

Аудрюс Бейнорюс

ЛУННЫЕ СОЗВЕЗДИЯ (НАКШАТРЫ) И ТРАДИЦИЯ НАРЕЧЕНИЯ ИМЕНИ В ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Считается, что наречение имени новорожденному является сакральным актом особой важности в индуистской традиции. Обычай давать имя в соответствии с созвездием (*nakṣatra*), под которым родился ребенок, известен с давних времен. Даже сегодня в Индии обряд имянаречения окружен покровом тайны. В статье рассматриваются некоторые письменные источники, в основном поздневедийские интерпретации домашних ритуалов в грихьясутрах, а также интерпретации религиозных и правовых норм согласно дхармашастрам, связанные с традицией наречения имени в Древней Индии. Почему у брахмана должно быть два имени, одно из которых должно быть названием *накшатры*? Каким образом выбирают «звездное» имя? Как обряд наречения имени связан с представлениями о священной речи в индийской религиозной культуре? Помимо феноменологического подхода, в работе использован исторический анализ и разбор санскритских источников¹.

Ключевые слова: ведийская религия, индуизм, хараппская религия, лунные созвездия (накшатры), обряды наречения имени, дхармашаstry, грихьясутры.

В Индии очень рано поняли всю важность наречения имени и возвели этот акт в разряд религиозного таинства, или *rite de passage* (*samṣkāra*). Индийские теологи определяют *санскару* как ритуал, подготавливающий человека к будущей деятельности в новом качестве и/или устраняющий порчу. *Санскара* — это ритуальное, символическое прохождение сквозь дверь или сквозь арку — отсюда и термин «лиминальный» (от лат. *limen* — «порог»). Основными назначениями религиозных таинств, включая и таинство наречения имени, являются интеграция человека в социальные и космические структуры, духовное очищение и устранение враждебного влияния, притягивание благоприятных влияний, успешное достижение материальных целей, а также соответствующие ритуалу выражения и переживания чувств радости и печали в определенные моменты жизни.

¹ Автор приносит благодарность коллеге по Вильнюсскому университету Владимиру Коробову за помощь в переводе статьи на русский язык.

С самого раннего периода существования индийской культуры речь, т.е. «Слово» (*vāc*), обладая божественным происхождением, всегда находилось в ее центре. Ссылаясь на деятельную концепцию языка в индийской цивилизации, согласно которой речь является энергией, знаменитый исследователь ведийской культуры Йохан Фредерик Стaal заметил, что в Индии «язык является не тем, чем вы что-то называете, но скорее тем, чем вы что-то делаете» [Staal 1979: 9]. Почти то же самое отмечает и индолог Томас Дж. Хопкинс: «Санскритские слова являлись не просто условными обозначениями феноменов, они были звуковой формой объектов, действий и атрибутов, формой, которая относится к соответствующей реальности тем же образом, что и видимые формы, отличаясь только тем, что воспринимается ухом, а не глазом» [Hopkins 1971: 20].

Т.Я. Елизаренкова в своей книге «Язык и стиль ведийских риши» отметила, что позиция ведийских риши в отношении имени была сугубо «реалистической» — они считали, что имя отражает суть его носителя, а если предмет или лицо имеет разные имена, то каждое из них соответствует определенному качеству носителя. Мало того, имя собственное и есть суть денотата, они неотделимы [Елизаренкова 1993: 101]². Все операции, связанные с именем, были сакрализованы, ибо операция «установления имени» приобретала космогоническое истолкование, поскольку устанавливать имя (*nāma dhā-*) значило создавать предмет³. Поэтому имя в представлениях риши всегда связывалось с тайной, а знание имени понималось как доступ к тайне.

С ведийских времен астрономические наблюдения и расчеты имеют большое значение для выбора времени проведения религиозных праздников и в обрядах наречения имени, большую роль здесь играют лунные созвездия⁴. Санскритское слово *nakṣatra* («лунное созвездие», «астеризм») используется в трех смыслах: звезда вооб-

² Обзор взглядов ведийских риши на концепцию имени можно найти в книге: [Gonda 1970].

³ Об индоевропейских источках креативной функции наречения именем см.: [Иванов 1964].

⁴ О традиционных астрономических/астрологических методах вычисления времени солярных, лунных, планетарных и сезонных праздников см.: [Chatterjee 1998; Megre 1982].

ще, 27 частей зодиака и лунный астеризм в поясе зодиака, состоящий из одной или более звезд. Наиболее часто слово *nakṣatra* в ведийской литературе встречается в своем первом и третьем значениях. Несколько раз этот термин встречается в Ригведе (I.50.2, II.54.19, VII.86.1, X.111.7, X.85.2), но здесь он означает звезду вообще. Хотя имена отдельных *накшатр* упоминаются (*Tiṣya*, *Maghā*, *Mṛgaśīras*, *Punarvasū*, *Śatabhiṣaj*), но полный список лунных созвездий в Ригведе отсутствует⁵.

В «Тайттирийя самхите» (IV.4.10. 1–3) приводятся имена двадцати семи накшатр и тех божеств, которые занимают там центральное положение, эту же информацию с последующими мифологическими отсылками мы находим и в двух отрывках «Тайттирийя брахманы» (I. 5 и III. 1. 4–5). Другие ранние списки накшатр встречаются в «Атхарваведе» (XIX. 7, 2–5), «Катхака самхите» (XXXIX.13) и «Майтрайяни самхите» (II. 13, 20). Накшатры получают имя по наиболее заметной звезде или по названию созвездия в соответствующей части зодиака, однако имена в этих списках различаются⁶. В списке, который в ведийской литературе перечисляет накшатры, начиная с Криттик (Плеяды) на востоке до Апахарани (*apaharani*), каждая накшатра управляется тем или иным богом, связана с одним из полов и с определенным видом пищи.

