

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

ЗОГРАФСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 2



Санкт-Петербург
2011

УДК [39+80+94](54)
ББК 63.3+63.5+80
З-78

Рецензенты:

зав. кафедрой индийской филологии
доцент *Е. К. Бросалина* (СПбГУ),
д-р ист. наук профессор *Е. А. Резван* (МАЭ РАН)

Зографский сборник. Вып. 2 / Отв. ред. Я. В. Васильков.
СПб.: МАЭ РАН, 2011. — 244 с.

ISBN 978-5-88431-233-3

Основу сборника составляют статьи, написанные по докладам, которые были прочитаны на XXXI Зографских чтениях 2010 г. Включено также несколько статей по докладам более ранних лет, взятые из архива Чтений. В сборнике участвуют 15 авторов — этнографов, филологов, историков — из различных академических учреждений и вузов Санкт-Петербурга, Москвы, а также Калининграда. Общим для них объектом исследования является традиционная культура Индии за весь период ее существования от древности до наших дней. Уделено внимание и проблемам взаимодействия индийской традиционной культуры с культурами других стран.

Издание следует за недавно опубликованным сборником по материалам юбилейных XXX Зографских чтений 2009 г. («Шабдапракаша. Зографский сборник. Выпуск 1»). Таким образом, реализуется долгожданная возможность регулярного издания сборников статей по материалам наших ежегодных индологических встреч.

ISBN 978-5-88431-233-3

© МАЭ РАН, 2011

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ИНДИЙСКОГО ТЕКСТА

С. В. Пахомов

**СЕМАНТИКА ГЛАГОЛЬНОГО КОРНЯ *MUC*
И ПРОБЛЕМАТИКА ДУХОВНОГО
ОСВОБОЖДЕНИЯ
В ВЕДИЙСКИХ УПАНИШАДАХ**

Один из основных стимулов к формированию и развитию школы веданты состоял в необходимости обстоятельного, систематического *согласования* многочисленных текстов шрути, в первую очередь древнейших, «аутентичных» упанишад, вошедших впоследствии в канон *mukhya* [Чаттерджи, Датта 1994: 323]. Начиная с «Веданта-сутр», чей экзегетический пафос был продолжен различными комментаторами, веданта проделала колоссальную работу в данном направлении. Благодаря им упанишады, эти важнейшие для индийских духовных традиций тексты, дотоле разрозненные, разнородные и часто противоречащие друг другу, а то и самим себе, превратились в единый и непротиворечивый спиритуалистический комплекс, главным (и единственным) объектом интереса которого являлся великий первопринцип Вселенной. С другой стороны, подобно тому как Ветхий завет в результате кропотливой работы христианских экзегетов оказался преддверием Нового, христианского, завета, привнесенный фактор мировоззренческого единства позволил упанишадам стать своего рода пролегоменами к самой веданте. Плотная герменевтическая обработка упанишад ведантистами привела к тому, что сами эти тексты стали восприниматься в общеиндийской классической традиции именно в том духе, который им придали мыслители и религиозные наставники веданты. Примечательно, что, несмотря на довольно серьезные расхождения в трактовках тех или иных пассажей священных текстов, сторонники разных ведантистских подшкол были согласны в главном: *все* тексты шрути (и особенно упанишады) в содержательном отношении представляют собой целостное единство.

Цитируя тексты упанишад, порой разнесенные во времени на многие сотни лет, ведантисты невольно помещают их в единое хронологическое (точнее, во вневременное) измерение. При таком подходе оказывается, что и все идеи упанишад, будучи продуктом божественного откровения, возникают как-то сразу и вдруг, не претерпевая никаких существенных исторических изменений. Между тем эти произведения формировались в течение долгого времени, в различных регионах и в разных социально-религиозных условиях. Далеко не сразу те ключевые идеи, на которых держится веданта, а через нее — и почти вся индуистская традиция, получили в них широкое распространение. К таким фундаментальным идеям относится и знаменитая «мокша». Поэтому было бы заманчиво проследить истоки этого понятия на примере древнейших упанишад, избрав в качестве объекта исследования глагольный корень *муч* (*тис*) — и это вполне логично, если учесть, что именно от него и происходит слово «мокша».

Предварим свой анализ основной методологической пропозицией, которая состоит в том, что тексты упанишад повествуют не об одном и том же¹, а о разном, причем разными словами. Даже если порой из одного текста в другой кочует один и тот же термин, например «Атман», это совсем не значит, будто все эти тексты имеют в виду одно и то же. Пусть это и будет одно слово, но применяется оно часто в различных контекстах, а следовательно, имеет различные смысловые оттенки. В разных упанишадах могут быть значительные расхождения в понимании средств, задач и целей, тех или иных объектов и категорий. В систему упанишад были приведены ведантой, но в самих этих текстах такая систематика еще отсутствует². Или, лучше сказать, каждая упанишада есть отдельная система, существующая сама по себе и не включенная в органичный синтез глобальной *метасистемы* в духе веданты. Среди прочего наша пропозиция подразумевает,

¹ А.Я. Сыркин в своем анализе упанишад предпочитает «говорить не об учении упанишад в целом, а об отдельных положениях, характерных для той или иной группы текстов» [Сыркин 1971: 164].

² Ср.: «...Возникает проблема: согласуются ли между собой философские идеи упанишад? <...> Мы не имеем смелости ответить на этот вопрос утвердительно» [Радхакришнан 1993, I: 115].

что если в какой-нибудь одной упанишаде встречается то или иное положение, это не означает, будто и остальные упанишады а ргіогі должны с ним соглашаться или даже просто принимать во внимание. Безусловно, авторы упанишад хорошо знали творчество друг друга, цитировали друг друга, влияли друг на друга. Но принадлежность их к разным школам все-таки сказывалась (не случайно ведь отнесение упанишад к разным шакхам, на что мало обращается внимания в ведантистских кругах), и это накладывало отпечаток на осмысление ими тех или иных категорий, объектов, целей и т. д.

Для анализа мы отобрали наиболее авторитетные, так называемые «аутентичные» упанишады, которые входят в известное собрание «Муктика» и при этом были объектом пристального внимания со стороны ведущих наставников веданты — в первую очередь Шанкары. В весьма приблизительной хронологической последовательности их список будет выглядеть следующим образом:

1. «Брихадараньяка»
2. «Чхандогья»
3. «Тайттирия»
4. «Айтарея»
5. «Каушитаки»
6. «Кена»
7. «Катха»
8. «Иша»
9. «Шветашватара»
10. «Мундака»
11. «Прашна»
12. «Майтри» («Майтраяния»)
13. «Мандукья».

Из этих 13 текстов пять могут быть сразу же оставлены без внимания, потому что в них интересующего нас корня просто нет — это «Тайттирия», «Айтарея», «Каушитаки», «Иша» и «Мандукья». Итак, у нас всего 8 текстов. Отобрав необходимые для анализа произведения, мы далее совершили следующий шаг

редукции, а именно «освобождение» от тех слов с данным корнем, которые не имеют отношения к духовному освобождению. Мы понимаем под *духовным* освобождением такое, в котором происходит сущностное избавление от чрезвычайно важных, в основном малоприятных, факторов — от смерти, невежества, бренного физического тела и т. д. Главная характеристика духовного освобождения — его окончательность, бесповоротность, непреложность: из этого состояния нет «выпадения» в прежний мир, к прежним неблагоприятным условиям. Облегчив комплект искомым словам за счет удаления «недуховных» (а всего таких «лишних» слов — 10), мы получаем следующую количественную картину (см. табл.):

№	Упанишада	Самхита	Кол-во слов	Кол-во раз
1	Бр.	БЯВ	10	24
2	Чх.	СВ	2	2
3	Кена	ЧЯВ	1	1
4	Кат.	ЧЯВ	6	6
5	Шв.	ЧЯВ	4	8
6	Мунд.	АВ	3	3
7	Пр.	АВ	1	1
8	Майт.	ЧЯВ	10	11
ИТОГО			37	56
ИТОГО (с учетом повторов слов в разных текстах)			34	56

На основании данной таблицы видно, что всего в упомянутых выше 8 упанишадах есть 35 неповторяющихся слов³ с корнем *муч*, которые встречаются 56 раз. Если же мы еще больше редуцируем слова с данным корнем и объединим одни и те же слова, стоящие в разных падежах, лицах, числах и других изменяющихся элементах слова, то таких слов окажется всего 21. Обращает на себя внимание обилие пассажей из текстов, относящихся к «Черной Яджурведе» — больше половины. С учетом «Белой Яджур-

³ Во избежание возможных недоразумений под «словом» мы будем иметь в виду словоформу. Иначе говоря, если, допустим, одно слово стоит в разных падежах, мы засчитываем его как два разных слова-словоформы.

веды» (Бр.) таких пассажей становится еще больше, их свыше 4/5 от общего количества данных слов во всех рассматриваемых упанишадах, что составляет 31 слово из 37. Примечательно, что упанишад, относящихся к «Ригведе», не представлено в этом списке совсем.

* * *

Вероятно, самые ранние примеры этого корня в смысле духовного освобождения обнаруживаются в «Брихадараньяке». Это термин *atyamisyata* («освободился»)⁴. Он встречается пять раз подряд в составе формулы *mṛtyum atyamisyata*, т. е. «освободился от смерти». Эта формула содержится в притче, в которой говорится о том, как жизненная сила-прана освобождает от смерти различные сущности. Интересно, что освобождение здесь ассоциируется не с существом во всей его целостности, а с отдельными его компонентами, «жизненными органами» — речью, обонянием, зрением, слухом и разумом. Но несмотря на такую партикулярность, то, что это именно *духовное* освобождение, ясно из упоминания смерти — основного элемента, от которого ищется избавление. Ушедшие в бессмертие «органы чувств» превращаются (или растворяются) в макрокосмические реалии — огонь, ветер, солнце, страны света и луну (I. 3. 12 — I. 3. 16).

Вообще говоря, для этой древнейшей упанишады, теснее остальных связанной с брахманистским ритуализмом, характерен своеобразный «формульный стиль», или оперирование однотипными, повторяющимися формулировками. В подобные формулировки порой попадает и корень *tis*. К таким случаям относится, в частности, выражение *mukṭiḥ sātīmukṭiḥ*, которое вложено в уста Яджнавалкьи, отвечающего на вопросы Джанакки об освобождении от смерти. С монотонностью, наводящей на мысль о специфических психопрактиках, мудрец последовательно говорит о триадах разных элементов (речь — огонь — хотри;

⁴ Все цитаты и отдельные слова из упанишад приводятся по изданию: [One Hundred and Eight Upanishads 1925]. При необходимости мы также обращались к классическому русскому переводу упанишад, выполненному А.Я. Сыркиным: [Упанишады 1992].

зрение — солнце — адхварью; дыхание — ветер — удгатри; разум — луна — брахман) (Ш. 1. 3 — Ш. 1. 6). Каждый из этих элементов прославляется как «освобождение», «высшее освобождение», а в Ш. 1. 6 добавлено еще и слово *atimokṣā*, которое является лишь вариацией слова *atimuktiḥ*. По сравнению с 1-й главой, где говорилось только об отдельных освобождавшихся элементах, в 3-й сделан существенный шаг вперед: от «хватки смерти» освобождается «приносящий жертвы» (*yajamāna*), т. е. весь человек, а не отдельные его элементы. Кстати, именно в этой главе текста впервые в истории упанишад упомянуты знаменитые слова «мукти» и «мокша» (в форме *atimukti* и *atimokṣā*) — первый случай существительных, образованных от данного корня.

Кроме того, обращает на себя внимание и момент жертвы: освобождается не просто человек «как таковой», но исполняющий жертвенный ритуал и при этом знающий, как его исполнять. Здесь мы можем наглядно видеть, откуда и каким образом прорастали коннотации глагольного корня *muc*. Совершенно очевидно, что развитие сотериологического дискурса первоначально ориентировалось на жертвенные практики и было связано с соответствующим языком описания. Это позволяет понять значение «Яджурведы» в развитии сотериологической проблематики духовных традиций Индии.

К формульному стилю можно отнести также и четырехкратно выраженное Джанакой намерение отдать Яджнавалкье «тысячу коров», чтобы тот «говорил ради его освобождения» (Бр. IV. 3. 14–16, IV. 3. 33): *ata ūrdhvā vimokṣāya brūhi* («поэтому говори ради освобождения»). Завершая тему «формульного стиля» применительно к нашей теме, упомянем также и «Шветашватару», которая пять раз (I. 8, II. 15, IV. 16, V. 13, VI. 13) использует формулу *jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ* («благодаря познанию бога [обретается] освобождение от всех уз»), а в двух отдельных случаях полностью совпадают следующие строки: *viśvasyaikaṃ pariveṣṭitāraṃ jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ* «благодаря познанию всеединого, всеобъемлющего бога, [обретается] освобождение от всех уз» (IV. 16 и V. 13). По всей видимости, подобные формулы имели двоякое назначение: лексическое (в свою

очередь тоже имевшее различные коннотации) и магическое. Второе значение как раз и проявлялось в том, что реплика повторялась несколько раз: это служило намерению привлечь, возможно, какие-то благотворные силы, обеспечивавшие обретение желанной цели.

Упанишады не создавались в абсолютной изоляции друг от друга; они постоянно перекликаются друг с другом, что заметно и в случае нашего корня. Это выражается в заимствовании целых пассажей либо в легкой их трансформации. К примеру, целиком совпадают Бр. IV. 4. 7 и Кат. II. 3. 14: *yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śritāḥ // atha martyo 'mṛto bhavaty atra brahma samaśnuta iti* («Когда преодолеваются все желания, находящиеся в его сердце, // Тогда смертный становится бессмертным и достигает там Брахмана»). Интересно, что здесь мы встречаем целых три глагола, имеющих отношение к духовному освобождению, причем первый из них, *pramucyante*, служит необходимой прерамбулой остальных: сначала человек «освобождается» от желаний, и только потом он становится (*bhavati*) бессмертным, что совпадает с обретением мира Брахмана (*samaśnuta*).

Но в целом каждая упанишада оперирует собственным семантическим набором. В проанализированных нами восьми произведениях встречаются только четыре случая, когда одна и та же словоформа с этим корнем применяется в более чем одном тексте (конкретно — в двух). В основном же каждая упанишада оперирует своим семантическим набором. Например, в древнейших упанишадах — Бр., Чх. и Кене — встречаются 13 словоформ с корнем *tis*, однако 10 словоформ Бр., 2 — Чх. и 1 — Кены друг с другом никак не пересекаются.

Если не считать несколько выпадающего из общей магистральной линии пассажа из «Брихадараньяки» об освобождении отдельных компонентов человека, в основном упанишады говорят о человеке в его целокупности, правда, называют его по-разному. Субъект освобождения терминологически аморфен. Уже беглый обзор субъективной составляющей сотериологической проблематики позволяет выделить два больших класса. В первом из них, семантически более широком, находятся обозначения субъектов, не имеющих специфических характеристик: «наде-

ленный телом» (*dehin*, Кат. II. 2. 4), «смертный» (*martya*, Бр. IV. 4. 7, Кат. II. 3. 14), «существо» (*jantu*, Кат. II. 3. 8), «человек» (*puruṣa*, Майт. IV. 10). Во втором (в принципе его можно рассматривать как часть первого) делается акцент на «профессиональных» качествах, необходимых для обретения столь весомой цели: «приносящий жертву» (*yajamāna*, Бр. III. 1. 3 — III. 1. 6), «мудрец» (*vidvāṅs*, Мунд. III. 2. 8), «знаток веданты» (*vedāntavijñāna*, Мунд. III. 2. 6), «знаток Брахмана» (*brahmavid*, Бр. IV. 4. 8), «обуздавший себя» (*dhīra*, Кена I. 2), «аскет» (*yati*, Мунд. III. 2. 6)⁵.

* * *

От чего же освобождается субъект? Как уже говорилось выше, его основным «врагом» выступает *смерть* (ср.: Бр. I. 3. 12 — I. 3. 16; Кат. I. 1. 11, I. 3. 15 и др.). Благодаря укреплявшейся уже в эпоху ранних упанишад идее повторных воплощений отношение к смерти стало носить специфический характер. В частности, смерть мыслится не столько как переход к обретению счастливого мира предков, как это было раньше, сколько как рубеж, отделяющий одно воплощение от другого. Феномен смерти демонстрирует брэнность, дурную бесконечность всего сущего, которое вращается по какому-то замкнутому кругу, не замечая этого, не в силах оторваться от притягательной двойственности сознания, от желаний и привязанностей. Смерть символизирует драматичный механизм постоянно повторяющихся однотипных метаморфоз бесчисленных существ, инстинктивно привязанных к жизни. Парадоксально, но именно смерть содержит в себе разгадку к тайне жизни и даже господство над ней, о чем прямо говорится в знаменитом диалоге Ямы и Начикеты из «Катха-упанишады».

Разумеется, победу над смертью, реализуемую просветленным мудрецом, не следует понимать чересчур буквально: она осуществляется в посмертном состоянии, уже после смерти физического тела, и означает бесконечное продление более тонкой формы жизни. Однако смерть, пусть и самое важное, не един-

⁵ В целях унификации все виды субъектов освобождения приведены в ед. ч., в текстах же некоторые из них стоят во мн. ч.

ственное препятствие на пути к окончательной свободе. Можно было бы сказать, что смерть представляет собой некое архетипическое, парадигмальное препятствие, конкретными выражениями которого становятся другие элементы. В различных случаях преградами оказываются также рождение (*yoni*, Шв. I. 7), тело (*deha*, Бр. IV. 2. 1; Кат. II. 2. 1, II. 2. 4), желания (*kāma*, Бр. IV. 4. 7; Кат. II. 3. 14), решения (*adhyavasāya*, Майт. VI. 30), представления (*saṃkalpa*, Майт. VI. 30), самомнение (*abhimāna*, Майт. VI. 30), «узлы» (*granthi*, *pāśa*, *bandha* — Чх. VII. 26. 2; Шв. I. 8, II. 15, IV. 16, V. 13, VI. 13; Мунд. III. 2. 9; Майт. I. 4. 5), «объекты чувств» (*viśaya*, Майт. VI. 34), органы чувств (нет единого термина, Кена I. 2.) порок (*pāpa*, Пр. V. 5), имя-и-форма (*nāmarūpa*, Мунд. III. 2. 8), день-и-ночь (*ahorātrī*, Бр. III. 1. 4), светлая и темная половина месяца (*pūrvaṣṭāparapakṣa*, Бр. III. 1. 5).

Все эти элементы в принципе суть факторы так называемой «нормальной» жизни, ограниченной с обеих сторон (зачатие и уход из жизни) смертью. Они, что называется, «естественны»; это то, что придает смысл и образует фон для существования обычных индивидов. Ограничивающий характер подобных факторов в рамках повседневной жизни не играет особой роли и поэтому редко осознается во всей глубине. Однако ситуация меняется в корне, как только эмпирическую жизнь начинают соотносить с более высокими сферами бытия, а именно с бессмертным миром Брахмана. Такое сравнение не идет на пользу эмпирике, которая тем самым обнаруживает свою полную ущербность. И в ходе этого контрастного соотнесения удобный для бытования «реквизит» превращается в помехи, мешающие обрести абсолютное знание и бытие.

Анализ препятствующих факторов показывает, что освобождение, по сути, представляет собой многоплановый процесс, который затрагивает разные уровни организации сущего — как макро-, так и микрокосмические. Эти уровни представляют собой различные ограничители, границы между которыми очень зыбки:

- 1) макрокосмический (смерть, день и ночь, половины месяца);
- 2) этико-социальный (порок);

3) физический (тело, рождение, имя-и-форма, объекты чувств);

4) эмоционально-волевательно-интеллектуальный (желания, решения, представления).

Для снятия этих ограничителей и, соответственно, для обретения желанного состояния освобождения предлагаются некоторые сотериологические средства. В них тоже можно выделить несколько разрядов, которые, разумеется, тесно переплетаются друг с другом.

1. *Ритуалистический*. Данный разряд средств относится к жертвенной практике — основе основ брахманистского образа деятельности. Жертва, согласно брахманистской литературе, представляет собой источник мироздания, резервуар творческих потенций, инструмент к обретению любого желанного объекта, к реализации любого намерения. Принесение какого-либо предмета в жертву приносит взамен то, ради чего он жертвуется. Поэтому неудивительно, что и сотериологические аспекты появляются в связи с технологией жертвоприношения, причем в самых древних упанишадах. Как уже упоминалось выше, в Бр. III. 1. 3 — III. 1. 5 говорится о четырех триадах элементов жертвенной практики, каждый из которых дарует освобождение. Кроме того, к освобождающим инструментам относится и рецитация саманов, которые «возводят в мир Брахмана» (Пр. V. 5).

2. *Аскетический*. В эпоху брахманизма, когда создавались ранние упанишады, активно развивается аскетизм, который, по сути, является следствием роста жертвенных практик, следовательно, данный разряд в какой-то степени зависит от предыдущего. В упанишадах в сотериологическом контексте говорится о ценности волевого усилия, самообуздания, отречения (*saṁnyāsa*, Мунд. III. 2. 6). Пожалуй, с некоторыми оговорками в этот разряд уместно включить также и прану (*prāṇa*) из Бр. I. 3. 12 — I. 3. 16, несмотря на то что в том контексте, где используется данное слово, освобождается не сам человек, а его «части», а сама прана понимается в смысле дыхания; но поскольку в ходе аскетических практик значительно возрастает уровень внутренней силы, которая ассоциируется с дыханием, допустимо считать этот витальный компонент частью аскетического арсенала.

3. *Когнитивный*. Наиболее «мягким» способом обретения освобождения, хотя и вряд ли наиболее простым, является духовное знание. Представление об огромном значении знания для духовной жизни человека развивается уже в брахманах, и это тоже связано с распространением практик жертвоприношения. В каком-то смысле знание также являет собой разновидность жертвы — жертвы, «ушедшей вовнутрь». Познавая, человек «жертвует» тем, что привязывает его к жизни (и что по-своему дорого ему), и взамен приобретает качественно иной уровень бытия⁶. О знании единого Бога несколько раз говорит Шв. (например, I. 8), о знании пуруши — Кат. II. 3. 8. Наряду со знанием в когнитивный разряд уместно включить также «крепкую память» (*dhruvā smṛti*, Чх. VII. 26. 2) и созерцательную практику (Майт. IV. 5, VI. 34). Любопытно, что в Майт. IV. 11 и VI. 34 обозначена когнитивная причина, которая вызывает и освобождение, и закабаление — разум, *manas*. Такая трактовка разума является прелюдией к представлению об интеллекте-*buddhi* в классической санкхье Ишваракришны. Схожим образом и Шв. VI. 16 указывает на то, что Бог (Рудра) вызывает и закабаление, и освобождение человека, впрочем, в данном случае субъект не имеет возможности воздействовать на волю Бога, в отличие от предыдущего варианта, в котором разум в принципе поддается контролю со стороны мотивированного индивида.

4. *Теистический*. Этот разряд характерен для упанишад с теистическим мировоззрением. Высший Брахман представлен здесь как единый всемогущий Господь, который сам решает, кого, как и за что именно освобождать. Эта специфика представлена, например, в Шв. VI. 18.

* * *

Загравивая все стороны жизни индивида, процесс освобождения необратимо трансформирует его. В каких же мирах оказывается после смерти физического тела освобожденный? В подавляющем большинстве случаев, конечно, имеется в виду «мир Брахмана» (*Brahmaloka*, Мунд. III. 2. 6, Пр. V. 5 и др.). Возможно, то же самое подразумевается и тогда, когда речь идет о «боже-

⁶ См. тематику «жертвы знанием» в книге: [Семенцов 1981].

