такомъ методѣ изслѣдованія мы получаемъ всегда переходъ отъ сложнаго къ простому, всегда наблюдаемъ утрату подробностей, а не ихъ созданіе; между тѣмъ обычный путь развитія какъ разъ обратный. Самая невозможность при такомъ методѣ открытія случаевъ перехода отъ простого къ сложному показываетъ всю его превратность съ полною ясностью.

Всѣ эти соображенія заставляютъ насъ отказаться отъ сводной картины обряда. Мы должны, конечно, дать въ своемъ изложеніи все то, что даютъ намъ сутры, но при этомъ связи и послѣдовательности отдѣльныхъ частей обряда мы можемъ касаться только тогда, когда сами сутры ясно на неѣ указываютъ. Сравненіе различныхъ редакцій помогаетъ намъ анализировать обрядъ, разбить его на нѣсколько частей, и для насъ важнѣе всего отмѣтить результатъ этой работы; онъ помогаетъ намъ составить себѣ болѣе или менѣе ясное представленіе обо всѣхъ подробностяхъ обряда, встрѣчающихся въ различныхъ его изображеніяхъ, и такимъ образомъ уяснить себѣ и эти засвидѣтельствованные намъ типы его.

Принимая такую систему изложенія, мы не будемъ останавливаться на тѣхъ жертвоприношеніяхъ, которыя мы встрѣчаемъ въ нашемъ обрядѣ. Жертвы всегда входятъ въ домашніе обряды, какъ составная часть ихъ, и потому онѣ не представляютъ изъ себя характерныхъ сторонъ того или другого обряда. Особый чинъ домашнихъ жертвоприношеній долженъ быть изслѣдованъ особо, независимо отъ тѣхъ обрядовъ, въ которыхъ мы ихъ встрѣчаемъ. Такъ обыкновенно поступаютъ и грихья-сутры, излагая его лишь однажды и ссылаясь потомъ на это изложеніе по мѣрѣ надобности.

Свое изложеніе мы начнемъ съ тѣхъ обрядовъ, которые группируются вокругъ перечисленныхъ и разобранныхъ выше

предметовъ, необходимыхъ для выполненія обряда упанаяны. Мы уже знаемъ, что нѣкоторыя сутры разсматриваютъ эти дѣйствія какъ подготовку къ обряду, и потому вовсе не касаются чина ихъ выполненія. Здѣсь, слѣдовательно, мы должны остановиться на тѣхъ подробностяхъ, которыя внесены нѣкоторыми сутрами въ самый обрядъ упанаяны.

а) Одежда. По Параскарѣ учитель заставляетъ ученика одѣть на себя одежду и при этомъ произносить слѣдующую мантру: „Какъ Индру Брихаспати облекъ въ бессмертную одежду, такъ я облакаю тебя для жизни, для долговѣчности, для силы, для славы“¹⁾. Такой мантры мы не находимъ нигдѣ, кромѣ этого мѣста, но встрѣчается очень много подобныхъ ей, построенныхъ по тому же типу. Это указываетъ, я думаю, на путь ея поздняго созданія: она составлена для даннаго случая по общеизвѣстному типу.

Апастамба и Хираньякешинъ описываютъ чинъ облаченія ученика очень сходными чертами. Апастамба предписываетъ сначала произнести надъ приготовленной одеждой двѣ мантры: „Ревати тебя трепали, Плеяды тебя пряли, Святые Мысли ткали, Небесныя жены откручивали (?), тысячу концовъ со всѣхъ сторонъ держали богини: пару одеждъ богу Савитару, и великая у нихъ появилась сила.“ За тѣмъ учитель заставляетъ ученика одѣть одежду и произносить слѣдующія три мантры: „Тѣ богини, которыя пряли и ткали, которыя тянули и которыя концы со всѣхъ сторонъ держали, тѣ богини да покроютъ тебя для старости. Будь долговѣченъ, одѣвая эту одежду. — Одѣньте, одѣньте его одеждой, дайте ему долгій вѣкъ въ сто лѣтъ! Брихаспати далъ эту одежду царю Сомѣ для облаченія. — Достигни старости! Одѣвай одежду! Будь защитникомъ людей отъ проклятія! Живи сто лѣтъ въ полной силѣ и пользуйся растущимъ богатствомъ!“ Наконецъ, когда ученикъ уже одѣтъ, учитель произноситъ еще одну мантру: „Ты облекся въ эту одежду для счастья, ты сталъ защитникомъ близкихъ отъ проклятія. Живи сто долгихъ лѣтъ и, живя, раздавай друзьямъ дары!“²⁾.

1) Pār. gr. s. II, 2, 7: athāinaṃ vāsaḥ paridhāpayati | yēnēndrāya bṛhaspatir vāsaḥ paryadadhād amṛtam | tēna tvā paridadhāmy āyuse dīrghāyutvāya balāya varcasa iti.

2) См. Āp. gr. s. 10, 10: vāsaḥ sadyaḥkṛtōtam uttarābhyām (Mantrap. II, 2, 3—4) abhimantrya uttarābhis tisṛbhīḥ (ib. 5—7) pari-

Хираньякешинъ предписываетъ совершенно такой же порядокъ облаченія ученика съ тѣми же мантрами, которыя отличаются отъ редакціи Мантрапатхи лишь нѣкоторыми несущественными различіями. Только двухъ первыхъ строфъ, произносимыхъ надъ одеждою, Хираньякешинъ вовсе не знаетъ ¹⁾. Другое отличіе этой сутры уже было нами указано выше (стр. 177.): она сначала предписываетъ одѣть мальчика въ новую одежду (I, 1, 8), а затѣмъ уже описываемый обрядъ представляетъ переоблаченіе ученика въ другую тоже новую одежду, „снявши первую.“

По грихья-сутрѣ Манавы ²⁾ учитель передаетъ ученику одежду и велитъ ея одѣть, произнося строфу, представляющую другую редакцію приведенной выше строфы Мантрапатхи (II, 2, 5): „Тѣ богини, которыя пряли . . .“ Относительно этой мантры нужно замѣтить, что она встрѣчается также и въ свадебномъ ритуалѣ при облаченіи невѣсты ³⁾.

Облаченіе мальчика, повидимому, имѣетъ въ виду также и Каушика, употребляя выраженіе *grachādu* (55, 19) „покрывши“ или „одѣвши“. Впрочемъ это мѣсто для меня, по крайней мѣрѣ, неясно.

Апастамба и Хираньякешинъ упоминаютъ еще мантру,

dhāpya parihitam uttarayā (ib. 8.) anumatrayatē. Mantrabr. II, 2, 3—8: rēvatīs tvā vyakṣṇan kṛttikāç çakṛtaṃs tvā | dhiyō vayann ava gnā avrjant sahasram antāṃ abhitō ayacchan || dēvir dēvāya paridhī savitrē mahat tad āsām abhavan mahitvanam || yā akṛtann avayan yā atanvata yāç ca dēvir antān abhitō 'dadanta | tās tvā dēvir jarasē saṃ vyayantv āyuṣmān idam pari dhatsva vasaḥ || pari dhatta dhatta vāsasāinam çatāyuṣam kṛṇuta dīrgham āyuh | bṛhaspatiḥ prāyacchad vāsa ētat sōmāya rājñē pari dhātavā u || jarām gacchāsi pari dhatsva vāsō bhavā kṛṣṇinām abhiçastipāvā | çataṃ ca jīva çaradas suvarcā rāyaç ca pōṣam upa saṃ vyayasva || paridaṃ vāsō adhi dhā svastayē 'bhūr āpinām abhiçastipāvā | çataṃ ca jīva çaradaḥ purūcir vasūni cāryō vī bhajāsi jivan. Текстъ этихъ мантръ мѣстами, повидимому, испорченъ. Мой переводъ отчасти принимаетъ кое какія поправки, отчасти сдѣланъ по догадкѣ: такъ въ 8 строфѣ я принимаю вмѣстѣ съ Кирете и Бетлингкомъ чтеніе *adhithāh*; въ строфѣ 5. *abhitō 'dadanta* я перевожу какъ *abhitō ayacchan* 3. строфы, хотя смыслъ этихъ словъ все же неясенъ; форму *vyakṣṇan* я перевожу по смыслу толкованія Харадатты (см. изданіе Винтерница Introduction p. XXII.).

1) См. Hir. gr. s. I, 4, 2—3.

2) Mān. gr. s. I, 22, 3.

3) См. напр. Pār. gr. s. I, 4, 13; Göbh. gr. s. II, 1, 18; Mān. gr. s. I, 10, 8.

произносимую учителемъ въ то время, когда онъ беретъ себѣ первую одежду мальчика. Обѣ сутры даютъ одинаковую мантру лишь съ нѣкоторыми различіями: „Мы беремъ у тебя твою первую одежду, и пусть тебѣ покровительствуютъ все боги! Пусть послѣ тебя, рожденнаго на благо и (счастливо) возрастающаго, рождается много радостныхъ братьевъ“¹⁾. Эту строфу мы находимъ въ Атхарваведѣ (II, 13, 5), повидимому, въ болѣе первоначальной формѣ. Въмѣсто *prathamavāsyam* мы читаемъ здѣсь *vāsaḥ prathamavāsyām*, что восстанавливаетъ размѣръ перваго стиха (читай: *viçvē 'vantu*). Интересно то, что и въ ритуалѣ Каушики эта строфа находитъ примѣненіе, но не въ обрядѣ упанаяны, а въ обрядѣ *gōdānam*, гдѣ мы находимъ совершенно подобное же переодѣваніе²⁾. Это обстоятельство также указываетъ на родство обряда упанаяны съ обрядомъ *gōdānam* (ср. выше стр. 187 сл.).

б) Поясъ. По предписанію большинства грихья-сутръ учитель трижды (*trih*) опоясываетъ мальчика слѣва направо (*pradakṣiṇam*)³⁾, только Хираньякешинъ упоминаетъ, что „нѣкоторые“ опоясываютъ дважды. Ашвалаяна⁴⁾, Параскара⁵⁾ и Каушика⁶⁾ не даютъ относительно опоясыванія никакихъ предписаній, изъ чего однако мы не можемъ заключать, что эти школы знали какую-либо другую практику; напротивъ, весьма вѣроятно, что они не говорятъ объ этомъ особо, такъ какъ считаютъ извѣстнымъ общепринятый способъ. Хираньякешинъ указываетъ еще точнѣе мѣсто, гдѣ долженъ лежать

1) Āp. gr. s. 11, 26; Mantrap. II, 6, 15: *yasya tē prathamavāsyam harāmas taṁ tvā viçvē avantu dēvāḥ | taṁ tvā bhṛataras suvṛdhō vardhamānam anu jāyantāṁ bahavas sujātam*. Hir. gr. s. I, 7, 17 читаетъ только *suhṛdō* „друзья“ вм. *suvṛdhō*. Мой переводъ слѣланъ по тексту Мантрапатхи.

2) См. Кāuç. s. 54, 9. Самое переодѣваніе описывается здѣсь слѣдующимъ образомъ: „Затѣмъ онъ заставляетъ его одѣть новую одежду, произнося двѣ строфы «Одѣньте» и т. д. Со словами «Иди наступи на камень . . .» онъ заставляетъ его наступить правою ногою на каменный кругъ и затѣмъ, обведя (его) слѣва направо вокругъ огня, снимаетъ съ него одежду со словами «Мы беремъ у тебя» [наша мантра], а потомъ одѣваетъ его другою новою одеждой...“

3) См. Śāṅkh. gr. s. II, 2, 1; Gōbh. gr. s. II, 10, 37; Khād. gr. s. II, 4, 19; Āp. gr. s. 10, 11; Hir. gr. s. I, 4, 4; Mān. gr. s. I, 22, 8.

4) Āçv. gr. s. I, 22, 1.

5) Pār. gr. s. II, 2, 8.

6) Kāuç. s. 56, 1.

поясь: „на уровнѣ пупка“ (nābhidēṣē). Шанкхаяна предписываетъ дѣлать одинъ, или три или пять узловъ¹⁾; Хираньякешинъ и здѣсь гораздо обстоятельнѣе: „Сдѣлавъ слѣва отъ пупка тройной узелъ, онъ подтыкаетъ (концы) справа отъ пупка“²⁾. Манава предписываетъ дѣлать „три мужскіе узла“³⁾. Какого рода узлы разумѣются подъ этимъ названіемъ, очевидно, было неясно и самому комментатору.

Изъ мантръ, сопровождающихъ опоясываніе, наибольшимъ распространеніемъ пользуется слѣдующая: „Пришелъ къ намъ этотъ (поясь), ограждающій отъ дурного слова и вполне очищающій касту. Принося силу выдыху и вдоху, этотъ поясъ является братомъ и благодѣтельнымъ божествомъ“⁴⁾. Шанкхаяна предписываетъ читать эту мантру трижды, очевидно, при каждомъ оборотѣ пояса повторяя её. По Гобхилѣ её долженъ произносить ученикъ, а по Манаваѣ её шепчетъ учитель уже послѣ того, какъ поясъ одѣтъ. Параскара, разрѣшая опоясывать молча, даетъ еще и другую мантру, которая можетъ замѣнить первую: „Пришелъ юноша въ хорошей одеждѣ, опоясанный; рождаясь, онъ становится лучше. Разумные мудрецы, высоко благочестивые заботливо возносятъ его“⁵⁾. Ту же мантру указываетъ и Манава (I, 22, 8),

1) Ṣāṅkh. gr. s. II, 2, 2.

2) Hir. gr. s. I, 4, 5: uttaratō nābhēs trivṛtam granthim kṛtvā dakṣiṇatō nābhēḥ parikarṣati. Последнее слово означаетъ собственно „тянуть кругомъ, обводить“, и мнѣ думается, что кромѣ „концовъ“ пояса никакого иного дополненія невозможно придумать. Ольденбергъ (SBE. XXX, 148) переводитъ: „On the north side of the navel he makes a threefold knot (in the girdle) and draws that to the south side of the navel“. Переводъ — неясный. Ср. замѣчаніе Böhlingk'a ZDMG. LII, 81.

3) Mān. gr. s. I, 22, 9: pumsas trīn granthīn badhnāti.

4) См. Ṣāṅkh. gr. s. II, 2, 1; (Gōbh. gr. s. II, 10, 37; Khād. gr. s. II, 4, 19) Mantrabr. I, 6, 27; (Ap. gr. s. 10, 11) Mantrap. II, 2, 9; Hir. gr. s. I, 4, 4; Mān. gr. s. I, 22, 10: iyam duruktāt (duruktam Pār. yā duritā Hir.) paribādhamānā varṇam pavitraṁ (ṣarma varūtham M. p., ṣarmavarūthē Hir., varṇam purāṇam Mān.) punatī na (ma Gōbh. Pār.) āgāt | prāṇāpānābhyām balam aṅgāntī (Ṣāṅkh., āharantī Gōbh., ādadhānā Pār., ābharantī M. p., āvahantī Hir., ābhajantī Mān.) svasā (sakhā Ṣāṅkh., priyā M. p., ṣiva Mān.) devī (devānām M. p., Hir.) subhagā mēkhalēyam (subhagē mēkhalē mā riṣama Mān.).

5) Pār. gr. s. II, 2, 9: yuvā suvāsāḥ kavaya unnayanti svādhyō mahasā bhavatī jāyamānaḥ | tam dhīrāsāḥ kavaya unnayanti svādhyō mahasā devāyantaḥ. Ср. Mān. gr. s. I, 22, 8; RV. III, 8, 4. Ольденбергъ

предписывая произносить её во время опоясывания мальчика. Гобхила и Апастамба, кромѣ мантры „Пришелъ къ намъ этотъ поясъ...“, даютъ еще и другую: „Ты, поясъ, защитникъ правды, хранитель подвига, убивающій ракшасовъ и одолевашающій враговъ, ты кругомъ насъ закрой на благо, и пусть мы, твои носители, будемъ невредимы“¹⁾. По указанію Манавы учитель, произнося эту мантру, только беретъ поясъ. Такимъ образомъ по этой грихья-сутрѣ каждому моменту опоясыванія соотвѣтствуетъ особая мантра, и въ концѣ прибавляется еще одна, которую мы встрѣчаемъ въ другихъ грихья-сутрахъ въ нѣсколько иномъ сочетаніи: „Пусть въ мою волю отдастъ онъ [поясъ] твое сердце; пусть твоя мысль слѣдуетъ за моею мыслью. Въ единомыслии слушай мое слово, и пусть Брихаспати соединить тебя со мною!“²⁾.

Каушика предписываетъ при опоясываніи читать двѣ строфы Атхарваеды, которыя мы въ другихъ сутрахъ не встрѣчаемъ: „Сынъ въры, рожденный отъ подвига, сталъ братомъ святыхъ творцовъ существъ; ты, поясъ, даруй намъ мысль, даруй намъ также разумъ и подвигъ, и силу. Ты, поясъ, которымъ опоясывались прежніе святые творцы существъ, обойми меня для долгой жизни“³⁾. Послѣдняя строфа, какъ

(SBE. XXIX, 34) переводитъ слово *parivīta* „dressed“, а Штенцлеръ „*unumwunden*“ (?). Я думаю, что это-то слово и послужило главнымъ поводомъ приуроченія этой мантры къ обряду опоясыванія: глаголь *parivya-* употребляется въ сутрахъ для обозначенія опоясыванія (*parivyaayati* Hir. gr. s. I, 4, 4; Mān. gr. s. I, 22, 8; *parivīya* Āp. gr. s. 10, 11; *parivīta-* Mān. gr. s. I, 22, 10). Мнѣ думается, что и въ текстѣ мантры это слово обозначаетъ „опоясанный“.

1) *Mantrabr.* I, 6, 28; *Mantrap.* II, 2, 10; Mān. gr. s. I, 22, 7: *ṛtasya gōptrī tapasaḥ paraspī (tarutrī Mān., parasvī M. br.) ghnatī rakṣaḥ sahamānā aratīḥ | sā naḥ (mā M. br.) samantam anu parihi (abhiparyēhi M. br., Mān.) bhadrāyā (bhadrē M. br., Mān.) bhartāras (dhartāras Mān., M. br.) tē mēkhalē (subhagē mēkhalē Mān.) mā riṣāma.*

2) Mān. gr. s. I, 22, 10: *mama vratē tē hṛdayaṃ dadhātu mama cittam anu cittaṃ tē astu | mama vācam ekavratō juṣasva bṛhaspatiḥ tvā niyunaktu mahyam.*

3) Kauṣ. s. 56, 1; AV. VI, 133, 4—5: *ṣṛaddhāyā duhitā tapasō 'dhi jāta svasa ṛṣiṇaṃ bhūtaktāṃ babhūva | sā nō mēkhalē matim ā dhēhi mēdhām athō nō dhēhi tapa indriyaṃ ca || yāṃ tvā pūrvē bhūtaktā ṛṣayaḥ paribēdhirē | sā tvāṃ pari ṣvajasva māṃ dīrghayutvāya mēkhalē.* Въ переводѣ мнѣ пришлось поставить „сынъ“, „братъ“, вм. „дочь“, „сестра“, такъ какъ эти слова относятся къ „поясу“, который по санскритски женскаго рода (*mēkhalā*).

видно, должна произноситься лицомъ, опоясывающимся; по этому, вѣроятно, эти мантры произносилъ мальчикъ, хотя въ сутрѣ на это нѣтъ никакихъ указаній.

с) Шкура. Особую мантру при одѣваніи верхней одежды, шкуры, знаютъ только Апастамба и Хираньякешинъ. Мантра у нихъ общая: „Глазъ Митры обширный, сильный, свѣтъ лучезарный, мощный, пламенный, скромную одежду долговѣчную, шкуру эту я, мужественный, надѣваю на себя“¹⁾. Чтеніе Мантрапатхи (Апастамба) предполагаетъ, что мантру произноситъ мальчикъ, а Хираньякешинъ, очевидно, приспособляя её къ дѣйствию, измѣняетъ послѣднія слова въ такую форму: „шкуру эту ты, мужественный, надѣвай на себя, о такой-то!“ Эту же мантру мы находимъ также и въ текстѣ грихья-сутры Шанкхаяны, но она поставлена тамъ настолько неудачно, что уже комментаторы предполагали заимствованіе, и Нараяна прямо указываетъ на грихья-сутру школы Мадхьяндиновъ, гдѣ эта мантра является какъ „мантра шкуры“ (ajīpamantra): при этомъ учитель, по словамъ Нараяны, „накидываетъ шкуру на лѣвое плечо мальчика, послѣ того, какъ на него надѣтъ поясъ и жертвенный шнурокъ“. Грихья-сутра школы Мадхьяндиновъ намъ извѣстна, ея авторъ — Параскара. И, дѣйствительно, въ нѣкоторыхъ рукописяхъ Параскары, какъ указываетъ Штенцлеръ, мы находимъ „два параграфа относительно возложенія жертвеннаго шнурка (yajñōravīta) и передачи шкуры (ajīpa)... Оба они, какъ явствуетъ изъ комментаріевъ, представляютъ позднѣйшую вставку“²⁾. Здѣсь мы имѣемъ, слѣдовательно, одинъ изъ рѣдкихъ случаевъ, когда заимствованія настолько еще новы, что сами туземные комментаторы, вмѣсто обычнаго своего примирительнаго толкованія, прямо указываютъ даже на источники заимствованія. Примѣръ поучительный: онъ показываетъ, какъ распростра-

1) Mantrap. II, 2, 11; Hir. gr. s. I, 4, 6; Ṣāṅkh. gr. s. II, 1, 30: mitrasya cakṣur dharuṇaṃ balīyas (dharīyas Hir.) tējō yačasvi sthaviraṃ samiddham (samṛddham Ṣāṅkh.) | anāhanasyaṃ vasaṇaṃ jaṛiṣṇu (carīṣṇu Ṣāṅkh.) parīdaṃ vāju ajīnaṃ dadhē 'ham (dhatsvā-sau Hir.).

2) Stenzler Paraskara I, S. 53. Ольденбергъ въ обоихъ своихъ переводахъ Шанкхаяны (Ind. Stud. XV, 135 и SBE. XXIX, 61) повторяетъ, что этого мѣста нѣтъ у Параскары, не замѣчая того, что его нѣтъ только въ текстѣ изданія Штенцлера. Туземное изданіе съ комментаріемъ Харихары приводитъ эти параграфы въ скобкахъ.

няются мантры послѣ своего возникновенія въ какой либо одной редакціи грихья-сутрѣ. Весьма вѣроятно, что наша мантра впервые возникла въ школахъ Черной Яджурведы (Апастамба, Хираньякешинь).

Хираньякешинь приводитъ еще одну мантру: „Пусть Адити подберетъ твою одежду для изученія веды, для разумѣнія, для вѣры, чтобы не забывать выученнаго, для святости, для святого блеска“¹⁾. Мантра только сохраняетъ нѣкоторые слѣды размѣра, и очень возможно, что она составлена довольно поздно.

д) Жертвенный шнурокъ. Замѣчательно, что о возложеніи жертвеннаго шнурка большинство сутрѣ вовсе не упоминаетъ, а тѣ, которыя говорятъ о немъ, даютъ очень мало. Такъ Манава однимъ только словомъ *yajñōpavitānā* (I, 22, 2) указываетъ, что мальчикъ долженъ имѣть жертвенный шнурокъ. Немного болѣе даетъ Шанкхьяна, который сообщаетъ и коротенькую мантру, произносимую при этомъ: „Ты жертвенная повязка; повязкою жертвы я тебя повязываю“²⁾. Упомянутая выше вставка въ текстѣ Параскары даетъ болѣе обширную мантру, конецъ которой дословно совпадаетъ съ мантрой Шанкхьяны: „Жертвенная повязка — высшее очищеніе; она родилась искони вмѣстѣ съ Праджанати. Дай хорошій, славный, долгій вѣкъ! Да будетъ жертвенная повязка силою и блескомъ! Ты жертвенная повязка; повязкою жертвы я тебя повязываю“³⁾.

е) Камень. Обряда наступанія на камень мы уже коснулись выше (стр. 186 сл.). Тамъ же разобраны были и соответствующія мантры. Здѣсь намъ остается только упомянуть о томъ, что камень этотъ кладется къ сѣверу отъ огня, по грихья-сутрѣ Апастамбы⁴⁾, или „около сѣвернаго соединенія

1) Hir. gr. s. I, 4, 6: *aditis tē kaksām badhnātu vēdasyānuvaktavāi mēdhāyāi ṣradhāyā anūktasyānirakaraṇāya brahmaṇē brahmavarecasāya.*

2) Śāṅkh. gr. s. II, 2, 3: *yajñōpavitām kṛtvā yajñōpavitām asi yajñāsya tvōpavitēnōpanahyamīti.*

3) Стр. 100 указанного изданія: *yajñōpavitām paramam pavitraṁ prajāpatēr yat sahaJam purastāt | āyuṣyam agryam prati muñca ṣubhram yajñōpavitām balam astu tejah || yajñōpavitām asi yajñāsya tvā yajñōpavitēnōpanahyamīti.* Ср. цитату изъ Daṣa karmāni у Bloomfield'a Kāuṣ. 56, 2.