Кроме ведийских источников, списки накшатр, число звезд и имена божеств-правителей встречаются также в мифоисторических хрониках, пуранах (*Viṣṇudharmottara purāṇa* I.83.13–21, I.88.4–7) и в ранней энциклопедии гадательной практики «Брихатсамхита» Варахамихиры (V в. н.э.). Накшатры не только занимали главное место в домашнем ритуале, который назывался *nakṣatreṣṭi* («жертвоприношение накшатрам»), но и играли большую роль в так называемых *śrauta* (публичных) ритуалах, как, например, в обряде освящения огня (*agnyādhāna*) [Beinorius 2012]. Все предсказания в раннем ведийском периоде основывались либо на накшатре рождения, либо на накшатрах, которые считались благоприятными или неблагоприятными.

⁵ X. Грассман приводит список из десяти случаев упоминания названий накшатр в Ригведе: VI.67.6, VII.81.2, VII.86.1, X.84.13, X.111.7, X.156.4, I.50.2, X.68.11, III.54.19, X.85.2 [Grassmann 1999: 704–705].

⁶ Более детальную сравнительную таблицу накшатр, которые упоминаются в ранних ведийских текстах, приводит П.В. Кане в: [Kane 1994: 501–504].

На основании «Ригведа джьютиши» (5.26) и «Яджурведа джьютиши» (36.40) можно составить следующую таблицу соответствий.

«Тайттирийя самхита»	«Атхарваведа»	Божества
1. Kṛttikā	Kṛttikā	Agni
2. Rohiṇī	Rohiṇī	Prajāpati
3. Mrgaśīrsa	Mrgaśīras	Soma
4. Ardrā	Ardrā	Rudra
5. Punarvasū (dual)	Punarvasū (dual)	Aditi
6. Tiṣya	Puṣya	Bṛhaspati
7. Aśreṣā (pl.)	Aśleṣā	Sarpāḥ
8. Maghā (pl.)	Maghā	Pitarah
9. Phalgunyau (dual)	Phalgunyau	Bhaga
10. Phalgunyau (dual)	Phalgunyau	Aryaman
11. Hasta	Hasta	Savitr
12. Citrā	Citrā	Tvaṣṭṛ
13. Svātī	Svātī	Vāyu
14. Viśākhe (dual)	Viśākhe (dual)	Indrāgnī
15. Anurādhā	Anurādhā	Mitra
16. Rohiṇī	Jyeṣṭhā	Indra
17. Vicṛtau (dual)	Mūla	Nirṛti
18. Aśāḍhā (pl.)	Pūrvāśāḍhā (pl.)	Āpah
19. Aśāḍhā (pl.)	Uttarāśāḍhā (pl.)	Viśvedevāḥ
20. отсутствует	Abhijit	не названо
21. Śronā	Śravaṇa	Visnu
22. Śraviṣṭhā	Śraviṣṭhā (pl.)	Vasavah
23. Śatabhiṣaj	Śatabhiṣaj	Varuna
24. Proṣṭhapadā (pl.)	Proṣṭhapadā	Aja Ekapād
25. Proṣṭhapadā (pl.)	Proṣṭhapadā	Ahirbudhnya
26. Revatī	Revatī	Pusan
27. Aśvayujau (dual)	Aśvayujau (dual)	Aśvinau
28. Apabharāṇi(pl.)	Bharāṇyah (pl.)	Yama

Скорее всего, календарь накшатр является результатом адаптации ведийскими ариями астрологических представлений, восходящих к хараппской культуре. Лунные созвездия этого календаря не встречаются ни в иранских источниках, ни в ранних частях Ригведы. Первое прямое упоминание о календаре накшатр есть только

в позднем свадебном гимне Ригведы (RV, X.85.2,13). По-видимому, календарь накшатр не был принесен в Индию ведийскими ариями.

В Ригведе (VIII.80.9) мы читаем следующие обращенные к богу Индре слова: «Когда ты создаешь четвертое имя, достойное жертв,— мы хотим этого — вот тогда ты будешь считаться нашим господином» (пер. Т.Я. Елизаренковой [Ригведа 1995: 418]). Саяна (XIV в. н.э.) в своем пространном комментарии на Ригведу объясняет эти четыре имени следующим образом: одно происходит от названия накшатры в момент рождения, второе — тайное имя, третье — общеизвестное имя и четвертое — эпитет вроде *Somayājī* (т.е. «Тот, кто совершил обряд жертвоприношения Сомы»). Практика тройного имянаречения соответствует рекомендациям Шатапатха Брахманы (VI.41.3.9): «Поэтому, когда рождается сын, отцу следует наделить его именем — так он устраняет зло (*rāpman*), которое может коснуться мальчика; [отец дает] также второе и третье [имя]». Далее в этом же самом тексте, после рекомендаций относительно ритуала освящения огня (*agnyādhāna*), о созвездии *Phalgunī* говорится, что это накшатры, которыми управляет Индра, что Арджуна — это тайное имя (*guhya-nāma*) Индры и что звезды *Phalgunī* имеют тайное имя «Арджуни».