ственном пуруше» (Мунд. III. 2. 8) или о Рудре (Шв. VI. 18). Это и есть обитель окончательной свободы. Однако не всегда речь идет именно об Абсолюте. В Бр. IV. 4. 8 «знатоки Брахмана» при освобождении обретают «небесный мир» (*svarga*). Вероятно, понятие «небесного мира» как высшей цели отражает такой этап в развитии сотериологических представлений, когда он не отличался от «мира Брахмана». Примечательно, что в дальнейшем, в последующей истории веданты, сварга считалась ступенью значительно более низкой, чем мир высшего Брахмана.

Что происходит собственно с индивидом, растворяется ли он в этом мире или сохраняет самоидентичность, на основании анализа только данного корня установить затруднительно. Применительно к приведенной в Мунд. III. 2. 8 метафоре рек, вливающих в море и исчезающих в нем, тем самым утрачивая собственную «речную» сущность, можно было бы сказать, что и индивид в мире Абсолюта перестает существовать как обособленный, но становится в полной мере «самим собой», т. е. безличным Атманом. Однако, памятуя о нашей методологической установке, скажем только, что «Мундака-упанишада» руководствуется преимущественно собственным семантическим набором и что остальные тексты, оперируя своей терминологией, могли иначе оценивать посмертную судьбу индивида.

* * *

Как можно видеть, рассмотренный нами глагольный корень не пользуется большой популярностью в упанишадах и применяется в них сравнительно редко. С учетом глобальной значимости в индуизме категории мокши (мукти) и настойчивости, с которой обращаются к шрути (т. е. в основном именно к упанишадам) ведантистские сочинения, это выглядит, конечно, несколько странно. Причина подобной «раритетности», вероятно, состоит в том, что данное слово (мокша, или мукти) в те далекие времена (I тыс. до н. э.) еще не укрепилось в духовных традициях Индии, и пытливый ум мудрых подвижников еще только нащупывал точное понимание природы духовного освобождения.

На фоне столь редкого употребления производных от корня *tis* мы наблюдаем их удивительную вариативность, настоящее

префиксальное «пиршество»: *atimuktiḥ*, *atimokṣā*, *atimucya*, *nirmuktam*, *parimucyanti*, *pratimucyate*, *pramucyate*, *muktaḥ*, *mucyate*, *mumukṣur*, *vinirmuktaḥ*, *vipramokṣaḥ*, *vimuktaḥ*, *vimucyamānaḥ* и т. д. Однако среди подобных слов еще нет какого-то явно доминирующего термина, употребляющегося чаще остальных. Все они используются более или менее равномерно. По всей видимости, корень *tis* был своеобразным семантическим субстратом, на основе которого формировались различные комбинации для обозначения сотериологического контекста.

Упанишады ставили и решали различные задачи, связанные с освобождением, поэтому в них фигурирует не только различная терминология, но и разные виды ограничений, макрокосмических и микрокосмических, которые необходимо было преодолевать, а также разные способы их преодоления. Можно было бы сказать, что упанишады применяют разные сотериологические «технологии», инструменты и модули. Невозможность общего знаменателя не позволяет делать какие-то обоснованные обобщения о единой технике работы индивида над самим собой, работы, приводящей к единственно возможному результату. Впрочем, есть нечто, в чем упанишады достигают согласия. Эти тексты говорят о том, что освобождающийся человек обретает бессмертие, а именно бессмертие в мире Брахмана, откуда нет возвращения в прежний мир. Собственно, освобождение и совпадает с бессмертием — свойством избранных людей в посмертном состоянии. Прижизненное же обретение освобождения (*jīvanmukti*), представляющее собой ведантистский идеал, нигде в упанишадах (применительно к данному корню, разумеется) не освещается.

В наши задачи входило рассмотрение проблематики освобождения в ранних упанишадах только на примере отдельно взятого глагольного корня *tis* (точнее, производных от него), а отнюдь не исследование всех возможных терминов, имеющих сотериологические коннотации. Такие термины упанишадам известны⁷, однако и они, как и производные от глагольного корня *tis*, еще не приобрели фиксированную семантическую точность. Эта точ-

⁷ Например, в Бр. III. 1. 6. используется глагол *akram* с тем же значением, что и глагол *tis*.

ность и не могла присутствовать в тот период, когда упанишады, хотя они порой и заимствовали положения друг друга, еще не представляли собой единое целое. Только систематизирующий гений веданты сумел перекинуть мостки между этими отдельными текстуальными «мирами» и представить многоликую пестроту идей упанишад как непротиворечивую целокупность воззрений, относящихся к «знанию Брахмана».

Сокращения:

- АВ — «Атхарваведа»
 БЯВ — «Белая Яджурведа»
 Бр. — «Брихадараньяка-упанишада»
 Кат. — «Катха-упанишада»
 Майт. — «Майтри-упанишада»
 Мунд. — «Мундака-упанишада»
 Пр. — «Прашна-упанишада»
 СВ — «Самаведа»
 ЧЯВ — «Черная Яджурведа»
 Чх. — «Чхандогья-упанишада»
 Шв. — «Шветашватара-упанишада»
 ЯВ — «Яджурведа»

Библиография

Источники

- Упанишады: В 3 кн. / Пер. с санскр. А.Я. Сыркина. М., 1992.
 One Hundred and Eight Upanishads. With Various Readings / Ed. by
 W. L. Ś. Panśīkar. Bombay, 1925 (3rd ed.).

Литература

- Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2 т. М., 1993.
Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы.
 М., 1981.
Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.
Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994.

Приложение

Перечень производных словоформ от глагола *тис*:

1. *atimuktiḥ* (Бр. III. 1. 3 — III. 1. 5)
2. *atimuktir* (Бр. III. 1. 6)
3. *atimokṣā* (Бр. III. 1. 6)
4. *atimucuya* (Кена I. 2)
5. *atimucyata* (Бр. III. 1. 3–5)
6. *aṭyamucyata* (Бр. I. 3. 12–16)
7. *nirmuktam* (Майт. VI. 7, VI. 5)
8. *parimucyanti* (Мунд. III. 2. 6)
9. *pratimucyate* (Майт. IV. 10)
10. *pramucyate* (Кат. I. 3. 15)
11. *pramucyante* (Бр. IV. 4. 7; Кат. II. 3. 14)
12. *muktaḥ* (Майт. VI. 30)
13. *muktāḥ* (Шв. I. 7)
14. *muktiḥ* (Бр. III. 1. 3 — III. 1. 6)
15. *muktyai* (Майт. IV. 11)
16. *mucyate* (Кат. II. 3. 8; Шв. I. 8, II. 15, IV. 16, V. 13, VI. 13)
17. *mucyeta* (Майт. IV.5)
18. *tumukṣur* (Шв. VI. 18)
19. *tokṣa-* (Шв. VI. 16; Майт. VI. 20)
20. *tokṣaḥ* (Майт. VI. 30)
21. *tokṣam* (Майт. IV. 8)
22. *tokṣayoḥ* (Майт. IV. 8, VI. 34)
23. *tokṣo* (Майт. VI. 34)
24. *vinirmuktaḥ* (Пр. V. 5)
25. *vipramokṣaḥ* (Чх. VII. 26. 2)
26. *vimuktaḥ* (Мунд. III. 2. 8)
27. *vimuktaś* (Кат. II. 2. 1)
28. *vimuktāḥ* (Бр. IV. 4. 8)
29. *vimukto* (Мунд. III. 2. 9)
30. *vimucyamānaḥ* (Бр. IV. 2. 1)
31. *vimucyamānasya* (Кат. II. 2. 4)
32. *vimucyate* (Кат. II. 2. 1)
33. *vimokṣāya* (Бр. IV. 3. 14–16, IV. 3. 33)
34. *vimokṣye* (Чх. VI. 14. 2)

С. Л. Невелева

ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ЭПИЧЕСКАЯ МЕТАФОРА (по данным «Махабхараты»)

Метафора как прием, благодаря которому из соположения различных содержательных планов рождается новый, не сводимый к ним непосредственно смысл, используется в «Махабхарате» не так часто, как основные средства создания эпического образа — эпитет и сравнение. Согласно современным сравнительно-историческим исследованиям, содержание «Махабхараты» является *многослойным*, удерживая как древнейшие, мифоритуальные, так и поздние, в том числе религиозно-философские, представления. Для изучения эпического стиля особое значение имеет тезис, сформулированный Я.В. Васильковым: «Вместо аналитического расчленения *текста* (курсив мой. — С.Н.) мы должны заняться историко-типологическим расслоением его художественной системы и содержания» [Васильков 2010: 36].

Обращаясь к рассмотрению особенностей эпического стиля, необходимо иметь в виду, во-первых, его формульность, которая изначально свойственна устному в своем генезисе эпосу, и, во-вторых, особую развитость в санскрите лексической синонимии, что позволяет не повторять, а варьировать формулу. Анализ эпической метафоры позволяет распределить ее содержание по отдельным тематическим группам и по возможности наметить внутри этих групп определенные *линии* расслоения.

Что касается структуры эпической метафоры, которая определяет ее синтаксическую функцию, то здесь существуют два основных вида конструкций — адъективные и субстантивные.

Адъективная метафора (согласно индийской классификации — сложное слово *бахуврихи*) отличается от сравнения лишь формально — отсутствием показателя уподобления (например, *ādityasamavarcaś* «блеском подобный солнцу» — сравнение,

ādityavarcas «солнцеблещущий» — метафора) и может выступать в соответствии с требованиями размера эквивалентом сравнительного оборота. В число субъектов адъективной метафоры входят составляющие героико-эпической действительности, главные среди которых — действующие лица эпоса и воинские атрибуты — кони, мечи, луки, стрелы и т.д. «Предмет» и «образ» в такой метафоре сопоставляются по отдельным признакам. Описанием затронуты следующие стороны внешности персонажа: *лицо* — «лунолика» III.250.9¹ о Драупади; *глаза* — «лотосокий» III.119.4, 187.50; VIII.63.81 о Кришне, VIII.51.57 об Арджуне, III.61.1 о Дамаянти, III.61.29 о Нале, III.227.23 о Савитри, «с глазами — лепестками лотоса» III.275.3 о Раме, «с глазами юной лани» III.264.72 о ракшаси; *части тела* — «с плечами и бедрами, [подобными] шалу» (дереву, символизирующему мощь) III.38.19 об Арджуне, «с плечами быка» III.292.5; VIII.5.86 о Карне, «с плечами льва» III.175.20 о Бхимасене; *голос* — «звучащий тучей» III.42.16 о Яме, 71.11 о Нале; *движение* — «с быстротой мысли» III.38.28 об Арджуне, «с быстротой мысли или желания» III.42.41 о богах, «с поступью льва» III.71.12 о Нале, ср. III.142.8 о Бхимасене, «с [мягкой] поступью слонихи» III.290.14 о Кунти. В воинской атрибутике подчеркиваются три ее свойства: *скорость* — кони мчатся «с быстротой ветра» III.69.22, 72.9; VIII.24.109, «с быстротой мысли» VIII.22.48, «с быстротой ветра или мысли» VIII.19.33; *звучание* — «[точно крик] павлина или [грохот] тучи» III.45.4 об Индровой ашани; *блеск* — «сиянием — чистое небо» VIII.18.28 о мече, «молниеблещущий» VIII.66.1 о луке, VIII.51.87 о стрелах, «блеском — солнце, луна, огонь и планеты» VIII.66.3 о стреле Арджуны. Как можно заметить, в составе этих метафорических образований используются преимущественно «природные» объекты и содержание таких сопоставлений близко универсалиям. И все же говорить о полном разрыве этой метафоры с мифом едва ли возможно, так как сами привлекаемые для сопоставления «природные» образы, особенно стихий и светил, часто балансируют на грани мифологии.

¹ Римская цифра в ссылке на текст означает номер книги «Махабхараты», первая арабская — номер главы, далее идут номера стихов.

Среди адъективных метафор «Махабхараты» имеются, однако, и такие определения (также *бахуврихи*), которые обладают необходимой для настоящей метафоры «загадочностью», т.е. переносным смыслом, и связан этот смысл не с универсальными, а с древнеиндийскими и в данном случае эпическими представлениями. Благодаря индивидуальной соотносительности с определенным адресатом (или группой адресатов) смысл такой метафоры раскрывается только в общем контексте эпической культуры. Метафора *tapodhana* (вариант — *taponidhi*) — «владеющий сокровищем тапаса» (т.е. силой, которая обретается путем аскезы) — адресуется подвижнику; определение *divyadr̥ṣṭi* (вариант — *divyacakṣus*) — «наделенный божественным зрением» — свидетельствует об особом даре провидения, обретаемом за религиозные заслуги; метафора *prajñācakṣus* (варианты — *jñānacakṣus*, *jñānadr̥ṣṭi*) — «провидящий мудростью (знанием)» — представляет характеристику мудреца и в качестве постоянного эпитета закрепляется за старым слепым царем Дхритараштрой, иногда, впрочем, входя в противоречие с его поступками; ср. *ghraṇacakṣus* (VIII.49.36) «тот, чьи глаза — ноздри» — о звере. Не обращаясь к мифологической характеристике гневливого брахмана-мудреца Дурвасаса, трудно понять значение его персонального эпитета *digvāsāḥ* (III.246.11) «одетый в стороны света», т.е. «в пространство», или «нагой» (ср. III.246.12: «носящий беспредельное одеяние»), имя личное этого персонажа также метафорично и имеет тот же самый смысл — «неодетый».

Расслоение адъективной метафоры диктуется характером ее содержания: универсальности «природных» сопоставительных образований противостоит относительная индивидуальность религиозно-мифологических определительных конструкций с переносным, т.е. подлинно метафорическим, смыслом.

В «Махабхарате» широко используется субстантивная метафора-бином, которая представляет собой сложносоставное существительное-приложение и соответствует, как можно предположить, модели формального мифологического тождества. Необходимо отметить, что метафорика мифа основывается не столько на поэтической образности (это, по-видимому, вторично для ранней мифологической метафоры), сколько на тенденции

к отождествлению сопоставляемых объектов. Рассмотрение семантики основного — субстантивного — вида эпических метафор с учетом многослойности мифоритуальных представлений «Махабхараты» дает возможность выделить в их составе ряд тематических групп.

1. К одной из самых ранних по своему содержанию следует, по-видимому, отнести так называемую *животную* метафору, которая встречается уже в гимнах «Ригведы», а в эпосе широко представлена как в батальном, т.е. в типологически первичном, «слое» его содержания, так и в эпической «дидактике». Среди животных, с которыми такая метафора сопоставляет эпического героя, на первом месте бык (*r̥ṣabha*), образ, использующийся в разных традициях древности². Приведем некоторые примеры такой метафоры, занимающей в «Махабхарате» формульную позицию: *bharatar̥ṣabha* «бык-бхарата» — III.12.71, 155.20, 174.2 о Пандавах, III.13.40, 38.2, 164.20; VIII.43.45, 51; 65.26 об Арджуне, III.146.52, 157.34 о Бхимасене, III.25.5, 155.9, 275.62 о Юдхиштхире, III.80.52, 81.19 о Бхишме, III.7.19 о Видуре, III.8.8, о Дурьодхане, VIII.6.3, 40.37, 63.23 о Дхритараштре, VIII.6.39 о Карне; *narar̥ṣabha* «бык-муж» — III.1.21, 6.11, 233.1 о Пандавах, III.41.6 об Арджуне, III.17.7, 37.22, 135.3 о Юдхиштхире; VIII.23.49 о Шалье; *puruṣar̥ṣabha* «бык-муж» — III.47.4, 145.42, 237.9 о Пандавах; III.39.11, 42.42, 49.5 об Арджуне, III.77.28, 135.4, 159.9 о Юдхиштхире; III.241.17, 285.9; VIII.5.40, 56.20, 69.29 о Карне, VIII.69.33 о Кришне, VIII.63.53 о Кришне и Арджуне, VIII.69.30 об Арджуне и Карне, III.11.21, 238.48 о Дурьодхане, III.238.10 о Кауравах; ср. также *ṣatriyar̥ṣabha* III.13.4 «быки-кшатрии», *yādavar̥ṣabha* III.21.8 «быки-ядавы», *kauravar̥ṣabha* III.187.55 «быки-кауравы», *pāṇḍavar̥ṣabha* III.34.58, 89.9, 234.26 «бык Пандава» о Юдхиштхире, *surar̥ṣabha* III.164.15, 17 «быки-боги», *dānavar̥ṣabha* III.240.25 «бык-данава»; *narapit̥ṅava* «муж-бык» III.106.28, 153.31, 295.12

² Аналогию такому значению слова «бык» можно обнаружить в шумерской, тюркской и монгольской традициях (см.: [Махабхарата 1987: 604]).

о Пандавах, ср. *kuruputṅava* «бык-куру» III.253.11, 254.2 о Пандавах, VIII.69.18 о Юдхитхире, *vṛṣṇiputṅava* III.15.6 «бык-вришни» о воинах Кришны, *śiniputṅava* VIII.21.10 «бык-шини» о воине Сатьяки.

Животная метафора «Махабхараты», сопоставляя с быком героя-воина, имеет целью подчеркнуть главную черту эпического богатыря — его физическую мощь. Охват такой метафорой героев из обоих воюющих станов (Кауравы, Дурьодхана, Карна, Шалья — соперники Пандавов) свидетельствует об укоренившемся в традиции отношении к борющимся сторонам как к равным по своим достоинствам, в чем состоит одна из уникальных черт эстетики древнеиндийского эпоса [Гринцер 1974: 310, 311; Васильков 2010: 17].

Такая «воинская» метафора часто и вернее всего не случайно адресуется в форме *вокатива* старшим по возрасту и/или по статусу и, следовательно, наиболее почитаемым персонажам — царям Дхритараштре, Юдхитхире, Бхишме, риши Видуре и т.д. При этом обстоятельства, в которых находятся эти персонажи, далеко не всегда соответствуют смыслу такой метафоры: и царю Юдхитхире, перенесшему ряд потерь, пребывающему в лесном изгнании, и слепому безвластному царю Дхритараштре не слишком подходят определения «бык-бхарата» или «бык-муж». Те случаи, когда значение древней метафоры входит в противоречие с логикой эпического сюжета, словно бы опровергая ее, отражают, как можно предположить, инерцию традиционного этикета в обращении к старшему, главе. В то же время такое использование *животной* метафоры, как и эпитета, употребляемого «вопреки логике» контекста³, открывает возможность для введения в эпическую ткань тонких смысловых противоречий, что говорит о некотором размывании исходного смысла определения.

Выводы об употреблении метафоры с образом животного *вопреки логике* эпического контекста, о свидетельствовании ею равенства достоинств противостоящих друг другу воинов, объединение ею всех представителей троемирия — не только людей, но

³ Об эпитете, используемом *вне логики* контекста, см.: [Невелева 1991: 106–108].

и богов, и демонов, подтверждает материал и других, чуть менее употребительных *животных* метафор, например тех, в которых фигурируют дикие звери — тигр или лев: «муж-тигр» (*paravyāghra, puruṣavyāghra, naraśārdūla, puruṣaśārdūla*); «тигр среди порожденных Ману», т.е. людей (*manujaśārdūla, manujavyāghra*), «тигр-бхарата» (*bharataśārdūla*), «царь-тигр» (*rājaśārdūla*), «тигр-куру» (*kurushārdūla*), «боги-тигры» (*vibudhaśārdūla*), «муж-лев» (*ṛṣiṅha, narasiṅha, puruṣasiṅha*), «лев-бхарата» (*bhāratasiṅha*), «царь-лев» (*rājasiṅha, ṛṣipatisiṅha*)⁴.

Сопоставление эпического воина с могучим зверем в *животной* метафоре совсем не идентично их отождествлению: между «означаемым» и «означающим» здесь просматривается отчетливый зазор, указывающий на значительный отход от мифологического тождества. В то же время отвлеченность такой метафоры от прямого смысла, соединение в ней «образа» и «предмета», казалось бы, совершенно несоединимых, формируют переносный смысл выражения, т.е. близкий художественному метафоризм. Когда *животная* метафора приравнивает к быку брахмана («бык-брахман» III.145.20, 153.30, 294.11, «бык-дваждырожденный» III.146.5) или же мудреца («бык-риши» III.81.103, 103.16, 106.25 об Агастье, «бык-отшельник» III.11.8 о Майтрее), понятно, что речь идет не о воинской силе, а о мощи духовной. Тогда как сопоставление в метафоре обезьяны с быком (см. III.263.8, 270,7, 272.16) соединяет представление о мощи воина с его главенствующим, «вождеским» положением. Так, в «Повести о Раме», представляющей собой вводный сюжет «Махабхараты», Хануман и Сугрива, «обезьяны-быки», являются жокаками обезьяньих стай.

Животная метафора, соединяясь с другими приемами эпического стиля — сравнением и эпитетом, инициирует возникновение звуковых рядов, и это усиливает выразительность звучания текста, сообщая ему стилистическую усложненность: *tām rā-*

⁴ *Животная* метафора с образами быка и льва, скорее всего, является более древней по своему содержанию, чем та, в которой фигурируют образы тигра и слона, животных, позднее попавших в поле зрения ариев [Ригведа 1989: 447].

jasamitiṃ pūrṇāṃ nagair bhogavatīm iva | saṃpūrṇāṃ puruṣavyāghrair vyāghrair giriguhām iva (III.54.5) «То царское собрание, словно полная нагами Бхогавати, было наполнено мужами-тиграми, будто тиграми — горная пещера»; ср.: *tān dṛṣṭvā puruṣavyāghrān vyāghrān iva baloṭkatān* (III.255.3) «Тех увидев мужей-тигров, тиграм подобных, обильных мощью...»; *te tu taṃ puruṣavyāghraṃ vyāghrā iva mahārathaḥ | abhhyadvanta saṃgrame* (VIII.55.13) «Бросились те колесничные воины в бой на мужа-тигра, словно тигры»; *parivavrur naravyāghrā naravyāghraṃ raṇe ṛjunam* (VIII.59.1) «Окружили мужи-тигры в бою мужа-тигра Арджуну»; *taṃ dṛṣṭvā nṛpaśārdūlaṃ śārdūlasamavikramam* (VIII.49.5) «Увидев того царя-тигра, тигру подобного мужеством...»; *rocānānu naravyāghrau rocānānu grahāv iva | ... divaṃ saṃpreṣitau śaraiḥ* (VIII.4.71) «Два Рочаманы, мужи-тигры, блистающим планетам подобные, на небо стрелами были отправлены» (сравнение обыгрывает имена братьев-героев, кроме того, *животная* метафора соединена здесь с «метафорой смерти»: «отправлять на небо» означает «убивать»); *nṛsiṅhau tau paraśvā tvaṃ* VIII.28.66 «Они двое — мужилвы, а ты — человек-пес» (две *животные* метафоры противопоставляются друг другу⁵). Возможно также сочетание различных *животных* метафор, относящихся к одному и тому же лицу, что подчеркивает заключенную в них общую идею воинского могущества: «Когда же был убит герой [Карна], тигр среди колесничных воинов, муж-бык...» (VIII.5.100)⁶.

2. Если метафора, использующая образы животных, имеет параллели в иных традициях словесности, то другая метафора —

⁵ Возможно, в этом противопоставлении, которое метафорически осмысливается эпосом в рамках сложившейся поэтики, подсудно сохраняется память о военном соперничестве племени куру с их соседями-*вратьями* (союзами воинов-псов) [Васильков 2009: 50].

⁶ Формально к разряду «животных» метафор можно отнести выражение «львиный клич» (*siṅhanāda*), характерное для батального стиля и образующее вместе с глаголом *pad* ‘звучать, издавать’ аллитерационный ряд (см., например, VIII.17.31, 18.12, 19.45, 27.16, 30.2, 32.28, 33.43, 34.10, 43.9, 49.74, 55.60, 64.9, 65.9).