4) Ap. gr. s. 10, 9: *uttarēṇagnim . . .*

ограды“¹⁾, какъ выражается Хираньякешинъ²⁾. По правиламъ Манавы камень находится къ западу отъ огня³⁾.

f) Палка. Только по Ашвалаянѣ и Манавѣ⁴⁾ при врученіи ученику палки не произносится никакихъ словъ; всѣ остальные сутры предписываютъ читать одну или нѣсколько мантръ, которыя весьма разнообразны: каждая сутра имѣетъ въ этомъ отношеніи свой порядокъ. Нѣкоторое сходство въ мантрахъ наблюдается только у Гобхилы и Апастамбы, да отчасти у Каушики. Съ нихъ мы и начнемъ. Гобхила⁵⁾ предписываетъ слѣдующій порядокъ: „подавая ему [ученику] деревянную палку, (учитель) заставляетъ его говорить: «Прославленный, сдѣлай меня прославленнымъ! Какъ ты, прославленный, прославленъ среди боговъ, такъ да буду и я, прославленный, прославленъ среди брахмановъ!»“ Мантра обращена къ богу Агни и встрѣчается въ дугихъ сутрахъ въ нашемъ же обрядѣ, но въ иномъ сочетаніи, какъ увидимъ ниже. Апастамба (gr. s. II, 15) говоритъ, что ученикъ, принимая палку, произноситъ слѣдующую мантру: „Прославленный, сдѣлай меня прославленнымъ! Какъ ты, прославленный, прославленъ, такъ да буду и я, прославленный, прославленъ. Какъ ты, прославленный, являешься хранителемъ сокровища боговъ, такъ да буду и я хранителемъ сокровища Брахмана для брахмановъ!“⁶⁾. Агни называется здѣсь хранителемъ сокровища боговъ потому, что черезъ его посредство они получаютъ жертвы отъ людей; подъ „сокровищемъ Брахмана“, очевидно, разумѣется священное знаніе, которое долженъ приобрѣтать ученикъ. Подобную же мантру приводитъ и Каушика, однако въ болѣе сложномъ обрядѣ, который мы здѣсь и приведемъ

1) „Оградою“ (paridhayaḥ) называются три палки, которыя полагаются въ извѣстномъ порядкѣ вокругъ жертвеннаго огня.

2) Hir. gr. s. I, 3, 14: agrēṇōttaraṃ paridhisamdhim aṣṣmaṇaṃ nidhāya . . .

3) Mān. gr. s. I, 22, 12: . . . agnēḥ paṇcāt . . .

4) Aṣṣv. gr. s. I, 22, 1; Mān. gr. s. I, 22, 11.

5) Gōbh. gr. s. II, 10, 41: vārṣaṃ caṣṣmāi daṇḍaṃ prayacchan vacayati (Mantrabr. I, 6, 31:) suçravaḥ suçravasaṃ mā kuru yathā tvam suçravaḥ suçravā dēvēṣv ēvaṃ ahaṃ suçravaḥ suçravā brāhmaṇeṣu bhūyāsaṃ iti.

6) Mantrap. II, 5, 1: suçravas suçravaṣaṃ mā kuru yathā tvam suçravas suçravā aṣṣy ēvaṃ ahaṃ suçravas suçravā bhūyāsaṃ yathā tvam suçravō dēvaṇaṃ nidhigōpō 'sy ēvaṃ ahaṃ brāhmaṇānaṃ brahmaṇō nidhigōpō bhūyāsaṃ.

ющій обрядъ передачи палки, изложенный въ шраута-сутрѣ Катьяны: „(Жрецъ адхварью) подаетъ (приносящему жертву) палку изъ дерева удумбары вышиною до (его) рта. (Тотъ) ставитъ её прямо со словами: «Стой прямо, владыка лѣса! Защищай меня отъ нужды вплоть до послѣдняго стиха этого жертвоприношенія.»¹⁾

Наконецъ, по предписанію Шанкхяны, при передачѣ палки учитель произноситъ пять строфъ Ригведы: „Дайте намъ счастье, Ашвины и Бхага, (дай) счастье богиня Адити! Неодолимый духъ Пушанъ да дастъ намъ счастье, а также благосклонные Небо и Земля. — Для счастья обратимся мы къ Ваю [вѣтру], для счастья (обратимся) къ Сомѣ, владыкѣ міра, для счастья — къ Брихаспати со всею свитою (боговъ), да принесутъ намъ счастье Адити! — (Да благопріятствуютъ) намъ нынѣ всѣ боги для счастья, для счастья — благой Агни Вайшванара, да благопріятствуютъ намъ боги Рибху для счастья, на счастье да хранить насъ отъ нужды Рудра! — Счастье даруйте намъ, Митра и Варуна, счастье — Патхья Ревати, счастье намъ, Индра и Агни, счастье даруй намъ Адити! — Счастливо да идемъ мы (своею) дорогою, какъ солнце и луна, и да встрѣтимъ мы (человѣка) знакомаго, не гонящаго насъ и снова дающаго (плату за жертвоприношенія)²⁾.

g) Мѣсто. У Параскары и Шанкхяны есть буквально одинаковая сутра слѣдующаго содержанія: „Въ пяти случаяхъ (вареная жертва приносится) внѣ (дома) въ баракѣ: при свадьбѣ, при стрижкѣ волосъ, при посвященіи ученика, при стрижкѣ волосъ и бороды и при расчесываніи

1) Kāty. ṣr. s. VII, 4, 1: mukhasammitam ādumbaram daṇḍam prayacchati. 2. uchrayasvetyēnam uchrayati. VS. IV, 10: uchrayasva vanaspata ūrdhvō mā pāhy amhasa āsya yajñasyōdṛcaḥ.

2) Ṣāṅkh. gr. s. II, 6, 2: svasti nō mimītām iti pañcarcēna daṇḍam prayacchati. RV. V, 51, 11: svasti nō mimītām aṣvinā bhagaḥ svasti dēvy aditir anarvaṇaḥ | svasti pūṣā asurō dadhatu naḥ svasti dyāvāprthivī sucētunā. 12. svastayē vāyum upa bravāmahāi sōmaḥ svasti bhuvanasya yas patih | bṛhaspatiḥ sarvaganam svastayē svastaya adityāsō bhavantu naḥ. 13. viṣvē dēvā nō adyā svastayē vaiṣvānarō vasur agnih svastayē | dēvā avantv ṛbhavaḥ svastayē svasti nō rudraḥ pātva amhasaḥ. 14. svasti mitrāvaruṇā svasti pathyē rēvati | svasti na indraḥ cāgniḥ ca svasti nō aditē kṛdhi. 15. svasti panthām anu carēma sūryācandramasāv iva | punar dadatāghnatā jānatā sam gamēmahī.

пробора (у беременной жены)¹⁾. Шраута-сутра Катьяяны (VII, 1, 24) упоминаетъ о постройкѣ для жертвоприношеній такого особаго барака (śāla). Однако мы не знаемъ, насколько распространенъ былъ этотъ обычай. Замѣчательно, что у Гобхилы во всѣхъ перечисленныхъ случаяхъ, кромѣ расчесыванія пробора, относительно мѣста для домашняго огня буквально одними и тѣми же словами говорится, что „огонь бываетъ разведенъ передъ домомъ на (мѣстѣ), намазанномъ (коровьимъ навозомъ)“²⁾. Санскритское выраженіе можно понимать также въ смыслѣ „къ востоку отъ дома“, какъ переводитъ Ольденбергъ. Какъ бы то ни было и Гобхила предписываетъ въ этихъ случаяхъ совершать жертвоприношеніе внѣ дома. Онъ также употребляетъ здѣсь слово śāla, но не въ смыслѣ жертвеннаго „барака“, какъ у Шанкхьяны и Параскары, а въ смыслѣ „хижины, дома, жилища“. Эти сопоставленія наводятъ на мысль, что въ первоначальной формѣ вышеприведеннаго правила читалось не bahiḥ śālayām „внѣ (дома) въ баракѣ“, а bahiḥ śālayaḥ „внѣ дома“. Весьма вѣроятно, что измѣненіе послѣдняго выраженія въ первое произошло въ той школѣ (или въ тѣхъ школахъ), гдѣ было въ обычаѣ строить особые жертвенные бараки, какъ мы это находимъ у Мадхьяндиновъ (Параскара, Катьяяна).

Къ сожалѣнію другія сутры не даютъ никакихъ опредѣленныхъ указаній относительно мѣста совершенія обряда. Комментаторы тоже довольно скупы на указанія. Между тѣмъ весьма важно было бы знать, совершался ли обрядъ упанаяны въ домѣ (или у дома) отца мальчика или въ домѣ учителя-брахмана. Съ одной стороны такія подробности обряда, какъ угошеніе брахмановъ, и весь характеръ изложенія сутрь говорятъ въ пользу того, что обрядъ совершался въ домѣ отца мальчика; но есть у комментаторовъ нѣсколько указаній

1) Par. gr. s. I, 4, 2 = Śāṅkh. gr. s. I, 5, 2; pañcasu bahiḥ śālayām vivāhē sūḍakarāṇa upanayanē kēśantē sīmantōnnayana iti. Ольденбергъ читаетъ bahiḥśālayām и переводитъ „во внѣшнемъ баракѣ“: хотя существенной разницы въ смыслѣ при этомъ не получается, но, повидимому, лучше дѣлать это слово на два; такъ понимаетъ это мѣсто и Харихара. Къ тому же „внѣшній баракъ“ какъ будто является непремѣнной частью древне-индійскаго дома. А было ли такъ въ дѣйствительности?

2) Gōbh. gr. s. II, 1, 12 = II, 9, 2 = II, 10, 15: purastac chālayā upaliptē ḡnir upasamahitō bhavati.

на то, что они представляли дѣло иначе: мальчика приводили въ домъ брахмана, его будущаго учителя, и здѣсь совершался надъ нимъ обрядъ посвященія. Мы уже указывали (стр. 168. прим. 5) на то, что Харихара приписываетъ „слугамъ учителя“ участіе въ приготовленіяхъ къ обряду; изъ этого можно заключить, что обрядъ посвященія совершается, по его мнѣнію, въ домѣ учителя. Такъ же представляетъ дѣло и Кнауеръ, хотя и не ясно, опирается ли онъ въ этомъ случаѣ на комментарий или нѣтъ. На стр. 182 своего перевода грихья-сутры Гобхилы онъ говоритъ: „устанавливается опредѣленный часъ прихода ученика, и учитель ожидаетъ его съ разведеннымъ по предписаніямъ огнемъ, такъ что послѣ его прихода тотчасъ же можетъ начаться жертвоприношеніе“. Отсутствіе прямыхъ указаній не позволяетъ намъ опредѣленно рѣшить этотъ вопросъ: грихья-сутры не говорятъ намъ, когда ученикъ переходилъ въ домъ учителя.

h) Учитель беретъ ученика за руку. Одно изъ главныхъ дѣйствій обряда посвященія заключалось въ томъ, что учитель бралъ ученика за руку. Здѣсь мы опять встрѣчаемся съ чертою общею между обрядомъ упанаяны и свадебнымъ ритуаломъ: женихъ также беретъ за руку невесту. Въ нашемъ обрядѣ мы находимъ довольно большое разнообразіе чина совершенія этого дѣйствія: каждая сутра представляетъ его по своему. Самый простой порядокъ у Параскары: здѣсь нѣтъ даже никакой специальной мантры, приуроченной къ этому дѣйствію. Учитель просто беретъ правую руку ученика ¹⁾. Нѣкоторыя сутры прибавляютъ, что учитель правою рукою беретъ правую руку ученика „вмѣстѣ съ большимъ пальцемъ“ ²⁾. У Хираньякешина этотъ обрядъ повторяется дважды съ различными мантрами, но самое предписаніе дается оба раза буквально тѣми же словами ³⁾. Шанкхаяна и Кхадира предписываютъ нѣсколько иной порядокъ: учитель беретъ обѣ руки ученика, сложенныя вмѣстѣ горстью, обѣими своими руками, при чемъ правая рука должна быть

1) Pār. gr. s. II, 2, 17: athāsya dakṣiṇaṃ hastam grhītvā...

2) Aṣṭv. gr. s. I, 20, 4: ... tasya pāṇinā pāṇim sāṅguṣṭham grṇiyāt. Gōbh. gr. s. II, 10, 26: dakṣiṇēna pāṇinā dakṣiṇam pāṇim sāṅguṣṭham grṇāti... Āp. gr. s. 10, 12: ... dakṣiṇē hastē grhītvā...

3) Hir. gr. s. I, 5, 9 = I, 5, 14: athāsya dakṣiṇēna hastēna dakṣiṇam hastam sāṅguṣṭham grṇāti...

сверху ¹⁾. Манава даетъ еще больше своеобразныхъ подробностей этой процедуры: учитель долженъ стоять прямо, а ученикъ долженъ сидѣть; правая рука ученика должна быть протянута ладонью кверху, а правая рука учителя — ладонью внизъ; наконецъ, какъ рука ученика, такъ и рука учителя должны быть „не пусты“ ²⁾. Что разумѣется подъ этимъ выраженіемъ, не совсѣмъ ясно. Кнауеръ (стр. 162 его изданія) объясняетъ слово *agikta-* „собственно «безъ остатка», т. е. «цѣлый, полный» (о рукѣ)“. Не ясно однако, въ какомъ смыслѣ понимаетъ Кнауеръ наше мѣсто: разумѣеть ли онъ подъ „цѣлой рукою“ то, что въ другихъ сутрахъ выражается словами „вмѣстѣ съ большимъ пальцемъ“, или предполагаетъ, что въ рукѣ должно что-нибудь быть (напр. вода). Слово *agikta-* въ смыслѣ „не пустой“ встрѣчается въ примѣненіи къ сосуду въ *шраута-сутрѣ* Катьяяны (V, 6, 31), а въ *грихья-сутрѣ* Шанкхаяны (III, 5, 2) мы встрѣчаемъ его, какъ опредѣленіе лица. Здѣсь комментарий объясняетъ это слово слѣдующимъ образомъ: „съ дровами, цвѣтами, травою куша и т. д.“, т. е. слово это понимается въ значеніи „не съ пустыми руками“. Къ сожалѣнію все это не даетъ намъ ключа къ пониманію нашего мѣста. Что могло быть въ рукѣ ученика и въ рукѣ учителя во время совершенія этого дѣйствія? Вода не могла быть въ рукѣ учителя, которая повернута ладонью внизъ. Возможна священная трава куша. Но почему на это нѣтъ прямого указанія ни въ *сутрѣ*, ни въ комментарий? Не рѣшая окончательно, этого вопроса, я позволю себѣ высказать слѣдующее предположеніе: можетъ быть, подъ этимъ терминомъ надо понимать такое положеніе руки, когда она не образуетъ „пустоты“ т. е. полости; въ такомъ случаѣ предписаніе это обозначало бы, что рука не должна имѣть форму горсти, а должна быть вытянута плашмя ладонью кверху у ученика и ладонью внизъ у учителя. — Подобный же порядокъ имѣетъ въ виду и Каушика предписывая, чтобы учитель „клатъ свою руку сверху“, очевидно, на руку ученика ³⁾.

1) *Çāṅkh. gr. s. II, 2, 11: dakṣiṇōttarābhyam paṇibhyam paṇi samgr̥hya . . . Khād. gr. s. II, 4, 13 . . . dakṣiṇōttarābhyam hastābhyam aṅjalim gr̥hṇīyād ācāryaḥ.*

2) *Mān. gr. s. I, 22, 5; . . . hastam gr̥hṇan . . . ūrdhvas tiṣṭhan āsīnasya dakṣiṇam uttānam dakṣiṇēna nīcāriktam ariktēna . . .*

3) *Kāuṣ. s. 55, 14: . . . uttamam paṇim anvādadhātī.*

Изъ мантръ, сопровождающихъ этотъ обрядъ на первомъ мѣстѣ нужно поставить слѣдующую: „По побужденію бога Савитара мышцами Ашвиновъ руками Пушана я беру твою руку, о такой-то.“ Эту мантру мы находимъ во многихъ сутрахъ¹⁾ буквально въ томъ же видѣ; только у Шанкхаяны вмѣсто словъ „я беру твою руку“ мы читаемъ „я посвящаю тебя (въ ученики)“, слова, показывающія, какое важное символическое значеніе придавалось этому обряду. Но этимъ дѣло не ограничивалось. Въ нѣкоторыхъ сутрахъ мы находимъ еще и другія мантры, украшающія этотъ важный обрядъ. Такъ по Ашвалаянѣ учитель трижды беретъ ученика за руку, при чемъ въ первый разъ онъ произноситъ приведенную мантру, во второй разъ говоритъ: „Савитаръ взялъ твою руку, о такой-то!“, и въ третій — „Агни — твой учитель, о такой-то!“²⁾. Тѣ же самыя мантры и въ томъ же порядкѣ даетъ и Манава, но безъ указанія на троекратное повтореніе обряда (Mān. gr. s. I, 22, 5). Тема, намѣченная у Ашвалаяны въ первой изъ этихъ двухъ мантръ, развита въ нѣкоторыхъ сутрахъ до размѣровъ утомительнаго перечня боговъ, которые „взяли руку“ ученика. У Шанкхаяны мы находимъ еще небольшой рядъ боговъ: „Бхага взялъ твою руку, Савитаръ взялъ твою руку, Пушанъ взялъ твою руку, Арьяманъ взялъ твою руку. Ты — Митра по закону! Агни — твой учитель!“³⁾. Но есть мантры и гораздо длиннѣе. „Агни взялъ твою руку, Сома взялъ твою руки, Савитаръ взялъ твою руку, Сарасвати взяла твою руку, Пушанъ взялъ твою руку, Арьяманъ взялъ твою руку, Анша взялъ твою руку, Бхага взялъ твою руку, Митра взялъ твою руку, ты — Митра по закону, Агни твой учитель!“ — такую мантру предписываетъ Анастамба⁴⁾. Подобную же мантру даетъ и Хираньякешинъ, только у него рядъ божествъ нѣсколько

1) Āçv. gr. s. I, 20, 4; Ṣāṅkh. gr. s. II, 2, 12; Göbh. gr. s. II, 10, 26; (Khād. gr. s. II, 4, 13) Mantrabr. I, 6, 18; Mān. gr. s. I, 22, 5: *dēvasya tvā (tē Göbh. Khād. Mantrabr.) savituḥ prasavē 'çvīnōr bāhubhyāṃ pūṣṇō hastābhyāṃ hastam gṛhṇāmy (upa) nayāmy* (Ṣāṅkh.) asāu. Ср. также выше стр. 52.

2) Āçv. gr. s. I, 20, 5: *savitā tē hastam agrabhīd asāv iti dvi-tīyam. 6. agnir ācāryas tavāsāv iti tṛtīyam.*

3) Ṣāṅkh. gr. s. II, 3, 1: *bhagas tē hastam agrabhīt savitā hastam agrabhīt | pūṣā tē hastam agrabhīd aryamā hastam agrabhīn mītras tvam asi dharmanāgnir ācāryas tava . . .*

4) Ap. gr. s. 10, 12; Mantrap. II, 3, 3—12.

иной, и немного измѣнено окончаніе мантры. Послѣ Агни, Сомы, Савитара, Сарасвати и Пушана идутъ Брихаспати, Митра, Варуна, Тваштаръ, Дхатаръ, Вишну и Праджapati, и затѣмъ мантра продолжается такъ: „Да хранить тебя Савитаръ! Ты — Митра по закону! Агни — твой учитель!“¹⁾ Во второмъ случаѣ, когда по правиламъ Хираньякешина учитель снова беретъ ученика за руку, онъ произноситъ слѣдующія слова: „Агни долговѣченъ; онъ долговѣченъ благодаря деревьямъ. Этимъ долгимъ вѣкомъ я дѣлаю тебя долговѣчнымъ. Сома долговѣченъ; онъ (долговѣченъ) благодаря травамъ. Жертва долговѣчна, она — благодаря вознагражденію (брахманамъ). Брахманъ долговѣченъ, онъ долговѣченъ благодаря брахманамъ. Боги долговѣчны, они (долговѣчны) благодаря напитку безсмертія. Предки долговѣчны, они долговѣчны благодаря (приносимому имъ) возліанію (svadhā). Этимъ долгимъ вѣкомъ я дѣлаю тебя долговѣчнымъ.“²⁾

Шанкхьяна предусматриваетъ еще и особые случаи: „Со словами: «Тебя, владыку множества, изъ провидцевъ провидца славнѣйшаго, высочайшаго царя мы призываемъ: о Брахманаспати, исполняя нашу просьбу, войди съ благоволеніемъ въ наше жилище!» (учитель беретъ руку) тѣхъ, которые желаютъ (имѣть) толпу (сторонниковъ). Со словами: «Придите, не оставляйте, о быстрые, не отступайтесь, о одинаково пылкіе, вы, склоняющіе даже стойкое!» (онъ беретъ руку) воиновъ. Съ великими словами (онъ беретъ руку) больныхъ.“³⁾ Апастамба тоже упоминаетъ объ одномъ случаѣ, когда слѣдуетъ

1) Hir. gr. s. I, 5, 9 и 10: savitā tvābhirakṣatu mitras tvam asi dharmaṇā | agnir ācāryas tava.

2) Hir. gr. s. I, 5, 14: . . . agnir āyusmān iti pañcabhiḥ paryāyāḥ. Ссылка имѣетъ въ виду Tait. Samh. II, 3, 10, 3: . . . agnir āyusmant sa vanaspatibhir āyusmān tēna tvāyusāyusmantam karōmi sōma āyusmant sa ośadhibhir yajña āyusmant sa dakṣiṇabhir brahmāyusmat tad brāhmaṇair āyusmad dēvā āyusmantas tē mṛtēna pitara āyusmantas tē svadhāyusmantas tēna tvāyusāyusmantam karōmi.

3) Ṣāṅkh. gr. s. II, 2, 13: gaṇānām tvēti gaṇakāmān. 14. ā gantā mā riṣaṇyatēti yōdhān. 15. mahāvyaḥṛtibhir vyādhitān. RV. II, 23, 1: gaṇānām tvā gaṇapatim havāmahē kavim kavīnam upamaçravastamam | jyēṣṭharājam brahmaṇām brahmaṇas pata ā naḥ çṛṇvann ūtibhiḥ sīda sādānam. — RV. VIII, 20, 1: ā gantā mā riṣaṇyata prasthāvānō māra sthātā samanyavaḥ | sthirā cin namayişṇavaḥ. — Подъ „великими словами“ (mahāvyaḥṛtayaḥ) разумѣются восклицанія bhūr bhuvāḥ svaḥ.

читать особую мантру, а именно: „если (учитель) желаетъ, чтобы онъ (ученикъ) не уходилъ отъ него, то онъ долженъ взять его за правую руку со слѣдующею (указанной въ Мантрапатхѣ) мантрой: «Съ тѣмъ, въ комъ заключены вмѣстѣ и прошедшее, и будущее, и всѣ міры, съ тѣмъ я беру тебя, къ себѣ я беру тебя, съ Праджапати тебя къ себѣ беру я, о такой-то!“¹⁾ — Каушика, предписывающій учителю, какъ мы видѣли (стр. 203.), класть руку сверху руки ученика, даетъ и соотвѣтствующую мантру: „Да буду я выше (своихъ) брахмачариновъ!“²⁾ Мантра очевидно хочетъ истолковать дѣйствіе въ смыслѣ символа власти учителя надъ учениками.

Во многихъ сутрахъ передъ тѣмъ, какъ учитель беретъ руку ученика, предписывается наполненіе горстей водою, выполняемое различнымъ образомъ по чину различныхъ сутрѣ. Такъ Ашвалайна даетъ слѣдующій порядокъ: „Заставивъ наполнить обѣ горсти (т. е. себѣ и ученику) водою, онъ со словами: «Мы просимъ себѣ этой пищи бога Савитара, да получимъ мы (пищу) Бхаги наилучшую, все поддерживающую, живительную!» выливаетъ (свою) полную (горсть) въ его полную (горсть)“ и затѣмъ беретъ руку ученика³⁾. Комментарій Нараяны поясняетъ, что это дѣйствіе повторяется три раза соотвѣтственно тому, что учитель, по Ашвалайнѣ, трижды беретъ руку ученика. Точно также и Шанкхаяна говоритъ о троекратномъ выливаніи воды въ горсти ученика съ великими словами *bhūr bhuvah svaḥ*⁴⁾. Повидимому, эти три слова распределяются такъ, что каждому выливанію воды соотвѣтствуетъ одно изъ нихъ, хотя прямого указанія на это и нѣтъ.