Наиболее ранние систематизированные представления о таинстве наречения имени (*nāmakaraṇa*) содержатся в грихья-сутрах — своде правил для домохозяина, в которых обряды перехода рассматриваются в связи с простыми жертвоприношениями в домашнем очаге и которые датируются приблизительно V в. до н.э.⁷ В принадлежащих к школе Тайтирия грихья-сутрах «Агнивешья», «Хираньякеши» и «Бхарадваджа» говорится о двух именах, которые даются во время обряда имянаречения. Отмечается, что вторым именем должно быть имя накшатры и что одно из имен должно храниться втайне, тогда как второе используется при обращении (к старшим)⁸. В грихья-сутрах школы Джайминийя предписания, касающиеся того, кому должно быть дано имя, включают правило, согласно которому имядается в соответствии с названием накшатры (в момент

⁷ Подробнее о домашних ритуала см.: [Gonda 1977].

⁸ *dve nāmanī kuryad; vijñāyate ca tasmād dvināma brāhmaṇo 'rdhuka īti; nakṣatra nāma dvitīyam syāt; anyatarad guhyam syād, anyatarenainam āmantrayeran* (Taittīriya Saṃhitā 4:3.1.3).

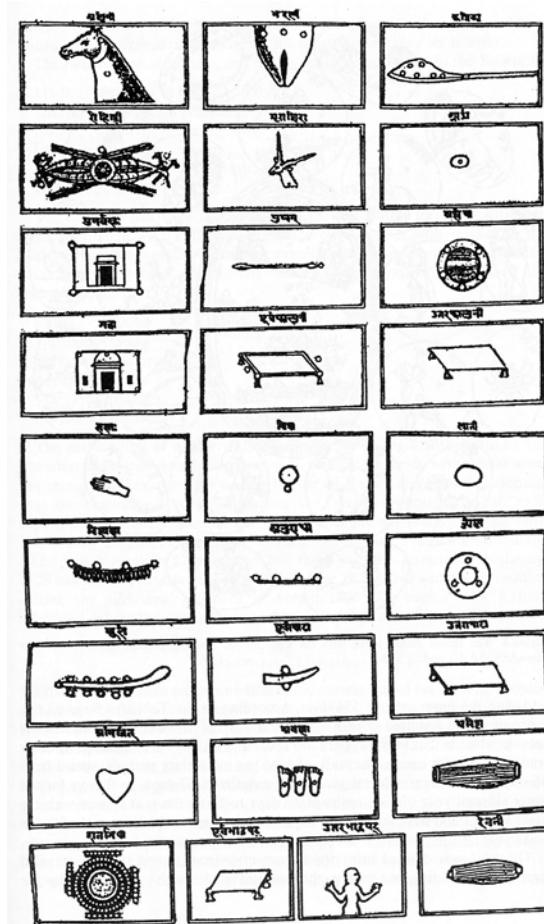


Рис. 1. Символическая презентация накшатр

рождения — *anunakṣatram*), в соответствии с именем божества, ведающего данной накшатрой (*anudaivatam*), и в соответствии с именами, принятыми в данной семье (*anunāma*). Ритуальный контекст предполагает, что речь идет именно о божестве, которое возглавляет лунное созвездие, приходящееся на момент рождения (например, имя Āgneya для тех, кто рожден под созвездием Kṛttikā). В грихья-сутрах школы Джайминий отцу ребенка предписывается делать жертвенные возлияния топленым маслом накшатре, боже-

ству накшатры и *tithi* — лунному дню — в момент рождения и по дням рождения сына⁹. Подобным же образом в «Апастамба грихья-сутре» (VI.15.1–3, 8–11) говорится о том, что при рождении сына отец определяет имя накшатры, которое должно оставаться в тайне (*nakṣatranām ca nirdiśati, tad rahasyaṁ bhavati*). В «Хираньякеши грихья-сутре» (II.4.13) содержится такое объяснение: «Ибо известно, что того брахмана, у которого два имени, ждет успех».

В ведийской литературе встречаются сотни имен, но среди имен учителей и известных персонажей вряд ли можно обнаружить производное от накшатры имя. Это означает, что имена, данные в соответствии с накшатрой, были действительно тайными именами, поэтому они и не встречаются в большинстве ведийских текстов. Однако со временем имена, производные от накшатры, получают распространение и перестают быть тайными. Спустя несколько столетий после наступления христианской эры производные от накшатр имена становятся довольно заметными. Знаменитый индийский грамматист Панини, который, как считается, жил в V в. до н.э., в своем трактате по санскритской грамматике «Aṣṭādhyāyī» («Восемь глав») описывает развернутые правила образования собственных имен от названий созвездий и приводит несколько соответствующих примеров. Он пишет, что мужские имена, производные от Śraviṣṭhā, Phalgunī, Anurādhā, Svāti, Tiṣya, Punarvasu, Hasta, Aṣāḍhā и Bahulā (т.е. Kṛttikā) не содержат грамматических элементов в значении «рожден под» (Pāṇini 4.3.34–37, 8.23.100) [Agrawala 1963: 183 и след., 189 и след.; Ramakrishna Bhat 1985]. Несколько известных примеров: в Джунагархской надписи правителя Rudradāman (150 г. н.э.) сообщается, что зятем царя Маурья Чандрагупты был вайшья по имени Puṣyagupta («Хранимый Пушьей»). Имена, производные от названия накшатры Puṣya, использовались с IV в. до н.э. Мы знаем, что основателем династии Шунга был полководец Puṣyamitra («Тот, чей друг — Пушья»). Это имя встречается в драме Калидасы «Малавика и Агнимитра», его также упоминает Патанджали в своем комментарии на Панини.