индрова, включающая имя древнего бога Индры, явно индийского происхождения. Эта метафора несет в себе идею царственности и в соотношении с фигурой эпического царя, который мыслился аналогом небесного Индры, наделяет его главной мифологической функцией этого бога, свойственной тому еще в «Ригведе», — функцией царя-воина. Обратимся к примерам: *narendra* — «Индра людей», т.е. царь, III.5.4, 113.20, 118.34 о Юдхиштхире, III.80.106 о Бхишме, III.106.16 о царе Сагаре, III.68.6, 118.9 о других царях; *manujendra* — «Индра рожденных Ману», т.е. людей, III.34.65, 159.11 о Юдхиштхире, 72.6 о Нале, VIII.1.1, 4.97, 54.5 о Дхритараштре, VIII.51.62 о Дурьодхане; *puruṣendra* — «Индра людей» VIII.5.84, 23.27 о Карне; *kosalendra* — «Индра (т.е. царь) Косалы» III.268.10, 268.22 о Раме; *rājendra* — «Индра царей», т.е. царь царей, III.14.12, 45.34, 83.65, 189.10, 222.2, 266.15; VIII.69.16 о Юдхиштхире, III.80.106, 81.1 о Бхишме, III.51.29, 71.12 о Нале, III.226.7, 238.47, 241.28; VIII.23.30 о Дурьодхане, III.11.16, 14.16; VIII.7.40, 34.28, 42.22, 69.19 о Дхритараштре.

Когда метафора «Индра богов» определяет самого Индру, усиливается ее нарицательный смысл — «царь богов» (см. III.10.11, 37.38, 44.16, 110.24, 164.5, 213.19, 34, 243.23). В соотношении же с другими персонажами, связанными со сферой сакрального, т.е. с мудрецами-риши или брахманами, *индрова* метафора демонстрирует некоторый сдвиг значения: в переносном смысле вне зависимости от статуса носителя она символизирует значимость, первенство (III.104.5 — о риши Ломаше, III.187.35 — о риши Маркандее, III.213.44, 213.45 — «Индры дваждырожденных», т.е. первые среди брахманов).

Имя Индры в ряде метафорических образований соединяется с названиями разрядов низшей мифологии: «Индра асуров» III.29.2, «Индра данавов» III.18.18, 170.17, 170.41, 221.51, «Индра дайтьев» III.29.2, 95.5, «Индра ракшасов» III.145.9, 258.2, 264.52, 271.3, «Индра якшей» III.81.42, 140.6, 221.22, «Индра нагов» III.63.8, 177.16, 31. В этих случаях метафора имеет самый прямой «царский» смысл — «царь над асурами» и т.п. Аналогичным спектром значений обладает *индрова* метафора, предметную часть которой составляет название животного: она констатирует главенство, а иногда и «царский» статус зооморфного персонажа:

«Индра птиц» Ш.17.7 о Гаруде, «Индра обезьян» Ш.147.1, 266.20, 267.3, 275.55 о Ханумане, «Индра зверей» Ш.61.32 о тигре, «Индра слонов» Ш.61.51 об Айравате, «Индры обезьян» Ш.266.1, 267.14 о соратниках Ханумана. Мифологизм *индровой* метафоры в тех конструкциях, которые соединяют имя Индры с неодушевленными объектами, по-видимому, еще дальше уходит в подтекст, усиливая метафорический смысл этого выражения, например: «Индра гор» Ш.102.4, 102.12, 155.88 о горах Меру, Виндхья, Гандхамадана (ср. «царь гор» Ш.102.2, 102.6, 155.87 о тех же горах).

Можно сделать вывод о том, что и метафора с именем Индры, и *животная* метафора консервируют более ранние по сравнению с теми, которые доминируют в эпосе, мифологические представления. Оба эти типа метафоры одним и тем же способом, а именно — соотношением с персонажами из враждебного Пандавам стана, подтверждают их равенство героям как достойных соперников. Тот факт, что метафора сопоставляет с Индрой не только царей, брахманов, риши, но и богов, а также демонов, утверждает идею единства эпической вселенной. Кажущаяся «нелогичность» использования такой метафоры — в обращении ли к утратившему мощь слепому царю Дхритараштре, или же к изгнанному из царства Юджиштхире, пребывающему в лесном изгнании, или к потерявшему царский статус Налю — также имеет, подобно *животной* метафоре, выраженный *психотерапевтический* оттенок. Такая метафора в функции обращения, утверждающая вечный характер царского величия персонажей, по всей видимости, не только этикетна, но и *эвокативна* (подробнее см.: [Невелева 2010: 312–314]. Так же, как это происходит с *животной* метафорой, традиционные эпитеты и сравнения, вовлекаясь в звуковую среду *индровой* метафоры, создают в совокупности комплексный прием, усиливающий акустическое разнообразие эпической стилистики: *narendraputrāḥ ... indrapratimāḥ* (Ш.26.1) «Индры людей сыновья, Индре подобные»; *mahābhrair iva śailendrau* (Ш.154.52) «словно мощными тучами [скрытые] два Индры гор»; *devendro yatra devarṣayo... viprendrāḥ sumahāvratāḥ* (Ш.213.37) «[Явился] Индра богов туда, где были божественные мудрецы, великие обетами Индры богов».

Метафора-«загадка», называющая радугу «луком Индры» (III.221.4, VIII.17.92, 24.76) или «оружием Индры» (III.84.11), связывает это природное явление с воинским атрибутом бога и обращает ассоциации к его древней мифологической функции — божества грозового ливня. Тем самым образ Индры в метафорике «Махабхараты» наделяется полнотой мифологической характеристики, что отвечает его высокой позиции в древнейшем пантеоне⁷. С этой же стороны образа Индры можно, по-видимому, связать и типичную для описания эпического боя метафору «излить ливнем стрелы» («оружие», «камни» и т.п.), хотя имя Индры здесь не названо: *bānamayaṁ varṣaṁ vyasṛjat* (III.18.14) «...сотворил ливень, из стрел созданный»; *śaravarṣais tān rane* (III.170.36) «...стал теснить их в бою ливнями стрел»; *vavarṣur ... krodhād gadāśaktyrṣṭivrṣṭibhiḥ* (III.234.12) «Изливали они... в ярости потоки палиц, копий, мечей»; *śastravarāṇi varṣanto* (III.268.33) «...оружия ливни изливая»; *śaravarṣair mahāvegair amitrān abhivarṣataḥ* (VIII.15.15) «Стрел потоками многобыстрыми на недругов ливень они изливали». Древний характер этого батального образа — «ливень стрел (оружия)» — подчеркивают сравнения, в которых названо имя Парджаньи, бога дождя, еще в «Ригведе» частично отождествляемого с Индрой: *parjanya iva gharṁānte vṛṣṭyā sādridrumāṁ mahīm... bānavṛṣṭyābhyavīvṛṣat* (VIII.15.30) «Как Парджанья на исходе жары ливнем [орошает] землю вместе с горами и деревьями... излил он ливень стрел» (см. также III.17.12, 234.14, 252.18, 268.33, 38, 271.22; VIII.17.4, 38.4, 37, 39.18, 40.13, 58.10)⁸. Образное поле батальной метафоры оружия расширяется за счет уточняющих эпитетов и сравнений, порождая, подобно ранее рассмотренным видам метафор — *животной* и *индровой*, сложный, использующий звукопись стилистический прием.

⁷ Согласно законам эпической стилистики наиболее полно описывается именно значимый персонаж.

⁸ В тексте «Махабхараты» встречается, однако, и такая метафора оружия, мифологизм которой ослаблен или же вовсе отсутствует: «стрелы лучей» (VIII.12.41), «стрелы взглядов» (VIII.63.72), «стрелы речей» (VIII.49.82), «копья речей» (III.35.1), «копья слов» (VIII.27.53), «плети слов» (VIII.49.87) и т.п.

3. Важная как для первичного, героического, «слоя» содержания «Махабхараты», так и для религиозно-философской «дидактики» *метафора смерти* отличается значительным многообразием непрямых способов выражения соответствующего понятия. Это многообразие опирается на высокую степень развития синонимии в эпическом санскрите и иллюстрирует закономерность, которая является определяющей для древнеиндийской словесности в целом: синонимически наиболее варьированы те понятия, которые важны для идеологии текста, — такова связь между его содержанием и стилем.

Мифологический образ древнего бога смерти Ямы (его эквиваленты — Смерть-Мрителью, Кала-Время, Калантака, божество смертного часа и т.д.) тяготеет к изобразительности героического «слоя» «Махабхараты», который изобилует такими выражениями, как «отправить (отправиться) в обитель Ямы», т.е. «убить» («погибнуть»). Примеры синонимического варьирования *метафоры смерти*, которая входит в число эпических формул: «отправился (отправились) в обителище Вайвасваты», т.е. Ямы, сына Вивасвана-Солнца (VIII.4.10, 33, 38, 41, 72, 80, 84), «был(и) отправлен(ы) в обителище Ямы» (VIII.4.14, 16, 21, 25, 30, 34, 44, 65, 67, 76); «низвел в обителище Ямы» (III.12.66), «отослал к Кале» (VIII.19.50), т.е. «убил»; ср. «отправляйтесь в обителище Царя дхармы», т.е. Ямы (III.229.28), «битва, возвращающая царство Ямы» (VIII.16.8). Если образы Калы и Антаки (Калантаки) абстрактны, то фигура Ямы в «Махабхарате» отчетливо антропоморфна: достаточно вспомнить его появление перед Савитри и брахмодийский диалог между ними [Махабхарата 1987: 554–578]. В связи с тем, что в метафоре с образом Ямы, по-видимому, удерживается его древняя характеристика как небесного *царя*, можно учесть следующее обстоятельство. Эквивалентом «обителища Ямы» выступает «мир Смерти» («отправились в мир Смерти» VIII.50.25; «отправил в мир Смерти» VIII.58.2), но локализация этого мира прямо не связана с югом как низом космической вертикали. И более того — гибель воина в честном бою, по эпическим меркам, связана с последующим пребыванием на небесах. Мифологическая метафора «угодить в пасть Антаки, или Смерти» (см., например, VIII.26.54, 43.10) имеет в виду, в отличие

от метафоры с образом Ямы, не антропоморфный, по всей видимости, образ, а скорее фигуру гиганта-чудовища («словно в пасть Смерти разверстую устремляясь» VIII.47.10, «подобный Антаке с разверстой пастью» VIII.45.7).

Понимание смерти как движения, причем в ряде случаев без указания локуса, передается соответствующими глаголами-синонимами — *gam* ‘уходить’ и *prasthā* ‘отправляться в путь’, метафорическое употребление которых в значении «умирать» свойственно и другим культурам (ср. рус. «ушел», т.е. «умер»). Примеры из последних книг «Махабхараты»: «Когда он (т.е. Карна) ушел таким образом...» (*evanṅate* XV.22.13; Карна погиб от рук Арджуны, когда колесо его колесницы застряло в расселине земли); Юдхишхира «задумался об уходе» (*gamanāya matim cakre* XVII.1.17); Пандавы одобряют свой уход (*gamanam*) из мира (XVII.1.22); «устремившись мыслью к уходу» (*prasthāne matim ādhāya* XVII.1.2); герои тронулись в [последний] путь (*prasthuḥ* XVII.1.20).

То же самое понятие оформляется мифологической метафорой, которая прямо указывает направление движения — небо, и эта метафора, как и та, что содержит имя Ямы, очевидно, соответствует духу классической героики. Небо является уделом воинов, павших в бою, равно как и праведников: «к небесному миру воины колесничные устремились» (VIII.47.11), «на небо он удалился» (III.261.31; VIII.68.46), «на небо те двое были отправлены» (VIII.4.71), «жаждущие уйти на небо» (VIII.57.68), ср.: «отсюда [из тиртхи] умершие на небеса восходят» (III.130.1), «отправился на третье небо (т.е. на небо Индры) он тогда» (III.106.34); ср. также: «гостем к Шакре (Индре) отправившись» (VIII.43.77). Идея *последнего перехода*, движения к иному бытию, особенно в последних книгах «Махабхараты» [Махабхарата 2005], где речь идет о конце биографии эпических героев, передается через образ высшего *пути*: *gamiśyāmaḥ paramām gatim* (XV.45.23) «ступим мы на высочайшую стезю; *gataḥ paramām gatim* (XV.47.7) «ступил на высочайшую стезю»; *gacchāmi padavīm* (XVI.4.25) «последую путем» [павших]; *gantum gatim mukhyām* (XVI.9.36) «удалиться высочайшей стезей» (ср. X.3.24, 32, 4.18, 8.3, 9.28, 34, 39, 45, 58).

В числе метафор с семантикой смерти встречаются и такие, в которых отражены религиозно-философские представления эпоса: *tyaksyati jīvalokam* «покинет мир живущих» (т.е. мир «джива», воплощенных душ; III.120.25); *deham... utsrjāmi* «тело оставлю» (III.98.20, XVI.2.10); *samayuḥyata dehasya kālaparyāyadharmāṇā* «вверил плоть закону поворота Времени» (III.261.29); *tat yajus taṁ... pañca bhūtāni* «покинули его пять элементов» (III.274.30; несвязанное состояние «великих элементов» означает гибель не только индивидуума, но и Вселенной); *prāṇair vimokṣyate* «расстанется с пранами» (т.е. с жизненными токами человеческого тела) III.9.5, ср. III.188.47, XVI.7.22.

Можно сказать, что «расслоение» семантики эпической метафоры с таким содержанием имеет в «Махабхарате» тенденцию (но только тенденцию!) к некоторой системности. Так, мифология Ямы и в том числе его эквивалентов (Смерть-Мрителью, Кала, Антака, Калантака), а также идеи посмертного обретения небес, движения по «высшему пути», соотносятся главным образом с действиями героев эпоса, тогда как «философия смерти» привязана в основном к контекстам эпической «дидактики».

4. Мифологическим экраном, на который проецируется центральное событие эпического сюжета — великая Всеиндийская битва на Курукшетре с участием двух союзов племен, возглавляемых двоюродными братьями Пандавами и Кауравами, — служит извечное противостояние двух «фратрий» — богов и демонов. В метафорике битвы находят свое отражение по крайней мере три в основе своей архаические мифоритуальные концепции⁹. Согласно одной из них, битва понимается как аналог сакральной игры в кости, входящей в различные архаические ритуалы, которым свойственно изначальное равенство участников¹⁰.

⁹ Эти концепции детально проанализированы Я.В. Васильковым: [Васильков 1979: 73–82; 2010: 98–111]. О фундаментальном символизме мифоритуального комплекса «битва-жертвоприношение» см.: [Held 1935: 109, 270, 271; Sukthankar 1957: 35; Hildebeitel 1976: 318].

¹⁰ Одна из сторон, некогда *наравне* с другой участвовавшая в агонистическом ритуале, в «классической» (по определению Й.С. Хистермана) обрядности выглядит элиминированной.

Например, «Если же ты не желаешь такой игры (*dyūtāṃ*), то пусть состоится игра-битва (*yuddhadyūtāṃ*), и в поединке на колесницах либо ты погибнешь, либо же я!» (III.77.8); «... Те игроки (*kītavāḥ*), мужи-быки, вступили в то Собрание, где игральными костями (*akṣa*) были стрелы, дротики, палицы, мечи и копья, что металы они в битве-игре, поставив на кон свою жизнь (*praṇadyūte*)» (VI.15.67); «Теперь же игру в сражении (*dyūtāṃ hy adya raṇe*) ведет Карна» (VIII.49.64); «Пусть считает ... он стрелы мои броском игральные костей (*glāham*), [лук] Гандиву — (для них) ящичком (*durodaram*), а игровой доской (*maṇḍalam*) — колесницу» (VIII.52.13); В поединке сошлись, точно в Собрании, два достойных соперника, и «началась между ними игра» (VIII.63.25–27).

В некоторых случаях противостоящие друг другу стороны изображаются вовлеченными в ситуацию агонистического «приема гостя», которая предполагает воинский поединок, если оба соперника — кшатрии, и словесное состязание, если это брахманы. Примеры из «Карнапарвы»: «Если ты, о герой, признаешь меня прибывшим [к тебе] достойным гостем, то окажи мне гостеприимство боем (*yuddhātithyam*)», — так обращается Ашваттхаман к Арджуне во время битвы (VIII.12.19); «Если желаешь ты получить божественное гостеприимство (*divyāṃ satkriyāṃ*) от Партхи (Арджуны), сразись с Пандавой!» — слова Кришны, обращенные к тому же воину (VIII.12.25); «Были беспечальны воины, истребляемые Арджуной, с радостью отправляясь (обрести) гостеприимство (*atithitvam*) Шакры» (VIII.43.77) [Карнапарва 1990]. Возможно, метафора «божественное гостеприимство» означает для воина обретение неба Индры после гибели на поле боя.

В тех случаях, когда эпическая битва метафорически приравнивается к жертвоприношению-яджня, нередко используется глагол *hū* ‘совершать жертвенное возлияние огню’: *hutvā śarīram saṅgrāme* (III.284.36 ср. VIII.6.11) «Принеся в жертву [огню] битвы свое тело...»; *samāhūtāv aribhis tau raṇadhvaram | yajvabhir vidhināhūtau makhe devāv ivāśvinau* (VIII.40.89) «Те двое были вызваны врагами на битву-жертвоприношение (*raṇadhvaram*), словно два бога Ашвина, должным образом вызванные

жертвователями на жертвенный обряд»; ср. III.242.14, 15: «Юдхиштхира во время битвы-жертвоприношения изольет в огонь, зажженный разным оружием, свой гнев — жертвенное масло».

Согласно наблюдениям Я.В. Василькова, содержание значительного фрагмента «Сауптикапарвы», десятой книги «Махабхараты» [Махабхарата 1998], можно толковать как развернутую метафору «битва-жертвоприношение». Во время ночного нападения Кауравов, оставшихся в живых после битвы, на спящий лагерь Пандавов Ашватхаман, желая отомстить за смерть отца, старого воина Дроны, убивает его погубителя так, «как умерщвляют скот» (*pāśumāreṇa* — X.8.18, 9.51). То, что имеется в виду жертвенный обряд, посвященный Шиве, подтверждается сравнением: Драуни намерен действовать «подобно Рудре, уничтожающему скот» (X.3.29). Эта же мысль подкрепляется «лексикой жертвоприношения»: Ашватхаман сравнивается с тем, кто умерщвляет скот (*śamitr*) во время обряда (*makhe*) — X.8.36; убитые воины называются «жертвенным подношением» (*medhyam*) духам, пирующим на поле брани, — X.8.131. Особенность метафоры *pāśumāreṇa* состоит в том, что она, полностью сохраняя свое ритуальное наполнение, в то же время в составе противопоставления гибели воина в бою и смерти жертвенного скота используется по отношению к убитым воинам в уничижительном для них смысле.

5. В «Махабхарате» представлен особого рода стилистический прием, базирующийся на сравнении как на несущей конструкции и состоящий из ряда метафорических цепочек, благодаря которым сопоставляются отдельные детали изображаемого, в результате чего широкими мазками создается объемная картина. Изображение основывается здесь на предметном сопоставлении образов героико-эпической действительности с природными, а сам процесс создания такой «синтетической метафоры» направляется мифоритуальными представлениями. Иными словами, для «Махабхараты» типично такое основанное на сравнении в качестве стержня метафорическое образование, в котором «предметную» часть составляет фигура эпического воина или же ратное поле, а «образную» — явления природы и стихии. Например, герой Карна на поле брани — это огонь, стрелы его — языки пла-

мени, удары тетивы — треск, пыль над ратным полем — дым, оружие — жар; раздуваемый ветром-Дурьодханой, он, подобно *огню конца юги*, исторгнутому Калой-Временем, губит сушняк — неприятельскую рать. Кришной-ветром гонимая туча-Арджуна с журавлями — белыми конями, с Гандивой, сверкающим подобно луку Индры, способна погасить потоками стрел огонь-Карну (III.84.9–12; ср. VIII.14.20, 17.27, 33.26, 53.2, 3). В следующем примере из «Бхишмапарвы» [Махабхарата 2009] также присутствует гибельный огонь *пралаи*: Бхишма в бою «подобен *огню конца юги* (*yugāntāgnisama*), стрелы и лук его — языки пламени, грохот колес колесницы — треск огня, [натянутый] лук его — сияние, а герои-воины — топливо» (VI.114.5,6). В других случаях Бхишма уподобляется огню жертвоприношения, алтарь которого — колесница, языки пламени — лук, топливо — меч, дротик и палица, а искры пламени — стрелы (VI.102.10); ср. VI.112.65: колесница Бхишмы — алтарь с разожженным огнем, [натянутый] лук воина — языки пламени, его меч, дротик и палица — топливо, а стрелы — жертовный огонь.

Помимо огня используется и другой «образ пралай» (М. Биардо) — палящее солнце: Арджуна, солнце *конца юги*, пронзающими лучами-стрелами осушил неиссушимый океан поклявшихся убить его воинов (VIII.12.43); Кауравы не в силах смотреть на Арджуну, «пылом подобного *солнцу конца юги*»; стрелы его — это лучи, а диск — лук Гандива (VIII.57.55; ср. VIII.57.57, 64.10, 67.31). В подобных описаниях упоминаются огонь, ветер, тучи, ливень — как раз те природные феномены, которые, правда, в сильно гипертрофированном виде создают эсхатологическую картину мировой катастрофы, *пралай* (на что прямо указывает сравнение воина с огнем конца юги). Как и эпическая эсхатология в целом, которая представляет собой не объяснение сюжета «Махабхараты», а художественный фон ее событий¹¹, такие *нефор-*

¹¹ Об эпической эсхатологии как метафоре сюжета «Махабхараты» см.: [Hiltebeitel 1976: 312; Katz 1991: 312]. Я.В. Василькову принадлежит вывод о чисто художественной функции так называемых «эсхатологических» сравнений (см.: [Васильков, Невелева 1988: 168–170]; см. также: [Vassilkov 2001: 13–31]).

мульные синтетические конструкции принадлежат, очевидно, к поздним явлениям ее стиля¹².

Целый пласт батальных ассоциаций связывает древнейшие мифологические представления о смерти с водной переправой. Поле брани рисуется в эпосе как бурный кровавый поток, усеянный валунами — головами павших, полный ила и тины — волос, где пороги — это кости, а трясина — останки убитых; этот поток мчится, увеличивая население царства Ямы (VIII.36.29–31); ср. VIII.38.39–42: река с илом-кровью, водоворотами-колесницами, крокодилами — убитыми слонами, акулами — павшими конями, рыбой — человеческими телами, водорослями-волосами... устремляется в обиталище Ямы, подобная грозной Вайтарани (в древнеиндийской мифологии — аналог Стикса, реки смерти на границе мира живых и мертвых); ср. также VIII.58.7, 68.18¹³. Привлечением таких стилистических построений, преодолевающих формульность эпического стиля, достигается особая масштабность батального повествования.¹⁴

¹² П.А. Гринцер, отмечая присутствие в «Рамаяне» значительного количества таких «развернутых сравнений», полагает, что их появление связано с воздействием письменной традиции, когда эпические формулы перестают быть функциональными, ощущаются стертymi и требуется подновить их с помощью особого стилистического приема [Гринцер 1974: 132–135].

¹³ Одинокaя *водная метафора* также используется главным образом в батальных контекстах: воины «погружаются в океан-Карну» (VIII.60.22); воин тонет «в бездне ужаса», «в океане бедствий» (VIII.35.5); воины спаслись «из океана бед» (VIII.49.115; ср. «благодаря лодке-мудрости твоей мы спаслись от океана бед и скорбей» VIII.49.116); мощный водоворот — войско врага (VIII.32.13); ср. «кроваводный» о поле брани (VIII.41.3, 57.1); сюда же следует отнести формульную метафору батального стиля «напьется кровью земля» (III.13.5, 48.35, 232.20; VIII.49.112, 52.14).