1) *Āp. gr. s. 11, 19: yaṃ kāmayēta nāyaṃ macchidyētēti tam uttarayā dakṣiṇē hastē grhṇīyāt. Mantrap. II, 5, 22: yasmin bhūtaṃ ca bhavyaṃ ca sarvē lōkās samāhitāḥ | tēna grhṇāmi tvāṃ ahaṃ mahyaṃ grhṇāmi tvāṃ ahaṃ prajāpatinā tvā mahyaṃ grhṇāmy asāu.* — Сударшанарья въ комментаріи къ сутрѣ объясняетъ желаніе учителя прибавкою словъ „до обряда возвращенія“ (*ā samāvartanāt*), т. е. до окончанія обученія.

2) *Kāuṣ. s. 55, 14: uttarō 'sāni brahmacāribhyaḥ . . .*

3) *Āṣv. gr. s. I, 20, 4: apām añjali pūrayitvā tat savitur vṛṇī-maha iti pūrṇenāsya pūrṇam avakṣārayaty āsicya . . . RV. V, 82, 1: tat savitur vṛṇīmahē vayaṃ dēvasya bhōjanam | ṛeṣṭhaṃ sarvadhā-tamaṃ turam bhagasya dhīmahī.*

4) *Ṣāṅkh. gr. s. II, 2, 4: añjali pūrayitvā . . . 10. bhūr bhuvah svar ity asyāñjalāv añjalims trīn āsicya.*

Параскара предписываетъ „наполнять горсть (ученика) водою изъ горсти“ учителя, такъ что горсть ученика повидимому остается пуста до наполненія ея водою изъ горсти учителя. При этомъ произносятся три строфы: „Ты — вода освѣжающая...“ (см. выше стр. 111). Быть можетъ и здѣсь три строфы косвенно указываютъ на троекратное повтореніе дѣйствія¹⁾. Такой же точно порядокъ предписываетъ и Апастамба: „наливши ему въ горсть горсть воды“, учитель заставляетъ ученика „трижды вылить“ воду со словами: „Появилась съ моря волна, полная меду; шопотомъ молитвы да достигну я безсмертія. Это и есть тѣ лучи солнца, при помощи которыхъ пришли предки въ наше сообщество“²⁾. Особенно обстоятельное описаніе этого дѣйствія даютъ Гобхила и Кхадира. Гобхила излагаетъ обрядъ слѣдующими словами: „Вставши къ югу отъ него (ученика), брахманъ, знающій мантры, наполняетъ ему горсть водою, а также и учителю(, держащему свою горсть) сверху... выпустивши горсть воды, учитель...“³⁾. Кхадира даетъ подобное же описаніе, измѣненное однако въ томъ смыслѣ, что вода наливается только въ горсти учителя, такъ что онъ самъ уже переливаетъ еѣ въ горсти ученика⁴⁾. Ни та, ни другая сутра не знаетъ мантръ, которыя были бы приурочены къ этому дѣйствію. Замѣчательно также и то, что этого обряда мы не находимъ ни у Хираньякешина, который близко примыкаетъ къ Апастамбѣ, ни у Манавы. — Каушика по своему краткому изложенію ближе всего подходитъ къ Шанкхьянѣ: „Со словами «om bhūr bhuvah svar janad

1) Pār. gr. s. II, 2, 14: athāsyaḍbhir añjalīnā añjalim pūrayaty apō hi śthēti tisṛbhīḥ.

2) Āp. gr. s. 10, 12: ... udakāñjalim asmā añjalāv añīyōttarayā triḥ prōkṣya... Mantrap. II, 3, 2: samudrād ūrmir madhumān udārad upāṃṣunā sam amṛtatvam aṣyam | imē nu tē raṣmayas sūryasya yēbhis sapitvam pitarō na āyan. Безсвязность мантры объясняется тѣмъ, что первая ея половина заимствована изъ одной строфы Риг-веды (V, 58, 1), а вторая изъ другой (RV. I, 109, 7). Cp. Winternitz Mantrapāṭha, Introduction p. XXX.

3) Gōbh. gr. s. II, 10, 18: tasya dakṣiṇatō 'vasthāya mantravān brāhmaṇō 'pām añjalim pūrayati 19. upariṣṭāc cācāryasya... 26. utsrjyapām añjalim ācāryō ...

4) Khād. gr. s. II, 4, 8: ... añjalim kārayēt. 9. svayam cōpari kuryāt. 10. dakṣiṇatas tiṣṭhan mantravān brāhmaṇa ācāryayōdakāñjalim pūrayēt ... 13. utsrjyapaḥ ...

ōm» онъ наливаетъ воду въ горсть“¹⁾. Въ текстѣ нѣтъ болѣе никакихъ поясненій, но позднѣйшія паддхати прибавляютъ, что ученикъ „приноситъ солнцу почетную воду“²⁾. Можетъ быть, и въ другихъ сутрахъ это дѣйствіе имѣло такое же значеніе, тѣмъ болѣе, что мантра Ашвалаяны упоминаетъ бога Савитара (солнце), и безсвязная строфа Мантрапатхи говоритъ также о лучахъ солнца.

і) Порученіе ученика божествамъ. Послѣ того какъ учитель взялъ руку ученика, онъ обыкновенно „передаетъ“ его, или „порукаетъ“ его различнымъ божествамъ³⁾, которыя сильно различаются по сутрамъ. Замѣчательно, что и здѣсь Хираньякешинъ повторяетъ обрядъ даже три раза (ср. выше стр. 202). Самое порученіе (paridānam) совершается обыкновенно произнесеніемъ мантръ, называющихъ божества, которымъ ученика поручаютъ: естественно, что въ этихъ мантрахъ часто повторяется слово „я передаю“ (paridādāmi). Только у Гобхилы мы находимъ особыя дѣйствія, соединенныя съ нашимъ обрядомъ „передачи“: „Правою рукою взявъ (ученика) сзади за правое плечо, онъ говоритъ: «Я передаю тебя Праджапати; о такой-то!». (Взявъ) лѣвою (рукою) за лѣвое (плечо), онъ говоритъ: «Богу Савитару я тебя передаю, о такой-то!»“⁴⁾. Для разъясненія этого дѣйствія нужно замѣтить, что передъ этимъ ученикъ поворачивается къ учителю спиною. Здѣсь мы имѣемъ дѣло, несомнѣнно, съ новшествомъ, принадлежащемъ одному только Гобхилѣ: даже ближайшій къ Гобхилѣ Кхадира не знаетъ никакого особаго обряда при произнесеніи мантръ передачи. Возложеніе рукъ на плечи заимствовано изъ непосредственно предшествующаго (у Гобхилы) обряда, о которомъ у насъ будетъ рѣчь ниже.

1) Kāuṣ. s. 55, 13: ōm bhūr bhuvah svar janad ōm ity añjalav udakam āsiñcati.

2) ādityāya arghyaṃ dadāti. См. Bloomfield, p. 154. note 11.

3) Pār. gr. s. II, 2, 21 = Kāuṣ. s. 56, 13: athāinaṃ bhūtēbhyah paridadāti . . . ; Khād. gr. s. II, 4, 6: athāinaṃ paridadyāt . . . ; Ap. gr. s. 10, 12: . . . dēvatābhyah paridāya . . . ; Hir. gr. s. I, 4, 8 = I, 6, 5, athāinaṃ paridadāti . . . ; I, 7, 10: . . . paridāya; Mān. gr. s. I, 22, 5; . . . iti paridadāti.

4) Gōbh. gr. s. II, 10, 31: dakṣiṇēna pāṇinā dakṣiṇam aṃsam anvālabhya prajāpatayē tvā paridadāmy asāv iti. 32. savyēna savyam dēvāya tvā savitrē paridadāmy asāv iti.

Что касается мантръ, то онѣ различаются главнымъ образомъ именами божествъ, и ихъ развитіе заключалось именно въ разработкѣ такихъ рядовъ именъ. Ашвалаяна, по обыкновенію, умѣреннѣе другихъ въ этомъ отношеніи; онъ даетъ слѣдующую мантру: „Чей ты ученикъ? Ты ученикъ дыханія. Кто тебя и какимъ принимаетъ къ себѣ въ ученики? Я передаю тебя (богу) Ка.“¹⁾ Шанкхаяна приводитъ уже болѣе развитую мантру: „О Агни, его я передаю тебѣ въ ученики! О Индра, его я передаю тебѣ въ ученики! О Адитья (Солнце), его я передаю тебѣ въ ученики! Всѣ боги, его я передаю вамъ въ ученики для долгой жизни, для добраго потомства, для крѣпкой силы, для роста богатства, для обладанія всѣми ведами, для доброй славы, для счастья!“²⁾ По Параскарѣ мантра имѣетъ слѣдующій видъ: „Я передаю тебя Праджapati, я передаю тебя богу Савитару, я передаю тебя водѣ и травамъ, я передаю тебя небу и землѣ, я передаю тебя всѣмъ богамъ, я передаю тебя всѣмъ существамъ для невредимости“³⁾. Мантры „передачи“ по чину Апастамбы (Mantrap. II, 13—23) еще утомительнѣе своимъ однообразіемъ; каждая начинается именемъ божества и оканчивается обращеніемъ къ ученику по имени. Я перечислю только божества, упоминаемыя въ нихъ, предоставляя читателю самому возстановить ихъ въ полномъ видѣ. Божества эти слѣдующія: Агни, Сома, Савитаръ, Сарасвати, Мртью (смерть), Яма, Гада (болѣзнь), Антака (богъ смерти), вода, травы, земля вмѣстѣ съ Вайшванарою (pṛthivyāi savaiçvanarāyāi). Мантра, приводимая

1) Āçv. gr. s. I, 20, 8: kasya brahmacāry asi prāṇasya brahmacāry asi ka tvā kam upanayate kāya tvā paridadāmi. Мантра, представляющая игру словъ съ чередованіемъ вопросительнаго мѣстоимѣнія kaḥ и названія божества Kaḥ (Праджapati), не поддается точному переводу. Во всякомъ случаѣ Ольденбергъ ошибочно переводитъ послѣднюю фразу вопросомъ: „To whom shall I give thee in charge?“ (SBE. XXIX, 189). Въ текстѣ стоитъ kāya, а не kasmāi.

2) Śāṅkh. gr. s. II, 3, 1: . . . agna eṭam tē brahmacāriṇam pari dadāmiन्द्रāitam tē brahmacāriṇam pari dadāmy адитыāitam tē brahmacāriṇam pari dadāmi иçvē dēvā eṭam vō brahmacāriṇam pari dadāmi dirghāyutvāya suprajāstvāya suvīryāya rāyas poṣaya sarvēṣāṃ vēdanam āhipatyāya suçlōkyāya svastayē.

3) Pār. gr. s. II, 2, 21: prajāpatayē tvā paridadāmi dēvāya tvā savitrē paridadāmy adbhyaḥ tvāṣadhibhyaḥ paridadāmi dyāvapṛthivībhyaṃ tvā paridadāmi viçvēbhyaḥ tvā dēvėbhyaḥ paridadāmi sarvėbhyaḥ tvā bhūtėbhyaḥ paridadāmy ariṣṭyā iti.

въ грихья-сутрѣ Манавы, начинается слѣдующими словами: „Боже Савитаръ! Это — твой ученикъ, ты храни его, чтобы онъ не умеръ. Чей ты ученикъ? Ты — ученикъ дыханія. Кто тебя и какимъ принимаетъ къ себѣ въ ученики? Я передаю тебя (богу) Ка. Кому я тебя передаю? Тому я тебя передаю. Я передаю тебя Бхагъ, . . . Арьяману, . . . Савитару, . . . Сарасвати, . . . Индрѣ и Агни, . . . всѣмъ богамъ, . . . всякимъ богамъ.“¹⁾ Кхадира предписываетъ слѣдующія мантры: „Антака, вотъ я передаю тебѣ такого-то! Ахура, вотъ я передаю тебѣ такого-то! Кршана, вотъ я передаю тебѣ такого-то! Я передаю тебя Праджапати, о такой-то! Я передаю тебя богу Савитару, о такой-то!“²⁾ Первые три мантры находятъ у Гобхилы нѣсколько иное приложение, о чемъ будетъ рѣчь ниже. Каушика даетъ особенно интересный перечень божествъ, которыя всѣ у него называются „существами“ (bhūtāḥ), какъ и у Параскары. Сначала упомянуты Агни и Брахманъ, затѣмъ слѣдуютъ Уданкья Шульвана (udaṅkya śulvāya), Шатрунджая Кшатрана (ṣatruṅjayaḥ kṣātrāṅjayaḥ), Мартъюнджая Мартъява (mārtuṅjayaḥ mārtuyavāya), Гхора (страшный), Такшака Вайшалея (демонъ, котораго представляли въ видѣ ядовитой змѣи), Гандхарвы Хаха и Хуху, Йога и Кшема (олицетворенія „добыванія“ и „сохраненія“ имущества), Бхая и Абхая („опасность“ и „безопасность“), всѣ боги (viṣvėbhyo dēvėbhyah), всякіе боги (sarvėbhyo d.),

1) Mān. gr. s. I, 22, 5: . . . dēva savitar ēṣa tē brahmacāri tvam (вѣроятно, слѣдуетъ читать tam) gōraya sa mā mīta (Кнауеръ: vṛtat). Далѣе Мантра совпадаетъ съ данной у Ашвалаяны (см. выше стр. 209), и затѣмъ: kasmāi tvā paridadāmi | tasmāi tvā paridadāmi. Слѣдующій за тѣмъ рядъ божествъ совершенно ясенъ, только послѣдніе „всякіе боги“ (sarvėbhyas tvā dēvėbhyah), я думаю, появились въ этой мантрѣ вмѣсто „всѣхъ существъ“ (sarvėbhyas tvā bhūtėbhyah), какъ сказано у Параскары.

2) Mantrabr. I, 6, 20: . . . antaka idaṃ tē paridadāmy amum. 21. ahura idaṃ tē paridadāmy amum. 22. kṛṣṇa idaṃ tē paridadāmy amum. 23. prajāpatayē tvā и т. д. какъ у Гобхилы; см. выше стр. 208 прим. 4. Слова ahura и kṛṣṇa я оставляю безъ перевода: мнѣ кажется, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ именами низшихъ божествъ, которыхъ значеніе уже рано сдѣлалось неяснымъ даже и для комментаторовъ. Кнауеръ, слѣдуя однимъ комментаторамъ, переводитъ первое слово „огонь желудка“ (пищеваренія), а второе — „біеніе сердца“; а Штённеръ, согласно съ другими комментаторами, даетъ соотвѣтственно значенія „Ваю“ (вѣтеръ) и „стрѣлокъ изъ лука“ (Агни).

всѣ существа (viṣvēbhūḥ bhūtēbhyaḥ), всякія существа (sarvēbhūḥ bh.) „вмѣстѣ съ Праджapati“ sargaḥāratikēbhyaḥ¹⁾). Большинство изъ перечисленныхъ божествъ являются довольно прозрачными олицетвореніями, имена другихъ не такъ ясны: Шатрунджая значить „побѣдитель врага“, Мартъюнджая — „сынъ побѣдителя смерти“, Мартъява — „сынъ смерти“. Значеніе именъ Уданкья Шульвана и отчества Кшатрана — со-всѣмъ неясны.

Хираньякешинъ, повторяющій передачу трижды, въ первый разъ даетъ три мантры, распредѣляя ихъ по кастамъ ученика, — новшество, неизвѣстное другимъ сутрамъ. Для брахмана онъ даетъ слѣдующую мантру: „О Индра, мы передаемъ его Брахману для великаго изученія. Да приведетъ его (Брахманъ) къ старости, и пусть онъ долго бодрствуетъ надъ изученіемъ.“ Для кшатрія мантра измѣняется такимъ образомъ, что вмѣсто „великаго изученія“ вставляются слова „для великаго царства“ и въ концѣ точно также читается „надъ царствомъ“. Для кшатрія въ тѣхъ же мѣстахъ вставляются выраженія: „для великаго богатства“ и „надъ богатствомъ“²⁾. Во второй разъ приводится мантра съ длиннымъ перечнемъ божествъ, подобная приведеннымъ выше: „Я передаю тебя Кашакъ, . . . Антакъ, . . . Агхоръ („не ужасному“), . . . Гадъ, . . . Ямъ, . . . Макхъ („веселому“), . . . Вашини („владычицѣ“), землѣ вмѣстѣ съ Вайшванарою, . . . водѣ, . . . травамъ, . . . деревьямъ, . . . небу и землѣ, . . . Субхутѣ („благополучію“), . . . священному блеску, . . . всѣмъ богамъ, . . . всѣмъ существамъ, . . . всѣмъ божествамъ“³⁾. Наконецъ, въ третій разъ передача выполняется съ мантрой: „Сурья! Вотъ твой сынъ! Его я тебѣ передаю.“⁴⁾

к) Прикосновеніе къ сердцу. Между обрядами,

1) Kāuṣ. s. 56, 13.

2) Hir. gr. s. I, 4, 8: . . . parīmam indra brahmaṇē mahē ṣrō-trāya dadmasi (рукоп. dadhmasi; исправленіе Ольденберга) | athānam jarimṇē nayēḥ jyōk ṣrōtrē adhijāgarat || iti brāhmaṇam | . . . mahē rāṣṭrāya . . . rāṣṭrē adhijāgarat || iti rājanyam | . . . mahē rōṣāya . . . rōṣē adhijāgarat || iti vaiṣyam. Я принялъ въ текетъ исправленіе Бётлингга (ZDMG. LII, 81) jarimṇē nayēt; быть можетъ, лучше было бы читать jaṣam ānayēt? Впрочемъ, смыслъ остается тотъ же.

3) Hir. gr. s. I, 6, 5.

4) Hir. gr. s. I, 7, 10: . . . sūryāiṣa tē putras tam tē paridā-dāmiti paridāya . . .

символизирующими посвященіе или пріемъ въ ученики, важное значеніе имѣетъ и обрядъ прикосновенія къ сердцу. Въ большинствѣ сутрѣ онъ выполняется учителемъ надъ ученикомъ, стоящимъ къ нему спиною. Для достиженія такого положенія ученикъ долженъ повернуться слѣва направо. Учитель кладетъ свои руки на плечи ученика, а затѣмъ правою рукою прикасается къ области сердца, а по нѣкоторымъ сутрамъ также къ области пупка. Въ различныхъ сутрахъ дѣйствіе изображается весьма различно. Ашвалаяна предписываетъ слѣдующій порядокъ: „Произнося половину строфы «Пришелъ юноша въ хорошей одеждѣ, опоясанный; рождаясь, онъ становится лучше», онъ приказываетъ ему повернуться кругомъ слѣва направо. Положивъ обѣ руки ему на плечи, онъ прикасается къ области сердца, произнося вторую половину строфы: «Разумные мудрецы, высоко благочестивые заботливо возносятся его.»¹⁾ Прикосновеніе къ сердцу повторяется еще и послѣ чтенія савитри: „(Учитель) прикладываетъ руки пальцами кверху къ области сердца его (т. е. ученика), говоря: «Я ставлю твое сердце въ мою волю. Да слѣдуетъ твоя мысль за моею мыслью. Въ единомушій съ радостью слушай мое слово. Да соединитъ Брихаспати тебя со мною.»²⁾“ Здѣсь уже нѣтъ упоминанія о поворотѣ ученика, такъ что при выполненіи этого дѣйствія ученикъ и учитель, повидимому, сидятъ другъ противъ друга, какъ во время чтенія савитри. У Шанкхаяны мы встрѣчаемся съ нѣсколькими инымъ порядкомъ дѣйствій: „Заставивши (ученика) сдѣлать поворотъ направо со словами: «Я поворачиваюсь поворотомъ Индры, повернись поворотомъ Солнца!», (учитель) правою рукою съ откинутымъ большимъ пальцемъ беретъ его сзади за правое плечо и затѣмъ касается области сердца, говоря: «Да буду я другомъ твоего сердца, и будь ты невредимъ.» Потомъ, заставивъ ученика молча сдѣлать поворотъ налѣво, (учитель), положивши ему на сердце руку пальцами кверху, шепчетъ:

1) *Āçv. gr. s. I, 20, 9: yuvā suvāsāḥ parivīta āgād ity ardharcēnānam pradakṣiṇam āvartayēt. 10. tasyādhy aṃsāu pāṇi kṛtvā hṛdayadēcam ālabhētōttarēṇa. RV. III, 8, 4; ср. выше стр. 194.*

2) *Āçv. gr. s. I, 21, 7: hṛdayadēcē 'syōrdhvāṅgulim pāṇim upadadhāti mama vratē hṛdayam tē dadhāmi mama cittam anu cittam tē astu | mamā vācam ekavratō juṣasva bṛhaspatiḥ tvā niyunaktu mahyam iti. Ср. выше стр. 195.*

«Я ставлю твое сердце въ мою волю. Да слѣдуетъ твоя мысль за моею мыслью. Въ единомысліи съ радостью слушай мое слово. Да соединитъ Брихаспати тебя со мною. Ты — ученикъ Камы, о такой-то.»¹⁾ Параскара, хотя и не говоритъ о томъ, что ученикъ поворачивается къ учителю спиною, однако даетъ такое описаніе, которое безъ этого предположенія было бы вовсе непонятно: „Затѣмъ черезъ его (ученика) правое плечо онъ прикасается къ его сердцу со словами: «Я ставлю твое сердце въ мою волю...»“²⁾ Описаніе Гобхилы имѣетъ нѣкоторыя своеобразныя особенности: „Затѣмъ (учитель) велитъ ему сдѣлать поворотъ слѣва направо, говоря: «Повернись поворотомъ солнца, о такой-то!» Прикоснувшись сзади правою рукою къ правому плечу, (учитель) проводитъ (рукою) внизъ до неприкрытаго пупка и говоритъ: «Ты — узелъ дыханій; не распускайся! Антака, вотъ я передаю тебѣ такого-то!». Подвинувши руку вверхъ въ область желудка, онъ говоритъ: «Ахура, вотъ я передаю тебѣ такого-то!». Подвинувши руку (далѣе) вверхъ въ область сердца, онъ говоритъ: «Кршана, вотъ я передаю тебѣ такого-то!»“³⁾ И далѣе идетъ уже упомянутое выше дѣйствіе передачи (см. стр. 208). Изъ этого описанія видно, что у Гобхилы нашъ обрядъ сопровождается мантрами передачи, о которыхъ была рѣчь выше. Кхадира уже строже раздѣляетъ эти обряды: „Проведя (рукою) сзади по правому плечу и прикоснувшись къ непокрытому пупку, онъ говоритъ: «Ты — узелъ дыханій;

1) *Ṣāṅkh. gr. s. II, 3, 2: āindrīm āvṛtam āvarta ādityasyāvṛtam anvāvartasvētī dakṣiṇam bāhum anvāvartya. 3. dakṣiṇēna pradēṣēna dakṣiṇam aṃsam anvavahṛtyāriṣyatas tē hṛdayasya priyō bhūyasam iti hṛdayadēṣam abhimṛṣati. 4. tūṣṇim prasavyam paryāvartya. 5. athā-syōrdhvāṅgulim pāṇim hṛdayē nidhāya japati. 4, 1. mama vratē...* (= *Āṣv. gr. s. I, 21, 7*; только вм. *ēkavratō* здѣсь *ēkamanā*) 2. *kā-masya brahmacāry asy asāv iti. Cp. Caland. ZDMG. LI, 136 f.*

2) *Pār. gr. s. II, 2, 16: athāsyā dakṣiṇāṃsam adhi hṛdayam ālabhatē | mama vratē tē hṛdayam dadhāmīti.* Мантра та же, что у Ашвалаяны и Шанкхаяны; только вм. Брихаспати читается Праджапати.

3) *Gōbh. gr. s. II, 10, 27: athāinaṃ pradakṣiṇam āvartayati sūryasyāvṛtam anvāvartasvāsāv iti. 28. dakṣiṇēna pāṇinā dakṣiṇam aṃsam anvavamṛṣyānantarhitam nābhim abhimṛcēt prāṇānam granthir asīti. 29. utsṛpya nābhidēṣam ahura iti. 30. utsṛpya hṛdayadēṣam kṛṣana iti.* Мантры (*Mantrabr. I, 6, 20—22*) приведены выше стр. 210 прим. 2.