Существуют также интересные примеры буддийских имен, которые произведены от названий накшатр. Нам хорошо известно па-

⁹ *kumārayajñeśu ca nakṣatram nakṣatradaiyatam tithim iti yajate* (Jaiminīya grhya sūtra 1.9:8.9).

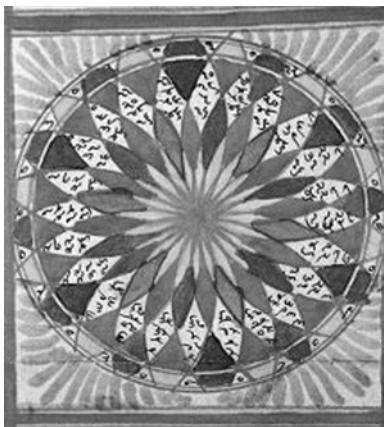


Рис. 2. «Nakṣatra yantra»,
Раджастан, XIX в.

лийское имя монаха Моггалипутры Тисса из периода раннего буддизма. Это имя представляет собой комбинацию фамильного имени (*gotra*) с названием накшатры (*Tiṣya*). Странствующий монах (*parivrājaka*) *Poṭṭhapāda* (созвездие *Proṣṭhapāda*) упоминается в Дигха Никае (I.187, III.1). В надписи из Санчи, датируемой III в. до н.э., встречаются такие имена, как *Asāda* (от *Asādhā*), *Phaguna* (от *Phalgunī*), *Svātiguta* (от *Svāti*), *Pusarakhita* (от *Puṣya*). В табличке из Палитаны царя Дхрувасены Первого (датируется приблизительно 529 г. н.э.) упоминается

брахман по имени *Viśākha*. В надписи на табличке царя Шивараджи (датируется 602 г. н.э.) мы находим такие имена, как *Puṣyavāmi*, *Rohiṇīsvāmi*, *Jyeṣṭhavāmi* и *Revatisvāmi*¹⁰.

В то же время ортодоксальный брахманизм не одобрял присвоение астральных имен девочкам. Так, один из наиболее авторитетных текстов дхармашастр (жанр санскритских текстов, посвященных дхарме — исполнению религиозных и светских обязанностей, датируется приблизительно II в. до н.э.) «Ману смирти» («Законы Ману») рекомендует не вступать в брак с девушкой, «чье имя связано с накшатрой, названием дерева или реки» (III.9). Похожие рекомендации встречаются в «Камасутре» (III.1.12), «Апастамба грихья-сутре» (I.3.12–13), «Баудхаяна грихья-шешасутре» (II.3.5) и в «Агнивешья грихья-сутре» (I.6.1). Эти курьезные рекомендации вероятнее всего связаны с тем, что подобные имена были распространены среди не-арийского населения, брачные связи с представителями которого арии не поощряли. Брахманические законодательные тексты, включая «Ману смирти» («Законы Ману»), запрещали мужчинам из высших каст брать в жены женщин, чьи имена связаны с созвездиями, поскольку это указывало на их (женщин) местное про-

¹⁰ Большое количество таких примеров собрано в статье: [Kane 1938: 236–237].

исхождение. Со временем и сами арии адаптировались к местным условиям, и браки с местными уроженками стали распространенной практикой. Согласно Аско Парполе, включение женщин, чьи имена указывают на низкое или местное происхождение, в список нежелательных невест свидетельствует о доведийских, не-арийских источниках наименования накшатр.

Nakṣatranāma — «именование по накшатре» — играет большую роль в ведийском жертвоприношении. В трактате «Веданга джьютиша», относящемся к традиции Ригведы, (стихи 25–28) говорится, что жертвователь должен носить имя, производное от главного божества своей накшатры. Однако представляется, что в ведийский период ритуальное влияние накшатры было не столь сильным, как в более позднее время. Так, хотя в «Шатапатха Брахмане» и признается существенная роль накшатр для определения времени проведения ритуала *agnyādheya* (II.1.2.1–11 [Eggeling 1963: I, 282–286]), в другом месте этого же текста говорится о том, что попытки определения времени жертвоприношения по накшатре подобны «попыткам войти в крепость, когда ворота заперты», а совершение жертвоприношения без учета накшатр, но в соответствии с фазами Луны, конкретно в новолуние, подобно вступлению в крепость через открытые ворота, такой жертвователь достигнет небесного мира (XI.1.1.1–3; [Eggeling 1963: V, 1]; см.: II. 1.2.19; [Eggeling 1963: I, 288]).

А. Парпола в специальной статье детально анализирует текстуальные свидетельства использования астральных имен собственных в Индии. Он предполагает, что астрология и астрономия занимали важное место в харапской религии и что жители долины Инда использовали астральные имена собственные [Parpola 1989]. Индская письменность применялась в северо-западной части Индийского субконтинента в 2500–1800 гг. до н.э. и была забыта вскоре после гибели харапской цивилизации. Документы, относящиеся к этой цивилизации, являются древнейшими письменными источниками Индийского субконтинента. Торговые связи Хараппы с Ближним Востоком развивались и поддерживались в течение многих веков. Судя по всему, это взаимодействие оказывало большое влияние на индскую цивилизацию в целом [Parpola 1981]. Тексты на индских печатях содержат надписи, похожие на месопотамские надписи того времени, которые содержат в основном титулы и имена собствен-

ные. Большинство месопотамских имен собственных включают в качестве компонента имени божеств, например «слуга Энлиля», «Энлиль великий», «Энлиль победитель» и т.д. В Древней Месопотамии звезда являлась символом божественного, в клинописных надписях, например, пиктограмма звезды предваряла каждое имя божества.