¹⁴ «Книга о Бхишме», «Бхишмапарва» [Махабхарата 2009], первая среди батальных книг «Махабхараты», богата такого рода метафорической образностью: «Тучами острых стрел пустил Арджуна течь страшную реку крови... Вайтарани подобную» (VI.55.121–125); воины на колесницах-лодках пытались преодолеть океан ратей, где вместо воды была кровь, вместо водоворотов — колесницы, вместо отмелей — слоны, а вместо волн — кони (VI.74.32).

В не связанном напрямую с описанием поля битвы, но, тем не менее, несущем «воинские идеи» контексте также используются сходные по своей структуре и содержанию метафорические конструкции, повторяющие (иногда с большой степенью точности) отдельные блоки, которые раскрывают тему «река Смерти». Так, в «Книге о жизни в обители» [Махабхарата 2005: 9–74] царь Дхритараштра, уходя на жительство в лес, дает Юдхиштхире наказ разумного правления, которое связано с необходимостью борьбы с врагом: «Чтоб уничтожить недруга, царю придется ступить в реку, где вместо камней — колчаны, вместо течения — кони и колесницы, вместо [прибрежных] деревьев — знамена... [в ту реку], которая обильна тиной — [павшими] воинами и слонами» (XVI.16.14).

Эсхатологическая образность в «Махабхарате» иногда выходит за пределы изображения собственно эпической битвы. См., например, гипертрофированное обилие «водных образов» при описании *дакшины*, предоставленной Дхритараштрой брахманам за совершение жертвоприношения, как свидетельство безграничной щедрости царя: «Туча-царь (*nṛpāmbudāḥ*) ливнем изливал потоки богатства... лавиной обрушивал напитки и яства, ...составив океан дарений, течением которого были [переливы] драгоценных камней, пеной — [груды] одежд, рокотом вод — бой барабанов, водоворотами — стада коров и коней ...» (XV.20.10–13)¹⁵. Эта стилистическая конструкция, вмещающая сложную символику, соединяет отголоски ритуального обмена с его «эксцессами расточительности» (М. Мосс) и память об Индре-Парджанье, которому уподобляется в щедрости царь-*яджамана*. Примером использования эсхатологических видений, не связанных с изображением боя, может служить описание в «Маусалапарве», «Книге о побоище палицами», города Кришны после его гибели [Махабхарата 2005: 322]. Дварака видится Арджуне подобной реке Вайтарани, «влекомой арканами Времени», только вместо воды

¹⁵ Однако метафорическое сопоставление воина и тучи нередко встречается также и в контексте битвы: «Словно огромная туча, рокот которой — звон тетивы, роняющая капли-стрелы, чей мощный гул — звук лука, обрушивал он ливни стрел» (VI.15.24).

у нее — [тела] вришниеv и андхаков, вместо рыб — кони, вместо лодок — колесницы, вместо шума [течения] — звучание вадитр и грохот колесниц; она полна тиной — драгоценными камнями... (XVI.6.8–11). Иначе говоря, в любом эпическом контексте образ реки Смерти «сигнален», будь то битва, чреватая гибельным исходом, либо же представшее взору Арджуны видение реки-Два-раки перед тем, как океанские воды поглощают ее (XVI.8.40).

Подобные сложные стилистические фигуры, несущие в себе идеи поздней эпики, отмечаются прежде всего в *героическом* слое эпического содержания, что подтверждает правомерность рассмотрения его как первичного лишь в типологическом плане. Развернутая «синтетическая» метафора «Махабхараты» структурно близка такого же вида метафоре «Рамаяны», где она получает более широкое распространение, но служит не изображению битвы, а исключительно передаче чувств персонажей. Эта метафора является несомненно новым для эпической традиции стилистическим образованием. Поэтическая картина, синтезируемая путем нанизывания двучленных метафор, своего рода мозаичное панно «на тему мифа», исполнена мифологизма, но образы ее разведены, никоим образом не подразумевая тождества. Они уходят от него еще дальше, чем в «царско-воинской» метафоре — *животной* и *индровой*.

Тем не менее даже совсем далекая от описания битвы нечастая в эпосе поэтическая метафора все же сохраняет память о мифе. Так, гора Гандхамадана видится танцующей, раскинувшей крылья-облака, светлые прожилки металла на ней — подкрашивающая мазь, смешанная с золотом и серебром, а низвергающиеся потоки — жемчужные ожерелья танцовщицы (III.146.24). Образ «крыльев-облаков» здесь явно суггестивен, вызывая в памяти миф, согласно которому Индра, намереваясь стабилизировать мироздание (такова одна из важнейших функций Индры в «Ригведе»), срезал крылья некогда летавшим горам (ср. III.263.6: убитый коршун Джатаюс подобен горной вершине со срезанными крыльями-облаками). Насколько можно судить, такую сложную многоступенчатую метафорическую конструкцию, изобразительный ряд которой не соотносится с батальностью, можно рассматривать в качестве одной из особенностей стиля типологически

поздней эпической «дидактики», использующей подробные и также неформульные описания, близкие стилю *кавья* (см., например, в «Араньякапарве» описание мест действия — города и леса в главе 44, леса и горы в главе 146, гор Швета и Гандхамадана в главе 155, горы Гандхамадана и края бога богатств Куберы в главе 160).

Главные темы метафорики «Махабхараты» связаны по преимуществу с представлениями о войне и битве. Говорить о *переходном* характере эпической метафоры можно, по-видимому, именно в том смысле, что она отдалается от древнейшего мифологического тождества, сохраняя, однако, тесную связь своего содержания с мифом и ритуалом, начала которых восходят к глубокой архаике. Соединение разных типов метафоры с эпитетом, сравнением и звукописью, формирование на основе устойчивых формул «синтетической» конструкции можно отнести на счет традиционной новации. Эти «литературные блески», в которых как бы законсервированы древнейшие мифоритуальные мотивы, преодолевая рамки формульности, способствуют в процессе саморазвития эпического жанра формированию таких стилистических приемов, которые перекликаются с явлениями литературы.

Библиография

Васильков Я.В. «Махабхарата» и потлач (Этнографический субстрат эпического сюжета) // Санскрит и древнеиндийская культура. М., 1979. Ч. 1. С. 73–82.

Васильков Я.В. Между собакой и волком: по следам института воинских братств в индийских традициях // Азиатский бестиарий. Образы животных в традициях Южной, Юго-Западной и Центральной Азии: Сб. статей. СПб., 2009. С.

Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010.

Васильков Я.В., Невелева С.Л. Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги «Махабхараты») // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С. 152–175.

Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.

Махабхарата. Книга третья. Араньякапарва (Лесная) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987.

Махабхарата. Книга восьмая. Карнапарва (О Карне) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1990.

Махабхарата. Книга X Сауптикапарва (Об избииении спящих воинов). Книга XI Стрипарва (О женах) / Изд-е подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998.

Махабхарата. Заключительные книги (XV–XVIII) / Изд-е подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. СПб., 2005.

Махабхарата. Книга шестая. Бхишмапарва (О Бхишме) / Пер. с санскр., коммент. и вступит. ст. В.Г. Эрман. М., 2009.

Невелева С.Л. Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991.

Невелева С.Л. Махабхарата: художественный язык древнеиндийского эпоса. Исследование. СПб., 2010.

Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.

Ригведа. Мандалы I–IV / Изд-е подгот. Т.Я. Елизаренкова. М., 1989.

Held G.J. The Mahābhārata: an Ethnological Study. L.; Amsterdam, 1935.

Hiltebeitel A. The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata. Ithaca; L., 1976.

Katz R. The Sauptika Episode in the Mahābhārata // Essays on the Mahābhārata. Leiden, 1991.

Sukthankar V.S. On the Meaning of the Mahābhārata. Bombay, 1957.

Vassilkov Ya. The Mahābhārata similes and their significance for comparative Epic studies // Rocznik orientalistyczny. 2001. T. LIV. Z. 1. P. 13–31.

Я. В. Васильков

ЭПИЧЕСКИЕ ГЕРОИ И БОГИ (В «МАХАБХАРАТЕ» И НЕ ТОЛЬКО)

Отличительной особенностью «Махабхараты» (далее — Мбх) на фоне большинства остальных и уж во всяком случае на фоне всех древних книжных эпосов, является постоянное наличие у эпического нарратива определенного мифологического фона. За миром эпоса просматривается мифический мир богов и асуров, и сказители не забывают время от времени напоминать о параллелизме этих двух миров, о связи между ними. Связь эта выражается прежде всего в том, что герои эпоса, пять братьев Пандавов, т.е. сыновей царя Панду, в действительности являются сыновьями и частичными воплощениями богов (Юдхистхира — бога праведности Дхармы, Арджуна — царя и военного предводителя богов Индры, Бхима — неистового и смертоносного бога ветра Вайю, близнецы Накула и Сахадева — божественных близнецов Ашвинов (Мбх I. 61.85–86). В другом месте Мбх рассказывается о том, как явились на земле в облике Пандавов Индра-Шатакрату (царь богов в данном мировом периоде), а также при посредстве Дхармы, Ваю, и Ашвинов — четверо Индр, ранее правивших Вселенной (Мбх I. 189). Необходимость нисхождения богов на землю вызвана жалобой Земли на то, что ее *тяготит время* размножившегося человечества, кроме того, богоненавистники-асуры с целью уничтожить мир людей уже приняли рождение в царской династии племени Куру, и им необходимо противостоять. Боги воплощаются на земле не только в Пандавах, но и в их родичах и сторонниках: Драупади — это инкарнация Шри, ее брат Дхриштадьумна — воплощение Агни, Кришна представляет Вишну, Бхишма — воплощение бога неба Дьяуса, наставник Пандавов брахман Дрона — это бог Брихаспати. Кауравы представляют на земле различных асуров. По существу, в обличье Пандавов и кауравов сами боги и асуры, возглавив огромные пар-

тии своих сторонников, сходятся на Поле Куру в грандиозной всеиндийской битве. По окончании битвы герои Мбх попадают в небесный мир и соединяются с теми божественными сущностями, частицами которых они в действительности являлись.

Примечательно, что наряду с пространным описанием битвы на Поле Куру в Мбх многократно излагается мифическое повествование о моделирующей это центральное событие эпоса космической битве богов с асурами (III. 92.5–15; 99; V. 9; XII. 34.13–21; 272–274; XIV. 11 и др.; см.: [Гринцер 1974: 228]). Во всех этих случаях сюжет о битве богов носит характер мифологического «отступления», лишённого, как и всякий вводный эпизод, прямой сюжетной связи с основным действием эпопеи. Но определенное отношение этих отступлений к эпическому действию все-таки может быть выявлено: это отношение аналогии или сравнения, и, как выяснилось, это сравнение в ряде случаев близко к отождествлению [Васильков, Невелева 1988].

К сожалению, в современной индологии до сих пор распространён взгляд на соотношение эпоса и мифа в Мбх, сформулированный гиперрационалистической позитивистской наукой XIX в., согласно которому исходный слой содержания памятника должен был быть чисто героическим, «светским». Весь мифологический элемент, характеризующийся как «религиозная фантастика», прежде относился на счёт интерполяций, произведенных поздними брахманскими редакторами. Повинно в этом, во-первых, тогдашнее представление о некоем безрелигиозном периоде в развитии древнего человечества: мифология и религия рассматривались как довольно поздние выдумки жрецов. У нас в вульгарном марксизме это представление удерживалось дольше всего. Но была и другая причина. Европейские ученые уже в своем гимназическом и университетском образовании навсегда усваивали представление о том, что есть один мировой стандарт, образец подлинного эпоса — и это эпос Гомера. Отсюда теория изначально «светской», чисто героической или исторической Мбх (от Дж. Толбойз Уилера [Wheeler 1867], до М. Винтерница [Winternitz 1908]).

Казалось бы, в XX в. исследования Мбх показали, что так называемое брахманское редактирование Мбх ответственно лишь

за «индуизацию» эпоса, в ходе которой брахманы, поставив традицию под свой контроль, ввели в эпос образы новых индуистских божеств, в том числе великих богов Вишну и Шивы, ввели вторичную мифологию, т.е. такие сюжеты, где миф используется лишь как язык для передачи философского или мистического содержания; но до этой редакции эпос тоже ориентировал свое повествование на миф, только это была архаическая мифология индоариев, божества и сюжеты о них, которые мы знаем по ведийским самхитам. В свое время Г. Якоби показал, например, что если в поздних книгах «Рамаяны» Рама провозглашается аватарой Вишну, то в раннем слое содержания он теснейше связан с Индрой [Jacobi 1893]. Исследования очень консервативного элемента в арсенале художественных средств эпоса — эпических сравнений, предпринятые нами с С.Л. Невелевой по Мбх [Васильков, Невелева 1988] и Дж. Брокингтоном по «Рамаяне» [Brockington 1977], свидетельствуют, что почитание таких древних индоарийских богов, как Индра, Сурья, Ваю, и соотнесение (вплоть до отождествления) с ними героев эпоса, глубоко укоренено в эпической поэтике.

Однако, в начале 1970-х годов исследователь и переводчик Мбх Й.А.Б. ван Бейтенен в предисловии к переводу первой книги вновь возродил идею изначально чисто светской и героической Мбх. Один из его аргументов: противоречие между разными версиями божественного происхождения Пандавов в Мбх (от пяти богов во главе с Индрой; от разных свойств Индры, которые он передал им через других богов; от пяти Индр). Ван Бейтенен явно не учитывал при этом специфики мифологического мышления, которое вполне может совмещать, например в корпусе «Ригведы», несколько разных вариантов космогонии. С моей точки зрения, некоторый разнобой в объяснении происхождения Пандавов от богов отражает исторические изменения конкретных мифологических представлений, но при этом неизменным остается принцип божественности героев, идея о том, что они нисходят с небес в земной мир для выполнения определенной миссии. Другой аргумент Ван Бейтенена совсем наивен. Он спрашивает: зачем было эпическим сказителям делать героев божественными? Разве они и так не достаточно велики? Да, они совершают, мол, сверхъ-

естественные деяния, но ведь точно так же во всех других «княжеских», «феодальных» (у Ван Бейтенена — «baronial») эпосах герои совершают сверхчеловеческие подвиги, при этом оставаясь вполне земными персонажами. Вот это и говорит о том, с какими эпосами был знаком Ван Бейтенен и с чем он сравнивал Мбх (тоже, на его взгляд, baronial epic): это, конечно, Гомер и средневековые эпосы Европы. Он и понятия, вероятно, не имел, что существует еще и архаический эпос, в котором божественность героя является как раз самым характерным признаком.

В рецензии на первые переводы Ван Бейтенена В. Донигер [Doniger O'Flaherty 1978] дала убедительную критику данного подхода, апеллируя к исследованиям индийского эпоса в сравнительном плане (Ж. Дюмезиля, А. Хилтебейтеля, П.А. Гринцера). Ранее ту же концепцию в варианте М. Винтерница убедительно опроверг П.А. Гринцер, продемонстрировав в своей книге (1974) универсальность мотива божественного происхождения героев для эпических традиций мира, причем особенно на архаической стадии. Однако зарубежным индологам аргументация П.А. Гринцера не знакома — очевидно, потому, что его книга известна на Западе лишь по ее пересказам в обзорных статьях Й.В. де Йонга [de Jong 1975; 1984], который, к сожалению, уделил очень мало внимания новаторскому подходу П.А. Гринцера к проблемам эпической типологии.

Вследствие этого в наши дни концепция Ван Бейтенена, идущая из XIX в., возрождается в работах западных индологов-эпосоведов, причем даже лучших из них: Дж. Брокингтон в классической монографии «Санскритский эпос» (1998) выделяет три стадии в развитии Мбх: 1) развитие в устной сказительской (воинской) традиции, 2) *первичная мифологизация*, когда герои эпоса соотносятся с ведийскими богами, и 3) поглощение эпоса брахманской традицией (т.е. индуизация). Джеймс Фитцджеральд в своем докладе на Пятой Дубровницкой международной конференции по санскритскому эпосу и пуранам (2008) и в проведенном им там же совместно с А. Малинар круглом столе на тему исторического развития «Махабхараты», рассматривал искусственную «деификацию» Пандавов как одно из направлений идеологической переработки брахманами древней кшатрийской

поэмы «Бхарата», воспевавшей династию Куру, в «Пандава-бхарату» (сборник статей по материалам конференции сейчас готовятся к печати). До него эту мысль высказал М. Витцель, который, однако, видел в факте «деификации» Пандавов продолжение принципа, свойственного более древней эпической традиции: он указал, в частности, что в *кхилах* «Ригведы» царь династии Куру Парикшит именуется «подобным богам» и даже «превосходящим богов» [Witzel 2005: 68–69].

Так может быть действительно правы те наши западные коллеги, которые считают, что эпос всегда — изначально светская песнь о битвах, и что герой эпоса — изначально просто силач и храбрец, лишенный всяких признаков божественности?

Российские индологи, по счастью, всегда имели возможность опираться на достижения отечественной школы эпосоведения, представленной именами В.Я. Проппа, В.М. Жирмунского, Е.М. Мелетинского и Б.Н. Путилова. У нас была создана историко-типологическая теория эпоса, представляющая эпическую поэзию как особый вид поэтического искусства, развивающийся по собственным законам. И закономерности его развития имеют универсальный характер. Развитие идет от архаических форм к классической героике и затем к поздним формам эпоса — романтического или религиозно-дидактического. Это обобщение было произведено на основе огромного числа памятников, с которыми работали классики нашего эпосоведения и которые они разнесли по основным историческим типам. Так посмотрим, каким же бывает герой в наиболее архаических, типологически наиболее древних памятниках.

Если мы обратимся к древнейшему в мире книжному (преданному записи) эпосу — шумеро-вавилонскому, то увидим в нем, по свидетельству И.М. Дьяконова, что за образами Гильгамеша и Энкиду скрываются «образы солнечного и лунного божеств, принявших также черты духов плодородия» [Эпос о Гильгамеше 1961: 119]. Гильгамеш — типичный полубожественный герой, первоначально осознававшийся, по-видимому, воплощением или земным дублером шумерского бога Солнца Уту (аккадский Шамаш). Одно из чтений его имени («старик-юноша») — эпитет Солнца, умирающего на закате и нарождающегося при восходе

[Емельянов 2001: 252]. «Путешествие Гильгамеша за вечной жизнью — это подземное путешествие Солнца <...> Все время подчеркивается, что этим путем ходил только Шамаш. Если Шамаш — судья неба и земли, то Гильгамеш в мифе — судья преисподней» [Эпос о Гильгамеше 1961: 119]. Шумерский эпос несомненно глубоко архаичен.

Но архаический эпос во многих регионах существовал и в новейшее время. Известно, что явления действительности для архаического фольклорного сознания имеют значимость только в том случае, если они могут быть обобщены по схеме, которая задана мифологической картиной мира. Архаико-фольклорному сюжету необходимо должен был сопутствовать некий мифологический фон, без которого он лишился бы истинности и значимости. Именно поэтому общим местом в эпической поэзии ряда тюрко-монгольских и тунгусо-маньчжурских народов Сибири являются предшествующие собственно эпическому повествованию мифологические зачины, описывающие время первотворения (см., напр.: [Василевич 1966: 13; Эвенкийские сказания 1990: 82, 126–129; 238–241; Хакасский эпос 1997: 62, 63; Тувинские сказания 1997: 22; Мелетинский 1998: 360, 361; Мелетинский 2004: 294, 295]). В эпосах такого типа (ранняя архаика) богатырь еще не соотносится прямо с богом-творцом, но сам является по существу сверхъестественным существом — первочеловеком, будущим прародителем человечества (т.е. данного этноса), чьи деяния (обустройство земли и создание социума) непосредственно продолжают акт миротворения (ср.: [Мелетинский 2004: 298, 299]). Показательно, что в эвенкийских сказаниях герой, сражающийся с демонами нижнего мира, обозначается термином *аи* (или *ай*), относящимся также к благим небесным божествам, обитателям верхнего мира [Эвенкийские сказания 1990: 384]. Точно так же употребляется в якутских *олонхо* термин *айыы*, обозначающий и небожителей, и героя, а иногда и все первое поколение жителей земли [Семенова 2006: 19]. Происхождение героя оговаривается не всегда, иногда говорится лишь, что он «родился в этом мире» для выполнения определенной задачи (очистить землю от чудовищ, породить людей и т.д.), его связь с верхним миром только угадывается. Однако в ряде сибирских эпосов происхождение

«одинокого», «не знающего родителей» героя объясняется тем, что его создал и спустил с неба на землю верховный бог-творец (якутские олонхо об Эр-Соготохе, Юрюнг-Уолане, Нюргун-Боотуре и др.). В некоторых вариантах олонхо об Эр-Соготохе верховный бог-творец, низведший его в средний мир (Юрюнг-Айыы-тойон, Аар-тойон), называется его «дедом» или «отцом». Суммируя, можно сказать, что в большинстве сибирских эпических сказаний этого типа герои выступают либо как «спущенные» на землю или «павшие» небожители, либо как сыновья (потомки) богов.

Ту же особенность можно обнаружить в архаической эпике и других регионах мира, например в нартском эпосе народов Кавказа. Осетинский Сослан в старинной версии сказания о его рождении — сын бога Уастырджи. Его абхазский двойник Сасрыкуа, завершив свою героическую деятельность, возносится на Луну, где и сейчас виден его образ с посохом и в бурке, в сопровождении коня, верного пса и стада. Другому абхазскому герою Абрьскилу присущи характеристики Громовержца, а также способность быстро переноситься на своем чудесном коне в небесный мир [Джапуа 2003: 90, 91, 129, 130, 139–141]. В худождах — архаическом, органично вписанном в систему мифов и ритуалов эпосе филиппинских горцев ифугао — по данным М.В. Станюкович герои осознаются как особый разряд богов и составляют население мифической деревни у истоков мировой реки [Станюкович 1999].

Есть основания полагать, что уже в самых древних формах эпоса между деятельностью героя и действиями мифического персонажа — бога-демиурга в начале времен — наблюдался параллелизм. Например, уже в глубочайшей древности у народов Северной Азии был широко распространен сюжет об охоте на космического лося (или лосиху). Культ лося — «основной фигуры охотничьей мифологии» — засвидетельствован петроглифами неолитического времени практически для всей лесной полосы Северной Азии. Сюжет об этой космической охоте сохранился до нового времени у народов, говорящих на тунгусо-маньчжурских, тюрко-монгольских и финно-угорских языках. Причем, например, у эвенков охотником, преследующим унесшую на своих ро-

гах Солнце космическую лосиху Хэглэн, может выступать в одних сказаниях хозяин Верхнего мира космический медведь Манги (Маин), в других — земной богатырь. У других народов Северной Азии сюжет о космической охоте на лося тоже появляется то в форме эпического сказания, то в форме мифа (см.: [Мелетинский 2004: 101–104; Петрухин 2005: 70–72, 347]). Параллелизм и некая связь между действием эпического сюжета об охоте на лося и действием аналогичного мифа, между образом героя-охотника и мифологическим персонажем в этих традициях не могли не ощущаться. Однако характер этой связи до поры до времени не был строго определен. Переход от неясного ощущения некоторой связи героя-первопредка с небесным миром к конкретным устоявшимся формулировкам такой связи вызван, скорее всего, просто нараставшим на протяжении истории человечества процессом рационализации сознания.

Эпосы архаические, но более развитые имеют более разработанный мифологический фон, ориентированы на цельную, завершенную картину мира, с четкой иерархией уровней и продуманной системой связей между ними. В этом случае герой выступает, как правило, сыном бога или богини или же имеет как бы двойную генеалогию: он одновременно и продолжатель какого-нибудь знатного (царского) рода, и сын бога (таковы не только наши Пандавы, но, например, и монгольский Гэсэр-хан, и герой нартских сказаний Сослан, и даже пережиточно — гомеровский Одиссей, «рожденный от Зевса сын Лаэрта»).

