

СИМВОЛЫ. ЦЕННОСТИ. ИДЕАЛЫ

DOI: 10.31857/S023620070019514-2

©2022 Н.А. СМИРНОВ

ФИГУРА БРАХМАНА И БРАХМАНИСТСКОЕ РИТУАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ



Смирнов Николай Алексеевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социальной философии.

Институт социально-философских наук и массовых коммуникаций.

Российская Федерация, 420111 Казань, ул. Кремлевская, дом 35, к. 1602.

ORCID: 0000-0002-9757-8006

nikolay.smirnov.1992@mail.ru

Аннотация. Автор статьи предполагает, что философия в индийской культуре возникает как расширение и развитие ритуального мышления, основной чертой которого является единство слова, мысли и действия, опирающееся на символическое отождествление участников ритуала и всего, что происходит в нем, с пребывающими вне времени, абсолютными событиями божественной жизни (сотворение мира, например). Акты философской мысли, описываемые в «старших» упанишадах — это не отвлеченное вопрошание о началах мира, пришедшее на смену брахманистскому жертвоприношению, а новая, более совершенная форма осуществления (того же самого) жертвенного ритуала, и особенно, сакрального Знания, несущего не гносеологический, а сотериологический смысл. Цель такого философствования — не познание мира, а достижение бессмертия через сакрализацию всего сущего. Ключевыми

Работа выполнена за счет средств Программы стратегического академического лидерства Казанского (Приволжского) федерального университета.

This paper has been supported by the Kazan Federal University Strategic Academic Leadership Program.

эпизодами здесь являются онтологизация фигуры жреца-брахмана, трансформировавшегося в развитии ритуала в образ Брахмана как абсолютного основания жизни и внутренней, подлинной природы «я» (эта трансформация зафиксирована в текстах брахман — символических комментариев к ритуалу), а также роль ритуальной формулы *ya evam veda* («кто так знает»), формой развития которой являются философские формулы упанишад. Так же как жрец-брахман создает сакральное пространство ритуала, отождествляя себя и все, происходящее внутри ритуала с жертвоприношением божества Праджапати, творящего мир, так же мыслители упанишад сакрализуют все существующее и самих себя через осознание тождества Атмана и Брахмана. Это осознание — именно акт ритуального тождества, а не теоретическая интерпретация. В своих размышлениях автор статьи опирался на концепцию «ритуального символизма» В.С. Семенцова, понимающего ведийское жертвоприношение (в текстах брахман, в первую очередь) как особый тип мышления.

Ключевые слова: ритуальный символизм, Брахман, жертвоприношение, ритуальное мышление, Веды, Упанишады.

Ссылка для цитирования: Смирнов Н.А. Фигура Брахмана и брахманистское ритуальное мышление // Человек. 2022. Т. 33, № 2. С. 112–129. DOI: 10.31857/S023620070019514-2

Философия с самого начала предполагала быть не только теоретическим знанием о мире, но определенным способом существовать, образом жизни. Среди множества различных представлений о том, что такое философия, одним из самых древних является понимание философии как особого образа жизни, возникающего вокруг практического или даже сотериологического действия. Философское размышление в этом смысле — попытка вырваться из повседневности, обратиться к какому-то иному способу существования, к будущему, к тому, чем человеку еще только предстоит стать. В этом отличие философии от обыкновенного порядка жизни и мысли — обычно мы имеем дело с прошлым, с тем, что уже осуществилось. Философию же интересует не ограниченная, конечная действительность уже состоявшегося и сложившегося, но неограниченная и неопределенная, открытая возможность другого, еще только угадываемого и предчувствуемого. Переход к этой иной форме существования связан с иным, особым Знанием, к которому стремится философ¹.

¹ Достаточно вспомнить здесь знаменитое определение философии, которое давали стоики, представители того древнего способа философствования, о котором мы говорим: «философия есть упражнение в мудрости, а мудрость есть знание вещей божественных и человеческих».

Н.А. Смирнов
Фигура Брахмана и брахманистское ритуальное мышление

«...Невозможность объяснить Ригведу извне, повторяется на общем историческом и культурном уровне: хорошо бы знать о государстве, обществе, народе, в котором возникла Ригведа, но оказывается, что, наоборот, из Ригведы только и пытаются извлечь сведения о том государстве, обществе, народе» [Бибихин, 2009: 19].