Из того, что в письменных источниках отсутствуют свидетельства появления планетарных богов до окончания ведийского периода, не следует, что у этих богов не было долгой предыстории. Согласно Парполе, различные знаки в именах собственных на печатях из Мохенджо-Даро могут представлять собой обозначение планет в гороскопе рождения. Кроме того, может идти речь об астрономических, астрологических или мифологических отношениях между различными планетами, как, например, между Юпитером и Венерой в Махабхарате, или Марсом и Меркурием в Рамаяне. Как ведийской религии, так и индуизму известны двойственные и тройственные божества [Gonda 1974]. На индийских печатях исторического периода встречаются имена, происходящие от названия звезд. Как показал К.К. Тхаплиял, эти имена включают Dhruva — «твёрдый, постоянный; Полярная звезда» (пять печатей), Puṣya, шестая накшатра (четыре печати); Rohiṇī, вторая накшатра, Revaṭī, 26-я накшатра; (женские имена): Dhruva-devī и Dhruva-svāminī — «Госпожа, чьим божеством является Полярная звезда» [Thaplyal 1972].

О том, что жителям Хараппы была известна астрономия, свидетельствует ориентация улиц в индских городах по основным направлениям, поскольку такого рода ориентация невозможна без астрономических наблюдений¹¹. По свидетельствам древних источников, в ведийских ритуалах ориентация по сторонам света была необходима при сооружении огненных алтарей из кирпича.

Между тем астрономические свидетельства позволяют отнести календарь накшатр к 2300 г. до н.э., поскольку, во-первых, расположение звезд по отношению к Луне соответствует истинному горизонту в XXIV в. до н.э. Во-вторых, первым астеризмом в календаре накшатр являются Плеяды (Kṛttikā), чей гелиакический восход отмечает начало года в период весеннего равноденствия в 2400 г.

¹¹ О ведийских способах ориентации см.: [Yano 1986: 29].



Рис. 3. Накшатра Плеяды (Kṛttikā).

Гуджарат, 1890 г.

времени уже прошли процесс индианизации, в ходе которого они смешались с носителями культуры Хараппы» [Pargola 1989: 12].

Вероятно, этот процесс взаимного заимствования астрологических представлений и практик коснулся и астрономии. Среди заимствованных обычаяев вполне мог оказаться обычай давать имя ребенку по звезде в момент рождения.

А. Парпола предполагает, что обычай давать имя в соответствии с именем божества звезды на момент рождения вошел в ведийскую традицию вместе с обычаем давать астральные имена, что, в свою очередь, с очевидностью свидетельствует об адаптации календаря накшатр [Pargola 1989: 24].

Количество имен, связанных с накшатрами, среди сотен имен собственных в ведийских текстах сравнительно невелико. Плане-

до н.э. (см.: [Filliozat 1960]). Астрономическая датировка календаря совпадает с пиком развития индской цивилизации, которая, как и другие городские культуры, нуждалась в лунном и солнечном учете времени, а для этого и был изобретен звездный календарь.

«Религия поздних ведийских текстов во многих отношениях кардинально отличается от древнейших текстов Ригведы из «фамильных мандал». Отсутствие или наличие упоминаний о звездах в лунных домах — только одно из таких различий. Как мне представляется, радикальные перемены в ведийской религии произошли в тот момент, когда произошло смешение ариев Ригведы с представителями более ранней арийской культуры. Последние к этому

тарные имена можно обнаружить в ведийских текстах, хотя они встречаются реже имен, произведённых от названий накшатр. Это имена, производные от Сурья (Солнце), Раху (призывающая Луна), Будха (Меркурий), Сома, Чанда (Луна). Только в поздних «Вайкханаса грихья-сутрах» говорится о планетах в связи с ритуалами рождения. Согласно этим текстам, отец должен установить расположение планет в гороскопе на тот момент, когда нос новорожденного появится из матки. Он должен тщательно изучить благоприятные и неблагоприятные влияния, чтобы ребенок был наделен соответствующими качествами в будущем.

В настоящее время индийцы дают детям имена, связанные с основными индуистскими божествами — Вишну, Шивой, Шанкарой, Кришной и т.д. Однако в древних текстах такая практика отсутствовала. В ведийской литературе нам едва ли удастся обнаружить имя собственное, связанное с именами таких ведийских божеств, как Митра, Индра, Пушан и т.д. Конечно, существуют и исключения. Встречаются такие имена, как *Индрота* («Зашщищенный Индрой») или *Индрадьюмна* («Находящийся под покровительством Индры»), но в ведийской литературе мы не встретим упоминания о человеке, которого бы звали Индра. Трудно сказать, когда именно возник обычай давать новорожденным имена, связанные с именами божеств, однако это не могло произойти раньше первых столетий нашей эры.

Таким образом, имя, связанное с накшатрой, — это имя, которое происходит от названия накшатры, под которой родился ребенок, или же от имени главного божества этой накшатры. Если ребенок родился под созвездием Aśvinī, его называли Aśvinīkūmara, если под созвездием Rohiṇī — Rohiṇīkūmara и т.д.

Распространен был и другой способ наречения имени. Существует представление о том, что буквы санскритского алфавита находятся под покровительством разных накшатр. Поскольку существует пятьдесят две буквы и двадцать семь накшатр, то каждое созвездие управляет несколькими буквами. Каждое из 27 созвездий разделяется на четыре части (*pāda*) и каждой *pade* присваивается определенная буква алфавита. Первая буква в имени ребенка должна соответствовать буквам, которыми управляет соответствующее созвездие. Ребенок, который родился под созвездием Aśvinī, управляемым

слогами chū-che-cho-lā, может быть назван Chūdāmaṇī, Chedīśa, Choleśa или Lakṣmaṇa, в зависимости от положения, в котором находится созвездие [Pandey 1969: 82; Пандей 1990: 93].