не распускайся!»¹⁾). Вторую половину этой мантры, заключающую въ себѣ слово „передаю“, Кхадира относитъ уже къ обряду передачи (см. выше стр. 210). Описание Хираньякешина отличается богатствомъ мантръ: „Затѣмъ, прикоснувшись правою рукою къ поверхности праваго плеча его, (учитель) опускаетъ (руку) до области сердца и говоритъ: «Да будетъ твое сердце въ моемъ сердцѣ. Слѣдуй своею мыслью за моею мыслью. Въ единомыслии съ радостью слушай мое слово. Да соединить Брихаспати тебя со мною. — Держись только меня одного. Во мнѣ да будутъ твои мысли. Да будетъ у тебя уваженіе ко мнѣ. Передо мною удержи свое слово.» Со словами «Ты — узелъ дыханій; не распускайся!» (онъ прикасается) къ области пупка. (Далѣе учитель произноситъ надъ (нимъ) слѣдующую мантру: «Bhūr bhuvāḥ suvāḥ! Да буду я счастливъ въ потомствѣ, въ людяхъ, въ блескѣ, въ богатствѣ, въ мудрости и въ священномъ знаніи благодаря ученикамъ.» И (затѣмъ) также (слѣдующія мантры): «Bhūh! Я помѣщаю тебя въ Ригведу, въ Агни, въ землю, въ слово, въ Брахмана, о такой-то. Bhuvāḥ! Я помѣщаю тебя въ Яджурведу, въ Ваю, въ воздушное пространство, въ дыханіе, въ Брахмана, о такой-то. Suvāḥ! Я помѣщаю тебя въ Самаведу, въ Солнце, въ небо, въ зрѣніе, въ Брахмана, о такой-то. Да буду я тебѣ желаннымъ другомъ, о такой-то. Да буду я тебѣ другомъ огня. Здѣсь мы оба будемъ жить; въ дыханіи и въ жизни будемъ жить. Въ дыханіи и въ жизни живи, о такой-то!»²⁾). Эти мантры Хираньякешина особенно

1) Khād. gr. s. II, 4, 15: dakṣiṇam aṃsam anvavamṛcyañantarhitāṃ nābhim ālabhēt praṇānām iti.

2) Hir. gr. s. I, 5, 11: athāsya dakṣiṇēna hastēna dakṣiṇam aṃsam uparyupary anvavamṛcya hṛdayadēcam abhimṛcātī | mama hṛdayē hṛdayam tē astu mama cittam cittēnānvēhi | mama vācam ēkamanā juṣasva bṛhaspatī tvā niyunaktu mahyam || mām ēvānusamrabhasvā mayi cittāni santu tē | mayi sāmicyam astu tē mahyam vācam niyacchatāt || iti. 12. praṇānām granthir asi sa mā visrasaḥ || iti nābhidēcam. 13. bhūr bhuvāḥ suvāḥ suprajāḥ prajāyā bhūyāsam bhūyāsam suvirō virāiḥ suvarcā varcāsā supōṣaḥ pōṣaiḥ sumēdhā mēdhayā subrahmā brahmacāribhiḥ || ity ēnam abhimantrya | bhūr ṛkṣu tvāgnāu pṛthivyām vāci brahmaṇi dadē 'sāu | bhuvō yajuḥsu tvā vāyāv antarikṣē praṇē brahmaṇi dadē 'sāu | suvāḥ sāmāsu tvā sūryē divi cakṣuṣi brahmaṇi dadē 'sāu || iṣṭas tē priyō 'sāny asāv analasya tē priyō 'sāny asāu || idam vatsyāvaḥ praṇa āyusi vatsyāvaḥ praṇa āyusi vasāsāu || iti ca. Cp. Ольденбергъ SBE. XXX, 152 и Böhtlingk ZDMG LII, 82.

поучительны для насъ не своимъ содержаніемъ, конечно, а безпредѣльнымъ накопленіемъ, при чемъ бросается въ глаза повтореніе однихъ и тѣхъ же мотивовъ: не смотря на то, что эта сутра трижды повторяетъ мантру передачи (см. выше стр. 208), мы и здѣсь находимъ ту же мысль въ словахъ „Я помѣщаю тебя...“ — Манава даетъ относительно нашего обряда очень незначительныя указанія: „Прикоснувшись къ области сердца, онъ (учитель) шепчетъ: «Ты — узелъ Брахмана; пусть онъ у тебя не распускается!», (а прикоснувшись) къ области дыханій, (онъ шепчетъ): «Ты — узелъ дыханій»“¹⁾. Хотя въ сутрѣ этого не указывается, но, вѣроятно, и вторая мантра оканчивается, подобно первой, словами «пусть онъ у тебя не распускается!» Подъ „областью дыханій“ здѣсь разумѣется, очевидно, то же, что въ другихъ сутрахъ называется „областью пупка“, который и называется „узломъ дыханій“. Какъ совершается самый обрядъ сутра вовсе не указываетъ, но естественно все предположить, что и здѣсь совершаются тѣ же дѣйствія, что и въ другихъ сутрахъ. — Указанія Каушики на этотъ обрядъ очень кратки: „(Учитель) беретъ (ученика) сзади, (произнося мантры): «Да придетъ онъ сюда на счастье» и «Да будутъ довольны мною ученики». (При этомъ) онъ старается не толкнуть его. Затѣмъ, со словами «Обратись къ (выполненію) правилъ вмѣстѣ со всѣми твоими друзьями» онъ заставляетъ его повернуться (лицомъ) къ себѣ.“²⁾ Какъ ни кратко это описаніе, все же ясно, что оно предполагаетъ тотъ же порядокъ выполненія обряда. Поэтому очень вѣроятно, что двѣ предписываемыя мантры имѣютъ въ виду два плеча, на которыя кладетъ руки учитель. Прикосновенія къ сердцу мы здѣсь не находимъ, но его тоже знаетъ и Каушика, только въ нѣсколько иной обрядовой обстановкѣ, къ которой мы теперь и перейдемъ.

„Взявъ ученика за руки и поставивъ его лицомъ къ востоку [до сихъ поръ ученикъ стоялъ лицомъ къ западу; Кауц. s. 55, 7], (учитель), неподвижно установивъ свою правую

1) Mān. gr. s. I, 22, 6: brahmaṇō granthir asi sa tē mā visrasad iti hṛdayadēcam ārabhya jāpati || prāṇanām granthir asīti prāṇadēcam.

2) Kāuṣ. s. 56, 14: svasti caratād ihēti mayi ramantām brahmācārīṇa ity anugrhnīyāt. 15. nānupraṇudēt. 16. praṇītir abhyāvartasvēty abhyātman āvartayati. AV. VII, 105, 1 b: praṇītir abhyāvartasva viçvėbhīḥ sakhībhiḥ saha.

руку въ области его пупка, шепчетъ: «Удаляясь отъ чело-
вѣческаго слова и избирая божеское, обратись къ (выполне-
нію) правилъ вмѣстѣ со всѣми твоими друзьями.» (Затѣмъ
учитель произноситъ надъ нимъ мантры: «Да поддерживаютъ
Васу у него богатство, Пушанъ, Варуна, Митра, Агни. Да
поддерживаютъ его также Адити и всѣ боги въ высокомъ
блескѣ.» «Всѣ боги, Васу, охраняйте его, Адити, бодрствуйте
и вы надъ нимъ. Пусть не коснется его челоуѣкоубійство
ни исходящее отъ кровнаго родственника, ни исходящее отъ
чужого челоуѣка.» «Да придетъ Митра, устанавлиющій по-
рядокъ времени года и заливающій землю лучами. Пусть
также Варуна, Ваю и Агни устроятъ для нашего жительства
большое царство.» «Такъ какъ ты, Агни, освободилъ насъ
отъ перехода въ тотъ міръ Ямы и отъ проклятія Брихаспати,
то пусть Ашвины, врачи боговъ, своею помощью устраняютъ
отъ насъ смерть.» «Поклоненіе Антакѣ, (богу) смерти! Да
остаются здѣсь у тебя выдыхи и вдохи! Да будетъ этотъ
челоуѣкъ, имѣя дыханіе, пребывать здѣсь въ удѣлѣ солнца,
въ мірѣ безсмертія.» «Прими эту струю безсмертія, да будетъ
у тебя непрерываемая долговѣчность. Я приношу тебѣ снова
дыханіе и жизнь, не погружайся въ мракъ и тьму [или „въ
радъась и тамась“] и не погибай.» «Поклоненіе дыханію, во
власти котораго находится весь этотъ міръ, которое сдѣла-
лось владыкою всего, и на которомъ все утверждено.» «Я
призываю Индру, по имени могущественнаго, могучаго, мощ-
наго, силою превосходящаго, одоуѣвающаго, силою побѣжда-
ющаго, небо завоевывающаго, коровъ добывающаго, добычу
накопляющаго, прославленнаго. Да буду я долговѣченъ. —
Я призываю Индру... Да буду я другомъ боговъ. — Я
призываю Индру... Да буду я другомъ потомства поддан-
ныхъ. — Я призываю Индру... Да буду другомъ скота. —
Я призываю Индру... Да буду я другомъ своихъ ровесни-
ковъ.» Если (учитель) спѣшитъ, то (ученикъ) можетъ быть
посвященъ также при чтеніи одной только мантры «Да придетъ
Митра»¹⁾). Это изложеніе обряда у Каушики отличается,

1) Kāuṣ. s. 55, 16: apakrāman pāurusēyād vṛṇāna ity ēnam bā-
hugrhītam prāncam avasthāpya dakṣiṇēna pāpina nabhidēṣe 'bhisam-
stabhya jāpati. 17. asmin vasu vasavō dhārayantu viṣvē devā vasava
ā yātu mitrō 'mutrabhūyād antakāya mṛtyava ārabhasva prāṇāya namō
viśasahim ity abhimantrayatē. 18. athāpi paritvaramāna ā yātu mitra

кромѣ мантръ, весьма немногимъ: учитель сначала беретъ ученика за руку и ставитъ его лицомъ къ востоку, слѣдовательно поворачиваетъ его, и далѣе обрядъ выполняется, повидимому, такъ-же, какъ это описывается въ другихъ сутрахъ. Но важно то, что Каушика придаетъ этимъ дѣйствіямъ главное значеніе посвященія, или пріема ученика: онъ говоритъ, что ученикъ „можетъ быть посвященъ“ (*upanitō bhavati*) и съ одною только мантрою. О выполненіи обряда пріема въ этомъ смыслѣ говоритъ также и Апастамба; но онъ не даетъ никакихъ поясненій относительно обряда, такъ что эта сторона остается неясной, повидимому, даже и комментатору. Текстъ самой сутры очень кратокъ: „принявъ (ученика) при чтеніи слѣдующей мантры“, которая указывается въ Мантрапатхѣ: „По побужденію бога Савитара я принимаю тебя къ себѣ, о такой-то!“¹⁾ Комментаторъ къ сутрѣ поясняетъ слово, а не обрядъ: „принимаетъ, значитъ приводитъ въ семью учителя для достиженія знанія“. Эти слова объясняютъ общее значеніе обряда упанаяны, а не совершаемое въ данный моментъ дѣйствіе (Ср. стр. 141.). Нельзя же думать, чтобы при этомъ учитель уводилъ ученика въ свой домъ.

Разсмотрѣвши всѣ эти подробности обряда въ различныхъ редакціяхъ сутръ, мы можемъ обратиться къ разсмотрѣнію одного мѣста грихья-сутры Хираньякешина, которое, несомнѣнно, стоитъ въ связи съ разбираемымъ обрядомъ. Это мѣсто слѣдующее: „Затѣмъ правою рукою взявши сзади правое его [ученика] плечо, лѣвою — лѣвое, (учитель), произнося великія слова и савитри, приводитъ его къ себѣ, (пово-

ity api khalv ētāvataivōpanitō bhavati. Мантры, указанные здѣсь только начальными словами, переведены у меня въ текстѣ полностью: AV. VII, 105, 1: *aparakāman pāuruṣēyād vṛṇānō dāivyaṃ vacaḥ | prañī-tīr abhyāvartasva viçvebhīḥ sakhībhiḥ saha*. Ср. выше стр. 215. AV. I, 9, 1; 30, 1; III, 8, 1; VII, 53, 1; VIII, 1, 1; 2, 1; XI, 4, 1; XVII, 1, 1—5. — Что касается текста, то я веюду имѣю въ виду изданіе Рота и Уитнея; только въ VII, 53, 1 я читаю *bṛhaspatē* вм. *bṛhaspatē* и въ VIII, 2, 1 слово *ṣruṣṭim* перевожу по смыслу толкованія Саяны, который читаетъ *ṣnuṣṭim* и переводитъ это слово словомъ *prasnutim*. Ср. изданіе Shankar Pandurang Pandit Bombay 1895—1898.

1) *Āp. gr. s. 10, 12: . . . uttarēṇa yajusōpanīya . . . Mantrap. II, 3, 24: dēvasya tvā savituh prasava upa nayē 'sau*. Комментаторъ (Харадатта) говоритъ: . . . *upanayatē | vidyānuṣṭhanarham (? artham) acāryakulam prāpayatīy arthaḥ*.

рачивая) на правую руку, (и затѣмъ произноситъ): «По побужденію бога Савитара руками Ашвиновъ мышцами Пушана я принимаю тебя къ себѣ, о такой-то.»¹⁾ Переводъ словъ *dakṣiṇam bāhum abhyātman upanayatē* данъ у меня по толкованію Каланда (ZDMG. LI, 425 f), который поясняетъ далѣе, что это дѣйствіе обозначаетъ поворотъ мальчика слѣва направа, т. е. по движенію солнца. Бётлингкъ (ZDMG. LI, 609) переводитъ это мѣсто иначе: „онъ приводитъ его [ученика] къ себѣ, къ своей правой рукѣ“. Оба ученыхъ признаютъ, что *dakṣiṇam bāhum* „правую руку“ не можетъ быть дополненіемъ къ глаголу *upanayatē*, какъ принимаетъ въ своемъ переводѣ Ольденбергъ (SBE. XXX, 151). Бётлингкъ думаетъ, что учитель ставитъ ученика справа отъ себя, не поварачивая его лицомъ къ себѣ. Не касаясь вопроса о томъ, насколько правъ Каландъ, принимая въ текстѣ чтеніе *dakṣiṇam bāhum abhy abhyātman upanayatē*, я думаю, что онъ безусловно правъ въ толкованіи обряда: въ данномъ случаѣ дѣйствіе пріема ученика символизировалось тѣмъ, что онъ поворачивался лицомъ къ учителю. Кромѣ тѣхъ соображеній, которыя уже привелъ Каландъ въ пользу такого пониманія, особенно убѣдительнымъ мнѣ кажется уже приведенное выше мѣсто Каушики 56,16 (ср. стр. 215), гдѣ употреблено выраженіе *abhyātman āvartayati* „заставляетъ повернуться (лицомъ) къ себѣ“. И у Каушики непосредственно передъ этимъ говорится о томъ, что учитель „беретъ (ученика) сзади“; слѣдовательно, совпаденіе дѣйствій въ обѣихъ сутрахъ полное. Разница только въ томъ, что Каушика ничѣмъ не указываетъ на то, чтобы это дѣйствіе признавалось символомъ пріема ученика, какъ это мы находимъ у Хираньякешина. Однако и это отличіе не очень велико: Каушика такое же значеніе придаетъ, какъ мы видѣли (см. стр. 217), совершенно аналогичному, или, по крайней мѣрѣ, близко родственному обряду. На это родство есть въ текстѣ Каушики и внѣшнее указаніе: въ обоихъ случаяхъ произносится одна и та же мантра (AV. VII, 105, 1), но во второмъ случаѣ

1) Hir. gr. s. I, 5, 8: *athāsya dakṣiṇēna hastēna dakṣiṇam aṃsam anvārabhya savyēna savyam vyāhṛtibhiḥ sāvitryēti dakṣiṇam bāhum abhyātman* (Böhtlingk, рукоп. *abhyātman*) *upanayatē | devāsya tvā savituh prasavē ṛvinōr bahubhyām pūṣṇō hastabhyām upanaye sāu || iti ca.*

только вторая половина этой строфы. Это обстоятельство наводит на мысль, не читалась ли въ первомъ случаѣ только первая половина ея (въ текстѣ мантра обозначена только начальными словами). Въ такомъ случаѣ между первую половиною мантры: „Удаляясь отъ человѣческаго слова и выбирая божеское“ и вторую — „обратись къ (выполненію) правилъ вмѣстѣ со всѣми твоими друзьями“ были бы вставлены другія подробности обряда: опоясываніе, врученіе палки, подкладываніе дровъ въ огонь, чтеніе савитри, наставленіе и передача божествамъ. Такое раздѣленіе обряда на двѣ части само по себѣ не представляетъ ничего невѣроятнаго. Подобное же раздвоеніе обряда мы наблюдаемъ и у Ашвалаяны (см. стр. 212).

Возвращаясь къ изображенію Хираньякешина, которое, на мой взглядъ, вполне объясняется Каушикою, нельзя не замѣтить того, что и въ нашемъ случаѣ Хираньякешинъ дробить обрядъ на части и повторяетъ его съ нѣкоторыми вариациями. Эту тенденцію мы наблюдали въ этой грихья-сутрѣ уже не разъ (ср. стр. 208).

1) Нареченіе имени. О томъ, что, поступая къ брахману, мальчикъ получалъ новое имя, повидимому, на время обученія, говорятъ только грихья сутры Гобхилы и Кхадиры. Но такъ какъ та обстановка, при которой, по этимъ двумъ памятникамъ, давалось имя ученику, повторяется и въ другихъ сутрахъ, мы можемъ думать, что по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ знаютъ тотъ же обычай.

Гобхила (съ дополненіями по Мантрабрахманѣ) слѣдующимъ образомъ описываетъ этотъ обрядъ: „(Учитель), смотря на (мальчика), шепчетъ: «Мы сошлись съ приходшимъ (ко мнѣ), примите добраго человѣка. Да сойдемся мы не-вредимыми, на счастье пусть приходитъ этотъ (мальчикъ)» и заставляетъ его сказать: «Я пришелъ для священной науки, прими меня къ себѣ въ ученики.» Учитель спрашиваетъ его имя: «Какъ твое имя?» (Учитель) составляетъ имя, которое должно употребляться при обращеніи (къ ученику), производя (это имя) отъ названія божества или созвѣздія. Нѣкоторые также производятъ его отъ имени рода.“¹⁾ Кха-

1) Gōbh. gr. s. II, 10, 20: prēṣamānō japaty āgantrā samaganmahī [pra sumartyam yuyōtana | ariṣṭāḥ samcaremahī svasti caratād ayam. Mantrabr. I, 6, 14.] iti. 21. brahmacaryam agam [upa mā

дира даетъ почти то же самое: „(Учитель) шепчетъ мантру «Мы сошлись», въ то время какъ (ученикъ) смотритъ (на него). (Ученикъ) на вопросъ «Какъ твое имя?» отвѣчаетъ «Я такой-то», называя произведенное отъ названія божества или созвѣздія имя, которое должно употребляться при обращеніи.“¹⁾ Въ другихъ сутрахъ мы не имѣемъ прямого указанія на нареченіе имени, но подобную же бесѣду съ вопросомъ учителя относительно имени и отвѣтомъ ученика мы находимъ почти всюду. Въ нѣкоторыхъ сутрахъ бесѣда эта имѣетъ очень развитую форму и нерѣдко переходитъ непосредственно въ мантры передачи божествамъ. У Параскары бесѣда прерывается нѣкоторыми другими обрядами и излагается слѣдующимъ образомъ: „Поставивши (ученика) къ западу отъ огня, (учитель) заставляетъ его сказать: «Я пришелъ для священной науки» и «Да буду я брахмачариномъ.»“ Затѣмъ происходитъ облаченіе ученика, опоясываніе его, врученіе палки, наполненіе горстей, прикосновеніе къ сердцу и „затѣмъ, взявъ его правую руку, (учитель) говоритъ: «Какъ твое имя?» (Ученикъ) отвѣчаетъ: «Я такой-то, о господинъ.» Затѣмъ (учитель) говоритъ ему: «Чей ты ученикъ?» и, когда (тотъ) отвѣчаетъ: «Вашей милости», (учитель говоритъ): «Ты ученикъ Индры, Агни твой учитель, я — твой учитель, о такой-то»“²⁾. Подобное же раздѣленіе бесѣды на двѣ части вставкою другихъ обрядовъ мы находимъ и у Апастамбы, который (съ добавленіями изъ Мантрапатхи) даетъ слѣдующій порядокъ: „Разостлавши къ сѣверу отъ огня священную траву, (учитель) ставитъ его [ученика] на ней, говоря: «Мы сошлись съ пришедшимъ (ко мнѣ), защищайте его хорошенько отъ смерти. Да сойдемся мы невредимыми,

nayasva. M. br. I, 6, 16.] iti vācayati. 22. kō nāmāsīti nāmadhēyaṃ pṛcchati tasyācāryaḥ. 23. abhivādānīyaṃ nāmadhēyaṃ kalpayitva 24. dēvatācārayaṃ vā nakṣatrācārayaṃ vā 25. gōtrācārayaṃ apy ekē . . . Относительно Manrabr. I, 6, 14 ср. ниже Mantrap. II, 3, 1.

1) Khād. gr. s. II, 4, 11: āgantṛēti japēt pṛekṣamaṇē. 12. kō nāmāsīty uktō dēvatācārayaṃ nakṣatrācārayaṃ vābhivādānīyaṃ nama brūyād asāv asmīti.

2) Pār. gr. s. II, 2, 6: paçcād agnēr avasthāya brahmacāryam āgām iti vācayati brahmacārya asānīti ca . . . 17. athāsya dakṣiṇam hastam gṛhītvāha kō nāmāsīti. 18. asāv aham bhōḥ iti pratyāha. 19. athāinam āha kasya brahmacārya asīti. 20. bhavata ity ucya māna indrasya brahmacārya asy agnir ācāryas tavāham ācāryas tavasāv iti.