«Картина вторгающихся откуда-то с севера (по одной теории из Арктики — как готы из Скандинавии) быстрых и могущественных, может быть немногих, но тогда тем более удивительных арьев, и растекающихся по громадной долине Инда, круша глиняные города — это ведь довольно наивная проекция, географическая развертка того, что прочитано в Ригведе, главная тема которой раздвижение пространства... Снова и снова для понимания Рич оказывается только один путь, вчитывания» [Бибихин, 2009: 21]

Этот текст вечен, а значит, не локализован в культурном пространстве, не существует как явление культуры (как книга), но только как читаемый текст, только в акте чтения. Это Знание есть одновременно и действие, осуществление, творение. Загадка (сверх) онтологичности текста состоит в том, что, с одной стороны (как бы с собственной, божественной стороны) он пребывает прежде всего существующего, а с другой (с нашей, человеческой), он пребывает только в прочтении, как читаемый, произносимый, слышанный (знаменитое обозначение ведийского канона, сформулированное Вьясой, «шрути», переводится как «слышанное»²), не бывая среди существующего, как просто одна из вещей мира. А значит, форма осуществления (чтения, произнесения, слышания...) ведийского текста неотделима от него самого. Это такое чтение, которое одновременно создает читаемое, рождает его самим чтением, но как существующее предвечно, само собой. Более того, абсолютность текста означает, что, хотя он и существует для нас только в чтении, но создает нас, читающих. Мы сами рождаемся в акте чтения и как читающие текст. Священное Знание существует для меня только в событии узнавания, но и я сам существую только в событии узнавания Знания и только как Знающий. Контекст будет в данном случае внешним по отношению к тому самому главному, на чём сосредоточен текст [Елизаренкова, 1999: 428]

Такой формой осуществления Знания, неотделимой от него самого, рождающей и само Знание, и Знающего, является ритуал.

²Интересно, что слово «шрути» обозначает священные тексты божественного происхождения, а слово, обозначающее «человеческие», «литературные» тексты — «смрити», означает «запомненное». То есть, Веды нельзя запомнить, но только слышать. Знание, которое можно знать только актуальным знанием, не обладая им в памяти. Знание, которое мы знаем, только когда узнаем. Или, Знание, которое нужно каждый раз узнавать заново.

необходимо жестко закрепить текст на уровне его слоговой структуры; это, быть может и привело к столь высокой степени его сохранности» [Семенцов, 1981: 9]

Ритуал создает эту культуру, а не просто является ее элементом. Сам священный текст/знание неотделим от ритуального действия и функционирует в особом, необыкновенном, сакральном пространстве, создаваемом ритуалом. Ритуал в данном случае так же абсолютен, как и текст (сам ритуал и есть текст). Ритуальное действие онтологично, оно обладает творящей силой и осуществляется не людьми, а богами. Это не часть архаичной культуры, а то, что существует прежде всякой культуры. Человеческой культуры — в данном случае, водоразделом является не архаичное и современное, а человеческое и божественное. Для ритуального мышления творцом ритуала является не человек, а значит, он выпадает из привычной для нас классификации природного-культурного. И природа, и культура, и все, что существует в природном и культурном пространстве (вообще все в мире) — производно, вторично по отношению к ритуалу (=ритуальному, священному тексту), можно сказать, самим ритуалом и создается.

Мы предполагаем, что в брахманистской традиции философия возникает как продолжение, расширение, как более совершенная форма осуществления ритуального действия. Философия сама создает сакральное, ритуальное пространство и является, скорее, способом сакрализации жизни, возможностью узнать все существующее и происходящее вокруг нас как нечто другое, необыкновенное. Узнать в данном случае означает сотворить и родиться в сотворенном. Возможны несколько смысловых путей к тому, чтобы увидеть это. Мы обратимся только к преобразению одной из фигур, исполняющих ритуал — жреца-брахмана, важнейшему для индуистской философии образу Брахмана как высшего надъиндивидуального, вечного начала, и к связанной с этим проблеме ритуального значения формулы *ya evam veda* — «кто так знает», присутствующей эксплицитно и имплицитно в различных текстах ведийского канона — в самхитах, брахманах, араньяках и упанишадах.