Еще один способ наречения имени связан с божеством месяца (*cāndra*), в котором ребенок родился. Согласно «Брихат-самхите», сочинению Варахамихиры (знаменитого индийского астронома и астролога VI в. н.э.), имена божеств месяцев начиная с Mārgaśīrṣa — Kṛṣṇa, Ananta, Achyuta, Chakrī, Vaikunṭha, Janārdana, Upendra, Yañapuruṣa, Vāsudeva, Hari, Yogīṣa и Puṇḍarīka. Все эти имена вайшнавского происхождения и возникли гораздо позже периода сутр.

Названия семи дней недели (*vārā*) пришли в Индию вместе с эллинистической астрологией и не засвидетельствованы в ведийских текстах. Упоминания о лунных месяцах содержатся в Ведах, но прямых упоминаний о солнечных месяцах мы здесь не найдем. Однако в ведийской литературе встречается слово *tithi* в значении тридцатой части лунного месяца или времени, которое требуется Луне, чтобы достичь двенадцатого градуса солнечной долготы¹².

Что касается времени проведения церемонии наречения имени, то, по мнению Р.Б. Пандея, ребенок получает тайное имя в день своего рождения [Pandey 1969: 82; Пандей 1990: 93]. Однако согласно большинству грихья-сутр, церемония наречения имени проводится в десятый или двенадцатый день после рождения ребенка, и только тайное имядается в самый день рождения. В «Ману смирти» (П.30) также говорится, что церемония наречения имени проводится на 10-й или 12-й день после рождения или в благоприятные лунный день (*tithi*) и мухурту¹³, под счастливой накшатрой. Однако согласно астрологическим текстам, даже эти даты могут быть отложены в случае каких-то естественных аномалий или утраты необходимых сакральных качеств, как, например, во время перехода Солнца из одного зодиака в другой (*samkrānti*), затмения и т.д.

Согласно «Брахманам», 12 месяцев (*māsa*), составляющих год, имеют два набора названий. Первый набор (Taittīriya Saṃhitā,

¹² Об именах семидневной недели см.: [Sewell, Dikshit 1896: 2].

¹³ Muhūrta — единица измерения времени, 1/30 часть дня.

IV.4.11.1) следующий: Mādhu-Mādhava (Phālguna-Caitra), Śuci-Śukra (Vaiśākha-Jyaiṣṭha), Nabhas-Nabhasya (Āśāḍha-Śrāvāṇa), Īsa-Ūrja (Bhādra-Aśvina), Sakasa-Sahasya (Kārttika-Agrahāyaṇa), Tapas-Tapasya (Pauṣa-Māgha). Другой набор основан на принципе, который остается преобладающим по сей день. Каждый месяц именуется по накшатре, в которой Луна находится в период своей полноты, что возвращает нас в то время, когда месяц начинался с полной луны. Тем не менее со времен завоеваний Александра индийцы рассматривали период растущей Луны как первую, светлую половину месяца. Месяцы назывались по названиям 12 накшатр, которые в каждом случае сопровождались термином *pūrṇatāsa* (т.е. день полнолуния в который месяц заканчивался): Mṛgaśīrṣa, Puṣya, Maghā, Phalguna, Cīrā, Viśākha, Jyeṣṭhā, Āśāḍha, Śrāvāṇa, Proṣṭhapadā, Aśvayu, Kṛttikā [Law 1961: 109]. В те времена имена месяцев начинались с Mṛgaśīrṣa, а не с Cīrā как в наши дни.

Согласно «Ашвалаяна грихья-сутре», тайное имя называлось *abhivādanīya* («заслуживающее уважительного приветствия») и становилось известным родителям только после прохождения мальчиком обряда посвящения (*upanayana* — второе, духовное рождение). В поздних астрологических трактатах, как, например, в «Раджамартанда» (XI в.), различные виды выгод, получаемых от проведения обряда *upanayana* в благоприятное время ассоциировались с различными месяцами начиная с Māgha до Āśāḍha: «Мальчик, чье посвящение (*upanayana*) приходится на месяц Māgha становится богатым, на месяц Phalguna — умным, на месяц Caitra — талантливым и сведущим в Ведах, на Vaiśākha — пребывающим в удовольствиях, на Jyeṣṭhā — великим и мудрым и на Āśāḍha — станет великим победителем и знаменитым пандитом (ученым)» (см.: [Kane 1956]). В большинстве случаев предпочтительным для совершения *upanayana* считался период возрастающей Луны, когда Солнце находится в северном полушарии, но в случае с ребенком вайшьи могло быть назначено время, когда Солнце находится в южном полушарии (Параскара грихья сутра II; Ашвалаяна грихья сутра I.19). «Кхадира грихья-сутра» (II.4.12) утверждает, что во время ритуала *upanayana* «ученик, которого учитель спрашивает: “как тебя зовут?” — должен объявить (свое тайное) имя, предназначенное для приветствия (старших) и произведенное от имени божества либо накшатры; он

произносит его, склоняясь перед учителем со словами: я такой-то и такой-то».