на счастье пусть приходит онъ сюда. (Да будетъ) счастье дому!» Далѣ слѣдуетъ наполненіе горстей, послѣ котораго учитель беретъ руку ученика, поручаетъ его божествамъ, принимаетъ въ ученики, „шепчетъ ему въ правое ухо“ заклинаніе, и лишь послѣ этого бесѣда продолжается. „Мальчикъ говоритъ: «Я пришелъ для священной науки, прими меня въ ученики, побужденный богомъ Савитаромъ.» — «Какъ твое имя?» — «Мое имя такой-то.» — «Чей ты ученикъ, о такой-то?» — «Я ученикъ дыханія.» И далѣ (учитель) шепчетъ: «Вотъ этотъ такой-то твой ученикъ, о богъ Сурья, охраняй его, чтобы онъ не умеръ! Вотъ этотъ такой-то твой сынъ, о Сурья, онъ долговѣченъ, пусть не умретъ! То счастье, котораго достигаютъ Агни, Ваю, Сурья, Чандрамасть [луна], вода, того счастья достигни и ты, о такой-то.» И (учитель) велитъ ему произнести слѣдующее пожеланіе самому себѣ: «Владыка всѣхъ путей, да достигну я конца высочайшаго пути!»¹⁾ Хираньякешинъ даетъ очень похожій порядокъ обряда, однако съ нѣкоторыми любопытными подробностями. Начальная мантра «Мы сошлись съ пришедшимъ» у Хираньякешина совершенно совпадаетъ съ Анастамбою, но она произносится „въ то время, какъ (ученикъ) слѣва направо обходитъ вокругъ огня“. Передъ этимъ онъ находился къ западу отъ огня; возможно поэтому, что этимъ путемъ ученикъ переходитъ на сѣверную сторону, гдѣ и встрѣчается съ учителемъ. Тотъ

1) Ap. gr. s. 10, 12: *uttarēṅgñim darbhān samstīrya tēṣṣ ēnam uttarayā [āgantrā samaganmahi pra su mṛtyuṃ yuyōtana | ariṣtās sam carēmahi svasti caratād iha svastyā gr̥hēbhyaḥ. Mantrap. II, 3, 1.] avasthāpya . . . 11, 1: brahmacaryam āgām [upa mā nayasva dēvēna savitrā prasūtaḥ. M. p. II, 3, 26] 2. pṛṣṭam parasya prativacanam kumārasya [M. p. II, 3, 27: kō nāmāsi. 28. asāu nāmāsmi. 29. kasya brahmacāry asy asāv. 30. prāṇasya brahmacāry asmi.] 3. çēṣam parō japati [M. p. II, 3, 31: asāv ēṣa tē dēva sūrya brahmacārī tam gōpāya sa mā mṛtāiṣa tē sūrya putras sa dirghāyus sa mā mṛta | yām svastim agnir vāyus sūryaḥ candramā āpō 'nu samcaranti tam svastim anu sam carāsāu.] 4. pratyagāçīṣam cānam vācaṣyati [M. p. II, 3, 32: adhvanām adhvatatē çrēṣṭhasyādhvanāḥ pāram aṣīya.] Mantrap. II, 3, 1., очевидно, даетъ первоначальное чтеніе pra su mṛtyuṃ yuyōtana, которое въ Мантрабрахманѣ (I, 6, 14) было искажено въ pra sumartyam yuyōtana; это искаженіе вынудило комментаторовъ сближать форму yuyōtana „устраняйте“ съ корнемъ уц — и придавать всему выраженію тотъ смыслъ, который данъ у меня въ переводѣ (стр. 219).*

часть же вслѣдъ за этимъ „(учитель) заставляетъ его произнести (слѣдующія слова): «Я пришолъ для священной науки, прими меня въ ученики, да сдѣлаюсь я брахмачариномъ, побужденный богомъ Савитаромъ.» (Учитель) спрашиваетъ его: «Какъ твое имя?» — «Такой-то» называетъ (ученикъ) свое имя. (Учитель), произнося слова «Богъ Савитаръ, да достигну я благополучно вмѣстѣ съ этимъ такимъ-то окончанія обученія [соб. послѣдняго стиха]» называетъ (въ нихъ) оба имени (ученика).“¹⁾ По указанію комментатора здѣсь имѣются въ виду тѣ два имени, которыя даются мальчику вскорѣ послѣ рожденія. О нихъ Хираньякешинъ говоритъ слѣдующее: „Второе имя должно быть произведено отъ названія созвѣздія. Одно изъ нихъ должно быть тайное, а другое должно служить для обращенія къ мальчику.“²⁾ Комментаторъ въ поясненіе прибавляетъ, что тайное имя знаютъ только отецъ и мать, а „нѣкоторые говорятъ, что начиная съ упанаяны его знаетъ и мальчикъ“. Странно, что комментаторъ ссылается въ данномъ случаѣ на нѣкоторыхъ: онъ самъ отождествилъ съ этими именами ту пару именъ, которая упомянута въ обрядѣ упанаяны; слѣдовательно, онъ тоже принадлежитъ къ тѣмъ „нѣкоторымъ“, которые считаютъ, что „тайное имя“ становится извѣстнымъ мальчику съ момента поступленія въ ученики къ брахману. Это объясненіе, повидимому, совершенно правильно: оно въ сущности также сводится къ тому, что во время нашего обряда ученикъ получаетъ новое имя. — Манава не прибавляетъ намъ ничего новаго: мантру „Мы сошлись съ пришедшимъ“ (учитель) произноситъ шопотомъ, „сойдясь“ (samētya) съ ученикомъ. Далѣе идетъ облаченіе ученика, жертва, угощеніе ученика остатками жертвеннаго масла съ кислымъ молокомъ, и затѣмъ учитель спрашиваетъ: „Какъ твое имя“. „Послѣ того, какъ (ученикъ) назвалъ свое имя (nāmadhēyē prōktē), (учитель) беретъ ученика за руку, называетъ его по имени.“ При этомъ произносится мантра „По

1) Hir. gr. s. I, 5, 1: āgantrā samaganmahi . . . iti pradakṣiṇam agniṃ parikrāmantam abhimantrayātē. 2. athānam abhivyāharayati | brahmacaryam āgām upa mā nayasva brahmacarī bhavāni dēvēna savitrā prasūtaḥ || iti. 3. tam pṛchati. 4. kō nāmāsi || iti. 5. asāu || ācaṣṭē yathānāmā bhavati. 6. svasti dēva savitar aham anēnāmunōḍṛcam aṣṭya || iti nāmanī gṛhṇāti.

2) Hir. gr. s. II, 4, 13: nakṣatranāma dvitīyaṃ syād anyatarad guhyaṃ syāt. 14. anyatarēṇānam amantrayiran.

побужденію бога Савитара . . .“ , которую мы уже упоминали выше (см. стр. 204) ¹⁾. Здѣсь мы находимъ, слѣдовательно, сліянія двухъ обрядовъ: учитель беретъ ученика за руку (это одинъ обрядъ) и, произнося мантру, называетъ ученика по имени (это — другой обрядъ): мы видѣли, что въ разсмотрѣнныхъ сутрахъ упоминаніе имени ученика играетъ важную роль, и въ текстѣ Манавы не даромъ подчеркнуты слова „называя его по имени“.

Нѣсколько новыхъ подробностей нашего обряда сообщаетъ Шанкхаяна, у котораго бесѣда учителя съ ученикомъ относительно имени разработана довольно обстоятельно. „Приказавъ наполнить обѣ горсти (себѣ и ученику), онъ затѣмъ говоритъ ему: «Какъ твое имя?» Тотъ отвѣчаетъ: «Я — такой-то, о господинъ». «Происходишь ли ты отъ одного (со мною) риши?» (спрашиваетъ) учитель. «Я происхожу отъ одного (съ тобою) риши, о господинъ.» отвѣчаетъ ученикъ. (Учитель приказываетъ): «Объявляй себя ученикомъ, о господинъ». Тотъ говоритъ: «Я ученикъ, о господинъ» ²⁾. И далѣе слѣдуетъ выливаніе воды изъ горстей, о которомъ у насъ уже была рѣчь. Въ этой бесѣдѣ центръ тяжести съ имени ученика перенесенъ на вопросъ о родствѣ учителя и

1) См. Mān. gr. s. I, 22, 2. 4—5. Ср. стр. 221. Мантра āgantrā и у Манавы, какъ въ Мантрабрахманѣ, искажена: Кнауеръ даетъ prathamamartim̄ ucyōtu naḥ, между тѣмъ какъ большинство рукописей даютъ prathamamartyam̄ ucyōtana. Последнее слово, какъ мы видѣли, несомнѣнно сохранено совершенно правильно, а чтеніе prathamamartyam̄, быть можетъ, создано не безъ вліянія чтенія Мантрабрахманы pra sumartyam̄.

2) Ṣāṅkh. gr. s. II, 2, 4: añjalī pūrayitvāthainam āha kō nāmāsīti. 5. asāv ahaṃ bhōz itītarah. 6. samānārṣeya ity ācāryaḥ. 7. samānārṣeyō 'haṃ bhōz itītarah. 8. brahmacārī bhavān brūhīti. 9. brahmacāry ahaṃ bhōz itītarah. Слова brahmacārī bhavān brūhīti я перевелъ, слѣдя Ольденбергу, но не могу признать этотъ переводъ удовлетворительнымъ. Мнѣ думается, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ искаженіемъ текста: bhavān въ обращеніи обыкновенно соединяется съ 3 лицомъ, и потому сочетаніе bhavān brūhīti едва-ли можно признать правильнымъ. Подозрительно и такое почтительное обращеніе учителя къ ученику. Я предполагаю, что первоначальная фраза заключала въ себѣ выраженіе brahmacārī bhavāni „да буду я ученикомъ“, которое учитель подсказываетъ мальчику. (Ср. Nir. gr. s. I, 5, 2, гдѣ мы встрѣчаемъ это выраженіе въ мантрѣ, произносимой ученикомъ). Отвѣтъ ученика, быть можетъ, указываетъ только на давнишнее происхожденіе этого искаженія.

поступающаго къ нему мальчика, который долженъ былъ происходить отъ однихъ и тѣхъ же мифическихъ риши. Ольденбергъ совершенно справедливо видитъ въ этомъ остатокъ стараго требованія, чтобы учитель и ученикъ стояли въ дѣйствительномъ родствѣ. „Дѣйствительно, — говоритъ онъ — пока придавалось серьезное значеніе уклоненіямъ ритуала различныхъ родовъ (gōtra-), нельзя было поручать молодого брахмана руководству учителя, который и молится, и приносить жертвы иначе.“¹⁾ — Подобную же бесѣду приводитъ и Каушика: „Поставивъ (ученика) къ востоку отъ огня, лицомъ къ западу, (учитель) говоритъ: «Говори». (Ученикъ говоритъ): «Я пришелъ для священной науки, прими меня къ себѣ въ ученики.» — «Какъ твое имя? Изъ какого ты рода? Говори: «такой-то», называя свое личное и родовое имя.» (Ученикъ, назвавъ свое имя, продолжаетъ): „Давъ мнѣ происхожденіе отъ риши, прими меня въ ученики, какъ родственника». (Учитель отвѣчаетъ): «Давъ тебѣ происхожденіе отъ риши, я принимаю тебя въ ученики, какъ родственника»“²⁾. Здѣсь ученикъ проситъ, чтобы учитель сдѣлалъ его своимъ родственникомъ, ведущимъ свое происхожденіе отъ общихъ священныхъ риши. Въ этой просьбѣ нѣтъ ничего страннаго, такъ какъ упанаяна считалась вторымъ рожденіемъ: рождаясь отъ своего духовнаго отца — учителя, ученикъ дѣлался его родственникомъ.

Центральнымъ пунктомъ всѣхъ только-что разобранныхъ обрядовъ, не смотря на ихъ разнообразіе, является произнесеніе имени ученика. Нѣкоторыя изъ сутръ, какъ мы видѣли, придаютъ этому важное значеніе и потому повторяютъ имя ученика по нѣскольку разъ: наши мантры пестрятъ словомъ „такой-то“ (asāu), указывающимъ, гдѣ слѣдуетъ поставить имя ученика.

m) Наставленіе. Принявъ мальчика въ ученики, брахманъ даетъ ему краткое наставленіе относительно его обязанностей. Большинство сутръ начинается это наставленіе

1) См. Ind. Stud. XV, 135.

2) Kāuṣ. s. 55, 7: . . . purastād agnēḥ pratyānmukham avasthāpya. 8. āha brūhi. 9. brahmacaryam āgām upa mā nayasvēti. 10. kō nāmāsi kiṃgōtra ity asāv iti yathā nāmagōtrē bhavatas tathā prabrūhi. 11. arṣēyaṃ mā kṛtvā bandhumantam upanaya. 12. arṣēyaṃ tvā kṛtvā bandhumantam upanayāmīti.

указаніемъ на то, что мальчикъ теперь уже сталъ ученикомъ (брахмачариномъ): „Ты — ученикъ“ (*brahmacāry asi*), говоритъ учитель, по правиламъ Ашвалаяны, Шанкхаяны, Параскары и Апастамбы (Мантрапатха). Гобхила и Кхадира (Мантрабрахмана) прибавляютъ еще и имя ученика „о такой-то“, отзвукъ обряда нареченія имени. Хираньякешинъ, какъ всегда болѣе многословный, начинаетъ обрядъ довольно длинною мантрою: „Побужденный богомъ Савитаромъ будь брахмачариномъ Брихаспати, о такой-то»¹⁾. По Каушику наставленіе начинается словами: „Ты брахмачаринъ Агни и мой“²⁾. Далѣе всѣ сутры даютъ слѣдующія два предписанія: „Вкушай воду, дѣлай дѣло“ (*arō ʒāna karma kuru*). Первое изъ нихъ, очевидно, имѣетъ въ виду прихлебываніе воды (*āsamānam*), которое очень часто встрѣчается въ различныхъ обрядахъ, какъ очищеніе. Подъ именемъ „дѣла“ (*karma*) разумѣются вообще всякаго рода священнодѣйствія, лежавшія на обязанности ученика, какъ напр. подкладываніе дровъ въ огонь. Третье предписаніе запрещаетъ ученику спать днемъ (*divā mā svapsiḥ* *Āṣv. Gōbh. Khād. Nir.*; *mā divā suṣupthāḥ* *Ṣāṅkh. Pār.*). Каушика прибавляетъ: „Стоя прямо, не спи днемъ“ (*ūrdhvas tiṣṭhan mā divā svapsiḥ*). Мантрапатха (II, 6, 14) даетъ запрещеніе въ общемъ видѣ „не спи“, очевидно, только потому, что формула другихъ сутръ не уложилась въ стихъ, который она старается сложить изъ этихъ предписаній: смыслъ предписанія долженъ быть тотъ-же, какъ и въ другихъ сутрахъ. Далѣе, нѣкоторыя сутры упоминаютъ специально о подкладываніи дровъ въ огонь (*samidham ādhēhi* *Ṣāṅkh. Gōbh. Khād. Pār. Kāuṣ.*), хотя, какъ уже упомянуто, оно разумѣлось и въ предписаніи дѣлать дѣло. Ашвалаяна прибавляетъ еще: „Въ послушаніи учителю изучай веду“ (*ācāryādhiṇō vēdam adhīṣva*), а Мантрапатха говоритъ: „будь послушенъ учителю“ (*ācāryādhiṇō bhava*). У Шанкхаяны мы находимъ еще предписаніе молчать до вечерняго подкладыванія дровъ въ огонь

1) *Nir. gr. s. I, 5, 10: dēvēna savitrā prasūtō bṛhaspatēr brahmacāri bhavāsāu . . .*

2) *Kāuṣ. s. 56, 12: . . . agnēṣ cāsi brahmacāri mama sa . . .* Я читаю *brahmacāri* вм. рукописнаго звательнаго падежа *brahmacārin*. Думаю, что другія сутры даютъ право на такое измѣненіе, хотя и рукописное чтеніе даетъ смыслъ: „ты, о брахмачаринъ, принадлежишь Агни и мнѣ.“

(vāsaṃ yascha ā samidadhānāt). Это предписание, повидимому, касается самого обряда посвящения. Такъ же должно быть слѣдуетъ понимать и такое же запрещеніе Параскары, однако безъ обозначенія срока. Наконецъ, Мантрапатха даетъ еще одно предписание, котораго мы въ другихъ сутрахъ не находимъ: „Выходи за сборомъ подаянія“ (bhikṣāsaṃsāra). Всѣ другія сутры также предписываютъ ученику собирать подаяніе, но въ наставленіи не упоминаютъ объ этомъ, вѣроятно потому, что въ общемъ предписаніи дѣлать дѣло уже заключается и эта обязанность брахмачарина ¹⁾. По Шанкхьянѣ это наставленіе учитель „шепчетъ взявши сзади правую рукою съ откинутымъ большимъ пальцемъ правое плечо“ мальчика ²⁾. Это можетъ служить примѣромъ того, какъ отдѣльныя дѣйствія сосѣднихъ обрядовъ переходятъ одно въ другое: возложеніе руки на плечо мы уже встрѣчали, но въ другомъ сочетаніи (см. стр. 212 слл.).

н) Чтеніе савитри. Намъ уже пришлось попутно коснуться вопроса о времени чтенія савитри (см. стр. 164 сл.). Мы видѣли, что нѣкоторыя сутры допускаютъ болѣе или менѣе продолжительный промежутокъ времени между пріемомъ въ ученики и первымъ урокомъ, который и состоитъ въ чтеніи савитри. Такъ какъ все же всѣ сутры допускаютъ этотъ обрядъ и непосредственно вслѣдъ за упанаяной, то мы съ полнымъ правомъ можемъ отнести чтеніе савитри къ обряду посвященія ученика.

Савитри (sāvitrī) называется вообще всякая строфа, обращенная къ богу Савитару, а въ особенности строфа ригведы (III, 62, 10), которую мы уже встрѣчали выше (см. стр. 131 и прим. 1): „Да пріобрѣтемъ мы этотъ желанный свѣтъ бога Савитара, и пусть онъ пробудитъ наши мысли“ ³⁾. Эта строфа, составленная въ размѣрѣ гаятри, обыкновенно служитъ матеріаломъ для перваго урока безъ различія кастъ. Нѣкото-

1) См. Aṣṭv. gr. s. I, 22, 1—2; Ṣāṅkh. gr. s. II, 4, 5; Gōbh. gr. s. II, 10, 33—34; Khād. gr. s. II, 4, 19; Pār. gr. s. II, 3, 2; Ap. gr. s. 11, 25 (Mantrap. II, 6, 14); Hir. gr. s. I, 5, 10; Kāuṣ. s. 56, 12.

2) Ṣāṅkh. gr. s. II, 4, 4: dakṣiṇēna prādēcēna dakṣiṇam aṃsam anvārabhya japatī.

3) RV. III, 62, 10: tāt savitūr vārēnyaṃ bhārgō dēvāsya dhīmahī | dhīyō yō naḥ pracōdayāt.

рыхъ отступленийъ въ этомъ отношеніи мы уже касались выше (см. стр. 159). Самое чтеніе савитри, по свидѣтельству всѣхъ сутрѣ, происходитъ одинаково: учитель сначала читаетъ строфу, раздѣляя ея „по падамъ“ (расшаḥ, pādaṣaḥ Mān.), затѣмъ „по полустрофѣ“ (ardharasāḥ) и наконецъ цѣликомъ „всю“ (sarvām Āṣv., Khād., Pār., Āp., Mān.; anavānam „безъ передышки, безъ остановки“ Ṣāṅkh.; ṛkṣaḥ „по строфѣ“ Gōbh.; samtatām „безъ перерыва“ Hir.; samhitām „цѣлую“ Kāuṣ.). Учитель заставляетъ ученика повторять за нимъ эту строфу „какъ онъ можетъ“ (yathāṣakti Āṣv.). Параскара прибавляетъ еще, что „въ третій разъ, когда учитель читаетъ всю строфу цѣликомъ, онъ заставляетъ ученика одновременно поспѣвать за (своимъ чтеніемъ)“¹⁾. Нѣкоторыя сутры предписываютъ еще произнесеніе „великихъ словъ“ bhūḥ, bhuvāḥ, svaḥ, а также и слова om въ различномъ порядкѣ. По Гобхилѣ „великія слова произносятся со словомъ om въ концѣ“²⁾. Комментаторы, по свидѣтельству Кнауера (II, 183), ставятъ om послѣ каждого изъ „великихъ словъ“, между тѣмъ какъ Мантрабрахмана (I, 6, 30) даетъ такую мантру: bhūr bhuvāḥ svaḥ om. Кхадира даетъ то же правило, но въ нѣсколько иной формулировкѣ. Окончивъ предшествующую сутру словами: „такъ онъ заставляетъ его произносить савитри“, Кхадира продолжаетъ: „и великія слова поодиночкѣ, и слова om“³⁾. Не указываетъ ли это „поодиночкѣ“ на распредѣленіе „великихъ словъ“ при чтеніи савитри по падамъ и другимъ частямъ съ повтореніемъ слова om послѣ каждой пады, или вообще при каждой остановкѣ? Въ такомъ случаѣ у Гобхилы мы имѣли бы порядокъ подобный нѣкоторымъ другимъ сутрамъ. Такъ Апастамба говоритъ: „Великія слова произносятся либо въ началѣ, либо

1) Pār. gr. s. II, 3, 5: ... saḥānuvartayan. И Штенцлеръ, и Ольденбергъ переводятъ эти слова одинаково: „произнося (строфу) вмѣстѣ (съ ученикомъ).“ Мнѣ думается, во-первыхъ, что при такомъ переводѣ исчезаетъ отгѣнокъ каузатива, а во-вторыхъ, сомнительно, чтобы глаголъ anuvartayati могъ имѣть значеніе „произносить, читать.“ — См. Āṣv. gr. s. I, 21, 5; Ṣāṅkh. gr. s. II, 5, 12; Gōbh. gr. s. II, 10, 39; Khād. gr. s. II, 4, 21; Pār. gr. s. II, 3, 5; Āp. gr. s. 11, 10; Hir. gr. s. I, 6, 11; Mān. gr. s. I, 22, 14; Kāuṣ. s. 56, 9—11.

2) Gōbh. gr. s. II, 10, 40: mahāvyaḥṛtiḥ ca viḥṛtā omkāraṅtaḥ.

3) Khād. gr. s. II, 4, 21: ... iti savitrīm vācayēt. 22. mahāvyaḥṛtiḥ caikāikaṣaḥ 23. omkāraṅ ca.

въ концѣ каждой пады, затѣмъ (въ началѣ или въ концѣ) обѣихъ полустрофъ и послѣднее (великое слово онъ произноситъ) при (чтеніи) всей строфы.“¹⁾ Поясняя этотъ порядокъ, комментаторъ прибавляетъ еще, что передъ каждымъ „великимъ словомъ“ ставится слово *ōm*, чего въ сутрѣ не указывается. Повидимому, эта прибавка комментатора излишня. По крайней мѣрѣ Хираньякешинъ, дающій полную картину чтенія савитри вовсе не упоминаетъ слова *ōm*, а сначала ставитъ по одному „великому слову“ передъ каждой изъ трехъ пады, затѣмъ два первыхъ великихъ слова передъ первой полустрофой и третье передъ второй, и наконецъ всѣ три слова передъ полной строфой. Такимъ образомъ Хираньякешинъ повторяетъ „великія слова“ трижды, въ отличіе отъ Апастамбы, который предписываетъ повторять только дважды²⁾. Манавъ говоритъ очень коротко, что учитель произноситъ савитри „сказавши *om* и съ великими словами“³⁾.

Въ описаніи обстановки чтенія савитри сутры значительно расходятся, такъ что лучше всего сообщить данныя каждой изъ нихъ отдѣльно. Ашвалаяна даетъ слѣдующее описаніе: „Преклонивъ колѣно и обнявъ ноги (учителя, ученикъ) говорить: «Прочти, господинъ; произнеси савитри, господинъ!» Покрывъ руки (ученика) его одеждой и взявъ (ихъ) обѣими руками, (учитель) произноситъ савитри“⁴⁾. По Шанкхаянѣ учитель и ученикъ „оба садятся къ сѣверу отъ огня, учитель — лицомъ къ востоку, тотъ — лицомъ къ западу. Послѣ того какъ (ученикъ) скажетъ: «Прочти, господинъ!», учитель, произнеся слово *ōm*, заставляетъ ученика сказать: «Произнеси савитри, господинъ!» Тогда онъ читаетъ ему савитри“⁵⁾. Гобхила очень кратко: „Затѣмъ (ученикъ) дѣлаетъ поклонъ (учителю) со словами: «Прочти, господинъ; пусть господинъ

1) Āp. gr. s. 11, 11: vyāhṛtīr viḥṛtāḥ pādādiṣv antēṣu vā. 12. athārdharcayōr uttamām kṛtsnāyām.

2) См. Hir. gr. s. I, 6, 11.

3) Mān. gr. s. I, 22, 13: . . . ōm ity uktvā vyāhṛtibhiḥ ca.

4) Āṣv. gr. s. I, 21, 4: . . . jānva ācyōpasamgrhya brūyād adhihi bhō sāvitriṃ bhōḥ anubrūhīti. 5. tasya vāsasā pāṇibhyām ca pāṇi samgrhya sāvitriṃ anvāha . . .

5) Śāṅkh. gr. s. II, 5, 8: uttarēnagnim upaviṣataḥ. 9. prāṇmukha ācāryaḥ pratyāṇmukha itaraḥ. 10. adhihi bhōḥ ity uktvā 11. ācārya ōmkāraṃ prayujyāthētaraṃ vācayati sāvitriṃ bhōḥ anubrūhīti. 12. athāsmāi sāvitriṃ anvāha . . .

произнесетъ мнѣ савитри!» И (учитель) читаетъ ему¹⁾. Кхадира даетъ здѣсь только сокращеніе изложенія Гобхилы²⁾. Параскара даетъ слѣдующее изложеніе: „Затѣмъ онъ читаетъ ему савитри въ сѣверной сторонѣ отъ огня, сидящему лицомъ къ западу, сдѣлавшему поклонъ (учителю), смотрящему (на учителя), причѣмъ (самъ учитель) смотритъ на него. Нѣкоторые (также допускаютъ чтеніе савитри ученику) стоящему или сидящему къ югу (отъ огня)“³⁾. Обстоятельное описаніе обряда даетъ Апастамба: „Къ западу отъ огня положивши на землю пучекъ травы, концами къ сѣверу, (брахманъ), принимающій (ученика), садится на него со словами: «Ты — подающее царскую мощь сидѣнье учителя; да не буду я лишень тебя!»⁴⁾. Мальчикъ, сидящій къ востоку отъ него лицомъ къ западу, правою рукою прикоснувшись къ правой ногѣ (учителя), говоритъ: «Господинъ, прочти савитри!». Онъ читаетъ ему «Да приобрѣтемъ мы»⁴⁾. Описаніе Хираньякешина, очень близкое къ Апастамбѣ, отчасти можетъ служить поясненіемъ къ нему, отчасти имѣетъ и самостоятельный интересъ благодаря нѣкоторымъ новымъ подробностямъ: „Къ западу отъ огня положивши на землю пучекъ травы концами къ сѣверу, (учитель) садится на него лицомъ къ востоку, (говоря): «Ты — подающее царскую мощь сидѣнье учителя;

1) Gōbh. gr. s. II, 10, 38: athōpasīdaty adhīhi bhōh sāvitṛīm mē bhavān anubravītv iti. 39. tasmā anvāha ... Ср. слѣдующее примѣчаніе.