В жертвоприношении принимают участие четыре жреца. Из них трое произносят особые слова, собрания которых составят три сборника священных текстов — ригведа, самаведа, яджурведа (четвертый, атхарваведа — связан не с «высоким» ритуалом, а больше с практической магией). Во-первых, хотар (чтец) громко читает гимны (рич, из них сложится ригведа). Во-вторых, удгатар (регент) руководит хором, поющим песнопения (саман, из них сложится самаведа). В-третьих, параллельно с пением и чтением, адхварью (жрец, занимающийся ритуальными действиями)

Н.А. Смирнов
Фигура Брахмана и брахманистское ритуальное мышление

всегда направляющий к достижению различных жизненных благ вплоть до обретения бессмертия. Это творящее Знание. Формула *evaṃ veda* является формулой отождествления, но отождествление носит не формально-логический, а совершенно реальный, онтологический характер. «Отождествиться» означает в данном случае заново родиться, становиться и быть чем-то иным, чем-то большим, чем ты есть. Не просто умом понимать неочевидный аллегорический смысл происходящего, а буквально создавать новое. «Зная так» (*evaṃ veda*) ритуальные человеческие действия как божественные, брахман не просто «подтягивает» или возвышает мирское до сакрального, он в полном смысле *творит* сакральное. В ритуальном отождествлении божественное рождается в человеческом, точнее, и человеческое и божественное вместе рождаются в едином событии как одно нераздельное, бессмертное живое существо.

Именно в развитии (совершенствовании, расширении) этой созерцательной (=творящей) стороны ритуала, основывающейся на акте видения, состоит, на наш взгляд, главная особенность и загадка возникновения брахманистской философии.

Здесь необходимо вспомнить об основных способах классификации ведийского канона — горизонтальной (Ригведа — Самаведа — Яджурведа — Атхарваведа) и вертикальной, проходящей через каждый из четырех «горизонтальных» сборников (самхиты — брахманы — араньяки — упанишады). Существует еще один вариант «вертикальной» классификации ведийских текстов (мантры-брахманы). Первые (мантры) — это слова, произносимые вслух, вторые (брахманы) — слова, произносимые молча, внутреннее, только одним умом (не то же самое, что второй член первой вертикальной классификации, точнее, не только он). В.С. Семенцов высказал несколько интересных предположений, касающихся этих двух вариантов вертикальной классификации. Не отрицая научно-теоретической значимости четырехчленной классификации (самхиты-брахманы-араньяки-упанишады), он утверждает, что она может быть с каких-то позиций точной и обоснованной, но она — внешняя по отношению к самой культуре, чисто исследовательская, объективистская.

«Возникает вопрос: в какой мере четырехчленная классификация ведийских текстов (самхиты — брахманы — араньяки — упанишады) может считаться достоянием самой традиции? Соответствует ли она воззрениям носителей ведийской культуры? ... комментаторы довольно часто обозначают ведийский канон словосочетанием мантры-брахманы, но никогда, насколько мне известно, четырехчленной формулой (самхиты — брахманы — араньяки — упанишады)» [Семенцов, 1981: 13]. «Следует заметить,

Н.А. Смирнов
Фигура Брахмана и брахманистское ритуальное мышление

■■■■■■■■■■
СИМВОЛЫ.
ЦЕННОСТИ.
ИДЕАЛЫ
■■■■■■■■■■

что именно эта классификация (мантры-брахманы) является наиболее употребительной в древнеиндийской традиции» [Семенцов, 1981: 12]

Для Семенцова наиболее важным моментом здесь является то, что исследовательская четырехчленная классификация совершенно игнорирует ритуальное значение ведийских текстов, тогда как в самой традиции тексты вне этого значения не существовали. Нас кроме того интересует также то, что, по всей видимости, именно классификация текстов на мантры и брахманы принадлежит самой традиции и является в ней наиболее важной. Это способ самоосмысления культуры и один из знаков того, как традиция воспринимает сама себя, какой смысл вкладывает в те или иные слова и явления. Эволюция ведийского ритуала происходит так, что роль ментальной стороны постепенно возрастает и становится решающей. Именно брахманы (тексты), а не мантры, становятся онтологическим центром ритуала, то есть, внешний ритуал все более превращается во внутренний, а главной фигурой становится жрец-брахман, осуществляющий этот внутренний ритуал. В этой онтологизации роли брахмана-жреца и текстов брахман само расстояние между внутренним и внешним теряет свою силу. Различие внутреннего и внешнего значимо только со стороны внешнего. Внешний ритуал во времени и пространстве является частью культуры и основывается на противопоставлении мирского и сакрального, человеческого и божественного. Локализованный в мире, он указывает на факт необыкновенного, противопоставляя его всему остальному как повседневному, заурядному, смертному. Сакрализует через противопоставление мирскому. То есть, в конечном счете, еще больше утверждает мирское, оставляя сакральному строго отведенное место, не выпуская его за ограду внешнего ритуала. Утверждает расстояние между землей и небом, отправляя божественное на небо и оставляя человеческому быть только смертным. Такой ритуал рано или поздно иссыкает, становится формальностью, автоматизмом и теряет жизненную силу. Брахманистский ритуал представляет собой прямую противоположность внешнему ритуалу. Не будет преувеличением сказать, что в нем совершается преодоление внешнего. И этот мотив возник не в развитии, а с самого начала присутствовал как суть ритуала, в котором неотделимы действие, слово и мысль. Ритуальное действие не есть просто механическое движение тел, ритуальное слово — не морфологическая структура, ритуальная мысль — не абстрактное мышление. Все здесь является всем, и все вместе — чем-то иным. Ритуальное слово сказывается вокруг преодоленной границы между мирами.