Здесь уместно перейти от дальних типологических аналогий из традиций сибирских, кавказских, юго-восточноазиатских народов к традициям индоевропейским, индоиранским, индоарийским (помимо санскритской) и другим индийским. В этом случае сходство с ситуацией в санскритском эпосе может оказаться не только типологическим, но и генетическим.

Прежде всего, как давно установлено, в древнегреческой традиции есть полная параллель к завязке Мбх. В схолиях (комментариях) венецианского кодекса «А» «Илиады» к пятому стиху поэмы говорится о Троянской войне как совершающейся во исполнение «Зевесовой воли»: «Сказано, что Земля, обремененная множеством людей, просила Зевса *облегчить ее ношу*. Поэтому

Зевс <...> устроил брак Фетиды (нимфы, матери Ахилла. — Я.В.) со смертным и сам породил прекрасную дочь [Елену], после чего возникла война греков с варварами, и тогда земля была сильно облегчена, ибо многие были убиты». Упоминания этой легенды в других древних источниках (включая эпические) свидетельствуют о том, что она была широко известна в Греции. У Гесиода герои Троянской войны именуются «полубогами». Древние герои все в принципе полубоги, и образцовым героем-полубогом в греческой традиции является Геракл. Герои-полубоги рождаются среди смертных лишь для того, чтобы ценой героической смерти в битве вернуться на небеса и стать бессмертными. Можно полагать, что мотив порождения богами полубогов-героев с целью *облегчить ношу Земли* является общим для двух традиций древнейшим эпическим мотивом (см.: [Dumézil 1968: 169, 168; Надь 2002: 34, 35]) и восходит к периоду реконструируемой по лингвистическим данным греко-арийской (т.е. греко-индоиранской) культурной общности, которую многие лингвисты и археологи склонны локализовать в Северном Причерноморье эпохи ранней бронзы. Именно здесь впервые началось скотоводство в крупных масштабах (кони, крупный рогатый скот), сюда устремились племена из других областей, началась борьба за стада и пастбища, взаимные набеги, усовершенствовалось оружие, появились укрепления... Отсюда идея «перенаселенности» Земли. Но вопреки Ж. Дюмезилю, считавшему данный мотив свидетельством существования единого индоевропейского эпоса, «пра-Махабхараты», следует говорить не о сюжете, а об общем мотиве, который мог оформлять завязку того или иного эпического сюжета о великой битве прошлого.

Что же касается соотношения эпического батального повествования с мифом о космогонической битве между двумя кланами сверхъестественных существ, то и здесь обнаруживается интересная гомеровская параллель. В «Илиаде», как и в Мбх, рядом с описанием земной битвы под стенами Трои есть описание космической битвы разделившихся на две враждебные партии богов (начало XX песни). В свое время в нашей совместной с С.Л. Невелевой статье об эпических сравнениях [Васильков, Невелева 1988] были отмечены и значительное сходство, и некоторые по-

казательные различия. Но ясно, что и у Гомера земная битва греков с троянцами некогда моделировалась мифической битвой богов, и тем самым связь героев с богами может быть возведена к индоевропейскому уровню.

Говоря об индоевропейской предыстории соотношения героя и бога в Мбх, следует вспомнить и сюжет о Трите, который представляет собой *древнейший индоевропейский фольклорный текст*, образец сказки или наиболее раннего архаического эпоса. Место его сложения, по-видимому, та же западная часть Евразийской степи, где обитали когда-то предки индоиранцев и греков. Как известно, это сюжет о трех братьях, из которых младший — Трита, «Третий» — убивает трехглавого дракона, похитителя стад (или женщин). Когда он возвращается домой с добычей, завистливые братья сбрасывают его в колодец (пропасть, подземный мир) и завладевают стадом (женщинами). Он оттуда чудесным способом выбирается и наказывает братьев. Не вдаваясь в подробности, заметим только, что и в индийской, и в иранской (авестийской) версии Трита воспроизводил, по-видимому, на земле подвиг бога (Индры Вритрахана, иранского Веретрагны). Кроме того, сам образ Триты и у индийцев, и у иранцев двойится: он и смертный герой, и божество на небесах. В греческой версии этого сюжета герой-полубог Геракл побеждает трехголового монстра Гериона и отбивает у него стада, поддерживаемый и побуждаемый к битве богиней Афиной.

Об изначальной божественности героев древнейших эпических сказаний Евразии косвенно свидетельствуют и памятники изобразительного искусства. Каменные стелы в память героев широко распространились по Евразии в эпоху бронзы (III–II тыс. до н.э.), вероятнее всего параллельно с первыми образцами эпического фольклора. Ответвления этой традиции мы находим и в древней Греции, и в Индии, где стелы такого рода распространены на периферии ведийско-индуистской культуры, в районах, где до новейшего времени сохранялось мобильное скотоводство и архаические формы социальной организации. При этом везде — и в Греции, и в Индии, и в Северном Причерноморье — то, что изображено на стелах, можно уверенно интерпретировать как *апофеоз* героя, посмертную идентифика-

цию его с изначально так или иначе присутствовавшим в нем божеством.

Особо важно в свете нашей темы то, что в засушливых районах Западной, Центральной и Южной Индии, где обитают племена мобильных воинственных скотоводов и встречаются памятники героям, можно встретить одновременно и живые традиции архаического эпоса. Изучение этих традиций сейчас только начинается, но уже очевидно, что в большинстве в какой-то мере исследованных сказаний либо герой прямо называется воплощением бога (таков, например, Джунджаппа — герой эпоса каннадаязычных *кадуголла* в Карнатаке, инкарнация Вирахадры [Shankaranarayana 2001: 237], или Катама Радзу — герой эпоса телугуязычных скотоводов *голла* в Андхра, воплощение Кришны [Гуров 1999: 77, 78]), либо он (она), занимая при жизни невысокое, порой очень низкое, как и у самих носителей традиции, социально-кастовое положение, проявляет в критических обстоятельствах сверхъестественные способности и после смерти обожествляется, становится объектом массового культа (таковы, например, Котрабайна и Рамела в эпосе скотоводов-гауров в западной Ориссе, бходжпурские обожествленные разбойник Гаурайя в Патне и скотокрад Чахурмал в Непале, тамильский Мадхураи Виран и другие персонажи). Такими обожествленными или реализовавшими в эпическом деянии свою изначальную божественную природу героями являются многие местные божества в периферийных областях Индии.

На этом фоне по-новому смотрятся некоторые общеизвестные персонажи санскритоязычной эпической традиции. Давно высказывались, в частности, предположения о происхождении образа Кришны-Гопалы из образа божественного героя-пастуха в простонародных традициях Западной Индии [Vaudeville 1975; Гуров 1999]. Герои Мбх находятся в таком же отношении к богам, как и герои живых, ныне поющих индийских эпических сказаний архаического типа¹.

¹ Мы возрождаем, таким образом, старую идею С. Викандера, пришедшего в свое время к следующему выводу: «Исключено, что божественные черты в сказании о Пандавах были бы вторичным преобразованием. Напротив,

Из всего вышесказанного мы заключаем, что для типологически ранних форм эпического фольклора осознанность связей его действия и его героев с мифом следует полагать не исключением, а правилом. На протяжении всего периода становления и живого развития текста Мбх принцип соотнесения эпического действия с мифом оставался в нем действенным, работал как важнейший конструктивный принцип эпической поэтики. И, следовательно, Мбх в этом отношении отличается от других образцов классикогероического эпоса, обнаруживая существенное сходство с эпосами, типологически определяемыми как памятники архаики.

Поэтому мы должны признать, что пора отказаться от ставшего стандартом нашего мышления постоянного нивелирования Мбх (и любого другого неевропейского эпоса) «под Гомера». Разумеется, мы не должны совсем отказаться от сопоставлений Мбх с гомеровским эпосом. В ряде случаев такие сопоставления могут быть плодотворны: и потому, что в этих сопоставлениях может сформироваться представление о древнейшей индоевропейской эпической поэзии, и потому, что Мбх, подобно «Илиаде» и «Одиссее», является памятником зрелой (классической) героики. Но при наличии в поэтической системе индийского эпоса явных и живых элементов архаики нам надо научиться понимать, в чем Мбх отличается от гомеровского эпоса, образца классической героики, практически демифологизированного за счет эстетизации мифа, а также от ряда западноевропейских героических поэм. Для этого нам следует рассматривать Мбх не только на фоне этих классических «книжных» эпопей, но и сопоставлять ее с архаической эпикой разных народов мира. Особенно поучительным может оказаться взгляд на Мбх в сравнении с живыми индийскими эпосами архаического типа, исполнение которых иногда само по себе является обрядом. Их сюжеты нередко предопределены мифо-ритуальной схемой, и за их персонажами

они берут начало на той мифологической стадии, которая принципиально древнее религии ведийского собрания гимнов» [Wikander 1949: 36]. Я глубоко признателен С.В. Кулланде, познакомившего меня не только с текстом данной статьи, но и с собственным переводом ее со шведского на русский.

обычно просматриваются образы местных божеств. Конечно, можно изучать Мбх, следуя Ж. Дюмезилу, К. Уоткинсу или Г. Надю, как один из индоевропейских эпосов, можно видеть в ней, как Л.Н. Ермоленко, один из эпосов, чья поэтика и образность ведут свое происхождение из Евразийской степи [Ермоленко 2008], но не пора ли посмотреть, как будет выглядеть санскритская эпопея в одном ряду с многочисленными устными и устного происхождения эпосами на других индийских языках, и поставить вопрос о «Махабхарате» как одном из эпосов Индии?

Библиография

Василевич Г.М. Исторический фольклор эвенков (сказания и предания). М., 1966.

Васильков Я.В., Невелева С.Л. Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги «Махабхараты») // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1987. С. 152–175.

Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос: генезис и типология. М., 1974.

Гуров Н.В. Устный эпос народов Декана и его значение для истории древнеиндийской культуры // Материалы научной конференции Восточного факультета, посвященной 275-летию Санкт-Петербургского университета. СПб., 1999. С. 76–79.

Джапуа З.Д. Абхазские героические сказания о Сасыркуа и Абырскиле: систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии. Сухум, 2003.

Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. СПб., 2001.

Ермоленко Л.Н. Изобразительные памятники и эпическая традиция: по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии. Томск, 2008.

Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Письма. Воспоминания. М., 1998.

Мелетинский Е.М. Происхождение архаического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. Изд-е второе, испр. М., 2004.

Надь Г. Греческая мифология и поэтика / Пер. с англ. Н.П. Гринцера. М., 2002.

Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М., 2005.

Семенова А.Н. Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетики. СПб., 2006.

Станюкович М.В. Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: любовная магия и национальные выборы на Филиппинах // *Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам.* М., 1999. Т. 5. Ч. 3. С. 177–192.

Тувинские героические сказания / Сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск, 1997 (Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока. Т. 12).

Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / Запись и пер. текста, вступ. ст., примеч. и коммент. В.Е. Майногашевой. Новосибирск, 1997 (Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока. Т. 16)

Эвенкийские героические сказания / Сост. А.Н. Мыреева. Новосибирск, 1990 (Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока. Т. 1).

Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / Перевод с аккад. И.М. Дьяконова. М.; Л., 1961 (Серия «Литературные памятники»).

Brockington J.L. Figures of Speech in the Rāmāyaṇa // *Journal of the American Oriental Society.* 1997. Vol. 97. No 4. P. 441–459.

Doniger O'Flaherty W. (Review of) *The Mahābhārata* / Ed. and transl. by J.A.V. van Buitenen. Vol. 1, 2 // *Religious Studies Review.* 1978. Vol. 4. No 1. P. 19–27.

Dumézil G. Mythe et épopée, I. L'Ideologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-europeens. P., 1968.

Jacobi H. Das Rāmāyaṇa: Geschichte und Inhalt. Bonn, 1893.

Jong J.W. de. Recent Russian Publications on the Indian Epic // *Adyar Library Bulletin.* 1975. Vol. 39. P. 1–42.

Jong J.W. de. The Study of the Mahābhārata. A brief survey. Pts. I–II. Kyoto, 1984 (Hokke bunka kenkyū. X, XI).

Shankaranarayana T.N. Gender, Genre and Narrative: Case of Junjappa Epic // *Chanted Narratives: The Living 'Katha-Vachana' Tradition* / Ed. by M. Kaushal. New Delhi, 2001. P. 235–246.

Vaudeville Ch. The Cowherd-God in Ancient India // *Pastoralists and Nomads in South Asia* / Ed. by L.S. Leschnik & G.-D. Sontheimer. Wiesbaden, 1975. P. 92–116.

Wheeler J.T. History of India. L., 1867. Vol. I.

Wikander S. Pāṇḍava-sagan och Mahābhāratas mytiska förutsättningar // *Religion och Bibel.* 1947. VI. P. 27–39.

Winternitz M. Geschichte der Indischen Literatur. Leipzig, 1908. Bd. 1.

Witzel M. The Vedas and the Epics: Some Comparative Notes on Persons, Lineages, Geography, and Grammar // *Epics, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas (September 2002)* / Ed. by P. Koskikallio. Gen. editor M. Ježić. Zagreb, 2005. P. 21–70.

А. А. Игнатьев

МИФ О ВЕТАЛЕ И БХАЙРАВЕ В КАЛИКА-ПУРАНЕ

Калика-пурана (в дальнейшем — КП) занимает важнейшее место в обширной пуранической литературе. Хотя она и относится к упапуранам, само это слово никогда не употребляется в ее названии. Слово «упапурана» (что значит «под-пурана», «младшая пурана») не должно побуждать нас думать, что это какие-то второстепенные и незначительные тексты. Как справедливо замечает Р.К. Хазра, некоторые из упапуран, будучи по времени составления древнее, чем так называемые махапураны, служат важнейшим источником информации не только о религиозной жизни индийцев, начиная с догуптского периода, но и о литературе, истории и географии [The Kālikāpurāṇa 1991: 10]. КП была составлена с целью популяризации шактистского культа и прежде всего культа богини Камакхьи. Она считается весьма авторитетным текстом, посвященным этой теме, и из нее обильно черпают информацию авторы сборников смрити — нибандхакары — начиная с XIII в. Эти составители всегда опирались на текст пураны, когда они нуждались в авторитете касательно темы совершения повседневных обрядов и прежде всего обрядов поклонения богине. Из большого количества цитат из КП, которые делают нибандхакары, видно, что она пользовалась широким распространением и популярностью. «Зловещую» репутацию КП получила за содержащиеся в ней предписания касательно человеческих жертвоприношений [Kinsley 1987: 145, 147; Worship of the Goddess 1972: 2]. Пурана содержит более восьми тысяч шлок, разделяемых на 90 (в других изданиях 91, 93 и 98) глав. Ученые называют различные даты составления КП — от X до XIV в., профессор Б.Н. Шастри считает временем создания КП середину IX в. [The Kālikāpurāṇa 1991: 58, 67]. Местом ее создания все исследователи единодушно называют Камарупу — важный центр

шактистского культа на территории индийского штата Ассам [Ibid.: 55].

Центральными персонажами 46–76 глав пураны выступают два брата — Ветала и Бхайрава. Подчеркнем, что здесь «Ветала» — это именно имя собственное. Завязкой к повествованию о Ветале и Бхайраве выступает общеизвестный миф о рождении Сканды. Для зачатия сына Шивы и Парвати предаются любви, и их «великим соитием» встревожен весь мир. Тогда боги во главе с Брахмой отправляются к Шиве и просят его прекратить соитие (46.29–41, 45–47, 52). На это он отвечает, что из-за прекращения соития Парвати станет бездетной (46.53), однако при этом уступает их просьбам и изливает свое семя в огонь (46.61). Огонь же переносит семя в утробу Ганги (46.82). От этого семени Ганга рождает двух близнецов: Сканду и Вишакху (46.83–84), которые становятся единым целым (46.86). Богиня оставляет новорожденного посредине зарослей тростника (46.86), откуда его забирает Бахула (одна из Криттик, олицетворений созвездия Плеяды) (46.88). Позже Бахула передает ребенка Шиве и Парвати (46.89). Сканда вырастает и, став предводителем воинства богов, умерщвляет асуру Тараку (46.90–91). Версия мифа о Сканде, излагаемая в КП, в общих чертах совпадает с тем, о чем говорится в других пуранах и эпосе, за исключением того, что в прочих версиях Сканду воспитывают шесть Криттик (Махабхарата IX.43–46; Рамаiana I.36–37; Матсья-пурана 146, 158; Шива-пурана II.4. 1–2) или же семь Матерей (Махабхарата III.215–217), тогда как в КП эту роль исполняет только одна Бахула. Но при этом здесь же появляется один очень важный и оригинальный момент: Шива оказывается отцом не только Сканды-Вишакхи, но и еще двух существ божественной природы, выступающих в роли своего рода их миноритарных дублеров.

Сказано, что две очень мелкие частицы семени Шивы падают на склон горы, и из этих частиц появляются на свет еще два близнеца: Бхрингин и Махакала (46.62–64), воплощениями которых оказываются Ветала и Бхайрава. Следующая, 47-я, глава начинается с того, что подросшие Бхрингин и Махакала, считающиеся сыновьями Шивы, ссорятся с Парвати из-за того, что бесстыдно смотрят на нее (47. 4–11). Тогда Парвати налагает на них прокля-

тие, согласно которому они рождаются людьми с мордами обезьян (47.14–15). В чем причина такой непривлекательной внешности?

Во-первых, она зачастую связывается с монголоидным обликом аборигенов Ассама, на территории которого, как уже указывалось, и была создана КП. Во-вторых, истоки этого следует видеть в представлениях о неестественности близнецного рождения, которое у большинства народов мира считалось уродливым (а сами близнецы — страшными и опасными). Наиболее ранний пласт близнецных представлений прослеживается в зооморфных близнецных мифах, предполагающих участие в близнецном рождении животных или родство между животными и близнецами. У нивхов (на Сахалине и в Приамурье) мать близнецов хоронили в медвежьей клетке, а о самих близнецах говорили как о «зверях». Ср. также обряд убийства близнецов после их рождения, который был распространен у многих народов. Их обычно относят (в горшках, как в древнехеттском близнецном мифе, или в кувшинах) в воду, болото или в лес (где они, по поверьям, блуждают и после смерти), отправляют на съедение животным, как бы возвращая той нечеловеческой (часто водной) среде, с которой связывают их рождение. Отметим также, что других известных близнецов в индийской мифологии, Ашвинов, представляли в виде двух птиц или птиц-коней, имя их выводится из «ашва» — конь [Мифы 1992, 1: 175].

Бхрингин и Махакала произносят ответное проклятие, по которому Шива рождается на земле мужчиной, а Парвати — женщиной, и от этой четы уже появятся на свет сами Бхрингин и Махакала (47.21–23). Воплощение небожителя на земле вследствие проклятия — распространенный мотив в индуистской мифологии. Вспомним хотя бы Вишну, обреченного совершать нисхождение на землю вследствие проклятия Бхригу. Присутствует этот мотив и в шактистских мифах. Так, в известном произведении бенгальской литературы «Песнь о благодарении Чанди» («Чонди-монгол») сын бога Индры Ниламбара, проклятый Шивой, рождается на земле охотником Калокету, чтобы распространить культ Чанди [Мукундорам 1980: 16].

В дальнейшем Шива рождается как сын царя Паушьи Чандрашекхара (47.52–62), а Парвати — как дочь царя Какутстхи по

имени Таравати (48.2–15). На сваямваре Таравати избирает Чандрашекхару в мужья (48.63–64). Новобрачные отправляются в стольный град Чандашекхары (48.77). Однажды Таравати вместе с подругами идет к реке, чтобы совершить омовение (49.1–2). Тут ее встречает мудрец Капота и просит о любовном соединении, угрожая в случае отказа наложить проклятие (49.3–23). Тогда Таравати посылает вместо себя к Капоте свою сводную сестру Читрангаду, повелев ей надеть свои одежды и украшения (49.24–39). Капота не замечает обмана и счастливо наслаждается любовью с Читрангадой, при этом у Читрангады тотчас же рождаются двое сыновей-близнецов (49.44–54). Однако по прошествии времени обман раскрывается (50.9–11). Тогда Капота налагает на обманувшую его красавицу проклятие, предрекая, что ею силой овладеет безобразный капалин, от которого у нее родятся двое сыновей с мордами обезьян (50.17–20). Царица рассказывает обо всем супругу, и тот успокаивает ее и предпринимает меры для ее охраны (50.32–43). Однажды бог Шива вместе с Парвати путешествует по небу и видит Таравати на крыше дворца (50.49–50). Тогда Парвати входит в тело Таравати, а Шива обращается в капалина и овладевает ею (50.53–58). Тотчас же у царицы рождаются двое сыновей с мордами обезьян (50.59). После этого богиня выходит из тела Таравати и та, придя в себя, потрясена (50.60–65). Шива объясняет ей смысл произошедших событий и исчезает (50.66–70), однако слова бога не могут успокоить женщину. Здесь мы можем наблюдать такую сюжетную параллель: у Читрангады мгновенно рождаются в результате прелюбодейной связи два сына-близнеца от Капоты, а у Таравати также в результате прелюбодеяния — от Шивы.

Пришедший вскоре на «место происшествия» царь Чандрашекхара озадачен (50.74–87). Но тут странствующая по небу богиня Сарасвати подтверждает, что Шива соединился с его супругой, и наказывает ему воспитать обоих мальчиков (50.88–90). А затем во дворец Чандрашекхары является мудрец Нарادا, который раскрывает царю и царице сокровенную подоплеку произошедшего и дает возможность узнать, что они на самом деле являются воплощениями Шивы и Парвати (50.102–143), а мальчики, родившиеся у царицы, это также воплощенные части божествен-

ных существ (50.143). Нарада дает им имена Ветала и Бхайрава (50.147), и царь воспитывает их вместе со своими родными сыновьями (50.155–156). Но когда они вступают в пору возмужания, Чандрашекхара начинает помыкать ими, опасаясь, что они станут угрозой для его собственных сыновей (51.4–9) и даже лишает их наследства (51.13, 47). Тогда Ветала и Бхайрава удаляются в добровольное изгнание с целью стать подвижниками (51.14). Однажды они встречают мудреца Капоту (51.36–37), который раскрывает им тайну их происхождения, рассказав, что подлинным их отцом является Шива (51.45–46, 49–52), и советует им найти прибежище у своего божественного родителя (51.47–48). Мудрец восхваляет святость города Варанаси (51.61–71), но при этом говорит, что в этом городе можно почитать только Шиву, Парвати же его избегает (51.68), а поэтому им лучше отправиться в Камарупу (Ассам). Это противоречит утверждению, содержащемуся в другой известной шактистской пуране — Девибхагавата, где сама Дурга обещает, что постоянно будет пребывать в Варанаси (III.24.11) [Девибхагавата-пурана 2006: 173] (а в Маханирванатантре богиня именуется царицей Каши и подательницей благодати повелителю Каши (VII. 28) [Маханирвана-тантра 2003: 304–305]. Преимущество Камарупы, согласно КП, заключается также в том, что если в Варанаси надо долго вершить подвижничество ради обретения его плодов, то в Камарупе можно достичь всего и сразу. Капота описывает братьям эту священную страну (51.71–83).