2) Pār. gr. s. II, 3, 3: athāsmāi sāvitṛīm anvāhōttaratō 'gnēh pratyānī mukhāyōpaviṣṭāyōpasannāya samikṣamānāya samikṣitāya. 4. dakṣiṇatas tiṣṭhata āsīnāya vāikē. Штенцлеръ и Ольденбергъ понимаютъ слово upasannāya въ смыслѣ „близко около учителя находящемуся“ (nahe bei ihm, sitting near the teacher). Я въ своемъ переводѣ слѣдую Харихаръ, который понимаетъ глаголь upasad- въ смыслѣ „дѣлать поклонъ“ и поясняетъ его выраженіемъ pādōpasamgrahapādīnā bhajamānāya. Въ такомъ случаѣ это слово выражаетъ тотъ же поклонъ, который подробнѣе описанъ у Ашвалаяны. Въ томъ же смыслѣ я понимаю и upasīdati у Гобхилы. — Ср. выше стр. 152 сл.

3) Ср. выше стр. 101 и прим. 3.

4) Āp. gr. s. 11, 7: aparēṇāgnim udagagram kūrcaṃ nidhāya tasminn uttarēṇa yajuṣā [Mantrap. II, 4, 12: rāṣṭrabhṛd asy ācāryāsandī mā tvad yōṣam] upanētōpaviṣṭati. 8. purastāt pratyānī āsīnaḥ kumārō dakṣiṇēna pāṇinā dakṣiṇaṃ pādān anvārabhyāha sāvitṛīm bhō anubrūhiti. 9. tasmā anvāha tat savitur iti.

да не буду я лишень тебя!» Поклонившись солнцу и припавши къ ногамъ учителя, мальчикъ садится къ югу и говорить сначала: «Прочти, господинь!», а потомъ: «Произнеси савитри, господинь!». Прочтя надъ нимъ мантру: «Тебя, владыку толпы, мы призываемъ», онъ произноситъ (савитри).“¹⁾ Не лишено интереса и описаніе Манавы: „Къ западу отъ огня обильно постеливъ (траву) и устройвъ удобное мѣсто (для сидѣнія), (учитель), сидя лицомъ къ востоку, читаетъ савитри въ размѣрѣ гаятри (мальчику), сидящему лицомъ къ западу.“²⁾ Каушика не даетъ никакихъ подробностей.

о) Сборъ подаянія. Въ обязанности брахмачарина входитъ и сборъ подаянія для себя и для учителя, и потому первый выходъ ученика за сборомъ милостыни входитъ также въ обрядъ посвященія. Предписанія сутръ относительно этой подробности обряда не всегда ясны: трудно отдѣлать то, что составляетъ постоянную обязанность ученика, отъ того, что выполнялось въ первый разъ на обрядѣ посвященія. Выходя за сборомъ подаянія, ученикъ долженъ прежде всего обращаться „къ тому, кто ему не откажетъ, или къ той, которая не откажетъ“³⁾. Параскара предписываетъ просить подаянія „у трехъ женщинъ, которыя не откажутъ, или у шести, двѣнадцати, или у неограниченнаго числа“⁴⁾. Многія сутры предписываютъ обращаться съ прось-

1) Hir. gr. s. I, 6, 9: aparēṅgnim udagagram kūrcaṃ nidhāya tasmin prāṇmukha upaviṣati | rāṣṭrabhṛd asy ācāryāsandī mā tvad yōṣam || iti. 10. ādityāyāñjalim kṛtvācāryāyōpasamgrhya dakṣiṇataḥ kumāra upaviṣya | adhīhi bhō | ity uktvāthāha | sāvitriṃ bhō anubrūhi || iti. 11. gaṇānām tvā gaṇapatim havāmahē || ity ēnam abhimantryāthāsmāi . . . anvāha . . . Мантру „gaṇānām tvā“ (R V. II, 23, 1) мы уже встрѣчали; см. стр. 205.

2) Mān. gr. s. I, 22, 13: paṣcād agnēr mahad upastīrya sūpasthalaṃ kṛtvā prāṇāsinaḥ pratyāñāsīnāyanuvācayati gāyatriṃ sāvitriṃ . . . Слово sūpasthalaṃ, которое комментарій поясняетъ словами ācāryasya brahmacāriṇaḥ sakācād uccataram kṛtvā „для учителя сравнительно съ ученикомъ сдѣлавъ выше“, я перевожу по значенію составныхъ частей: upa-sthalaṃ я понимаю въ смыслъ „мѣста подъ“ что-нибудь. Комментаторъ, кажется, толкуетъ главнымъ образомъ частицу su- „какъ слѣдуетъ“. Ср. Knauer, Wortverzeichniss 189.

3) Āṣv. gr. s. I, 22, 6: apratyākhyāyinaṃ agrē bhikṣēta. 7. apratyākhyāyiniṃ va. Ср. Ṣāṅkh. gr. s. II, 6, 6: yā vāinaṃ na pratyācakṣīta.

4) Pār. gr. s. II, 5, 5: tistrō 'pratyākhyāyinyaḥ. 6. ṣaḍ dvādaçā-parimitā vā.

бою прежде всего къ матери¹⁾, и Гобхила соединяетъ это правило съ предыдущимъ въ такую сутру: „Къ матери (онъ обращается съ просьбою) прежде всего, а затѣмъ къ двумъ другимъ родственницамъ и ко всѣмъ, сколько бы ихъ ни присутствовало“²⁾. Почти совершенно такое же правило даетъ и Манава, не ограничивая числа родственницъ двумя и въ первый разъ, такъ что у него получается такой смыслъ: ученикъ обращается къ матери сначала, а затѣмъ „ко всѣмъ родственницамъ, или (къ такому числу ихъ), сколько ихъ присутствуетъ“²⁾. Шанкхаяна говоритъ, что ученикъ выходитъ за подаяніемъ „въ деревню“ (grāmaṃ). Эту картину дополняетъ сутра Хираньякешина, который предписываетъ послѣ получения подаянія отъ матери продолжать сборъ „въ другихъ дружественныхъ семействахъ“³⁾. Точно также и Каушика говоритъ: „Семь семействъ обходитъ брахманъ, три — кшатрій и два — вайшья. Онъ можетъ идти за подаяніемъ по всей деревнѣ за исключеніемъ (семей) воровъ и отлученныхъ“⁴⁾. Обращаясь съ просьбою о подаяніи, мальчикъ долженъ произносить опредѣленную формулу. По Ашвалаянѣ онъ говоритъ: „Пусть дастъ подаяніе ваша милость“ или „(Пусть дастъ ваша милость подаяніе) на ученіе“⁵⁾. Въ нѣкоторыхъ сутрахъ разстановка словъ въ формулѣ просьбы связывается съ кастою мальчика: мальчикъ — брахманъ начинаетъ свою просьбу обращеніемъ „ваша милость“, кшатрій ставитъ это обращеніе между двумя словами просьбы и

1) Ṣāṅkh. gr. s. II, 6, 5: mātaram tv ēva prathamām; Hir. gr. s. I, 7, 13: sa mātaram ēvāgrē bhikṣēta; Pār. gr. s. II, 5, 7: mātaram prathamām ēkē.

2) Gōbh. gr. s. II, 10, 43: mātaram ēvāgrē dvē cānyē suhṛdāu yāvatyō vā sannihitāḥ syuḥ; Mān. gr. s. I, 22, 20: mātaram ēvāgrē yāc cānyāḥ suhṛdō yāvatyō vā sannihitāḥ syuḥ. Я перевожу въ обоихъ случаяхъ слово suhṛt „родственница“, слѣдуя комментарію Манавы (bhaginyādyāḥ „сестры и т. д.“): употребленіе слова anya — въ обоихъ случаяхъ показываетъ, что и мать отнесена къ числу suhṛdaḥ.

3) См. Ṣāṅkh. gr. s. II, 6, 4. — Hir. gr. s. I, 7, 14: atō 'nyēṣu rātikulēṣu.

4) Kāuṣ. s. 57, 19: sapta kulāni brāhmaṇaḥ carēt trīṇi kṣatriyō dvē vaiṣyaḥ. 20. sarvaṃ grāmaṃ carēt bhāikṣaṃ stēnapatitavarjam.

5) Aṣv. gr. s. I, 22, 8: bhavān bhikṣāṃ dadātṽ iti. 9. anupravacaniyam iti vā.

вайшья — въ концѣ¹⁾. О собранномъ подаяніи ученикъ докладываетъ учителю²⁾. Лишь съ позволенія учителя онъ можетъ ѣсть собранное³⁾. Манава приводитъ, какъ цитату изъ священнаго писанія (ṣrutih) правило такого содержания: „(Ученикъ) приноситъ учителю подаяніе; (лишь) съ его позволенія онъ можетъ ѣсть (его)“⁴⁾. Наконецъ, нужно отмѣтить нѣкоторыя особенности изложенія Хираньякешина. Онъ начинается съ того, что учитель, давши ученику палку, подаетъ ему чашку (amatram) для сбора подаянія и говоритъ: „Ступай за сборомъ подаянія“. Ученикъ сначала обращается къ своей матери, потомъ собираетъ въ „дружественныхъ семействахъ“ и „принеся, говоритъ учителю: „(Вотъ) подаяніе!“, (а тотъ) отвѣчаетъ: «Это доброе подаяніе!»“⁵⁾.

р) Подкладываніе дровъ въ огонь. На обязанности ученика лежало также поддержаніе огня; поэтому въ обрядъ посвященія входитъ первое подкладываніе дровъ въ огонь. Самый простой порядокъ этого дѣйствія предписываетъ Ашвалаяна: „Огребя огонь со всѣхъ сторонъ, ученикъ молча подкладываетъ дрова; извѣстно, что молча (совершается) то, что посвящено Праджапати: а ученикъ посвященъ Праджапати. Однако нѣкоторые (предписываютъ подкладывать дрова) съ мантрою: «Я принесъ топливо Агни великому, знающему (всѣ) существа. Ты, о Агни, возрастай благодаря этому топливу, а мы (да будемъ преуспѣвать) благодаря молитвѣ! svāhā!»“⁶⁾. Подобную же мантру знаютъ

1) См. Pār. gr. s. II, 5, 2—4; Kāuṣ. s. 57, 16—18.

2) См. Āṣv. gr. s. I, 22, 10: tad ācāryāya vēdayīta; Ṣāṅkh. gr. s. II, 6, 7: ācāryāya bhāikṣam nivēdayitvā . . . ; Gōbh. gr. s. II, 10, 44: ācāryāya bhāikṣam nivēdayatē; Pār. gr. s. II, 5, 8: ācāryāya bhāikṣam nivēdayitvā . . .

3) Ṣāṅkh. gr. s. II, 6, 7: anujñātō guruṇā bhuñjīta.

4) Mān. gr. s. I, 22, 21: ācāryāya bhāikṣam upakalpayatē | tēnānujñātō bhuñjītēti ṣrutih.

5) Hir. gr. s. I, 7, 11: . . . amatram prayacchati. 12. athāha | bhikṣācāryam cara || iti . . . 15. ahrtya | bhāikṣam || iti guravē prāha. 16. tat subhāikṣam || iti uktvā.

6) Āṣv. gr. s. I, 20, 11: agniṃ parisamuhya brahmacārī tūṣṇīm samidham ādadhāt tūṣṇīm vai prājāpatyam prājāpatyō brahmacārī bhavātīti vijñāyatē. 21, 1: mantrēṇa hāikē agnayē samidham āharsam bṛhatē jātavēdasē | tayā tvam agnē vardhasva samidhā brahmaṇā vayam svāhēti.

и другія сутры, но онѣ развили вторую ея часть, именно пожеланія, въ обычномъ своемъ стилѣ. Мантрабрахмана (Гобхила и Кхадира) даетъ эту мантру въ такомъ видѣ: „Я принесть топливо Агни великому, знающему (всѣ) существа. Какъ ты, о Агни, разгораешься благодаря топливу, такъ да запылаю и я жизнью, умомъ, блескомъ, потомствомъ, скотомъ, блескомъ святости, имуществомъ, пищею! svāhā!“¹⁾. Выраженіе „да запылаю я“ въ соединеніи съ такими дополненіями, которыя кажутся несовсѣмъ подходящими, объясняется, по видимому, созвучіемъ словъ *samidhām . . . samidhā . . . samēdhiṣīya* со словомъ *mēdhayā*. Мантрапатха (Апастамба) даетъ почти такую же мантру съ нѣкоторыми только отличіями: вмѣсто „да запылаю и я“ здѣсь сказано „зажги меня“, да въ перечисленіи прибавлено „дарами“²⁾ и пропущено „имуществомъ“. Такую же мантру даетъ и Хираньякешинь, но онъ повторяетъ еѣ три раза: въ первый разъ, по его предписанію, мальчикъ кладетъ въ огонь одно полѣно, говоря: „Я принесть полѣно Агни . . .“, во второй разъ мальчикъ кладетъ два полѣна, говоря: „Я принесть пару полѣнъ Агни . . .“ и въ третій — четыре полѣна, говоря: „Я принесть полѣнья Агни . . .“³⁾. Параскара развиваетъ мантру еще дальше. Онъ прибавляетъ новыя пожеланія: „Живыя сыновья у моего учителя! Да буду я разумнымъ, незабывчивымъ, славнымъ, блестящимъ, обладающимъ блескомъ святости, вкушающимъ пищу! svāhā!“⁴⁾. Параскара также предписываетъ трижды повторять всю эту мантру при троекратномъ подкладываніи дровъ. Сутры знаютъ также и другую мантру, которая можетъ сопровождать подкладываніе дровъ: „Вотъ тебѣ, Агни, топливо; увеличивайся и усиливайся благодаря ему. Да будемъ и мы возрастать

1) Mantrabr. I, 6, 32: *agnayē samidham āhārṣaṃ bṛhatē jāta-vēdasē | yathā tvam agnē samidhā samidhyasy ēvam aham āyuṣā mēdhayā varcasā prajayā paṣubhir brahmavarcasēna dhanēnānādyēna samēdhiṣīya svāhā.*

2) Mantrap. II, 6, 2: . . . *samidhyasa ēvaṃ mām āyuṣā varcasā sanyā mēdhayā prajayā paṣubhir brahmavarcasēnānādyēna samēdhayā svāhā.*

3) См. Hir. gr. s. I, 7, 2—4.

4) Pār. gr. s. II, 4, 3: *agnayē samidham . . . samidhyasa ēvam aham āyuṣā . . . brahmavarcasēna samindhē | jivaputrō mamācāryō mēdhavy aham asāny anīrākariṣṇur yaçasvī tējasvī brahmavarcasy annādō bhūyāsaṃ svāhēti.*

и усиливаться! svāhā! »¹⁾). Эту мантру предписывает Шанкхаяна, позволяя подкладывать дрова также и молча. Параскара допускает её, какъ замѣну предыдущей, позволяя также произносить обѣ мантры вмѣстѣ. Мантрапатха (Апастамба) приводитъ нашу мантру въ нѣсколько иномъ видѣ: „Вотъ тебѣ, Агни, топливо; увеличивайся и усиливайся благодаря ему. Да буду и я благодаря ему возрастать и усиливаться!»²⁾). Мы уже видѣли, что Хираньякешинъ предписываетъ подкладывать семь полѣнъ. По комментарію къ Апастамбѣ въ огонь подкладывается двѣнадцать полѣнъ. Это толкованіе, повидимому, совершенно правильно, такъ какъ Мантрапатха даетъ двѣнадцать мантръ, которыя въ это время произносятся: каждому полѣну соотвѣтствуетъ своя мантра³⁾. Этотъ рядъ мантръ начинается уже приведенной: „Я принесъ топливо Агни . . .“ Далѣе слѣдуютъ: „Ты — полѣно, да будемъ мы пылать! svāhā!“ — „Ты — топливо, да восплаемъ мы! svāhā!“ — „Ты — блескъ, дай мнѣ блескъ! svāhā!“ — „Я пошелъ сегодня за водою; мы смѣшались со влагою. Я пришелъ, о Агни, полный влаги; соедини меня съ блескомъ! svāhā!“ — „Соедини меня, о Агни, съ блескомъ, съ потомствомъ и съ богатствомъ! svāhā!“ — „Молнія меня такимъ боги, пусть знаетъ Индра вмѣстѣ съ риши! svāhā!“⁴⁾. — „Агни и великому небу svāhā!“ — „Небу и землѣ svāhā!“ — „Вотъ тебѣ, Агни, топливо . . .“ (см. выше) — „Того, о Агни, который захочетъ меня, получившаго долю, лишитъ (этой) доли, лиши того, о Агни, доли и отдай её мнѣ! svāhā!“ — „Подложивши топливо, да буду я, о Агни, исполнившимъ все обѣты! svāhā!“⁵⁾). Хираньякешинъ, кромѣ указанія количества полѣнъ

1) Śaṅkh. gr. s. II, 4, 6 (cp. II, 10, 4) = Pār. gr. s. II, 4, 5 (V.S. II, 14): *ēśā tē agnē samit tayā vardhasva cā ca pyāyasva | var-dhiṣimahi ca vayam ā ca pyāsiṣimahi svāhā.*

2) Mantrap. II, 6, 11: . . . *tayāhaṃ vardhamānō bhūyāsam āpyāyamānaḥ ca svāhā.*

3) Харадатта говоритъ: *pratimantram samidhō nityam ādadhyāt.*

4) „Молнія“ (*vidyut*) есть искаженіе чтенія „пустъ знаютъ“ (*vidyuh*). Cp. Winternitz, Introduction p. XXIV.

5) Mantrap. II, 6, 2: *agnayē samidham . . . 3. ēdhō 'sy ēdhiṣimahi svāhā. 4. samid asi samēdhiṣimahi s. 5. tējō 'si tējō mayi dhēhi s. 6. apō adyānvacāriṣaṃ rasēna samasṛkṣmahi | payasvān agna āgamaṃ taṃ mā saṃ sṛja varcasā s. 7. saṃ māgnē varcasā sṛja prajāyā ca dhanēna ca s. 8. vidyun mē asya dēvā indrō vidyāt saha ṛṣibhiḥ s. 9. agnayē bṛhatē nākāya s. 10. dyāvapṛthivibhyām s. 11. ēśā tē*

сообщаетъ еще и нѣкоторыя другія подробности: полѣнья должны быть „изъ дерева палаша, сырыя, съ нерасщепленными концами, длиною въ пядь и обмазанныя масломъ“¹⁾. Апастамба предписываетъ „всегда приносить дрова изъ лѣсу“²⁾. Подкладыванію дровъ, какъ мы уже видѣли у Ашвалаяны, предшествуетъ огребаніе огня, т. е. собираніе въ одно мѣсто горячихъ углей. По правилу Параскары это дѣлается рукою и съ произнесеніемъ мантры: „Агни прославленный, сдѣлай меня прославленнымъ! Какъ ты, Агни прославленный, прославленъ, такъ и меня, прославленный, сдѣлай прославленнымъ! Какъ ты, Агни, являешься хранителемъ сокровища жертвы для боговъ, такъ да буду и я хранителемъ сокровища веды для людей!“³⁾. Апастамба также предписываетъ мантру, но совсѣмъ другую: „Я огребаю тебя, о Агни, жизнью и имуществомъ. Да буду я счастливъ въ потомствѣ, въ мужахъ, въ блескѣ, въ удачѣ, въ семействѣ, въ господинѣ, въ разумѣ, въ брахмачаринахъ!“⁴⁾. Параскара предписываетъ также и окропленіе огня водою послѣ огребанія и передъ подкладываніемъ дровъ⁵⁾. Таковъ, повидимому, обычный порядокъ, хотя сутры на это и не указываютъ. — Каушика въ своемъ изложеніи обряда подкладыванія дровъ называетъ ихъ „дровами принятія на себя обѣтовъ“ (*vrātādānīyaḥ samidhaḥ*) и предписываетъ при этомъ произносить слѣдующія мантры: „О Агни, владыка обѣта, я буду выполнять обѣтъ, да буду я имѣть силу (на это), да доведу его до конца, да удался это мнѣ, да буду я имѣть успѣхъ въ этомъ, да не погибнетъ онъ

agnē . . . 12. yō māgnē bhāgīnaṃ santam athābhāgaṃ cikīrṣati | abhāgam agnē taṃ kuru mām agnē bhāgīnaṃ kuru s. 13. samidham ādhāyāgnē sarvavratō bhūyāsaṃ svāhā.

1) Hir. gr. s. I, 7, 1: atha sapta pālācīḥ samidha ārdra apracchināgrāḥ prādēṣamātrīr gṛhītānvaktā abhyādhāpayati.

2) Āp. gr. s. 11, 24: sadāraṇyād ēdhān āhṛtya.

3) Pār. gr. s. II, 4, 2: pāṇināgniṃ parisamūhati | agnē suṣravaḥ suṣravasaṃ mā kuru yathā tvam agnē suṣravaḥ suṣravā asy ēvaṃ mām suṣravaḥ sāuṣravasaṃ kuru | yathā tvam agnē dēvānāṃ yajñasya nidhipā asy ēvaṃ ahaṃ manuṣyāṇāṃ vēdasya nidhipō bhūyāsaṃ iti. Ср. выше стр. 198.

4) Āp. gr. s. 11, 22: pari tvēti parimjya . . . Mantrap. II, 6, 1: pari tvāgnē pari mṛjāmy āyuṣā ca dhanēna ca | suprajāḥ prajāyā bhūyāsaṃ suvīrō vīrāis suvarcā varcasā supōṣaḥ pōṣāis sugṛhō gṛhāis supatīḥ patyā sumēdhā mēdhayā subrahmā brahmacārībhīḥ.

5) Pār. gr. s. II, 4, 3: pradakṣiṇam agnim paryukṣya . . .

для меня, благодаря ему да буду я имѣть удачу. О немъ я тебѣ сообщаю, къ нему я przygotowляюсь. Агни, владыкъ обѣта svāhā! О Ваю, владыка обѣта! О Сурья, владыка обѣта! О Чандра, владыка обѣта! О Вода, владычица обѣта! О боги, владыки обѣта! О веды, владыки обѣта! О владыки обѣтовъ! Я выполнилъ обѣтъ, я имѣлъ силу (на это), онъ оконченъ, онъ удался, я въ немъ имѣлъ успѣхъ, онъ не погибъ для меня, благодаря ему я имѣлъ удачу. Объ этомъ я вамъ сообщаю, къ нему я przygotowляюсь. Обѣтамъ, владыкамъ обѣтовъ svāhā!“¹⁾ Другія сутры знаютъ ту же мантру, но въ другомъ сочетаніи: по Гобхилъ и Кхадиръ²⁾ она производится при жертвоприношеніи въ самомъ началѣ обряда упанаяны, по Хираньякешину³⁾, наоборотъ, въ концѣ обряда при особомъ поклоненіи божествамъ.

д) Поклоненіе солнцу. Мы уже видѣли, что въ ритуалѣ упанаяны божества солнечныя (Адितья, Сурья, Савитаръ) играютъ замѣтную роль: такъ строфа, которую выучиваетъ ученикъ на первомъ урокъ, должна быть обращена къ Савитару (савитри); по правиламъ Хираньякешина, ученикъ, прося учителя прочесть савитри, предварительно совершаетъ поклоненіе солнцу (см. выше стр. 230; ср. также стр. 208). Подобныя же поклоненія солнцу, которыя трудно приурочить къ опредѣленной части обряда упанаяны, встрѣчаются во многихъ сутрахъ. Такъ по чину Ашвалаяны учитель, взявъ ученика за руку, „заставляетъ его смотрѣть на солнце, говоря: «О боже Савитаръ, вотъ твой ученикъ, храни его, чтобы онъ не умеръ»“⁴⁾. Подобную же мантру даетъ и Каушика, но, по его правилу, на солнце смотритъ самъ учитель: „(Учи-

1) Kāuṣ. s. 56, 5: athāinaṃ vratādāniyaḥ samidha ādhāpayati. 6. agnē vratapatē vrataṃ carīṣyāmi tacchakēyaṃ tat samāpēyaṃ tan mē rādhyatām tan mē samṛdhyatām tan mē mā vinaçat (пук. vyaṇaçat) tēna rādhyāsam tat tē prabravīmi tad upākarōmi agnayē vratapatayē svāhā. 7. vāyō vratapatē | sūrya vratapatē | candra vratapatē | āpō vratapatnyō | dēvā vratapatayō | vēdā vratapatayō | vratānāṃ vratapatayō vratam acāriṣam tad açaḥam tat samāptaṃ tan mē rād-dham tan mē samṛddham tan mē na (пук. mā) vyaṇaçat tēna rāddhō 'smi tad vaḥ prabravīmi tad upākarōmi vratēbhyō vratapatibhyaḥ svāhēti.