Мирское растворяется в сакральном до полного исчезновения различия между ними, божественное рождается в человеческом. Об этом свидетельствует формула *ya evam veda*, являющаяся знаком, печатью, голосом этого единства. Это означает, что ритуальный акт лежит в основании всего существующего [Бэшем, 1977: 259; Радхакришнан, 2008: 47]. Каждому действию, жесту, слову соответствуют космические события и определенный онтологический порядок, сущностный строй Вселенной. Жрец-брахман — тот, кто устанавливает это соответствие, видит (=творит) его [Gonda, 1963: 245; Gonda, 1969: 7]. Знание этого онтологического соответствия лежит в основании философии упанишад. Нет никаких сомнений в том, что в этих текстах описывается опыт отождествления в том смысле, в котором мы выше говорили о формуле *ya evam veda*. Сама формула присутствует в так называемых «старших» упанишадах, в том числе, в двух главных — Брихадараньяка-Упанишада и Чхандогья-Упанишада, но постепенно исчезает, и в поздних, написанных после возникновения буддизма, упанишадах ее уже нет. Однако принцип отождествления сохраняется и там, и в учениях тех философских школ, которые, как принято говорить, «признают авторитет вед». Их философствование строится на осознании некоего изначального, подлинного онтологического положения дел, на осознании того, что ты — это не ты, а нечто иное, вечное, бессмертное, что лежит в самом основании жизни. Это то положение дел, в которое входил участник ритуала, то другое «я», которым он становился на время жертвоприношения. Другие слова, произносимые им (слово, которое больше, чем слово), другие действия (не просто физические действия), другая (не отвлеченная) мысль. Тексты упанишад описывают опыт осознания человеком того, что он (и все существующее) уже изначально является частью некоего ритуального акта [Элиаде, 2001: 224]. И это осознание само есть ритуальный акт и тождество с этим ритуальным актом. Ритуальное мышление не исчезает из этих текстов, уступая место «абстрактному» или «образному», но напротив, обретает наиболее совершенную форму, полноту исполненности. Только с точки зрения отвлеченно-теоретической мысли существует различие между внешним и внутренним ритуалом (и соответственно, ритуал может иссякнуть и стать лишь внешним), для ритуального мышления этого различия нет — тождество ритуального действия и онтологического порядка не синтез, а изначальное нерасторжимое единство. Философия упанишад состоит не в символическом соотношении человеческого и божественного, а в осознании их нераздельности. Но это осознание, опять-таки, только отвлеченной мыслью может быть понято как интеллектуальный акт, а для ритуальной мысли осознание тождественно сотворению. А это

Н.А. Смирнов
Фигура Брахмана и брахманистское ритуальное мышление

■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■
**СИМВОЛЫ.
 ЦЕННОСТИ.
 ИДЕАЛЫ**
 ■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■■

тождество, в свою очередь, осуществляется (=свидетельствуется как уже осуществленное) самим ритуалом.

В этом смысле нас интересует более всего фигура жреца-брахмана, вокруг которого сгущается вся онтологическая сила жертвоприношения. Ритуальное мышление не просто отождествляет мир и ритуал, оно растворяет их в тождестве с тем, кто совершает ритуал (и творит сакральный мир). Обратимся теперь к нескольким примерам того, как происходит онтологизация фигуры жреца-брахмана, завершающаяся, как нам представляется, в образе Брахмана упанишад — абсолютного метафизического начала вселенной.