Внемля совету мудреца, Ветала и Бхайрава идут в Камарупу (51.93) и являются к мудрецу Васиштхе, обитающему на горе Сандхьячала (51.106–110). Васиштха дает им наставления, в соответствии с которыми они должны будут почитать Шиву (51.119–158). Следуя этим наставлениям, братья в течение одной тысячи лет поклоняются Великому богу (51.167–174), и наконец он сам является к ним (51.176). Тогда они возносят хвалу своему божественному родителю (51.179–198), и он в награду обещает преподнести желанный для них дар (51.200–201). Ветала и Бхайрава просят о том, чтобы они могли заниматься служением Шиве (51.202–206). В благодарность Шива наделяет их божественной природой (51.207–211) и советует далее поклоняться его супруге

Парвати (51.212–214). Далее идут уже главы 52–75, целиком посвященные обрядам поклонения различным проявлениям богини, которые и составляют ритуальную часть КП.

Само изложение, однако, не образует внутреннего единства и выглядит как собрание культов и практик, существовавших во время создания последней редакции КП. Это собрание можно разделить на три категории. Первая категория соответствует общему типу ритуальной практики, распространенному на большей части территории Индии не только среди шактов, но и среди вайшнавов и шайвов. Эта ритуальная практика приспособливается для потребностей культа богинь Камарупы. Ко второй категории относятся более специфические ритуалы, среди которых центральное место занимают оргиастические обряды и которые долгое время оставались вне сферы брахманической культуры. Третья категория включает в себя описание знаменитых празднеств в честь Дурги [Worship of the Goddess 1972: 6].

Ветала и Бхайрава следуют наставлениям и поклоняются Камакхье, Трипуре и прочим проявлениям богини на протяжении трех лет (76.85). Тогда богиня является к ним и дает испить своего молока, благодаря чему они вновь обретают свой статус привратников Шивы и предводителей ганов (76.115). В дальнейшем пути обоих братьев расходятся. Бхайрава становится основателем династии царей, правившей в Варанаси (76.17–34), а Ветала вступает в любовную связь с божественной короной Камадхену и таким образом становится прародителем всех коров (76.7–20).

Запутанностью сюжета сказания о Ветале и Бхайраве напоминает произведение Баны «Кадамбари», которое индийская традиция выделяет в качестве самого чтимого и образцового из всех санскритских романов [Бана 1995: 443]. Есть и еще один момент, сближающий это сказание с «Кадамбари». Как замечает П.А. Гринцер, сюжет произведения Баны может интерпретироваться как вариант лунного мифа. Так, главный герой Чандрапида оказывается воплощением бога луны Чандры, и появляется он на свет после того, как его отец Тапапида увидел вещий сон, в котором в уста царицы Виласавати входит лунный диск. Служанкой и подругой Чандрапиды в его земной жизни становится в облике Патралекхи небесная супруга Чандры Рохини. Также подруга Ка-

дамбари Махашвета принадлежит к роду гандхарвов, возникшему из лучей луны. Чандра уносит в лунный мир тело друга Чандрапиды Пундарики и делает его своим спутником в новых перевоплощениях [Бана 1995: 453]. Подобные следы лунного мифа мы находим и в сказании о Ветале и Бхайраве. Здесь Чандрашекхара (такое же «лунное» имя, как и Чандрапида) рождается с полумесяцем на лбу (47.58), и красота царевича сравнивается с красотой луны (47.62). Его же супруга Таравати носит «звездное» имя (*tāgā* на санскрите «звезда», такое же имя носит супруга Брихаспати, похищенная богом луны Сомой), а сама она подобна свету осенней луны (48.13). Ее отец устраивает сваямвару во время возрастания Луны (48.19). На сваямваре лицо Чандрапиды блистает словно луна (48.50) и т.д. Однако, в отличие от «Кадамбари», тексту КП не присуща вычурность стиля, перенасыщенность риторическими фигурами и обилие сложных слов.

Содержание сказания о Ветале и Бхайраве перекликается и с Махабхаратой. Эпизод, в котором Таравати посылает к Капоте свою сводную сестру Читрангаду, напоминает эпизод из Махабхараты, когда Амбалика направляет к Вьясе вместе себя свою служанку, в результате чего рождается Видура. Ветала и Бхайрава отправляются в паломничество в результате изгнания, как и Пандавы в Махабхарате, хотя Ветала и Бхайрава уходят добровольно, а изгнание Пандавов носит вынужденный характер.

Подводя итог, можно прийти к выводу о том, что миф о Ветале и Бхайраве служит следующим целям:

1) выступает как художественное вступление, в котором изложен обширный свод предписаний поклонения различным проявлениям богини;

2) должен подчеркнуть и возвеличить религиозное значение Камарупы (Ассама), которая объявляется землей более священной, нежели чем даже Варанаси;

3) обосновывает легитимность династии царей, правившей в Варанаси;

4) Ветала и Бхайрава изображаются в роли идеальных почитателей богини и таким образом становятся примером для подражания, так же как у вишнуитов Хануман выступает идеальным бхактом Рамы.

Библиография

- Бана*. Кадамбари / Пер. П.А. Гринцера. М., 1995.
- Девибхагавата-пурана. Избранное / Пер. А.А. Игнатъева. М., 2006.
- Маханирвана-тантра: Пер. с англ. М., 2003.
- Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. М., 1992.
- Мукундорам Чокроборти Кобиконкон*. Песнь о благодарении Чанди [Чондимонгол] / Пер. И.А. Товстых. М., 1980.
- The Kālikāpurāṇa / Text, Introduction and Transl. into English by Prof. B.N. Shastri. Delhi, 1991.
- Kinsley D.* Hindu Goddesses: Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Delhi, 1987.
- Worship of the Goddess according to the Kālikāpurāṇa / Transl. by R.K. Van Kooij. Leiden, 1972.

Н. А. Корнеева

ОРДАЛИЯ РАСКАЛЕННОЙ МОНЕТОЙ: ТЕКСТ И РЕАЛЬНОСТЬ

Статья продолжает тему ордалий, начатую на прошлых Зографских чтениях, и посвящена ордалии раскаленной монетой.

Я вновь остановилась на теме ордалий, т.к. каждая ордалия представляет определенный интерес, и их внимательное изучение дает новый материал, подтверждающий некоторые предположения, связанные с формированием текстов дхармашастр. Это позволяет историку, говоря словами А.Я. Гуревича, «за прямыми сообщениями текстов обнаружить те аспекты миропонимания их создателей, о которых последние могли только невольно “проговориться”, за “планом выражения” найти “план содержания”» [Гуревич 1999: 21].

Так, испытание кошей, о котором речь шла на прошлых чтениях, являясь по существу клятвой, тем не менее считалось ордалией, т.к. было включено «Яджнавалкьей» в список пяти основных ордалий и к нему вынуждены были относиться как к ордалии. Ордалия водой ярко демонстрирует тяготение составителей дхармашастр к соответствию структуре ритуала жертвоприношения. Ордалия весами, предписания по проведению которой задавали схему проведения других ордалий, применялась крайне редко, что, очевидно, было связано с тем, что для ее проведения требовалось сооружение громоздких весов. Описание практического применения этой ордалии демонстрирует, как разночтения в текстах оборачиваются трагическими последствия в реальности, и т.д.

Ордалия раскаленной монетой (*taptamāṣa*) или ее разновидности, у которых могли быть и другие названия, интересна тем, что была самой распространенной, в нашем распоряжении имеются многочисленные описания ее проведения. При этом в дошедших до нас текстах она представлена лишь в одной, вероятно,

поздней версии Нарады¹ и в «Сканда-пуране»², а также у Брихаспати³ и Питамахи⁴, которые известны нам лишь по цитатам комментариев и нибандх. Как и в случае с другими ордалиями, наиболее подробные описания этого испытания дает Питамаха.

Питамаха дает три варианта проведения этой ордалии, причем один вариант полностью совпадает с предписаниями Брихаспати и частично с Нарадой, что позволяет поставить вопрос о заимствовании или одном источнике, второй вариант встречается только у Питамахи, третий — это фрагмент, который цитируется только в дигесте XV в. «Смрити-чинтамани»⁵.

Разъяснения по проведению этого испытания дают комментарии и нибандхи, цитируя стихи, связанные с темой ордалий. Согласно предписаниям этих текстов, при ордалии раскаленной монетой обвиняемый должен был достать монетку или какой-то другой металлический предмет из кипящего масла. Если он не обжигался, то считался невиновным.

Дхармашастры не включают эту ордалию в число пяти основных, хотя Нарада, начиная предписания по ее проведению, говорит, что это испытание установлено самим Брахмой для определения чистоты и нечистоты⁶.

Тексты не дают указаний, кого можно было подвергать этой ордалии, не дается и время ее проведения.

Как и другие виды ордалий, ордалию раскаленной монетой предписывалось проводить в сабхе, у ворот царского дворца, на перекрестке, в храме или около храма. Проходящий испытание должен был предварительно поститься, совершить омовение и оставаться в мокрой одежде.

Ордалия начиналась с ряда предварительных церемоний. Ритуалы, предшествовавшие непосредственно испытанию, — это

¹ *NarSmṛ* (J 1 343–348).

² *SkPur* (I.П.44.65–69).

³ В реконструкции Ю. Йолли — две строфы, в реконструкции Р. Айянгара — семь (*BrSmṛ* J X.26–27/1.8.72–78).

⁴ В реконструкции К. Скриба — 11 строф, в реконструкции автора статьи — 18.

⁵ *SmṛCi* (757 a–r).

⁶ *NarSmṛ* (J 1.343).

отдельная большая тема, отчасти я ее затрагивала в прошлом году, когда рассказывала об ордалии кошей. Эти предварительные церемонии являются общими для всех ордалий, а предписания по их проведению даются на примере ордалии весами.

Отмечу лишь основные моменты.

Место проведения ордалии освящали обмазыванием навозом, окроплением водой и чтением мантр. Так создавалось некое сакральное пространство, где проводилось испытание.

Главный судья, обратившись лицом к востоку, призывал божества, используя гирлянды и умощения, под звуки барабанов и других музыкальных инструментов. Сначала он призвал Дхарму, затем Хранителей мира, Васу, Адитьев и Марутов, потом приглашались остальные божества, которым предлагалось расположиться по сторонам света. Все божества почитались соответствующими подношениями — «почетной» водой аргхья, водой для омовения ног, водой для ачаманы, водой для омовения, священными шнуром, мадхупаркой, украшениями и т.п.

Четыре жреца-ритвиджа в четырех направлениях совершали жертвоприношение «хома» в специально разведенные для этой цели огни. Предписывалось 108 возлияний, их совершали, произнося «Савитри», начиная пранавой и заканчивая возгласом «Сваха!»

На листе писали обвинение и прикрепляли его к голове обвиняемого, сопровождая мантрой «Солнце, луна, ветер и огонь, небо, земля, вода, сердце и Яма; день и ночь, утренние и вечерние сумерки и Дхарма знают поступки человека!».

В круглом невысоком горшке из золота, серебра, меди, железа или глины разогревали масло. Согласно Питамахе, использовался горшок-катаха (*kaṭāha*) — неглубокий круглый горшок с ручками для разогрева масла.

В Бомбейском газеттире 1885 г. сообщается, что при проведении этой ордалии среди касты воров учли (*uchlia*) специально заказывался горшок *kadaī* — большой глиняный горшок в форме чаши с широким плоским краем. За один *kadaī* платили 1,5 рупии. Такая высокая оплата была связана с определенными требованиями, которые предъявлялись к изготовлению этого священного горшка. Начиная работу над горшком, гончар совершал омове-

ние, горшок обжигался в специальной печи, необходимо было проследить, чтобы не было контакта с ритуально-нечистым [Gazetteer 1885: 468–469].

Три описания выполнения этой ордалии, которые дает Питамаха, можно свести к двум вариантам, отличающимся используемым маслом, предметом, который бросали в масло, и тем, как проходивший испытание доставал этот предмет.

Питамаха предписывает использовать смесь растительного и топленого масла (1-й вариант) или только топленое масло (2-й вариант). Хотя комментаторы, например Деванабхатта в «Смрити-чандрике» (кон. XII — нач. XIII в.)⁷, отмечают, что возможны только эти два варианта, на практике чаще использовалось и чистое растительное масло.

Более того, Ричард Бёртон пишет, что в XIX в. в Синде при выполнении этой ордалии масло заменялось кипящим навозом [Burton 1851: 54].

В надписи Викрамадитьи VI, обнаруженной около Бомбея и датированной 1078 г. упоминается применение кипящей воды [Barnett 1919, цит. по: DiTa: 43].

Согласно Питамахе, растительное масло считалось готовым тогда, когда поднимается пена, топленое — когда пена успокаивается. Чтобы удостовериться, достаточно ли нагрелось масло, в горшок бросали сочный зеленый лист или плод, если масло начинало шипеть или издавать звук «чу-чу», то оно считалось готовым.

Когда масло считалось готовым, в него бросали кусочек весом в машаку (1-й вариант). «Смрити-чинтамани» приписывает Питамахе утверждение, что машака по весу должна соответствовать восьми ратикам (*ratikā*). Ратика равна 2,2 г, или 1/5 машаки, трем или двум зернам ячменя, четырьмя зернами риса или двум зернам пшеницы. Комментаторы поясняют, что кусочек должен быть золотой, т.к. маша золота (*suvarṇamāṣa*) равна 1/16-й карши, или 5 кришналам, а серебряная маша (*rajatamāṣa*) равна двум кришналам, и кусочек таким весом слишком мал, чтобы его ухватить. Также могла использоваться медная маша (*tamramāṣa*)⁸.

⁷ *SmṛCa*: 278.

⁸ *SmṛCa*: 278; *ViMi*: 216.

Согласно второму варианту, в масло бросали блестящее золотое, серебряное, медное или железное кольцо. То есть, если использовалась смесь топленого и растительного масла, нужно было бросать золотой или медный кусочек, если чистое топленое масло — кольцо.

На практике же маратхи в Махараштре бросали кусочек железа *gavā*, и ордалия называлась *Ravādīvyā*. В племени воров учли бросали камень. В большинстве племен при проведении этой ордалии обвиняемого просто просили опустить пальцы в кипящее масло.

Среди дошедших до нас свидетельств очевидцев чаще фигурирует горячее растительное масло с погружением в него пальцев, а испытание чаще называется не как в дхармашастрах — *taptamāṣa*, или ордалия раскаленной монетой, а ордалия горячим маслом.

Прадвивака обращался к маслу с мантрой: «О Гхрита! Ты — лучшее средство очищения, ты — амрита при жертвоприношениях. Обожги, о Павака, [если он] грешен, если чист, будь ты холодным как лед!» (Pī 178).

При использовании смеси топленого и растительного масла кусочек золота или меди требовалось доставать большим, указательным и средним пальцем. Когда использовалось чистое топленое масло, брошенное в него кольцо нужно было доставать, используя только указательный палец (Pī 172, YMt II.113).

Считалось, что испытание успешно пройдено, если руки обвиняемого не дрожат, не покраснели и нет волдырей. В остальных случаях он признавался виновным.

Все описания проведения этой ордалии очевидцами близки к текстам дхармашастр. Даже среди племен, далеких от брахманской традиции, проведение этой ордалии очень схоже с предписаниями дхармических текстов.

Однако есть один момент, который существенно отличает предписание текстов от реальной практики. Согласно дхармашастрам, результат ордалии фиксировался сразу после погружения руки в горячее масло — все описания очевидцев сообщают, что результат испытания оглашался через три дня, что, собственно, понятно, т.к. результаты ожога становятся видны не сразу, а через какое-то время.

Понятна и причина игнорирования составителями дхармашастр этого факта. Похоже, что ордалия раскаленной монетой была включена в дхармические тексты по причине того, что часто применялась на практике, и произошло это достаточно поздно, когда уже сложилось представление о различии между клятвами и ордалиями. Это различие не всегда было достаточно отчетливо. Напротив, самые ранние тексты не разделяют «божественное свидетельство» на клятвы и ордалии, используя термины *divya*, *daiva* — «ордалия» или «божий суд»⁹ (а также общее обозначение «божественное свидетельство») и *śapatha* — «клятва». Например, у Ману употребляется только термин *śapatha*, даже когда речь явно идет об ордалиях, которые в более поздних текстах обозначаются термином *divya* или *daiva*¹⁰, подобное можно встретить и у Нарады¹¹.

Комментаторская традиция уже четко разделяет клятвы и ордалии по двум основным признакам. При проведении ордалий решение выносится сразу, а в случае клятв должно пройти какое-то время. Ордалии назначаются при рассмотрении серьезных дел

⁹ В индийской традиции термин «божий суд» используется в узком смысле, т.е. включает только клятвы и ордалии.

¹⁰ М (VIII. 109): «При тяжбах между двумя спорящими при отсутствии свидетелей, если суть дела остается неясной, истину следует выяснять, даже прибегая к клятве (*śapathena*)». М (VIII. 115): «Кого пылающий огонь не обожжет, и вода не заставит всплыть, и несчастье в скором времени не настигнет — его следует считать чистым, ибо, принося клятву (*śapatha*) [при выполнении этих ордалий], он был чист».

¹¹ В *NarSmṛ* (1. 214–215) говорится, что, если по беззаботности кредитора отсутствуют документы и свидетели, возврата долга можно добиться тремя способами, одним из которых является клятва (*śapatha*). Согласно толкованиям комментаторов Асахаи (*Asahāya*) и Бхавасвамины (*Bhavasvāmin*), имеются в виду как клятвы, так и ордалии [*NarSmṛ*, Vol. II: 92–93].

Далее *NarSmṛ* (1. 218) предписывает: «Если даже и [эти] аргументы напрасны (имеются в виду два предыдущих способа — постоянное напоминание о долге и аргументирование посредством косвенных доказательств. — Н. К.), пусть его подвергнут испытанием клятвами (*śapatha*) — огнем, водой, [своими] добрыми делами и прочим, в зависимости от сути дела, времени года и его сил».

(*mahābhiyoga*), клятвы же — в случае дел менее значительных (*alpābhiyoga*).

Как уже говорилось, ордалия раскаленной монетой предписывалась при воровстве, и с позиции серьезности обвинений, исходя из стоимости, была самой низшей. И только ее частое применение вынудило составителей дхармашастр включить ее в тексты. Интересна адаптация этой ордалии брахманской традицией.

Дхармашастры и некоторые комментаторы, например Виджнянешвара в «Митакшаре» (кон. XI — нач. XII в.), считают ордалию раскаленной монетой второстепенной, но уже Харадатта в комментарии на «Апастамба-дхармасутру» II.29.6 (XI–XIII вв., согласно Кане, 1100–1300 гг.), объясняя слово ордалия, называет ее первой, добавляя «*adi*» (*taptamāṣādīnā*), что говорит о том, что в его время ордалия раскаленной монетой уже считалась основной.

Субодhini (*Subodhinī*) в комментарии на «Митакшару» (согласно Кане, 1375 г.), т.е. в комментарии на комментарий, описывает ордалию раскаленной монетой как «горячую» среди «великих ордалий»¹².

Далапатираджа (*Dalapatirāja*) автор трактата «Нрисимха-прасада» (согласно Кане, 1490–1512 гг.) говорит об ордалии раскаленной монетой как хорошо известной (*prasiddhaḥ*)¹³.

Таким образом, со временем статус ордалии раскаленной монетой в дхармической литературе повышался — чем позднее текст, тем выше статус ордалии.

Из нешастрических источников самое раннее свидетельство ордалии раскаленной монетой дает Аль Бируни (XI в.), считая, что это «высокая степень испытания» (следующая, самая высокая степень — это ордалия огнем)¹⁴.

¹² *taptamāṣasya tīkṣṇatvena mahādivyāt vāt ... taptamāṣānusāreṇa* (YMt II.96).

¹³ *tatrāpi prasiddhas taptamāṣo* (NçPra: 74).

¹⁴ «Берут топленое и кунжутное масла поровну и кипятят в котле. Туда бросают розу, увядание и сгорание которой служит для них признаком, что смесь готова. Когда кипение достигает высшей точки, в котел бросают кусок золота и приказывают ответчику достать его рукой. Если он сказал правду, он достанет его» [Бируни 1995: 473].

Эта была самая важная ордалия среди маратхов в Махараштре. В.Т. Гуне в работе «The Judicial System of the Marathas» пишет, что согласно документальным свидетельствам испытание, напоминающее ордалию раскаленной монетой, применялось в Махараштре и называлось «Ravā Divya», или ордалия раскаленным кусочком металла. За 500 лет — в период с XIII по XVIII в. — засвидетельствованы 16 случаев ее применения, 13 из которых использовались в делах, связанных с наследственными правами, и три случая при определении границ. В.Т. Гуне дает детальное описание ордалии Ravā Divya. Ученый пишет, что в надписи царя Кадамбов Виры Джаякешидевы, датируемой 1201 г., описана ордалия под названием «Pal Divya», похожая на ордалию Ravā Divya. Гуне считает, что эта ордалия в ее древней форме применялась даже в поздний индустский период, хотя и с измененным названием [Gune 1953: 92–94]. Но, похоже, просто использовалось местное название для «маша», pal(n) на языке каннада означает кусочек золота или серебра, что соответствует gava на маратхи — кусочек металла.

Есть масса свидетельств, что эта ордалия была наиболее важной у различных племен.

Подробное описание проведения ее на Малабаре дает португальский путешественник Дуарте Барбоза (1480–1521 гг.). Барбоза отмечает, что эта ордалия предназначалась для язычников. Прежде чем погрузить два пальца до суставов в горячее масло, обвиняемый три раза произносил перед изображением божества: «Я не совершал воровство, в котором этот человек меня обвиняет, и я не знаю, кто его совершил». Когда он вытаскивал руку, ее перевязывали, затем его помещали под стражу, а через три дня осматривали руку. Если рука была обожжена, его подвергали пыткам, вынуждая признаться в содеянном, если нет, то освобождали, а обвинителя убивали, заставляли платить денежный штраф или изгоняли [Dames 1921: 29].

Англичане нередко контролировали ордалию раскаленной монетой. Джеймс Форбс, который сам, как агент Ост-Индской компании, принимал в этом участие, сообщает, что в XVIII в. использовались печати компании для того, чтобы запечатать повязку на руке обвиняемого, после того как он извлекал монету и отправлялся на три дня под стражу [Forbes 1913, I: 3].

Д.Г. Гроуз в работе «A Voyage to the East Indies» пишет, что предпринимались все меры предосторожности, чтобы избежать мошенничества, и англичане поражались, как часто проходившие эту ордалию совершенно не обжигались [Grose 1772: 198–199]. Имеются многочисленные свидетельства британских чиновников об успешном прохождении ордалии горячей монетой¹⁵.

В соответствующей литературе часто приводится эпизод, который описывает Гроуз, как одна англичанка, присутствовавшая при успешном завершении этой ордалии, засомневалась, что масло было горячим, и, проверив его пальцем, обожглась.

Однако скептицизм был свойствен не только европейцам. Александр Каннингем в «Отчете о поездке по центральным провинциям 1881/82 г.» излагает легенду, связанную с городом Hanswa. Злобный министр раджи обвинял сына раджи в дурном характере и привычке отсутствовать по ночам. Принц поклялся, что это ложные обвинения, но министр настаивал и посоветовал радже подвергнуть сына ордалии кипящим маслом. Большой металлический котел для приготовления сладостей (*karai*) наполнили маслом и нагрели, принц вступил в него, но не обжегся. Министр стал настаивать, что масло недостаточно горячее, тогда раджа приказал для проверки бросить в масло плод бела. От горячего масла плод взорвался, его куски разлетелись, один попал министру в лоб и поразил его насмерть. Сообщается, что это произошло в I в. до н.э. [Cunningham 1884: 98–99].