2) См. Gōbh. gr. s. II, 10, 16; Khād. gr. s. II, 4, 7.

3) См. Hir. gr. s. I, 7, 8.

4) Āçv. gr. s. I, 20, 7: ādityam ikṣayēd dēva savitar ēṣa tē brahmacārī taṃ gōpāya sa mā mṛtēty acāryaḥ. Ср. Mān. gr. s. I, 22, 5; см. выше стр. 210, прим. 1.

тель) смотритъ на солнце, говоря: «Вотъ, о Адитья, мой сынъ, храни его мнѣ!»¹⁾. Этотъ обрядъ и здѣсь слѣдуетъ послѣ возложенія руки на руку ученика (ср. стр. 206). Параскара послѣ наполненія горстей водою даетъ такую сутру: „Затѣмъ (учитель) заставляетъ его смотрѣть на солнце, со словами: «Вотъ взошло съ востока чистое око, созданное богами! Да будемъ мы видѣть сто лѣтъ, да будемъ мы жить сто лѣтъ, да будемъ мы слышать сто лѣтъ, да будемъ мы говорить сто лѣтъ, да будемъ мы неунывающими сто лѣтъ и даже болѣе ста лѣтъ!»²⁾. Харихара говоритъ, что эту мантру произноситъ мальчикъ, и это его замѣчаніе, повидимому, совершенно справедливо: по крайней мѣрѣ и Нараяна въ комментаріи къ приведенному выше мѣсту Ашвалаяны говоритъ, что здѣсь прямо указанъ учитель, такъ какъ въ другихъ книгахъ при поклоненіи солнцу мантру произноситъ ученикъ. Что это „смотрѣніе“ на солнце имѣло значеніе поклоненія солнцу, видно изъ сутръ Апастамбы, Хираньякешина и Манавы: онѣ прямо говорятъ о поклоненіи солнцу при произнесеніи той же мантры.³⁾ Мантра Мантрапатхи (II, 5, 12—21) начинается тѣми же словами: „Вотъ взошло съ востока чистое око, созданное богами!“ Далѣе въ перечисленіи пожеланій есть, конечно, разница, не имѣющая однако существеннаго значенія. Весь этотъ рядъ заканчиваетъ пожеланіемъ „долго видѣть солнце!“ Хираньякешинъ (I, 7, 10) даетъ буквально такую-же мантру. Манавъ прибавляетъ къ

1) Kāuṣ. s. 55, 15: *ēṣa ma āditya putras taṃ (puk. taṃ) mē gōpāyāsvēty ādityēna samīkṣatē*. Если принять въ соображеніе мантру Хираньякешина (I, 7, 10) *sūryāiṣa tē putras* (см. ниже въ текстѣ) и то, что въ текстѣ *āditya* соединено съ *putras* въ одно слово, то можно, я думаю, принять, что первоначальный видъ мантры былъ такой: *ēṣa ta āditya putras . . .* Поражаетъ также своею необычностью оборотъ *ādityēna samīkṣatē*. *Instrumentalis* при *samīkṣ-* констатированъ лишь при каузативѣ. Не слѣдуетъ ли и здѣсь читать *samīkṣayēt*? Тогда смыслъ сутры будетъ вполне совпадать съ привиломъ Ашвалаяны.

2) Pār. gr. s. II, 2, 15: *athāinaṃ sūryam udīkṣayati | tac cakṣur iti*. VS. XXXVI, 24: *tac cakṣur dēvāhitam purastāchukram uccarat | pāṣyēma ṣaradaḥ ṣatam jīvēma ṣ. ṣ. ṣṣuyāma ṣ. ṣ. prabravāma ṣ. ṣ. adīnāḥ syāma ṣ. ṣ. bhūyaḥ ca ṣaradaḥ ṣatāt*.

3) Āp. gr. s. 11, 18: *uttarāir ādityam upatiṣṭhatē*; Hir. gr. s. I, 7, 10: . . . *ity ādityam upatiṣṭhatē*; Mān. gr. s. I, 22, 11: *ādityam upasthāpayati . . .*

этой мантрѣ, которую онъ знаетъ въ формѣ, приведенной мною въ текстѣ, еще двѣ мантры. Одну въ началѣ: „Владыка путей, да достигну я конца высшаго пути!“¹⁾ и другую въ концѣ: „Тотъ разумъ, которымъ обладаютъ апсарасы, тотъ умъ, которымъ обладаютъ гандхарвы, божественный и чело- вѣчскій разумъ да войдетъ въ меня здѣсь же!“²⁾.

г) Поклоненіе огню. Какъ солнцу приписывалась сила пробуждать челоуѣка къ дѣятельности и прояснять его разумъ, такъ, повидимому, и огонь, по крайней мѣрѣ въ нашемъ обрядѣ, игралъ подобную же роль. Однако не всѣ сутры приводятъ соотвѣтствующій обрядъ. Ашвалаяна предписываетъ поклоненіе огню со словами: „Да дастъ мнѣ Агни разумъ, потомство и блескъ; да дастъ мнѣ Индра разумъ, потомство и силу; да дастъ мнѣ Сурья разумъ, потомство и свѣтъ. Тѣмъ блескомъ, которымъ ты, о Агни, обладаешь, да буду я блестящъ! Тѣмъ сіяніемъ, которымъ ты, о Агни, обладаешь, да буду я сіяющимъ! Тою огненной силой, которою ты, о Агни, обладаешь, да буду я огненнымъ!“³⁾. Это поклоненіе огню непосредственно предшествуетъ чтенію савитри и, слѣдовательно, исполнѣ аналогично поклоненію солнцу предшествующему савитри по чину Хираньякешина. Кромѣ такого поклоненія огню мы находимъ въ нѣкоторыхъ сутрахъ и другой обрядъ, состоящій въ томъ, что мальчикъ „прикоснувшись къ огню“ или „согрѣвши руки“, „вытираетъ себѣ ротъ“ или, по Апастамбѣ, „прикасается къ верхней губѣ“, а затѣмъ и къ „обоимъ ушамъ“. Ашвалаяна предписываетъ краткую мантру: „Блескомъ я покрываю себя“, и поясняетъ еѣ цитатою изъ священнаго писанія: „ибо блескомъ онъ себя (такимъ образомъ) покрываетъ.“ Параскара даетъ совершенно иную мантру: „Ты, Агни, хранитель тѣла; храни мое тѣло! Ты, Агни, податель жизни: дай мнѣ жизнь! Ты, Агни, по-

1) Mān. gr. s. I, 22, 11: *adhvanām adhvapatē grāiṣṭhyasya svastasyādhvanaḥ pāram aṣṭya*. Мантра, несомнѣнно, искажена; я даль переводъ по Mantrap. II, 3, 32; см. стр. 221, прим. 1.

2) Mān. gr. s. I, 22 11: *yā mēdhāpsaraḥsu gandharvēṣu ca yan manaḥ | dāivi yā mānuṣi mēdhā sā mām āviçatām ihāiva*.

3) Āçv. gr. s. I, 21, 4: *mayi mēdhām mayi prajāṃ mayu agnis tējo dadhātu | mayi mēdhām mayi prajāṃ mayindra indriyaṃ dadhātu | mayi mēdhām mayi prajāṃ mayi sūryō bhrajō dadhātu | yat tē agnē tējas tēnāham tējasvi bhūyāsam | yat tē agnē varcas tēnāham varcasvi bhūyāsam | yat tē agnē haras tēnāham harasvi bhūyāsam ity upasthāya . . .*

датель блеска: дай мнѣ блескъ! О Агни, чего у меня въ тѣлѣ нехватаетъ, то мнѣполни! Да дасть мнѣ разумъ богъ Савитаръ и богиня Сарасвати, да дадутъ мнѣ разумъ оба бога Ашвина, украшенные вѣнками изъ цвѣтовъ!“ Наконецъ Мантрапатха даетъ двѣ короткія мантры: одну для чтенія при прикосновеніи къ верхней губѣ: „Я, такой-то, возросъ! О дыханіе Сомы, сохрани мое существо!“ и другую — при прикосновеніи къ ушамъ: „Вы — обѣ оси Брахмана!“¹⁾ Судя по смыслу мантръ, и эта церемонія имѣла въ виду пробужденіе разума ученика, точно также какъ и обращеніе къ солнцу.

s) Пробужденіе разума. Въ нѣкоторыхъ сутрахъ мы находимъ даже специальную церемонію, имѣющую въ виду пробужденіе разума. Повидимому, возникновеніе ея въ обрядѣ упанаяны вызвано параллелизмомъ между этимъ обрядомъ и обрядомъ, совершаемымъ надъ только что родившимся ребенкамъ (*jātakarma*): не даромъ упанаяна считается вторымъ рожденіемъ. По правиламъ Ашвалаяны обрядъ пробужденія разума (*mēdhājananam*) совершается надъ ученикомъ, послѣ того какъ онъ выполнилъ трехдневный постъ (ср. стр. 165 и 148). Если мы припомнимъ, что нѣкоторыя сутры и чтеніе савитри предписываютъ совершать черезъ три дня или даже черезъ годъ, то связь этого обряда съ чтеніемъ савитри сдѣлается намъ совершенно ясна. Чинъ самой церемоніи по Ашвалаянѣ слѣдующій: „(Учитель) велитъ (ученику) трижды совершить возліаніе изъ сосуда съ водою вокругъ дерева

1) *Āçv. gr. s. I, 21, 2: samidham ādhāyāgnim upaspr̥çya mukham nimar̥ṣti tris tējasā mā samanajmīti. 3. tējasā hy ēvātmanaṁ samanaktiti vijñāyatē. Pār. gr. s. II, 4, 8: pāṇi pratapya mukham vimr̥ṣtē | tanūpā agnē 'si tanvaṁ mē pāhy āyurdā agnē 'sy āyur mē dēhī varcōdā agnē 'si varcō mē dēhi | agnē yan mē tanvā ūnaṁ tan ma āp̥ṛṇa | mēdhāṁ mē dēvaḥ savitā mēdhāṁ dēvi sarasvatī | mēdhāṁ açvīnāu dēvāv āhattāṁ puṣkarasrajāv iti.* Ольденбергъ въ переводѣ этихъ сутръ передаетъ слово *mukham* у Ашвалаяны словомъ „лицо“ (face), а у Параскары — словомъ „ротъ“ (mouth). Это во всякомъ случаѣ непослѣдовательно. Я перевожу вмѣстѣ со Штенцлеромъ словомъ „ротъ“ въ обоихъ случаяхъ: „верхняя губа“ Апастамбы указываетъ на правильность именно такого пониманія. — *Āp. gr. s. 11, 13: kumāra uttarēṇa mantrēṇōttaram oṣṭham upaspr̥çatē. 14. karṇāv uttarēṇa. Mantrap. II, 4, 14: avr̥dham asāu sāumya prāṇa svaṁ mē gōpāya. 15. brahmaṇa āṇī sthaḥ.*

палаша съ однимъ корнемъ въ дозволенной¹⁾ (правилами) сторонѣ (отъ дома) или за неимѣніемъ палаша вокругъ куста куши и при этомъ произнести мантру: «Прославленный, ты прославленъ! Какъ ты, прославленный, прославленъ, такъ и меня, прославленный, сдѣлай прославленнымъ! Какъ ты являешься хранителемъ сокровища жертвы для боговъ, такъ и я да буду хранителемъ сокровища веды для людей!»²⁾. Поясненіемъ этого обряда можетъ служить церемонія, которую Манава предписываетъ совершать въ томъ случаѣ, если учитель „желаетъ ученику разума“. Церемонія эта излагается слѣдующимъ образомъ: „Обмазавъ дерево палашу свѣжимъ масломъ, (учитель) заставляетъ (ученика) въ тѣни его сказать мантру: „Прославленный, ты прославленъ! . . .“ Мантра совершенно совпадаетъ съ мантрой Ашвалаяны, только вмѣсто словъ „жертвы“ и „веды“ въ концѣ въ обоихъ случаяхъ употреблено слово „ведъ“ (vēdānām). Далѣе Манава приводитъ свидѣтельство священнаго писанія о силѣ такого обряда: „Тотъ (ученикъ), который, зная это, поступаетъ въ ученики, изучаетъ изъ ведъ одну, двѣ, три, (даже) всѣ.“³⁾.

Церемонія, которую сообщаетъ намъ Хираньякешинъ, очевидно, построена по аналогіи съ обрядомъ пробужденія разума въ новорожденномъ ребенкѣ: какъ отецъ трижды шепчетъ въ ухо новорожденному слово „рѣчь“ (см. стр. 148 прим. 5), такъ здѣсь учитель шепчетъ въ уши ученика опре-

1) Нараяна поясняетъ, что запрещенными сторонами считаются югъ, юговостокъ, и югозападъ, а остальные дозволены.

2) Āṣv. gr. s. I, 22, 20: caritavratāya mēdhājananam karōti. 21. aninditāyām diṣṭy ēkamūlam palāṣam kuṣastambam vā palāṣapacārē pradakṣiṇam udakumbhēna triḥ pariṣiṅcantam vācayati suṣravaḥ suṣravā asi yathā tvam suṣravaḥ suṣravā asy ēvam mām suṣravaḥ sāuṣravasam kuru | yathā tvam dēvanām yajñasya nidhipō 'sy ēvam aham manuṣyānām vēdasya nidhipō bhūyāsam iti. Ср. стр. 198 и 235. Ольденбергъ (SBE. XXIX, 192) указываетъ, что санскр. suṣravāḥ „прославленный“ имѣетъ также значеніе „хорошо слушающій“. Непереводимая игра словъ: ученикъ проситъ себѣ и славы, и хорошаго слуха.

3) Mān. gr. s. I, 22, 17: yasya tu mēdhākāmaḥ syāt palāṣam navanītēnābhyajya tasya chayāyām vācayēt suṣravaḥ suṣravā asi | yathā tvam dēvanām vēdānām nidhipō asi ēvam aham manuṣyānām vēdānām nidhipō bhūyāsam || iti. 18. adhite ha vā ayam eṣām vēdānām ēkam dvāu trīn sarvān vēti yam ēvam vidvāmsam upanayati ṅrutih.

дѣленные мантры. Вотъ описаніе этой церемоніи по Хираньякешину. „(Учитель) шепчетъ въ правое ухо (ученика) слѣдующую мантру: «Пусть жизнью окружить тебя со всѣхъ сторонъ этотъ Агни желанный! Да вернется къ тебѣ дыханіе; я прогоняю отъ тебя болѣзнь.» Въ лѣвое ухо (онъ шепчетъ): «О Агни, податель жизни, съ лицомъ и утробой, покрытыми масломъ, будь доволенъ жертвою; напившись коровьяго масла, сладкаго и пріятнаго, (будь милостивъ къ намъ) какъ отецъ къ сыну!» Въ обоихъ случаяхъ онъ прибавляетъ еще: «Будь твердъ въ Агни и на землѣ, въ Ваю и въ воздухѣ, въ Сурьѣ и въ небѣ! То счастье, которымъ обладаютъ Агни, Ваю, Адитья, Чандрамасть и вода, тѣмъ счастьемъ пользуйся, о такой-то! Ты сталъ ученикомъ дыханія, о такой-то!» Приложивъ свой ротъ ко рту (ученика), онъ шепчетъ: «Да дастъ тебѣ разумъ Индра, (да дастъ тебѣ) разумъ богиня Сарасвати, да дадутъ тебѣ разумъ оба Ашвина, украшенные вѣнками изъ цвѣтовъ!»¹⁾

§ 6. Церемоніи, примыкающія къ обряду упанаяны. Порядокъ дѣйствій.

Въ предыдущемъ мы разсмотрѣли все, что можетъ быть отнесено къ самому обряду посвященія въ ученики. Теперь остается упомянуть о нѣкоторыхъ подробностяхъ, которыя обыкновенно упоминаются въ сутрахъ въ описаніи обряда упанаяны, потому что они имѣютъ то или другое отношеніе къ нему. Такъ Ашвалаяна даетъ предписаніе, чтобы ученикъ „стоялъ (всю) остальную часть дня“²⁾, а Гобхила, Кхадира и

1) Hir. gr. s. I, 5, 15: āyus tē viçvatō dadhat || iti. 6, 1: dakṣiṇē karṇē japati. 2. āyurdā agnē || ity uttarē. 3. agnāu pṛthivyām pratitiṣṭha vāyāv antarikṣē sūryē divi || yam svastim agnir vāyur ādityaḥ candramā āpō ’nusamcaranti tām svastim anusamcarāsāu || prāṇasya brahmacārya abhūr asāu || ity ubhayatrānuṣajati. 4. mēdhām ta indrō dadātu mēdhām dēvī sarasvatī | mēdhām tē aḥvināv ubhāv ādhattām puṣkarasrajāu || iti tasya mukhēna mukham samnidhāya japati. — Taitt. Samh. I, 3, 14, 4: . . . āyus tē viçvatō dadhad ayam agnir varēṇyaḥ | punas tē prāṇa āyati parā yakṣmaṃ suvāmi tē || āyurdā agnē haviṣō juṣaṇō ghṛtapratikō ghṛtayonir ēdhi | ghṛtam pītva madhu cāru gavyam pītva putram abhi.

2) Aḥv. gr. s. I, 22, 11: tiṣṭhēd ahaḥçēsam.

Параскара (последній лишь, ссылая на „нѣкоторых“) при-
бавляютъ, что ученикъ долженъ также молчать¹⁾. Кхадира
точнѣе опредѣляетъ конецъ дня словами „до захода солнца“.

Нѣкоторыя сутры предписываютъ ученику выполнение
трехдневнаго обѣта воздержанія, который иногда удлиняется
даже до года (ср. стр. 165 и 226). Относительно этого Ашва-
лаяна даетъ слѣдующее предписаніе: „Съ этого момента [окон-
чанія обряда упанаяны] ученикъ не ѣстъ ни остраго, ни со-
леного и спитъ на землѣ въ теченіе трехъ дней, или двѣнадцати
или въ теченіе года“²⁾. Гобхила выражается короче: „Три
дня онъ не ѣстъ ни остраго, ни соленого“³⁾. Наконецъ, Апа-
стамба даетъ подобное же предписаніе въ слѣдующихъ словахъ:
„Три дня они поддерживаютъ этотъ огонь и воздерживаются
отъ остраго и соленого“⁴⁾. У Хираньякешина „трехдневный
обѣтъ“ (tryahavratam) описывается съ особою подробностью:
ему посвящено цѣлыхъ семь сутръ (I, 8, 1—7): „(Ученикъ)
выполняетъ трехдневный обѣтъ. Вкушая пищу безъ острыхъ
(веществъ) безъ соли и безъ зеренъ, проводя ночь на (голой)
землѣ, не пользуясь для питья глиняной посудой, не отдавая оста-
токъ пищи шудрѣ, не вкушая меду и мяса, не позволяя себѣ
спать днемъ, принося (учителю) утромъ и вечеромъ (собранное)
подаваніе и сосудъ воды, а также ежедневно вязанку дровъ,
онъ утромъ и вечеромъ или каждый вечеръ подкладываетъ
въ огонь дрова. Передъ выливаніемъ воды вокругъ огня онъ
огребаетъ огонь со словами: «Какъ вы, о Васу, достойные
жертвы, освободили буйволицу, привязанную за ногу, такъ
ты, о Агни, отгони отъ насъ бѣду! Да будетъ продленъ
дольше нашъ вѣкъ!» (Затѣмъ) онъ льетъ воду вокругъ (огня),
какъ (это изложено) раньше. Подкладываетъ онъ полѣнья
съ великими словами, съ каждымъ отдѣльно (три полѣйна) и со
всѣми вмѣстѣ (четвертое), (и далѣе еще четыре полѣйна со слѣ-
дующими четырьмя мантрами): «Вотъ тебѣ, Агни, топливо...»

1) Gōbh. gr. s. II, 10, 45: tiṣṭhaty ahaḥṣeṣaṃ vāgyatah. Khād.
gr. s. II, 4, 31: tiṣṭhēd āstamayāt tūṣṇīm. Pār. gr. s. II, 5, 8: vāg-
yatō ḥaḥṣeṣaṃ tiṣṭhēd ity ekē.

2) Aṣv. gr. s. I, 22, 19: ata ūrdhvam akṣārālavanāḥī brahmacāry
adhaḥṣayī trirātram dvādaṣarātram saṃvatsaram vā.

3) Gōbh. gr. s. II, 10, 47: trirātram akṣārālavanāḥī bhavati.

4) Āp. gr. s. 11, 20: tryaham ētam agniṃ dhārayanti. 21. kṣā-
ralavanavarjanaṃ ca.

[см. стр. 233 сл.] «Да дастъ мнѣ разумъ Индра . . .» [см. стр. 241.] «Тотъ разумъ, которымъ обладаютъ Апсарасы . . .» [см. стр. 238] «Да придетъ ко мнѣ разумъ благоуханный, разнообразный, золотоцвѣтный, живой, полный силы, полный соку. Такой разумъ, съ добрымъ лицомъ, да будетъ ко мнѣ благосклоненъ! svāhā!» Онъ огребаетъ и льетъ воду вокругъ точно такъ же, какъ и раньше. Онъ совершаетъ поклоненіе (Агни), произнося мантры: «Тѣмъ блескомъ, которымъ ты, о Агни . . .» [см. стр. 238] а также мантру: «Да дастъ мнѣ Агни . . .» [см. стр. 238]. По прошествіи трехъ дней . . . онъ освобождаетъ себя отъ обѣта, произнося мантры: «Агни, владыка обѣта, я выполнилъ обѣтъ . . .» [см. стр. 235 сл.]¹⁾. Мы видимъ, что это описаніе Хираньякешина составлено изъ различныхъ элементовъ, находимыхъ въ другихъ сутрахъ въ самомъ обрядѣ упанаяны. Съ другой стороны въ немъ соединены также и запрещенія, относимыя другими сутрами ко всему періоду ученичества, напр. запрещеніе ѣсть медъ и мясо и т. д.²⁾.

По предписанію Ашвалаяны ученикъ „послѣ захода солнца приготовляетъ учебную кашу Брахмана и докладываетъ объ этомъ учителю“. Учитель часть ея приноситъ въ жертву, а затѣмъ ею угощаютъ присутствовавшихъ на обрядѣ брахмановъ³⁾. Гобхила въ концѣ трехдневнаго поста предписываетъ приготовить „похлебку, посвященную

1) Hir. gr. s. I, 8, 1: tryahavratam carati. 2. akṣāram alavaṇam aṣamīdhānyam bhuñjānō 'dhaḥṣāyū amṛnamayapāyū aṣūdrōcchiṣṭy amadhūmāṃsācy adivāsvāpy ubhāu kālāu bhikṣācāryam udakumbham ity āharann aharahaḥ kāṣṭhakalāpam ubhāu kālāu sāyam sāyam vā samidhō 'bhyādadhāti. 3. purastāt pariṣēcanāt | yathā ha tad vasavō gāuryam [cit padi ṣitām amuñcatā yajatrāḥ | ēvā tvam asmat pra muñcā vy amhaḥ prātāry agnē pratarāṃ na āyuh Tait. Samh. IV, 7, 15, 7] iti pradakṣiṇam agniṃ parimṛjya pariṣiñcati yathā purastāt. 4. vyāhṛtibhiḥ samidhō 'bhyādadhāty ēkāikaṣaḥ samastābhiḥ ca | oṣā tē agnē samit . . . || mēdhām ma indrō dadātu . . . || apsarāsu ca yā mēdhā . . . || ā mām mēdhā surabhir viṣvarūpā hiraṇyavarṇā jagatī jagamyāt | ūrjāsvatī payasā pinvamānā sā mām mēdhā supratīkā juṣatām | svāhā || iti. 5. tathāiva parimṛjya pariṣiñcati yathā purastāt. 6. yat tē agnē tējas . . . || ity ētair mantrāir upatiṣṭhatē | mayi mēdhām mayi prajām || iti ca. 7. tryahē paryavētē . . . vratam visṛjatē | agnē vratapatē vratam acāriṣam || ity ētāiḥ samnatāiḥ.