В пятой главе «Айтарея-Брахманы» содержится указание на роль жреца-брахмана в ритуале и на соответствующий этой роли онтологический порядок, на сущностный строй вселенной, отраженный в ритуальном строе. «Если хотар выполняет свое дело с помощью гимна, адхварью — с помощью жертвенной формулы, певец — с помощью песнопений, то тройное знание тем самым распределено; с помощью чего же делает свое дело брахман? Следует сказать: “С помощью тройного знания [в целом]. Тот, кто дует здесь (Ваю), есть жертва. У него два пути: речь и ум; ибо речью и умом движется (“вращается”) жертва. Речь есть это (этот мир), ум — то (тот мир): тройным знанием в виде речи они совершают одну сторону [жертвы]; брахман же умом совершает другую”» [Семенцов, 1981: 31].

То, что здесь (в ритуальном пространстве) происходит — жертвоприношение («тот, кто дует здесь, есть жертва») со всей творящей силой, о которой сказали мы выше. Осуществление жертвоприношения сущностно синхронизировано с событием сотворения мира, совершающимся в соединении речи и ума. Умную сторону акта творения совершает брахман. Но почему этой стороне отводится «половина жертвы» (а другая половина — трем другим жрецам)? Почему именно половина? Видимо потому, что созерцательное действие как бы дублирует все физические действия ритуала — каждое действие и слово трех жрецов должно сопровождаться актом осознания-сакрализации. Без этой половины не будет ничего, что происходит в другой. Брахман, в сущности, и есть тот, кто осуществляет ритуал, тот, кто делает все происходящее в нем тем, чем оно является на самом деле (в своей сакральной сущности). Тот, кто знает «то», стоящее за всем «этим».

Близкий по смыслу и структуре порядок описывается в первой главе «Брихадараньяка-Упанишады», в которой говорится о том, как предвечный, изначально сущий Праджapati, отождествляемый в ритуале с жертвенным конем, называемый также голодом, или смертью, создает себе второе тело, в котором из сочетания

речи и ума рождается все существующее. «Вначале здесь не было ничего. [Все] это было окутано смертью или голодом, ибо голод — это смерть. Он [— зовущийся смертью — пожелал]: “пусть стану я воплощенным” — и сотворил разум. Он двинулся, славословя, и от его славословия родилась вода» [Упанишады, 2019: 68].

Здесь описываются одновременно действия жрецов в ритуале и акт сотворения мира. Точнее и то, и другое, описывается как некое одно ритуальное действие. «Двинулся, славословя...» — Праджапати творит мир, делая это как ритуал, и жрец, совершает ритуал, творя мир. И то, и другое «делает» жрец-брахман тем, что «так знает» («так знание» жреца-брахмана — это и есть ритуальное творение мира).

«Он пожелал: “пусть второе тело родится от меня”. И разумом, он — голод или смерть — произвел сочетание с речью. То, что было семенем, стало годом... Он пожелал: “пусть я снова принесу жертву, еще большую”. Он стал изнурять себя, он воспламенился подвижничеством. И от него, изнуренного и воспламененного, возникли слава и сила. Поистине, слава и сила — это жизненные дыхания. Когда возникли дыхания, тело стало возрастать. И в его теле был разум» [Упанишады, 2019: 68].

Разумом (вернее было бы сказать умом, или даже сознанием) Праджапати (он же жрец-брахман), в единстве с речью (слова, произносимые другими жрецами) творит год (то есть, время в его ритуально-символическом смысле), а затем пламенем внутреннего аскетического усилия — силу и славу (то есть свет) своего нового ритуального тела. И в этом теле горит разум — творящее осознание всех этих действий-отождествлений.

«Он пожелал: “пусть это тело будет пригодно мне для жертвы и пусть я воплощусь с его помощью”. Тогда оно стало конем; возросши, оно сделалось пригодным для жертвы, поэтому жертвоприношение коня зовется ашвамедха... Итак, их двое — жертвенный огонь и жертвоприношение коня. И опять же они — одно божество: смерть. Тот, [кто знает это], побеждает вторичную смерть, смерть не настигает его, смерть становится его телом, он становится единым с теми божествами» [Упанишады, 2019: 73]

Жертвенный конь ритуала ашвамедха — Праджапати и мир, сотворенный им как его собственное сакральное тело. В отождествлении с ним жрец-брахман становится бессмертным, побеждая «вторичную смерть». По свидетельству индолога В.Г. Эрмана, этот образ «вторичной смерти» появляется также уже в текстах брахман. «...уже в Брахманах возникает важное... представление о “повторной смерти”. Повторную смерть побеждает тот, кто постиг истину указанных тождеств; человек также способен достигнуть бессмертия, мира богов, для чего необходимо знание ритуала