Как разумные существа, мы обитаем в амбивалентном мире, принадлежа, как об этом писал К. Леви-Стросс, одновременно и миру природы, и миру культуры. Именно благодаря ритуалам перехода мы оказываемся способными обдумывать, осмысливать и переосмысливать двойственность нашего положения как животных и разумных существ. Как утверждает Арнольд ван Геннеп в своем фундаментальном исследовании «Обряды перехода», подобного рода ритуалы способствуют не только публичному признанию перехода из одного образовательного, социального или духовного статуса в другой, но и — что более существенно — такой индивидуальной трансформации и являются ее причиной. Индивид обретает самотождественность и ощущает собственную ценность по отношению к другим социальным группам, и, соответственно, его чувство собственного достоинства получает подкрепление от других. Ритуалы перехода способствуют: 1) образовательным, социальным, психологическим и/или духовным трансформациям всех видов; 2) обретению нового знания, статуса и идентичности, и 3) публичному признанию такого перехода [Gennep 1960]. Ван Геннеп интерпретировал ритуалы рождения как отделение новорожденного от мира смерти (или нежизни) и его соединение с миром живущих.

Имена обладают силой, поскольку они одновременно и участвуют в уже названной реальности, и придают реальности определенность. Таким образом, имя и то, что им названо, существуют в таких взаимных отношениях, когда сила последнего передается первому. Существование без имени обладает в мире феноменов маргинальным статусом. Голландский исследователь Герард ван дер Леув был первым феноменологом религии, кто обратил внимание на сакральную функцию имени. Он утверждал, что имя — это не просто обозначение, но выраженная в слове актуальность. В имени отражены не только намерения, но и сила. Силой имя устанавливается и присваивается. Имя, в свою очередь, наделяет силу и волю определенной формой и устойчивым содержанием, и поэтому оно ни в коем случае не является какой-то абстракцией. Как раз наоборот: оно не просто выражает сущность, но является конкретной и даже предметной реальностью. Как пишет Г. ван дер Леув: «Наименование

является скорее компромиссом между индивидуальностью и силой, посредником между особой формой носителя и сверхличной силой, которой он обладает» [Leeuw 1963, I: 155].

Производное от накшатры имя жизненно связано с индивидом и сохраняется втайне, поскольку через него враги могут воздействовать на обладателя имени. Важной причиной такой секретности является защита обладателя имени от колдовства, поскольку имя можно использовать для контроля над обладателем. В ведийской магии (*abhicāra*) знание имени эквивалентно власти над соответствующим человеком или вещью (Atharvaveda *Samhitā* VII.12.2, XIX.48.6). Принятие второго, тайного имени способствует успеху в жизни и придает ей особый смысл. Практически во всех традиционных сообществах связь между именем и человеком или вещью считается не просто условной и надуманной ассоциацией, но реальной и субстанциональной связью, через которую человек может подвергнуться магическому воздействию так же легко, как и через волосы, ногти или любую другую материальную часть тела. Согласно Джеймсу Фрейзеру, традиция, запрещающая раскрывать личное имя, отражает представления о контагиозной магии, основанной на принципе «заражения» посредством контакта [Frazer 1995: 242–246].

Несмотря на то что язык в Индии практически никогда не отделялся от звучащего слова, сила трансформации, присущая сакральным звукам, действовала в соответствии с принятыми канонами, при этом всегда оставаясь непостижимой, несмотря на все попытки объяснить, классифицировать или определить эту силу посредством общепринятых представлений. Согласно Гаю Л. Беку, «священный звук в теории и практике формирует “центральную мистерию” индуистской традиции и является связующей нитью, соединяющей воедино различные сферы внешней действительности. Поскольку опыт переживания божественного в индуизме в своей основе является по преимуществу акустическим или устным/слуховым, теологический статус священного звука формирует своего рода *mysterium magnitum* индуизма» [Beck 1995: 3]. Существенным здесь является не то, что произносится физически, а то, что представляют собой эти звуки в терминах фонологической структуры нашего языка. Таким образом, подлинные учения в системе индийского образования носят в основном фонетический, а не семантический характер,

что придает смысл священным словам или мантрам, которые иначе могут показаться бессмысленным бормотаньем. В последнее время язык в своем фонетическом измерении стал предметом рассмотрения для западных исследователей индуизма: «Священные слова являются действующим фактором человеческой истории. <...> Они проникают в жизнь человека не через зрение, но через слух; индуисты утверждают, что Слово является священным по своей внутренней природе, и человек принимает в нем участие не через понимание, а через слушание и рецитацию» [Собчук 1984: 437].

Таким образом, представление о тайных именах находится в русле общей ведийской концепции о том, что истинное высшее знание скрыто от глаз человеческих. Ритуал наречения тайного звездного имени рассматривался в Древней Индии в качестве необходимого средства для устранения телесных недостатков и дефектов, полученных по наследству от родителей, для раскрытия скрытых возможностей человека, а также для выявления внешних символов или знаков тех внутренних изменений, которые отвечают определенному образу жизни и подтверждают соответствующий социальный статус.

Библиография

- Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М.: Наука, 1993.
- Иванов Вяч. Вс.* Древнеиндийский миф об установлении имени и его параллель в греческой традиции // Индия в древности. М.: Наука, 1964. С. 85–94.
- Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычаи) / Пер. с англ. А.А. Вигасина. Изд. 2-е. М.: Высшая школа, 1990.
- Ригведа. Мандалы V–VIII / Изд-е подгот. Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1995.
- Agrawala V.S.* India as known to Pāṇini: A study of the Cultural Material in the Aṣṭādhyāyī. Lucknow: University of Lucknow, 1953.
- Atharva-Veda saṃhitā / Trans. with a critical and exegetical commentary by W.D. Whitney. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1905.
- Beck Guy L.* Sonic Theology. Hinduism and Sacred Sound, Delhi: Motilal BanarsiDass, 1995.