2) Cp. Ṣāṅkh. gr. s. II, 6, 8; Pār. gr. s. II, 5, 10—12; Kāuṣ. s. 57, 30.

3) Aṣv. gr. s. I, 22, 12: astamitē brahmāudanam anupravacānīyam ṣrapayitvācāryāya vēdayīta . . . 18. brāhmaṇān bhōjayitvā . . .

Савитару“¹⁾. Хираньякешинъ говоритъ о приготовленіи „каши, лепешекъ и ячменныхъ зеренъ“, которыя служатъ матеріаломъ для жертвоприношенія, а затѣмъ идутъ на угощеніе брахмановъ²⁾.

Что касается вознагражденія брахману-учителю за совершеніе обряда, то большинство сутръ предписываетъ давать „то, что онъ самъ выберетъ“ (varah). Только Манавъ прибавляетъ еще „мѣдный сосудъ и одежду“ (см. стр. 177). Гобхила называетъ въ качествѣ вознагражденія корову³⁾.

Относительно послѣдовательности всѣхъ выше разобранныхъ церемоній въ изложеніяхъ обряда по различнымъ сутраамъ можно сказать только, что нѣтъ даже и двухъ сутръ, которыя были бы въ этомъ отношеніи согласны между собою. Мнѣ не удалось подмѣтить въ общемъ порядкѣ дѣйствій никакой послѣдовательности, кромѣ тѣхъ мелкихъ подробностей, которыя обыкновенно примыкаютъ къ какому-нибудь обряду, какъ напр. наполненіе горстей, предшествующее обыкновенно обряду *rañigrāhanam*⁴⁾. Но и здѣсь всегда есть уклоненія. Мы должны поэтому допустить, что развитіе обряда въ брахманскихъ школахъ довольно свободно пользовалось перестановкой подробностей, которая отчасти, быть можетъ, основывалась и на мѣстныхъ обычаяхъ. Чтобы дать полную картину послѣдовательности церемоній во всѣхъ редакціяхъ сутръ, пришлось-бы повторить снова всѣ изложенія упанаяны, но уже каждое въ отдѣльности. Это не входитъ однако въ мою задачу. Я ограничусь только тѣмъ, что для возстановленія цѣлости впечатлѣнія дамъ въ полномъ переводѣ въ видѣ приложения правила Ашвалаяны, которыя представляются мнѣ наиболѣе древними сравнительно съ другими грихья-сутрами.

1) Gōbh. gr. s. II, 10, 48: tasyāntē [trirātrasya] sāvitraç caruḥ.

2) Hir. gr. s. I, 7, 18: upasthitē 'nna ōdanasyāpūpānām saktūnām itī . . . juhōti . . . 22. trivṛtānnēna brāhmaṇān pariviṣya . . .

3) Śāṅkh. gr. s. II, 6, 3: varō dakṣiṇā. Āp. gr. s. 11, 18: . . . guravē varaṃ datvā . . . Hir. gr. s. I, 7, 9: atra guravē varaṃ dadāti. Mān. gr. s. I, 22, 16: varaṃ kartṛē dadāti kaṃsyaṃ vasaṇam ca. Gōbh. gr. s. II, 10, 50: gāur dakṣiṇā.

4) Этимъ санскритскимъ названіемъ за немѣнимъ русскаго я обозначаю обрядъ, состоящій въ томъ, что учитель беретъ руку ученика (см. § 5, h).

Приложеніе.

Обрядъ упанаяны въ изложеніи Ашвалааяны
(Āṣv. gr. s. I, 19—22).

19, 1 (Мальчика) брахмана (отецъ) долженъ отдавать въ ученики на восьмомъ году

2. или на восьмомъ отъ зачатія,

3. (мальчика) кшатрія на одиннадцатомъ,

4. (мальчика) вайшью на двѣнадцатомъ.

5. Для брахмана время не пропущено до шестнадцатаго года,

6. для кшатрія — до двадцать-второго,

7. для вайшьи — до двадцать-четвертаго.

8. Съ этого времени они становятся лишенными савитри :

9. (брахманъ) не долженъ ихъ принимать въ ученики, не долженъ ихъ обучать (священному писанію) и не долженъ совершать для нихъ жертвоприношеній; никто не долженъ съ ними вступать въ общеніе.

10. (Отецъ отдаетъ въ ученики) мальчика украшеннаго, съ обстриженною какъ слѣдуетъ головою, одѣтаго въ новую одежду или въ шкуру черной антилопы, если онъ брахманъ, въ шкуру пестраго оленя, если онъ кшатрій, и въ козью шкуру, если онъ вайшья.

11. Если они одѣваютъ на себя одежду, то они должны брать крашеную одежду: брахманъ красную, кшатрій — цвѣта марены и вайшья желтую.

12. Пояса у нихъ (должны быть) изъ растенія мунджа у брахмана, тетива лука у кшатрія и шерстяной у вайшьи.

13. Палки у нихъ (должны быть) изъ дерева палаши у

брахмана, изъ дерева удумбара у кшатрия и изъ дерева бильва у вайшьи.

20, 1. Или у всѣхъ (палки могутъ быть) любья (изъ указанныхъ).

2. Принеся жертву (вмѣстѣ съ ученикомъ), который прикасается (въ это время къ нему) сзади, учитель становится къ сѣверу отъ огня лицомъ къ востоку,

3. передъ нимъ лицомъ къ западу (становится) ученикъ.

4. Заставивъ наполнить водою горсти (себѣ и мальчику), онъ, со словами: „Мы просимъ себѣ“ (RV. V, 82, 1; см. стр. 206) выливаетъ (свою) полную (горсть) въ его полную (горсть) и, выливши, беретъ своею рукою его руку вмѣстѣ съ большимъ пальцемъ, говоря: „По побужденію бога Савитара, мышцами Ашвиновъ руками Пушана я беру тебя за руку, о такой-то!“

5. Во второй разъ (онъ беретъ его за руку) со словами: „Савитаръ взялъ твою руку, о такой-то!“

6. Въ третій разъ — со словами: „Агни твой учитель, о такой-то!“

7. (Затѣмъ) учитель велитъ ему смотрѣть на солнце и говорить: „О боже Савитаръ, это твой ученикъ! Храни его, чтобы онъ не умеръ!“

8. (И далѣе): „Чей ты ученикъ? Ты ученикъ дыханія. Кто тебя и какимъ принимаетъ къ себѣ въ ученики? Я передаю тебя богу Ка.“

9. Онъ заставляетъ его повернуться слѣва направо, произнося полустрофу: „Пришелъ юноша въ хорошей одеждѣ, опоясанный“ (RV. III, 8, 4; см. стр. 194).

10. Положивъ ему на плечи обѣ свои руки, онъ прикасается къ области сердца (ученика), произнося вторую (полустрофу).

11. Огребя огонь со всѣхъ сторонъ, ученикъ молча подкладываетъ дрова; извѣстно, что молча (совершается) то, что посвящено Праджапати: а ученикъ посвященъ Праджапати.

21, 1. Однако нѣкоторые (предписываютъ подкладывать дрова) съ мантрою: „Я принесъ топливо Агни великому, знающему всѣ существа. Ты, о Агни, возрастай благодаря этому топливу, а мы (да будемъ преуспѣвать) благодаря молитвѣ! svāhā!“

2. Подложивъ дровъ, (ученикъ), прикоснувшись къ огню, вытираетъ себѣ ротъ со словами: „Блескомъ я покрываю себя.“

3. Ибо извѣстно, что блескомъ онъ себя (такимъ образомъ) покрываетъ.

4. Совершивши поклоненіе со словами: „Да дастъ мнѣ Агни разумъ, потомство и блескъ; да дастъ мнѣ Индра разумъ, потомство и силу; да дастъ мнѣ Сурья разумъ, потомство и свѣтъ. Тѣмъ блескомъ, которымъ ты, о Агни, обладаешь да буду я блестящъ! Тѣмъ сіяніемъ, которымъ ты, о Агни, обладаешь, да буду я сіяющимъ! Тою огненной силой, которою ты, о Агни, обладаешь, да буду я огненнымъ!“ , преклонивъ колѣно и припавши къ ногамъ (учителя), онъ говоритъ: „Прочти, о господинъ! Произнеси, о господинъ, савитри!“

5. Взявъ обѣими руками его руки, (покрытыя его) одеждою, онъ произноситъ савитри по падамъ, по полустрофамъ и всю.

6. (Учитель) заставляетъ его повторять, какъ онъ можетъ.

7. Руку съ поднятыми кверху пальцами (учитель) прикладываетъ къ области сердца его со словами: „Я ставлю твое сердце въ мою волю. Пусть твоя мысль слѣдуетъ за моею мыслью. Въ единой душѣ съ радостью слушай мое слово. Да соединить тебя Брихаспати со мною!“

22, 1. Подвязавши поясъ и вручивши палку, онъ наставляетъ его въ обязанностяхъ ученика:

2. „Ты ученикъ, вкушай воду, дѣлай дѣло, не спи днемъ и покорный учителю изучай веду.“

3. Изученіе веды (продолжается) двѣнадцать лѣтъ или до ея усвоенія.

4. Вечеромъ и утромъ (ученикъ) собираетъ подаяніе.

5. Вечеромъ и утромъ онъ подкладываетъ дрова (въ огонь).

6. Сначала онъ долженъ обращаться съ просьбою къ тому, кто не откажетъ

7. или къ той, которая не откажетъ,

8. со словами: „Пусть дастъ ваша милость подаяніе“,

9. или со словами: „(Пусть дастъ ваша милость) на обученіе.“

10. О томъ, (что онъ собралъ), онъ докладываетъ учителю.

11. Оставшуюся часть дня онъ проводитъ стоя.

12. Послѣ заката солнца приготовивши учебную кашу. Брахмана, (ученикъ) докладываетъ учителю.

13. Учитель приносит жертву вмѣстѣ съ (ученикомъ), который держитъ его сзади, со словами: „Къ чудесному владыкѣ жилища“¹⁾.

14. Во второй разъ (онъ приноситъ жертву, читая) савитри,

15. или съ тѣмъ, что каждый разъ было прочитано.

16. Въ третій разъ (онъ приноситъ жертву) риши.

17. Въ четвертый разъ (онъ приноситъ жертву) посвященную Агни, исправителю жертвы.

18. Угостивши брахмановъ, онъ проситъ ихъ произнести конецъ веды.

19. Съ этого момента ученикъ не ѣстъ ни остраго, ни соленого и спитъ на землѣ въ теченіе трехъ дней или двѣнадцати или въ теченіе года.

20. Послѣ того какъ (ученикъ) выполнилъ (этотъ) обѣтъ, (учитель) совершаетъ надъ нимъ (обрядъ) пробужденія разума.

21. (Учитель) велитъ (ученику) трижды совершить возліяніе изъ сосуда съ водою вокругъ дерева палаша съ однимъ корнемъ въ дозволенной (правилами) сторонѣ (отъ дома) или за неимѣніемъ палаша вокругъ куста куши и при этомъ произнести мантру: „Прославленный, ты прославленъ! Какъ ты, прославленный, прославленъ, такъ и меня, прославленный, сдѣлай прославленнымъ! Какъ ты являешься хранителемъ сокровища жертвы для боговъ, такъ и я да буду хранителемъ сокровища веды для людей!“

22. Этимъ (изложеніемъ) объясненъ и (порядокъ) принятія на себя обѣта, которое начинается стрижкою и заканчивается передачею.

23. Таковъ (порядокъ посвященія) того, кто раньше не былъ посвящаемъ.

24. Теперь относительно того, кто уже раньше былъ посвящаемъ.

25. Стрижка волосъ (можетъ считаться) и выполненною, и не выполненною;

26. точно также и пробужденіе разума.

27. Передача не предписывается.

28. Точно также и время (не опредѣляется).

29. Савитри: „Мы просимъ себѣ“ (ср. I, 20, 4 стр. 246).

1) RV. I, 18, 6: „Къ чудесному владыкѣ жилища, къ другу желанному Индры, владыкѣ разумомъ я прибѣгаю (съ молитвою).“

Сокращенія.

Abh. f. d. K. d. Morg. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Āç(v). gr. s. = Āçvalāyanagr̥hyasūtram см. стр. 15, прим. 1.

Āp. dh. s. = Āpastambīyadharmasūtram см. стр. 166, прим. 1.

Āp. gr. s. = Āpastambīyaṃ gr̥hyasūtram см. стр. 16, прим. 4.

Ath. Paddh. = Atharvaṇīyapaddhati см. Bloomfield Kāuçika-sūtra, Introduction p. XIX.

ĀV. = Atharvavēda см. стр. 217 прим.

Α Β Γ . . . = пѣсни Гомеровой Илиады.

α β γ . . . = пѣсни Гомеровой Одиссеи.

Baudh. dh. ç. = The Baudhāyanadharmasāstra edited by E. Hultsch (Abh. f. d. K. d. Morg. Bd. VIII, № 4.)

Çāṅkh. gr. s. = Çāṅkhāyanagr̥hyam см. стр. 16, прим. 1.

Çāṅkh. çr. s. = Çāṅkhāyanaçr̥āutasūtram ed. by A. Hillebrandt vol I—III Calcutta 1888—1897. (Bibliotheca Indica).

Çat. Br. = Çatapathabrāhmaṇam ed. by A. Weber Berlin London 1855. (The White Yajurveda ed. by Weber, Part II).

Gāut. dh. ç. = Gāutamadharmasāstram. The Institutes of Gautama edited with an index of words by A. Fr. Stenzler. London 1876.

Glückw. = Stenzler Glückwunsch . . . см. стр. 7, прим. 1.

Gōbh. gr. s. = Gōbhilagr̥hyasūtram см. стр. 16, прим. 2.

Hir. gr. s. = Hiranyaḱēçigr̥hyasūtram см. стр. 16, прим. 4.

Ind. Stud. = Indische Studien см. стр. 1.

Kāty. çr. s. = Kātyāyanaçr̥āutasūtram ed. by A. Weber Berlin London 1859 (The White Yajurveda, Part III.).

Kāuç. s. = Kāuçikasūtram, ed. by M. Bloomfield. (Journal of the American Oriental Society. Vol. XIV. New Haven 1890).

Khād. gr. s. = Khādīragr̥hyasūtram см. стр. 16.

Mān. dh. ç. = Mānavadharmasāstram ed. by J. Jolly London 1887.

Mān. gr. s. = Mānavagr̥hyasūtram см. стр. 17, прим. 3.

Mantrabr. (M. br.) = Mantrabrāhmaṇam см. стр. 19, прим. 2, 3.

Mantrap. (M. p.) = Mantrapāṭhaḥ см. стр. 19, прим. 1.

- Pār. gr. s. = Pāraskaraḡṛhyasūtram см. стр. 15, прим. 2. и стр. 17, прим. 4.
 RV. = R̥gvedasamhitā.
 SBE. = The Sacred Books of the East.
 Tait. Samh. = Taittiriyasamhitā herausgegeben von A. Weber. Ind. Stud. Bd. XI—XII.
 Vās. ds. ç. = Vāsiṣṭhadharmaçāstram edited by A. A. Führer Bombay 1883.
 VS. = Vājasaneyisamhitā ed. by A. Weber Berlin London 1852 (The White Yajurveda ed. by Weber, Part I)
 Yājñ. = Yājñavalkyasmṛtiḥ by the late Bapu Shastri Moghe. Third edition. Bombay 1892.
 ZDMG. = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Указатель цитатъ.

| | | | |
|--------------|------------------|-------------------------|-------------|
| RV. I, 18, 6 | стр. 248. | AV. VI, 48, 1 | стр. 199. |
| I, 90, 6—8 | " 115. | VI, 133, 4—5 | " 195. |
| I, 109, 7 | " 207. | VII, 53, 1 | " 217. |
| II, 21, 6 | " 110. | VII, 73, 11 | " 132. |
| II, 23, 1 | " 205, 230. | VII, 105, 11 | " 215, 218. |
| III, 8, 4 | " 194, 212, 246. | VIII, 1, 1 | " 217. |
| III, 62, 10 | " 131, 226. | VIII, 2, 1 | " 217. |
| V, 51, 11 | " 200. | XI, 4, 1 | " 217. |
| V, 58, 1 | " 207. | XI, 5 | " 154. |
| V, 82, 1 | " 206, 246. | XI, 5, 1 | " 145. |
| VII, 103, 5 | " 144. | XI, 5, 3 | " 149. |
| VIII, 20, 1 | " 205. | XII, 1, 29 | " 129. |
| VIII, 101, 5 | " 121, 132. | XIV, 1, 47 | " 188. |
| X, 9, 1—3 | " 111. | XVII, 1, 1—5 | " 217. |
| X, 9, 4 | " 112. | XIX, 51, 1—2 | " 130. |
| X, 18 | " 5. | XIX, 69 | " 130. |
| X, 109, 5 | " 145. | Tait. Samh. I, 3, 14, 4 | стр. 241. |
| AV. I, 9, 1 | " 217. | II, 3, 10, 3 | " 205. |
| I, 30, 1 | " 217. | IV, 7, 15, 7 | " 243. |
| I, 33 | " 129. | VS. II, 14 | " 234. |
| II, 13, 4 | " 188. | IV, 10 | " 200. |
| II, 13, 5 | " 193. | XXXVI, 24 | " 237. |
| III, 8, 1 | " 217. | | |

Указатель санскритскихъ словъ.

- | | | |
|-------------------------|------------------------|--------------------------|
| ajina- 178 сл., 196. | kūrca- 96. | maṅgala- 161. |
| ajinamantra- 196. | gṛhya- 3, 35. | madhuparka- 74, 86, 96, |
| añj- 174. | gṛhyakarman- 30. | 113, 132. |
| atithi- 87. | gōdāna- 83, 169 сл., | mantha- 132. |
| anvārabh- 38. | 187 сл., 193. | mātula- 87, 89. |
| apaciti- 86. | grāma- 93. | mēkhalā 180. |
| abhiṣic- 170. | grīṣma- 163 сл. | mēdhājanana- 148, 239. |
| abhyañj- 174. | ghṛta- 113. | yajñōpavita- 196. |
| argha- 85 сл., 105. | cūḍakaraṇa- 83, 169, | yajñōpavitin- 197. |
| arghadāna- 86. | 187. | yathākulam 160 слл. |
| arghya- 96, 105. | cāula- 157, 169 сл. | yathāmaṅgalam 160 слл. |
| arhaṇīyā āpaḥ 96. | chandasa- 150. | raçana 180. |
| alaṅkar- 174. | jātakarman- 239. | rājan- 86. |
| avasic- 171 сл. | jāmātar- 87. | var- 173 сл. |
| açman- 186. | tryahavrata- 242. | vara- „даръ“ 244. |
| açmamaṅdala- 188. | dakṣiṇā 55. | vara- „женихъ“ 88. |
| açvamēdha- 167. | daṇḍa- 183. | vasanta- 163. |
| ahata- 175. | dātar- 128. | vāsa- 175. |
| ahataṃ vāsaḥ 175. | dikṣā 199. | vitāna- 3, 35. |
| ācamaṇīya- 96, 109 сл. | dhruva- 41. | vivāhya- 86 сл., 91, 93, |
| ācārya- 86, 145. | nāndīçrāddha- 168. | 134. |
| ātithya- 86. | nāpita- 95. | viçvē dēvāḥ 116. |
| āpaḥ pādyaḥ 96. | patitasāvitrika- 166. | viçtara- 96 |
| āpaḥ çitōṣṇaḥ 75. | padya- 96 сл. | vāitānika- 3. |
| āplu- 170 сл. | padya virāt 116. | vāivāhya- 86 слл., 91, |
| uttara- 178. | paramēṣṭhin- 89. | 93, 134. |
| uttarīya- 178. | paridāna- 208. | vratādānīyaḥ samidhaḥ |
| upanayana- 135, 142 сл. | pāka- 31 сл. | 235. |
| upanāyana- 135. | pākayañña- 31, 34, 36. | vratya- 166. |
| upani- 135—140, 142 | pādya- 96 сл. | vratyastōma- 167. |
| слл. | pitṛya- 87, 89. | çarad- 163. |
| upākaraṇa- 164. | prathamavāsyā- 193. | çakta- 144 сл. |
| upāyana 135. | priya- 86 сл., 92. | çālā 201. |
| ṛtvij- 86. | balī- 32, 34, 116. | çikṣamāṇa- 144 сл. |
| ka- 152. | bulva- 153. | çruti- 30. |
| kartar- 38. | brahmacārya- 141. | çrāuta- 38. |
| karman- 30. | brahmacārin- 145. | çrāutakarman- 30, 35. |
| kuçalikar- 174. | bhūta- 116. | çvaçura- 87, 89. |

| | | |
|----------------------------------|--------------------------|-----------------------|
| samāvartana- 56. | sāvitṛīpatita- 166. | smārta- 40. |
| samidh- см. vratādānī- yāḥ s. | sāvitṛiparibhraṣṭa- 166. | smārtakarman- 30, 35. |
| samīkṣ- 237. | sōmayajña- 33. | smṛti- 40. |
| sarpis- 113. | snā- 170 сл. | svadhā 205. |
| sāvitṛī 226. | snātaka- 86, 91. | haviryajña- 33. |
| | snāna- 56, 83, 85, 91. | |

Указатель авторовъ.

- Арди (Hardy) 27 сл.
 Бётлингкъ (Böhtlingk) 27 сл., 111, 140, 177, 192, 194, 211, 214, 218.
 Блохъ (Bloch) 18.
 Блумфильдъ (Bloomfield) 197, 208.
 Брадке П. фонъ- (Bradke P. von) 18, 87.
 Бругманъ (Brugmann) 103.
 Бюлеръ (Bühler) 1, 46, 48, 93, 162, 166.
 Веберъ А. (Weber A.) 1, 7, 11, 13, 22 сл., 36, 57, 98, 163, 167.
 Винтерницъ (Winternitz) 16, 19, 22—26, 27 сл., 52 сл., 57 сл., 77, 192, 207, 234.
 Гасъ (Haas) 7 сл., 13, 19, 22 сл., 57 сл., 89, 123, 189.
 Дельбрюкъ Б. (Delbrück B.) 73, 87, 89 сл., 139.
 Юлли (Jolly) 18, 27 сл., 136.
 Каландъ (Caland) 26 сл., 38, 116, 140, 172, 213, 218.
 Кирете (Kirste) 16, 27 сл., 169, 192.
 Кнауеръ (Knauer) 16 сл., 29 сл., 37, 45, 52, 54, 88 сл., 96, 202 сл., 210, 223, 227, 230.
 Кольбрукъ (Colebrooke) 2.
 Куно (Cunow) 80.
 Линднеръ (Lindner) 27 сл.
 Минскій 64.
 Мюллеръ Максъ (Müller Max) 1, 6 сл., 13, 19.
 Ольденбергъ (Oldenberg) 15 сл., 28, 42 сл., 52 сл., 78 сл., 82, 88, 96 сл., 99 сл., 102, 110, 121, 123 сл., 135 сл., 142, 158 сл., 172 сл., 176, 185, 187 сл., 194 сл., 201, 209, 211, 214, 218, 223 сл., 227, 229, 239 сл.
 Пишель (Pischel) 27 сл.
 Ротъ (Roth) 4 сл., 7, 13 сл., 30, 217.
 Спейеръ (Speyer) 27 сл.
 Уитней (Whitney) 2, 142, 217.
 Фай (Fay) 28.
 Шлейхеръ (Schleicher) 59.
 Шмидтъ Юганъ (Schmidt I.) 142.
 Шрёдеръ Л. фонъ- (Schröder L. von) 20 сл.
 Штённеръ (Stönnner) 19, 210.
 Штенцлеръ (Stenzler) 2 сл., 11 сл., 22, 24, 59 сл., 87, 92, 95 сл., 99 сл., 107, 109, 121, 135, 160 сл., 173, 195 сл., 227, 229, 239.
 Эггелингъ (Eggeling) 153.
 Якоби (Jacobi) 41, 145.

Est.
B-1391

Труды того-же автора:

1. **Четыре стадіи въ жизни древняго индуса.** (Актовая рѣчь, произнесенная въ Имп. Юрьевскомъ Университетѣ 12 декабря 1899 г.) Юрьевъ 1900. Ц. 40 к.

2. **Начальная санскритская хрестоматія со словаремъ и краткимъ обзоромъ фонетики и морфологіи санскритскаго языка.** Юрьевъ 1903. Ц. 1 р. 25 к.

Цѣна 2 р. 50 к.

К
20