Н.А. Смирнов
Фигура Брахмана и брахманистское ритуальное мышление

Брахман здесь означает некую онтологическую, священную силу, исходящую, проистекающую (буквально — сок/сущность) из гимнов, благодаря которой, силой которой брахман-жрец спасает и сакрализует мир, создаваемый ритуальным творчеством. Это не что-то отвлеченное, но именно телесная, живая мощь (поэтому жрец-брахман ее «вкушает»). Сакральное, в данном случае, это жизненное, осуществившееся в своей полноте. Бессмертие осуществляющееся, обретаемое не как абстрактная цель, а как здоровье, дошедшее до полноты. Интересно, что здесь сочетаются свойства, противоположные с точки зрения абстрактно-теоретической мысли, но для ритуального мышления совершенно нераздельные: с одной стороны, деятельность жреца-брахмана является невидимой, неосязаемой, совершается «одним умом», с другой — в этом «умном делании» действует жизненная энергия, или сила спасительная, исцеляющая (сок-сущность), совершенно осязаемо одаривающая бессмертием.

Еще одним знаком онтологизации фигуры брахмана, и значит — «философизации» брахманистского ритуала (а с нашей стороны — ритуализации философии), является свидетельствуемое текстами брахман (в данном, следующем ниже, случае «Тайттириясамхита») ритуальное тождество брахмана-жреца и яджаманы (заказчика).

«Невидимо одни боги вкушают жертву, видимо — другие; когда он приносит жертву, тогда он жертвует именно тем богам, которые вкушают жертву невидимо; когда он приносит в жертву [рисовую кашницу под названием] анвахарья, то он удовлетворяет именно тех, которые суть брахманы, поэтому это (*анвахарья*) его (*брахмана*) дакшина; поэтому то, что в жертве нарушено, он восстанавливает; что в жертве жесткое или поранено (т.е., согласно Саяне, добавлено лишнего или упущено), то он исправляет посредством анвахарья; эти жрецы ведь посланцы богов; принося [им в пищу] анвахарью, он именно посланцев богов удовлетворяет...» [Семенцов, 1981: 117]

В данном случае анвахарья является одновременно вознаграждением, которое заказчик приносит жрецу-брахману, и жертвой, которую жрец-брахман приносит богам. По всей видимости это один и тот же акт приношения/обретения, совершаемый одним и тем же лицом, и в этом акте восстанавливается целостность жертвоприношения. По мнению немецкого санскритолога Юлиуса Эггелинга, в приношении анвахарья заказчик символически приносит в жертву самого себя, что, в свою очередь, отправляет к самоприношению Праджapati (с которым также ритуально тождественен и жрец-брахман), «который, в конечном счете, есть не что иное, как жертва самого себя, принесенная самому себе в самом

Н.А. Смирнов
Фигура Брахмана и брахманистское ритуальное мышление

■■■■■■■■■■
СИМВОЛЫ.
ЦЕННОСТИ.
ИДЕАЛЫ
■■■■■■■■■■

себе» [Семенцов, 1981: 117]. Получается, что анвахарья есть одновременно жертва и вознаграждение, приносимая и получаемая жрецом-брахманом (который и есть заказчик). Можно предположить, что восстановленная целостность жертвоприношения, а также ритуальное отождествление с Праджапати (новое, бессмертное тело, рожденное в ритуальном действии), — это и есть награда, получаемая жрецом-брахманом. Дар и жертва, дающий и обретающий, соединяются в едином ритуальном действии.

Постепенное возрастание роли жреца-брахмана в ритуале приводит к серьезным изменениям в самом ритуальном действии. Усложнение структуры ритуала, рост числа участников и совершаемых ими действий, приводит к необходимости формирования некоего объединяющего центра, несущего не только функциональную, но и космологическую, и онтологическую значимость. Таким центром становится фигура брахмана. В более ранних текстах брахман, жрец-брахман действует (то есть, созерцает) в промежутках между действиями других жрецов, заполняя эти паузы, чтобы не нарушить целостность ритуала.

«Пока хотар занят [рецитацией] гимнов, до тех пор жертва пребывает у хотаров; пока адхварью занят [произнесением] формул — у адхварью; пока удгатар занят [исполнением] песнопений — у удгатаров. У брахмана пребывает она, пока те молчат. Поэтому брахману следует в этом промежутке (то есть, пока остальные бездействуют) пребывать в молчании» [Семенцов, 1981: 118].