Ордалия раскаленной монетой была самой распространенной на Юге. Главный центр ее проведения был храм Шучиндрам (*Śucīndram*) около Канья Кумари. Этой ордалии подвергались только брахманы касты намбудури, и она называлась *pratuaya*, или на тамильском *kaimmukku*. К.К. Пилай в работе «The Śucīndram Temple» предоставил детальное описание проведения этой ордалии, привлекая обширные храмовые отчеты [Pillay 1953: 299–325]. Начало традиции проведения этой ордалии в храме датируется XIII–XV вв. [Ibid.: 324], но отчеты имеются лишь за период 1755–1833 гг. Есть детальные отчеты проведения восьми ордалий, которые в основных моментах полностью совпадают

¹⁵ Ордалия проводилась даже в 1885 г., см.: [Gazetteer 1885: 468–469].

с предписаниями дхармашастр. В отчетах приводятся сообщения о платежах, сделанных храму и жрецам. Этого, конечно же, нет в дхармашастрах. В храме Шучиндрам ритуал проводился не менее двух дней, а приговор выносился спустя три дня, все это время рука обвиняемого была забинтована. Ордалия проводилась у основания огромного флагштока (*dhvajastambha*), именно там, где предписывают шастры.

Все зарегистрированные случаи ордалий в храме Шучиндрам — испытания брахманов намбудури. Их подвергали ордалии на основании признаний женщин, уличенных в супружеской неверности. Подозреваемых женщин подвергали безжалостному процессу — смартавичарам (*smārtavicāram*) [Pillay 1953: 306–308]. Как только вина женщины была доказана, ее заставляли называть партнеров. Именно эти мужчины проходили ордалии, чтобы установить свою невиновность. Для того чтобы провести ордалию в храме Шучиндрам, требовалось разрешения судьи (*smārta*), который председательствовал в суде над виновной женщиной. Из восьми случаев, о которых имеются подробные отчеты храма, четверо обвиняемых не были обожжены, в трех случаях отсутствует запись приговора, и только в одном случае обвиняемый был обожжен.

О силе этой традиции на Юге говорят неудачные попытки британцев покончить с этой практикой. Вступив на престол в 1811 г., рани Лакшми Бай обратилась к резиденту в Траванкоре полковнику Джону Манро (John Munro), намеревавшемуся реорганизовать администрацию. Полковник следовал административной линии, намеченной британцами в Мадрасе. Одним из условий, сформулированных в его плане реорганизации, было прекращение испытаний ордалиями и замена их свидетельством под присягой. Однако рани просила эту традицию сохранить. После некоторых сомнений было принято решение разрешить испытание ордалией только в отдельных случаях и со специальной санкцией дивана [Velupillai 1940: 76–83, цит. по: DiTa: 46].

На Юге иногда даже христиане участвовали в ордалиях, что вызывало протест со стороны иезуитов. В 1599 г. церковь запретила ордалии всем христианам, но это не мешало им от случая к случаю улаживать споры посредством ордалий (DiTa: 47).

В 1816 г. в храме Шучиндрам произошел случай, который стал началом конца ордалии раскаленной монетой в этом храме. Скептик, вынужденный подвергнуться этой ордалии, бросил вызов жрецам храма утверждением, что если существует божественное вмешательство, то нет необходимости в горячем масле для того, чтобы узнать правду. Если божественная сила ради спасения невиновного защищает его от ожога, то почему она не может обжечь виновного холодным маслом? Священнослужители были обеспокоены подобным вызовом, тем более что такой вопрос ставил и Бхаручи в комментарии на «Ману» VIII.115. Однако они приняли этот вызов и позволили обвиняемому достать кусочек золота из холодного масла. Предание гласит, что человек обжегся, и результатом этого инцидента явилось то, что все последующие ордалии проводились с холодным маслом. Ордалии еще проводились в правление Шри Свати Тируналы (1829–1845), однако к ним уже не относились с прежним почтением, встречались случаи злоупотреблений, и в 1834 г. Тирунала запретил проводить их в храме Шучиндрам [Pillay 1953: 220–322].

Доказательством того, что ордалия раскаленной монетой полностью не сошла с индийской сцены, является сообщение «Times of India» от 6 апреля 1978 г.: двенадцать медсестер-стажеров из Сагары были сильно обожжены, т.к. сестра-наставница вынудила их доказать невиновность в воровстве, помещая их руки в кипящую воду. Полиция сообщила, что, когда медсестры подвергались испытанию, некий садху читал мантры, уверив сестру-наставницу, что пострадать могут только виновные. И садху, и сестре-наставнице было предъявлено обвинение (DiTa: 48).

Библиография

Источники

BrSmṛ — «Брихаспати-смрити»: *Bṛhaspatismṛti* / Reconstr. by K.V. Rangaswami Aiyangar. Baroda, 1941 (Gaekwad's Oriental Series. 85).

BrSmṛ J — *Bṛihaspati* / Tr. by J. Jolly // *The Minor Law-Books* / Tr. by J. Jolly. Pt. I. Narada, Brihaspati. Oxford, 1889 (Sacred Books of the East. Vol. XXXIII).

DiTa — «Дивьятаттва» Рагхунанданы: *Divyatattva of Raghunandana Bhattacharya, Ordeals in Classical Hindu Law* / Ed. and tr. by R. Lariviere. Delhi, 1982.

М, Ману — «Ману-смрити»: *Manusmṛti*. With the «*Manubhāṣya*» of *Medhātithi* / Ed. by G. Jha. In 10 vols. Calcutta, 1920–1939. Delhi, 1999 (2nd ed.).

NarSmṛ, Нарада — «Нарада-смрити»: *The Nāradaśmṛti* / Ed. with an introduction, annotated translation and appendices by R. W. Lariviere. In 2 vols. Philadelphia, 1989.

NṛPra — *Nṛsiṃhprasādaḥ: Vyavahārasāraḥ*, by Śrī Dalapatirāja / Ed. by Vināyaka Śāstrī Tillū. Benares, 1934 (Princess of Wales Sarasvati Bhavana Series 53).

Pi — «Питамаха-смрити»: *Die Fragmente des Pitāmaha* / Hrsg. von K. Scriba. Leipzig, 1902.

SkPur — «Сканда-пурана»: *Skandapurānam with Fifth Volume (Uttarardham), Avantikhandā with Rewakhanda* by Maharshi Vedavyas. Calcutta, 1962 (Gurumandal Series. No XX).

SmṛCa — «Смритичандрика»: *Smritichandrika* by Devana-Bhatta. Vol. III. Vyavahara Kanda. Pt. I / Ed. by L. Srinivasacharya. Mysore, 1914 (Government Oriental Library Series. Bibliotheca Sanskrita, No 45).

SmṛCi — «Смрити-чинтамани»: *Smṛti-cintāmaṇi of Gaṅgāditya* / Critically ed. by L. Rocher. Baroda: Oriental Institute, 1976.

YājñSmṛ — «Яджнавалкья-смрити»: *The Yājñavalkyaśmṛti with the Commentary Bālakrīḍā of Viśvarūpāchārya* / Ed. by M.T. Ganapati Sastri. Delhi, 1982 (2nd ed.).

YMt — «Митакшара»: *The Mitākshara with Viśvarūpa and Commentaries of Subōdhini and Bālabhāṭṭi* / Ed. by S. S. Setlur. Madras, 1912.

Исследования и переводы

Бируни Абу Рейхан. Индия / Изд. подгот. А.Б. Халидов, Ю.Н. Завадовский, В.Г. Эрман. М., 1995 (1-е изд.: Ташкент, 1963).

Гуревич А.Я. Избранные труды. М., СПб., 1999. Т. 2. Средневековый мир.

Barnett L.D. Gadag Inscriptions of Vikramāditya VI: the twenty-third year // *Epigraphia Indica*. 1919. Vol. 15 (1919–20). P. 348–363.

Burton R.F. Sindh and the Races that Inhabit the Valley of the Indus. L., 1851.

Cunningham A. Report of a Tour in the Central Provinces and Lower Gangetic Doab in 1881/82. Calcutta, 1884.

Dames M.L. The Book of Duarte Barbosa. Vol. II. The Hakluyt Society, 49 (second series). L., 1921.

Gazetteer Of The Bombay Presidency. Vol. XVIII. Pt. I. Poona. 1885.

Grose J.H. A Voyage to the East Indies. L., 1772. Vol I.

Gune V.T. The Judicial System of the Marathas [A detailed study of the Judicial Institutions in Maharashtra, from 1600–1818 A.D., based on original decisions called Mahzars, Nivadpatras and official orders]. Poona, 1953.

Forbes J. Oriental Memoirs: In 4 vols. L., 1913.

Pillay K.K. The Śucīndram Temple. Madras, 1953.

Vehupillai Sadasyatilaka T.K. The Travancore State Manual: In 4 vols. Trivandrum, 1940.

Р. В. Псху

ПРОБЛЕМА УНИКАЛЬНОСТИ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ ЯМУНАЧАРЬИ (НА МАТЕРИАЛЕ «АТМАСИДДХИ»)¹

Общим местом в различных историях индийской философии в целом и веданты в частности² является положение о том, что Рамануджа целиком и полностью воспринял и в дальнейшем развил основные принципы религиозно-философской системы своего предшественника и духовного учителя Ямуначарьи (с которым, как хорошо известно, он никогда не встречался и от которого мистическим образом после его смерти получил наставления для своей будущей философской «работы»). Считается, что Рамануджа всего-навсего развил те идеи, которые содержатся в немногочисленных сочинениях Ямуначарьи³, а значит его оригинальность как религиозного мыслителя целиком и полностью неявно сводится к его способности популяризовать и в нужном для вайшнавской общины ключе развить уже заданные Ямуной модели религиозно-философской аргументации. Подобное положение историков философии ведантийской мысли относительно взаимоотношений

¹ Вариант статьи был опубликован ранее: [Псху 2010].

² См., к примеру: [Dasgupta 1975: passim; Радхакришнан 1993: 602–603; Костюченко 1983: 128; и пр.].

³ Сочинения Ямуначарьи дошли до наших дней не все, а из тех, которые сохранились, некоторые дошли во фрагментах. Так, важная для рассмотрения вопроса о том, как понимал Ямуна сущность дживы, работа «Атмасиддхи» дошла во фрагментах, причем ключевой пассаж этого текста, содержащий обоснование Ямуной своей точки зрения, утерян. Во фрагментах сохранились и две остальные части трилогии «Сиддхитрайа»: «Ишварасиддхи» и «Самвитсиддхи». Полностью сохранились такие работы, как «Гитартхасамграха», «Чатухшлоки» и «Стогратратна». Текст «Агама-праманья» демонстрирует попытку автора интегрировать Панчаратру в ведийско-ведантистскую традицию.

философской пары Ямуна — Рамануджа, как правило, никак не аргументируется. В то время как рассмотрение конкретных вопросов учения Ямуны и сопоставление их с аналогичными вопросами в системе Рамануджи показывает, что это положение носит скорее характер предубеждения, чем научно обоснованного вывода.

Так, несмотря на то что исследование вопроса пути освобождения на базе текстов «Гитартхасамграхи» Ямуны и «Ведартхсамграхи» и «Гитабхашьи» Рамануджи показало, что, вопреки важным расхождениям в терминологических обозначениях, оба мыслителя придерживаются одного воззрения на путь освобождения⁴, тем не менее текст Ямуны, написанный настолько кратко и местами непонятно, не дает достаточных оснований для отделения позиции Ямуны от интерпретации ее Рамануджей. Именно поэтому вайшнавская традиция, равно как и научная традиция исследования этого текста в лице Ван Бейтенена [Van Buitenen 1953], базируется на интерпретации его Рамануджей. Понято, что подобный «инструмент» (тексты Рамануджи) для прояснения смысла текста Ямуны будет приводить к уже заранее известному выводу: Рамануджа раскрыл то, что имплицитно содержится в тексте Ямуны⁵.

Второй вопрос, относящийся к чисто религиозной проблематике и приводящий к возникновению трудностей в рамках философского учения вишитадвайта-веданты как Ямуны, так и Рамануджи, — это вопрос онтологического статуса Лакшми, супруги Вишну. Исследование этого вопроса показало, что никакой преемственности в данном вопросе между двумя философами нет: для Ямуны Лакшми — это объект религиозного поклонения, обладающий отличными от Вишну религиозными функциями, для Рамануджи — это «дополнение» к Вишну, не обладающее самостоятельным от него значением⁶.

⁴ Более подробно см.: [Псху 2007: 146–150].

⁵ Справедливости ради следует сказать, что в отличие от Ямуны Рамануджа довольно сильно акцентирует милость Бога (anugraha): спасает милость Бога, пробужденная любовью адепта, обретающего ее в результате неустанного стремления к концентрации мысли на Боге, что становится возможным только при определенном образе жизни, уже свидетельствующем об искомой им Божественной милости.

⁶ Более подробно см.: [Псху 2010: 90–99].

Наконец, еще один важный вопрос, который носит уже чисто философский характер и который так или иначе обсуждается в сравнительно недавних (последняя четверть XX — начало XXI в.) исследованиях, посвященных ранней вишнуитской веданте, — это вопрос понимания природы дживатмана, или индивидуальной человеческой души, в философских системах Ямуначарьи и Рамануджи. Можно выделить два подхода в определении степени оригинальности Рамануджи как философа в данном вопросе. Первый из них представлен в исследовании 1977 г., осуществленном американским ученым Вальтером Нивелем [Neevel 1977], который реконструировал и перевел санскритские фрагменты «Атмасиддхи» на английский язык. Второй подход представлен австрийской школой индологии, в частности, один из младших соратников Г. Оберхаммера Рок Мескита, автор перевода фрагментов «Самвитсиддхи» на немецкий язык, написал объемную статью о понимании природы атмана Ямуной [Mesquita 1989], в которой он, ко всему прочему, дает и критическую оценку упомянутому исследованию Нивеля.

Разногласие двух исследователей, резюмированное самим Мескита [Mesquita 1989: 148–149], выглядит следующим образом: существуют две основные позиции в веданте относительно размера атмана: 1) атман по своей природе бесконечно мал (*anu*) и 2) атман по своей природе вездесущ (*vibhu*). Если Шанкара придерживался последней точки зрения, то Рамануджа, напротив, полагал бесконечно малый размер атмана. Как правило, точка зрения Рамануджи приписывается и Ямуначарье, хотя ключевая для этого вопроса часть текста «Атмасиддхи» утеряна. Реконструкция предполагаемого утерянного тезиса Ямуны, при которой все неясные места и пробелы в системе Ямуны восполняются воззрениями Рамануджи как развивающими интенции Ямуны, действительно носит достаточно сомнительный характер. Нивель, тщательно исследовав этот вопрос только на основе имеющихся фрагментов «Атмасиддхи», пришел к выводу, что Ямуна в отличие от Рамануджи не придерживался той точки зрения, что атман атомарен по природе (*anu*). Воззрения Ямуны, по мнению Нивеля, близки в некоторой степени к джайнскому учению, согласно которому атман принимает размеры того тела, в котором он пребывает (*śarīraparimāna*). Сам

Мескита, подчеркивая проблематичность вывода исследования Нивеля, выдвигает противоположный ему тезис, а именно — между Ямуначарьей и Рамануджей существует доктринальная преемственность и согласие, что засвидетельствовано рядом терминов и технических высказываний Ямуны⁷.

Таким образом, вопрос преемственности Рамануджей учения Ямуны о природе души решается в зависимости от используемой методологии двумя противоположными способами: 1) принятая Нивелем логика реконструкции уцелевших фрагментов «Атмасиддхи» (без обращения к идеям Рамануджи) приводит к выводу о радикальном отличии взглядов философов на природу души, из чего следует необходимость разделения идей Ямуны от идей Рамануджи, в течение многих веков являвшегося единственным лицом философии ранней вишиштадвайты; 2) филологический подход к исследованию текстов Ямуны, используемый Мескита, приводит к подтверждению традиционного положения о полной созвучности идей Ямуны идеям Рамануджи, а значит к утверждению правомерности сводить философские идеи ранней вишиштадвайты к наследию Рамануджи, как наиболее полно его представляющему. Разумеется, разрешение этого разногласия предполагает всестороннее исследование творчества Ямуны, реконструкцию его системы как целого (на базе всех уцелевших работ), сопоставительный анализ с системой Рамануджи и т.д. Но уже на данном этапе исследования творчества Ямуны возникает один чрезвычайно важный и интересный вопрос, связанный с реконструкцией и исследованием Нивелем текста «Атмасиддхи», который может пролить свет на обозначенное разногласие двух исследовательских подходов и для пояснения которого необходимо обратиться к тексту «Атмасиддхи» и предложенной Нивелем его интерпретации [*Yāmunācārya* 1977: 97–168].

⁷ Так, Мескита полагает, что для понимания воззрений Ямуны на природу атмана важен не термин «вездесущий» (*vibhu*), а термин «невездесущий» (*avibhu*), который Ямуна, по мнению Мескита, пытается связать с учением «Брахмасутр» о малом размере атмана. Также об этом свидетельствует и использование им словосочетания «сердце как местоположение атмана» (*hrdāyatanam*), что также восходит к учению «Брахмасутр» о предельно малом размере атмана [Mesquita 1989: 149].

Как уже было сказано, текст «Атмасиддхи» дошел до наших дней только во фрагментах. Сохранился огромный фрагмент, включающий введение, в котором перечислены основные тематические «разделы» сочинения, что означает для исследователя возможность проследить все вопросы, затрагиваемые в данном сочинении. Также сохранился фрагмент, содержащий окончательное изложение Ямуной своих позиций (*siddhānta*) по всем обозначенным во введении вопросам. Таким образом, перед исследователем поставлена задача реконструкции философской системы Ямуны на основе имеющихся фрагментов, в первом из которых определены проблемные вопросы сочинения и даны различные точки зрения, а во втором — представлено определение Ямуной природы души. Тот факт, что более поздние вишнунитские интерпретации этого текста целиком и полностью базируются на интерпретации Рамануджи, объясняет, почему современные вишнунитские способы прочтения текста Ямуны выпадают из области методологической базы Нивеля, во всяком случае ее научной части⁸.

Метод, используемый и определяемый Нивелем как «координирующий анализ», заключается в логико-смысловой координации сохранившихся отрывков текста «Атмасиддхи». На основе этой реконструкции структура «Атмасиддхи» приобретает следующий вид. Текст «Атмасиддхи» начинается двумя стихотворными строчками, первая из которых посвящена Вишну, сопровождаемому Шри, а вторая, собственно давшая название самому сочинению («Постижение атмана»), содержит постановку проблемы (перечислены многочисленные противоречивые воззрения на природу индивидуальной души и высшего атмана), определена цель сочинения (прояснение и разрешение противоположных точек зрения). Далее идет вступительная часть, представляющая огромную ценность, поскольку содержит огромное число воззрений, включая точку зрения и самого Ямуны, на природу атмана. Целью данного введения является стремление Ямуны уже в прозе

⁸ Поскольку именно этот момент и находится под вопросом, я имею в виду вопрос преемственности и оригинальности Рамануджи в его восприятии идей Ямуны.

и более детально рассмотреть все возможные способы понимания природы души. Первоначально Ямуна замечает, что все школы согласны в том, что знание атмана является причиной высшего блага, равно как и тексты упанишад провозглашают знание сущностной природы высшего (*para*) и низшего (*avara*) атмана средством освобождения. Но это согласие не отменяет существующего между школами разногласия в определении природы атмана, природы высшего атмана, природы взаимоотношения между ними, природы состояния достижения высшего блага и средств его достижения. Определение природы атмана и высшего атмана (*svarūpa*) с необходимостью влечет за собой рассмотрение вопроса о средствах достижения истинного знания о них (*pramāṇa*). Именно по этим вопросам Ямуначарья и приводит «тезисы» (*pratijñā*) различных школ. Поскольку Ямуна не определяет своих идейных «противников», т.е. не называет поименно школы, которые он критикует, читатель должен самостоятельно их идентифицировать. Среди тех, с кем полемизирует Ямуна, можно узнать представителей таких философских систем, как чарвака, санкхья-йога, бхеда-абхеда-вада, буддизм, ньяя-вайшешика, миманса. Важно отметить, что Ямуна в реконструкции Нивеля не критикует джайнские воззрения на природу души.

Заключительная часть вводного фрагмента позволяет Нивелю сделать очень важные для истории изучения ранней вишнуитской веданты выводы. Во-первых, Ямуна сознательно позиционирует себя внутри традиции веданты, утверждая непротиворечивость «Атмасиддхи» сутрам Бадараяны. Таким образом, Ямуна демонстрирует «удостоверение» ведантиста, санкционирующее его идеи в сфере ведантистского дискурса. Во-вторых, хотя имплицитно Ямуна использует идеи своего предшественника Натхамуни, тем не менее среди авторитетов он не упоминается. Это свидетельствует, по мнению Нивеля, о том, что Натхамуни был не ведантистом, а, скорее всего, найайком и что Ямуна всего лишь перевел нйайа-шастру своего деда в контекст ведантистской традиции, базирующейся на комментариях Шриватсанки Мишры на «Брахма-сутры» [Neevel 1977: 100–101].

После краткого обзора всех возможных точек зрения Ямуна начинает пространную дискуссию и прежде всего рассматривает

вопрос природы индивидуального атмана. Далее Ямуна подробно разбирает каждый фрагмент своей сиддханти, рассматривая все возможные контраргументы против своей точки зрения, и, естественно, с блеском на них отвечает. Итогом этой дискуссии стало определение Ямуной своего понимания природы души в заключительной части «Атмасиддхи»: атман отличен от тела (*deha*), внешних органов чувств (*indriya*), внутреннего органа чувств или разума (*manas*), дыхания или жизненной силы (*prāṇa*), сознания (*dhī*), не зависит от иных средств для своего обнаружения или проявления (*an-anya-sādhanāḥ*), вечен (*nitya*), всепроникающ (*vyāpi*), различен в каждом теле (*pratikṣetram... bhinnāḥ*), блажен сам по себе (*svataḥ sukhi*) [Neevel 1977: 168].

Исходя из полемики Ямуны с другими философскими школами можно сделать ряд выводов относительно его понимания природы души: 1) атман внутри каждой личности, называемый в упанишадах самосветящимся существом, есть не что иное, как «я», субъект, действующий во всех актах познания (*jñātr*). Другими словами, атман проявляет себя как вечное самосознание; 2) отношение между каждым атманом и его сознанием таково, что последнее образует особое свойство или качество, которое неотъемлемо принадлежит своему обладателю (*dharmin, guṇin*). Это качество существует столько, сколько существует индивид, в котором оно пребывает, другими словами, оно существует вечно, так как сознание является истинной природой (*svatūpa*) вечного атмана, будучи его субстратом (*āśraya; bodha-eka-svabhāvam-eva*); 3) все остальные специальные качества, такие как счастье, страдание и т.д., не являются вечными, но они накладываются на атман (*upadhika*) и его сознание с помощью приводящих факторов (*upadhāna*) [Neevel 1977: 123]. Получается, что с одной стороны Ямуна утверждает, что сознание — это вечно присущее атману свойство, а с другой — то же самое сознание принимает участие в вечно изменяющемся познании объектов и потому в некотором смысле является случайным [Ibid.: 124].

Вопрос природы высшего атмана и его соотношения с душами решается Ямуной следующим образом: пассажи из упанишад, описывающие Брахмана как не обладающего качествами (*nir-guṇa, abheda, advaita*), и пассажи, утверждающие обладание им

свойствами (*saguṇa*), должны пониматься так, что, когда говорится об истинной природе Брахмана (*svagūṇa*), имеется в виду ниргуна-Брахман, а все различия относятся к его свойствам (*upadhito bheda*). В итоге, согласно Нивелю, Ямуна отстраивает систему, которая близка бхеда-абхеда-ваде (*bhinna-abhinnatvam*), используя для обозначения своего учения даже созвучное название, в то время как Рамануджа был категорически против использования подобной терминологии, возможно, потому, как полагает Нивель, что пытался таким образом отмежеваться от бхеда-абхеда-вады Бхаскары. Последний, как известно, полагал, что различие (*bheda*) присуще только состоянию привязанности, в то время как отсутствие всяких различий приписывалось состоянию освобождения. В отличие от Бхаскары Рамануджа полагает вечным различие между Брахманом, его качествами и душами, которыми и характеризуется истинная природа Брахмана (*upahita, viśiṣṭa*). Таким образом, согласно Нивелю, Ямуна скорее всего придерживался шанкаровского определения истинной природы высшего атмана как ниргуна-Брахмана, в отличие от Рамануджи, который понимает ниргуна как отсутствие отрицательных свойств у Брахмана, делая акцент на определении его как сагуна-Брахмана, т.е. обладающего множеством неисчислимых благих качеств (*kalyāṇa-guṇa-gaṇa*).