Beinorius A. On the Duties and Professional Qualifications of Indian Astrologer // *Indologica*: Сборник статей памяти Т.Я. Елизаренковой / Под ред. И.С. Смирнова; сост. Л. Куликов, М. Русанов. М.: РГГУ, 2012. Кн. 2. С. 95–110. (*Orientalia et Classica / Труды Института восточных культур и античности*. Вып. 40).

Bṛhat-saṃhitā with Bhaṭṭotpala's Vivṛti / Ed. by S. Dvivedi. Benares: E.J. Lazarus & Co, 1895–1897. Vol. I–II.

Chatterjee S.K. Indian Calendric System. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting; Government of India, 1998.

Coburn T.B. “Scripture” in India: Towards a Typology of the Word in Hindu life // *Journal of the American Academy of Religion*. 1984. Vol. 52. No. 3. P. 435–459.

Eggeling J. (transl.). Śatapatha Brāhmaṇa (According to the text of the Mādhanīna School). Vol. I–V. Varanasi: Motilal Banarsidas, 1963.

Filliozat J. Notes d'astronomie ancienne de l'Iran et de l'Inde (I, II, et III) // *Journal Asiatique*. 1960. T. 250. P. 325–350.

Frazer J.G. The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. L.: Papermac, 1995.

Gennep A. The Rites of Passage / Transl. by M. B. Vizedom and G.L. Caffee, L.: Routledge & Kegan Paul, 1960.

Gonda J. Notes on the Names and the Name of God in Ancient India. Amsterdam: North Holland Pub., 1970.

Gonda J. The dual deities in the religion of the Veda. Amsterdam, 1974. (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N.R. 81).

Gonda J. The Ritual Sūtras Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1977. (A History of Indian Literature / Ed. by J.Gonda. Vol. I. Fasc. 2).

Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. Delhi: Motilal Banarsi das, 1999. (First edition: Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873).

Hopkins T.J., The Hindu Religious Tradition. Encino, California: Dickinson, 1971.

Kane P.V. Naming a Child or a Person // *The Indian Historical Quarterly*. 1938. Vol. XIV. No. 2. P. 224–244.

Kane P.V. Passages from Rājāmārtanda on Tithis, Vratas and Utsavas // *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute*. 1956. Vol. 36. P. 306–339.

Kane P.V. History of Dharmashastra. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1994. Vol. V. Part 1.

Law N.Nath. Astronomical Evidence on the Age of the Ṛgveda // Indian Historical Quarterly. 1961. Vol. XXVII. No. 1.

Leeuw G. van der. Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology / Trans. by J.E. Turner. N.Y.: Harper & Row, 1963. Vols. I-II. (Phänomenologie der Religion. Tübingen, 1933).

Manusmṛti With Sanskrit Commentary Mānavārthamuktāvali of Kullūka Bhaṭṭa / Ed. by J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsiādass Publishers, 1990.

Merrey K.L. The Hindu Festival Calendar // Religious Festivals in South India and Sri Lanka / Ed. by G.R. Welbon and G.E. Yocom. New Delhi: Manohar, 1982. P. 1–26.

Oldenberg G. (trans.) The Grihya-sūtras, rules of Vedic domestic ceremonies. Oxford: The Clarendon press, 1886–1892. Parts 1–2. (Sacred Books of the East. Vol. XXIX–XXX / d. by M. Müller).

Pandey R.B. Hindu Saṃskāras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments. Delhi: Motilal Banarsiādass, 1969.

Pāṇini. The Aṣṭādhyāyī / Sanskrit text and English trans. by S.C. Vasu. Benares: Published by Sindhu Charan Bose, at the Panini Office, 1897.

Parpola A. New correspondences between Harappan and Near Eastern glyptic art // South Asian Archeology / Ed. by B.A. Allchin. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. P.178–195.

Parpola A. Astral Proper Names in India: An Analysis of the oldest sources, with argumentation for an ultimately Harappan origin // The Adyar Library Bulletin. 1989. Vol. 53. P. 1–53.

Ramakrishna B.M. Astrological Elements in Pāṇini // MM Professor Kuppuswami Sastri Birth Centenary Commemoration Volume. Madras, 1985. Part 2. P. 199–208.

Rgveda-Saṃhitā / Text in Devanagari, English trans. notes and indices by H.H. Wilson; ed. W.F. Webster (originally in 1888). Jawaharnagar: Nag Publishers, 1990.

Sewell R., Dikshit S.B. The Indian Calendar. L.: Swan Sonnenschein, 1896.

Staal F.J. Oriental Ideas on the Origin of Language // Journal of the American Oriental Society. 1979. No. 99. P. 3–29.

Thaplyal K.K. Studies in Ancient Indian Seals: A study of north Indian seals and sealings from circa third century B.C. to midseventh century A.D. Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, 1972.

Vedāṅga jyotiṣa of Lagadha in its Ṛk and Yajus recensions / Trans. and notes by T.S. Kuppanna Sastry. New Delhi: Indian National Science Academy, 1985.

Yano M. Knowledge of astronomy in Sanskrit texts of architecture: Orientation methods in the Īśānaśivagurudeva-paddhati // Indo-Iranian Journal. 1986. Vol. 29. P. 17–29.

Yavanajātaka of Sphujidhvaja. 2 Vols. / Ed., trans. and commented by D. Pingree. Harvard: University Press, 1978.