Жертва переходит от одного жреца к другому, в зависимости от того, кто совершает действия, и брахман участвует в ритуале тогда, когда в нем не действует другой жрец. Соответственно, созерцательная деятельность (здесь такой оксюморон совершенно уместен) совершается также только тогда, когда наступает пауза в деятельности эмпирической — когда не поет удгатар, не произносит формулы адхварью, не произносит гимны хотар. Брахман уже здесь выполняет связывающую роль, но еще только скрепляя между собой разные фрагменты ритуала, заполняя образующиеся промежутки своим «пребыванием в молчании» (уже здесь это именно действие, равное по силе действиям других жрецов). В более поздних текстах созерцательная деятельность брахмана сопровождает ритуал на всем его протяжении. «Во время действий адхварью, а также во время исполнения стотр [удгатаром] и шастр [хотаром] он (брахман) сдерживает речь (пребывает в молчании); так же и в промежутках» [Семенцов, 1981: 119].

Здесь брахманом обеспечивается уже не просто непрерывность ритуала в связности фрагментов, а весь ритуал осуществляется как некий единый, единичный акт видения-творения. Действие-мысль брахмана сопровождает все происходящее в ритуале,

растворяясь в нем (растворяя его в себе) до неразличимости, отождествляя все со всем, срастаясь со всем в некое единое ритуальное тело. Онтологический статус брахмана возрастает до того, что остальные жрецы становятся *функциями* совершаемого им единого действия (это выражается в том, что они обращаются к нему за благословением, то есть, только он обладает силой благославить, только он обладает славой, рожденной им в самом себе, как это описывает текст Брихадараньяка-Упанишады). Фактически, для брахмана это единое ритуальное тело — его тело, все отдельные действия, совершаемые другими жрецами — это части тела или события жизни одного живого жертвующего существа, и это существо — он сам. Синтезирующая деятельность брахмана доходит здесь до предельного онтологического напряжения — своим ментальным усилием он собирает все ритуальные действия в единство одного пульсирующего жертвенного тела.

* * *

И теперь мы возвращаемся к описанным в начале статьи проблемам — это вопрос о возникновении и функционировании философии в ведийской культуре, а также вопрос о функционировании в нас особого, сакрального Знания, которое не может быть знанием в привычном для нас теоретико-познавательном смысле. Большое значение имеет здесь фигура жреца-брахмана, осуществляющего мыслительную часть ритуала. Нам представляется, что Брахман Упанишад — некое абсолютное сверхиндивидуальное начало, ставшее ключевой категорией для индийской философии, — это не отвеченное понятие, не метафизический постулат, а образ, описывающий сущность ритуального действия. Он возник не как предмет теоретических размышлений, а в результате онтологизации ритуала и роли жреца-брахмана в нем. Ритуальное тождество жреца-брахмана с жертвоприношением Праджапати как неким изначальным событием, творящим мир, расширяется и абсолютизируется в описываемое Упанишадами представление об абсолютном тождестве, лежащем в основании всего существующего. Знаменитое учение о тождестве Атмана и Брахмана не отменяет ритуальную культуру, а напротив, утверждает ее — это ритуальная формула, принцип действия которой тот же, что и принцип действия формулы *ya evam veda*. Философия возникает здесь не как преодоление ритуала, а как другая, более совершенная форма ритуального действия (которое может совершаться не только в момент осуществления его «физической» стороны, но всегда как раскрытие изначальной внутренней природы сознания).

Н.А. Смирнов
Фигура Брахмана и брахманитское ритуальное мышление

Figure of Brahman and brahminical Ritual Thinking

Nikolai A. Smirnov

PhD in Philosophy, Senior lecturer, Department of Social Philosophy,
 Institute of Social and Philosophical Sciences and Mass Communications,
 35, of. 1602, Kremlin Str., 420111 Kazan, Russian Federation.
 ORCID: 0000-0002-9757-8006
 nikolay.smirnov.1992@mail.ru

Abstract: The article's author suggests, that philosophy in Indian culture didn't arise as a ritual's overcoming, but arose as a ritual thinking's development, the most important of that is the unity of word, thought and action, founded on the participants' ritual's and everything's, that happens in it, symbolic identification's with absolute, eternal divine life's developments (first of all — world's creation). The acts of philosophical thought, described in the "older" Upanishads, — this isn't abstract thinking about world's principles, which replaced the vedic sacrifice, and a new, more perfect form of sacrificial ritual's performing, and a special, sacred Knowledge, which has not an epistemological, but a soteriological meaning. The purpose of such philosophy is not to know the world but is an achieving immortality through the sacralization of all things. For this purpose, the most important is the ontologization of the priest-brahman's figure, transformed into the image of Brahman as the absolute life's found and the inner essence of the "self" (this transformation is described in brahman texts — symbolic comments on the vedic ritual), and the meaning of the ritual formula *ya evam veda* ("who knows so"), the form of development of which is the philosophical formulas of the Upanishads. Just as the Brahman priest creates the sacral space of the ritual identifying himself and everything, that happens inside the ritual, with the Prajapati's sacrifice, who creates the world, so Upanishad thinkers sacralize everything that exists and themselves through the understanding the identity of atman and brahman. This understanding is an act of ritual identity, not a theoretical interpretation. The author of the article was helped by the concept of "ritual symbolism" by V.S. Sementsov, who understands Vedic sacrifice as a special type of thinking.

Keywords: ritual symbolism, Brahman, sacrifice, ritual thinking, Vedas, Upanishada.

For citation: Smirnov N.A. Figure of Brahman and brahminical Ritual Thinking // *Человек*. 2022. Vol. 33, N 2. P. 112–129. DOI: 10.31857/S023620070019514-2

Литература/ References

- Бибихин В.В. Грамматика поэзии. Новое русское слово. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.
 Bibikhin V.V. Grammatika poesii. Novoe russkoe slovo. [Grammar of poetry. Russian word]. St. Petersburg: Ivan Limbach Publ., 2009.
- Бэшем А. Чудо, которым была Индия / пер. с англ. М.: Восточная литература, 1977.

- Bashem A. Chudo, kotorym byla India [Miracle, which was India]. Transl. from English. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1977.
- Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры / Ригведа: Мандалы I–IV: изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999.
- Elizarenkova T.Ya. Rigveda — velikoe nachalo indiiskoi literatury i kultury [“Rigveda” — the great beginning of Indian literature and culture]. Rigveda: Mandals I-IV: transl. of the USSR Academy of Sciences; ed. prepared by T.Ya. Elizarenkova. Moscow: Nauka Publ.
- Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши: древнеиндийский памятник «Ригведа». М.: Восточная литература, 1993.
- Elizarenkova T.Ya. Yazyk i stil vediiskih rishy [Language and style of Vedic rishi: ancient Indian monument “Rigveda”]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1993.
- Радхакришнан С. Индийская философия / пер. с англ. М.: Академический проект: Альма Матер, 2008.
- Radhakrishnan S. Indiiskaya filosofiya [Indian philosophy], transl. from Engl. Moscow: Akademicheskii proekt: Alma Mater Publ., 2008.
- Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М.: Наука, 1981.
- Sementsov V.S. Problemy interpretacii brahmanicheskoi prosy: ritualnyi simbolizm [Problems of interpretation of Brahmanic prose: Ritual symbolism]. Moscow: Nauka Publ., 1981.
- Упанишады / пер. с санскрита, исслед., коммент. и прил. А.Я. Сыркина. 4-е изд., испр. и доп. М.: Наука, Восточная литература, 2019.
- Upanishady [Upanishads], transl. from Sanskrit, by research, comment. and adj. and A.Ja. Syrkin. 4th ed., rev. and additional. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura Publ., 2019.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т.1. От каменного века до элевсинских мистерий / пер. с румын. Н.Н. Кулаковой и др. М.: Критерион, 2001.
- Eliade M. Istoriya very i religioznyh idei: T.1 Ot kamennogo veka do Elevsinskih misterii [History of faith and religious ideas. T.1. From the Stone Age to the Eleusinian mysteries]. Transl. from Romanians N.N. Kulakova and etc. Moscow: Criterion Publ., 2001.
- Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука, 1980.
- Erman V.G. Oчерki po istorii vediiskoi literatury [Essay on the history of Vedic literature]. М.: Nauka Publ., 1980.
- Gonda J. Eye and Gaze in the Veda. Amsterdam-London: North Holland Publishing Company (Verh. Kon. Ned. Wet. Letterkunde LXXV, n 1), 1969
- Gonda J. *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague, 1963.

Н.А. Смирнов
Фигура Брахмана и брахманистское ритуальное мышление