Шанкара полагал, что атман тождествен чистому сознанию, Брахману, не обладающему никакими свойствами (ниргуна-брахман), и Ямуна согласен с тем, что природа атмана — это чистое сознание, как и Брахмана, но при этом настаивает на различности атмана и его множественности. Рамануджа также полагает это, но предпочитает определять Брахмана не как ниргуна, а как сагуна, решая тем самым проблему множественности душ: каждая душа выражает одно из качеств бога, и потому ценна ее уникальность. Шанкара решает все возможные противоречия, связанные с соотношением души и Брахмана, утверждением иллюзорного характера любой уникальности, будь то уникальность души или любого мирского объекта: непротиворечиво только тождество атмана и Брахмана. Если в системах Шанкары и Рамануджи проблема соотношения высшего атмана и многочисленных душ решается, то в системе Ямуны возникает непреодолимое противоречие, по-

скольку, с одной стороны, утверждается бескачественность Брахмана, а с другой — реальность мира и каждой души в аспекте ее отличия от Брахмана, при том что они в то же время все же неразличимы. Природа атмана, как и Брахмана, — сознание, но при этом атман сохраняет свою уникальность, т.е. обладает сознанием, отличным от сознания Брахмана и сознания других душ. Если мы ставим под вопрос преемственность между Ямуначарьей и Рамануджей и отказываемся реконструировать фрагменты «Атмасиддхи» на основе интерпретации Рамануджи, то тогда, принимая интерпретацию Нивелем этого текста, мы сталкиваемся с проблемой логического порядка: если истинная природа Брахмана определяется Ямуной как ниргуна, а истинная природа души — как реальный продукт действия приводящего фактора (*upadhi*), то непонятно, как соотносятся Брахман и душа в состоянии освобождения. Другими словами, за счет чего удерживается уникальность души, если о Брахмане, частью которого она является, ничего определенного сказать нельзя? В качестве решения этого вопроса нам необходимо либо согласиться с тем, что Ямуна, как и Рамануджа, утверждал, что истинная природа Брахмана предполагает наличие свойств, либо отказаться от образа Ямуны, утверждающего реальность упадхи, ответственных за уникальность души в любом ее состоянии.

Возможно, что Нивель прав в том, что Ямуна склонялся к пониманию души, близкому пониманию джайнов. Это подтверждает тот факт, что среди всех критикуемых школ Ямуна не приводит джайнскую точку зрения. Но мы не можем полностью игнорировать и тот факт, что и Ямуна, и Рамануджа находятся в одном доктринальном поле вишнуитской веданты, и потому их нельзя разделять, выясняя степень зависимости философии Рамануджи от философских идей Ямуначарьи, хотя бы потому, что определяющим фактором в обеих системах мысли является вишнуитская религиозность, которой местами в большей (у Ямуны), местами в меньшей (у Рамануджи) степени подчинена ведантистская философия обоих мыслителей. Историк вишнуитской веданты должен учитывать то обстоятельство, что перед Ямуной стояли более радикальные задачи: впервые «вписать» в контекст веданты вишнуитский компонент и в диалоге с адвайтой показать, что Брахман,

о котором говорят упанишады как о ниргуна и сагуна, является предметом рассмотрения и вишнуитской веданты. Рамануджа, уже находясь в поле веданты, мог легко перетрактовать ниргуна как отрицание негативных свойств Брахмана и творчески дорабатывать, а местами и перерабатывать идеи Ямуны. Другими словами, при исследовании философского наследия Ямуначарьи исследователь должен иметь в перспективе функциональную значимость идей Рамануджи: история развития вишнуитской веданты показала, что трактовка идей Ямуны, осуществленная Рамануджей, даже если она и расходилась с ними, оказалась более жизнеспособной, чем сами идеи основателя философии вишиштавайта-веданты.

Библиография

- Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
- Псху Р.В.* К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранневишнуитской веданты // Шабдапракаша. Зографский сборник I / Под ред. Я.В. Василькова, С.В. Пахомова. СПб., 2010. С. 90–99.
- Псху Р.В.* Сравнительный текстологический анализ «Гитартхасамграхи» Ямуначарьи и «Ведартхасамграхи» Рамануджи // Вестник Новосибирского государственного университета. 2007. Сер. «Философия». № 4. С. 146–150.
- Псху Р.В.* Проблема уникальности природы человеческой души в философской системе Ямуначарьи (на материале «Атмасиддхи») // Вестник Российского университета дружбы народов. 2010. Сер. «Философия». № 4. С. 30–37.
- Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1993. Т. 2.
- Buitenen J.A.B. van.* Rāmānuja on the Bhagavadgītā. A Condensed Rendering of his Gītābhāṣya with Copious Notes and Introduction. Hague, 1953.
- Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. New Delhi, 1975. Vol. III.
- Mesquita R.* Yāmūnācāryas Lehre von der Grosse des Ātman // Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens und Archiv für Indische Philosophie. Bd. XXXIII. Wien, 1989. S. 129–150.
- Neevel W.G., Jr.* Yāmuna's Vedānta and Pancarātra. Montana, 1977.
- Yāmūnācārya. Ātmasiddhi // Neevel W.G., Jr. Yāmuna's Vedānta and Pancarātra. Montana, 1977.

А. В. Зорин

ТЕКСТЫ ПО КУЛЬТУ ВИШНУ-НАРАСИМХИ В ТИБЕТСКОМ СВИТКЕ XIII В.¹

В рукописной коллекции Института восточных рукописей РАН среди тибетских свитков из Дуньхуана имеется свиток Дх-178, относящийся предположительно к XIII в.² и содержащий уникальный список различных ритуальных текстов (гимнов, молитв, садхан, описаний ритуалов) тибетского буддизма, в том числе не включенных в тибетский буддийский канон и, не исключено, дошедших до нас только в одной этой копии. Прежде всего это касается текстов второй части свитка, посвященных культу Вишну-Нарасимхи³. Ниже представлено краткое описание этих текстов, свидетельствующих о проникновении данного синкретического культа в Тибет, о чем ранее мировой тибетологии известно не было.

Вишну-Нарасимха (или Нарасингха⁴) является божеством с телом человека и головой льва, известным как четвертая из десяти аватар великого индуистского бога Вишну. Это гневное

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Комплексное исследование рукописного свитка Дх-178 из тибетского фонда рукописной коллекции ИВР РАН», проект № 08-04-00128а.

² Нижней границей датировки свитка является XII в., поскольку два текста в нем принадлежат знаменитому йогину и переводчику XII в. Пэл Гало. Поскольку в свитке использована старая тибетская орфография, он едва ли мог быть создан позднее XIV в. Палеографическое сходство с некоторыми тибетскими текстами из Хара-Хото позволяет осторожно предположить, что Дх-178 мог попасть в Санкт-Петербург в результате экспедиции П.К. Козлова.

³ Первую часть свитка занимают тексты по культу Махакалы, завершает свиток пространственный стихотворный текст, посвященный мандале Ваджрапани и восьми царей нагов (по-видимому, неполный).

⁴ Такая форма имени более распространена в Непале. В нашем свитке используется именно она, что может быть косвенным свидетельством источника первоначального появления этих текстов в Тибете.

воплощение явилось на землю с целью убийства зловредного демона Хираньякашипы. В иконографии Нарасимха часто изображается держащим этого демона нижней парой рук (из двух или шести пар) и разрывающим ему живот.

В первом из текстов, посвященных ему в свитке Дх-178, говорится, что «Вишну — с телом белого цвета, одноликий, четырехрукий, с телом человека и головой льва, с оранжевой вздыбленной гривой, трясущий волосами, трехглазый, с оскаленными клыками, в первой правой руке держащий железный посох, левой за шею хватающий неприятеля и выставляющий указательный палец, двумя нижними руками весело сжимающий [демона], кишки, из [его] живота торчащие, поедающий, стоящий в позе алидха с выставленной правой ногой и поджатой левой на троне из солнца, луны и лотоса, украшенный змеей и костяными украшениями». Такая иконографическая трактовка по крайней мере не противоречит индуистской.

Функционально Нарасимха выступает в роли защитника учения (дхармапалы), о чем можно заключить из содержания текстов и из эпитета «покровитель учения». Исполняя функцию дхармапалы, Нарасимха выступает как покровитель буддистов, податель благ и устранитель препятствий, врагов. Тексты, содержащиеся в свитке Дх-178, описывают ритуалы, направленные на использование Нарасимхи в этом качестве.

Тантрические практики могут быть направлены как на достижение духовных результатов, так и на призвание божеств к совершению тех или иных желательных действий, которые делятся на четыре типа: мирные, расширяющие, подчиняющие и яростные. Соответственно им совершаются ритуальные действия, в ходе которых йогин представляет образ божества, «оживляет» его путем приглашения настоящего божества из соответствующей Чистой земли, совершает ряд подношений (включая словесные гимны и мантры, и материальные, прежде всего так называемую торму — фигурки из теста, куда могут подмешиваться и различные другие субстанции) и обращается с мольбой об исполнении нужного действия. При совершении яростного ритуала, направленного на устранение врага, используется также символическое изображение врага (лингам).

Всего имеются восемь текстов, относящихся к культуре Вишну-Нарасимхи.

1. «Khyab 'jug mi'i seng ge 'dod pa'i lha»⁵ («Вишну-Нарасимха как личное божество (йидам)»), содержит общее описание божества (см. выше) и ритуал его почитания с целью избавления от болезней.

2. Обряд почитания Вишну-Нарасимхи с целью побуждения его к защитным действиям (против врагов, демонов, града, болезней и т.д.). Содержит, в частности, гимн Вишну-Нарасимхе, в котором описание внешних черт божества перемежается с характеристикой его действий (тем самым имплицитно выражается пожелание, чтобы он продолжал их исполнение). Завершается гимн словами:

Усмиряющему сборище нечестивых демонов — поклон и хвала!
 Подчиняющему вредоносных — поклон и хвала!
 Стирающему в пыль вредоносных — поклон и хвала!
 Меня, йогина, благослови — прошу!
 Эту торму-амриту из чистых компонентов — вкуси
 И соверши деяние, сообразное с чистыми помыслами!

3. Нарративный фрагмент, описывающий встречу некоего ракшаса (тиб. Путупгьел Накпо) с Вишну-Нарасимхой, который помогает ему спастись от отца, намеревающегося убить сына, если тот не сочинит гимн в его честь. Нарасимха наставляет ракшаса словам гимна, согласно которым Вишну обитает повсюду:

Боги, боги живут на небесах,
 В горах, в горах живут риши,
 В реках, в реках живут наги,
 Все-все обители есть Вишну.

Отец-ракшас, услышав это, спрашивает, живет ли Вишну и в железной плите, которой он закрывает дверной проем. Тогда из нее появляется Нарасимха и убивает отца, а сыну дарует власть

⁵ В оригинале: «Khyab 'jug myi 'i seng 'ge dad pa'i lha».

и сверхъестественные способности, которыми обладал убитый ракшас (благодаря им ракшас не мог быть убит за дверьми дома). История изложена сжатым простым языком, но содержит подробное иконографическое описание Нарасимхи. Возможно, поэтому текст в конце определен как садхана. В заключении перечисляются имена прославленных буддийских авторов, таких как Арьядева, Ашвагоша, Матричета и другие, которые якобы также составляли садханы Нарасимхи. Эта ремарка является единственным объяснением тому, почему данный текст оказался включенным в сборник буддийских ритуальных текстов.

4. «Khyab 'jug mi'i 'og gtor gyi cho ga»⁶ («Ритуал поднесения тормы Вишну с человеческим телом [и головой льва]»). Текст довольно короткий, поэтому его можно привести целиком.

«Поклон Владыке мира!

Йогин представляет белое колесо с шестнадцатью спицами и в центре себя, пребывающего в “гордости Вишну”⁷; приготовленную перед собой торму в драгоценном сосуде представляет как пять видов амриты; испустив из своего сердца лучи, на торму излив, представляет как пять видов амриты и подносит [с мантрой]: ОМ НАРАСИНГХА ИДАМ БАЛИН КХАКХАКХАХИ КХАХИ ХУМ ХУМ ПХАТ ПХАТ СВАХА! (ОМ Нарасингха, эту торму съешь-съешь-съешь! ХУМ ХУМ ПХАТ ПХАТ СВА ХА!)

Защитник мира, Вишну, Владыка,
В гневном облике, с оскаленными клыками,
Со вздыбленными волосами,
Прекрасный, с юбкой из тигровой шкуры,
С телом человека, с головой льва,
Твои воплощения обладают сутью.
На что ни взгляну — твое имя [твержу],
На что ни взгляну — тебя вижу.
Лишь на украшения и атрибуты (?) взгляну,
Вишну, нагов укрощающего, — Тебя призываю.
Лишь на ракшасов взгляну,

⁶ В оригинале: «Khyab 'jug myi'i 'og gtor gyi cho ga».

⁷ Т.е. йогин «порождает» себя этим божеством, замещает себя им.

Вишну, ракшасов укрощающего, — Тебя призываю.

Лишь на кладбище взгляну,

Вишну, мирских дакини укрощающего, — Тебя призываю.

Подношение тормы вместе с призывом к Вишну-Нарасимхе окончено».

5. «Khyab 'jug gi dgra'i gsod pa'i thabs» («Способ по убиению врага с [помощью] Вишну»). Описывается процесс йогического порождения себя в виде Вишну-Нарасимхи и затем «яростный» обряд, направленный на подавление врага: делаются подношения, которые затем сжигаются под 108-кратное повторение особой мантры.

6. «Khyab 'jug mi'i seng ge'i ser khri dbab thabs kyi cho ga»⁸ («Ритуал вызывания Вишну-Нарасимхи на золотой трон»). За описанием облика Вишну-Нарасимхи следует перечисление мантр и заклинаний, затем материалов, используемых в ритуале, после чего описание магических действий с ними, наконец, указываются признаки их успешности (например, над землей должен появиться пар, вследствие чего в местности врага закружится ветер).

7. Описание ритуала, призывающего Нарасимху к совершению яростного деяния. Речь идет об изготовлении иконы Нарасимхи, мандал и изображения «девадатты»⁹, с помощью которых осуществляется обряд. После совершения подношений в течение недели производится сожжение сотни символических изображений врага. Результат — смерть врага от эпидемии и т.п. Также говорится о том, что следует предпринять, если желаемый результат не достигнут.

8. Описание «огненного подношения». Перечисляются предметы, которые следует сжечь во время ритуала (семя, белый кунжут, деревянные палочки, молоко, кислое молоко, рис, траву куша, стило с кладбища, ячмень, пшеницу, неотшелушенный яч-

⁸ В оригинале: «Khyab 'jug mi'i seng 'ge'i ser khve dbab thabs kyi cho ga».

⁹ Девадаттой звали двоюродного брата Будды, который стал его последователем и из зависти попытался расколоть буддийскую общину. Слово стало нарицательным обозначением для тех, кто предал обеты либо вносит смуту в буддийскую среду. Здесь выступает синонимом слова «враг».

мень, горох, вареный рис, лекарства), далее описывается процесс подношений, сопровождающийся мантрами, соответствующими каждому из этапов. Богу огня возносится хвала:

Сын высшего Брахмы, владыки мира,
Бог огня, в цари посвященный,
Все преграды к [достижению] высшей мудрости сжигающий,
Бог огня, уничтожитель — тебе поклон и хвала!

Завершает текст пространная мантра с призывами убить имярека.

Следует отметить, что тексты 1, 5, 6 начинаются с подзаголовка «на санскрите», что свидетельствует об их переводном статусе. Впрочем, ни в одном из трех случаев связного санскритского названия установить не удастся: в первом случае оно записано тибетскими буквами с явным искажением: «Na ra sing bhi ra ya (?) skan kra ni», — в двух других случаях в качестве названия приводится просто имя «Нарасингха». Тем не менее у нас есть все основания считать, что по крайней мере некоторые из восьми текстов были переведены на тибетский язык с санскрита.

В связи с этим еще раз важно подчеркнуть, что о существовании текстов, посвященных Вишну-Нарасимхе, на тибетском языке ранее известно не было. Вполне вероятно, что свиток Дх-178 из коллекции ИВР РАН — единственный в мире источник, содержащий прямые свидетельства проникновения культа Нарасимхи в Тибет. В самом факте этого проникновения нет, однако, ничего удивительного. Буддийско-индуистский синкретизм весьма распространен в регионах, находившихся под влиянием индийской культуры. Например, в гимнах Будде, Шиве и Вишну, имеющих распространение на острове Бали, все три божества трактуются примерно одинаково¹⁰. В Непале мирские последователи буддизма из неварской среды одновременно поклоняются Ганеше и ино-

¹⁰ Goudrian T., Hooykaas C. Stuti and Stava (Baudha, Śaiva and Vaiṣṇava) of Balinese Brahman Priests. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde. Amsterdam; L.: North-Holland Publishing Company, 1971.

гда даже Шиве. В канонической литературе на тибетском языке есть гимны и садханы Ганапати — формы слоноподобного бога Ганеши, трактуемой как одно из воплощений Авалокитешвары. Также в тибетском буддийском каноне есть две небольших садханы Авалокитешвары, восседающего на льве, птице и Вишну (все три названы на санскрите одним словом — «hari», поэтому санскритское название оригинала без тибетского перевода растолковать было бы затруднительно)¹¹. Следовательно, буддийские тексты, связанные с Нарасимхой, вполне могли существовать на санскрите и быть переведенными на тибетский язык. Однако они не были включены в состав тибетского буддийского канона и потому оказались забыты (хотя не исключено, что какая-то малоизвестная локальная традиция сохранила эти тексты).

¹¹ 1. Seng ge dang bya khyung dang *khyab 'jug la bzhugs pa'i sgrub thabs / Hariharivarivāhanasādhana*. В Пекинском издании канона: № 3983, раздел «rgyud 'grel», том «thu», л. 223b3–223b8; в Дергеском издании: № 3162, раздел «rgyud», том «phu», л. 181a7–181b4; в Нартанском издании: раздел «rgyud», том «thu», л. 211b6–212a4.

2. Seng ge dang bya khyung dang *khyab 'jug la bzhugs pa'i sgrub thabs / Hariharivarivāhanasādhana*. В Пекинском издании канона: №3984, раздел «rgyud 'grel», том «thu», л. 223b8–224b8; в Дергеском издании: № 3163, раздел «rgyud», том «phu», л. 181b4–182b2; в Нартанском издании: раздел «rgyud», том «thu», л. 212a4–213a4.

М. Ф. Альбедиль

О ПЕРВЫХ ХРИСТИАНСКИХ МИССИОНЕРАХ В ИНДИИ

Тема, связанная с распространением христианства в Индии и его «вживанием» в местные религиозные традиции, прежде всего в индуизм, важна не только в узком, индологическом, но и в более широком религиоведческом и историко-культурном контексте. В нынешнем веке, когда местные религиозные традиции и локальные цивилизационные характеристики приобретают заметное влияние на мировое развитие, история адаптации христианства к индийским условиям может способствовать пониманию общих закономерностей, свойственных разным вариантам культурного взаимодействия духовных традиций Востока и Запада. Особый интерес представляют также пути и способы постижения христианства нехристианскими духовными традициями Востока. Кроме того, изучение исторической судьбы христианства в Индии позволяет высветить пределы совместимости иностранной религии и традиционной индийской культуры, а также выявить некоторые особенности этнорелигиозных процессов в разные периоды индийской истории.

Одна из граней этой обширной темы — первые христианские миссионеры в Индии. Вопреки расхожему мнению, христианизация страны не была связана с ее колониальным захватом. Она началась задолго до него благодаря деятельности ранних христианских миссионеров [Lipsius 1883: 58]. Их появление в древней Индии, проникновение христианства и связанных с ним социальных институтов в общественную и духовную жизнь индийцев были весьма значительными факторами идеологического и культурного развития древней Индии. В лице иностранных проповедников-христиан индийское общество столкнулось с идейной силой, бросившей вызов его традиционной идеологии.

По разным источникам складывается впечатление, что первые христиане, наследники космополитического Рима, широко разносившие свою веру к западу и востоку от Палестины, в какую бы страну ни попадали, были довольно равнодушны к разного рода этническим противоречиям и осмысливали их скорее как противоречия религиозные. И позже на конфессиональное единство переносились такие этнические атрибуты, как язык и письменность. Не случайно миссионеры едва ли не в первую очередь старались перевести Библию на местные языки: алфавит, язык, как и вообще все этническое, должны были получить новый смысл от всечеловеческой христианской идеи.

Индия не стала исключением из общего правила. Она рассматривалась апологетами христианства в качестве важнейшей сферы миссии в языческой среде уже со времени появления новой религии на исторической арене. Интерес к Индии имел древние истоки еще в античном мире. О глубоких корнях индийского политеизма знала эллинистическая историография, представлявшая Индию «страной Диониса». Так, упоминания об индийских религиях встречаются у Климента Александрийского (II–III вв. н.э.) [Климент Александрийский 1998]. В своем сочинении «Ковры» (200–202 гг.) он пытался показать превосходство христианской религии над греческой как не отличающейся оригинальностью и мудростью. Он писал, что в странах Востока задолго до греков существовали философские системы, не уступавшие греческим, и в числе египетских, ассирийских, кельтских и других «философов варваров» назвал и индийцев, пояснив, что их племя «состоит из двух частей, и одни из них называются сарманами, а другие — брахманами. А те из сарманов, которые называются гилобии (“живущие в лесах”), ни в городах не живут, ни крыши над головой не имеют. Они изготовляют себе одежду из коры деревьев, питаются желудями и пьют воду из пригоршни<...> Есть среди индийцев и такие, которые верят наставлениям Будды, которого они за его наивысшую благочестивость почитают как бога» [Там же: 61].

Но если эллинизм обнаруживал определенные схождения со своими религиозными взглядами в индийских религиях и был готов принять некоторые из них как частные проявления своего

религиозного опыта, то у христианства подход был иной. Согласно установкам его религиозного сознания, отдельные элементы истины можно найти в любом ложном учении, и даже глубинная поврежденность религии «чужого бога» не устраняет их полностью, они лишь находятся в неестественном, деформированном состоянии и потому подлежат исправлению. Подобные установки не могли не побуждать тех, кто верил, что знает подлинный лик божественной истины, стремиться раскрывать его тем, кому, по их мнению, была видна лишь ее смутная тень.

Не стоит забывать и о том, что для ранних христиан с потаенно-глубокими корнями их религиозных идей был связан психологический комплекс самоотверженной борьбы за веру, мученичества и исповедничества, а также пафос странничества и бездомности. Была им свойственна и определенная гордость, за утрату которой их потом с горечью упрекали последние язычники Рима. По мнению С.А. Аверинцева, «христианству тем легче было ощутить себя главенствующей общечеловеческой идеологией, поскольку оно долго не имело на земле уголка, который могло бы назвать своим» [Аверинцев 1976: 27]. По этим и по ряду других причин христианское миссионерство не могло не развиваться, и христиане, несмотря на периодические гонения, а возможно, в значительной мере именно благодаря им, активно разносили свою веру по всему миру. Пространства Индии с самого начала были широко раскрыты для них, как и для торговцев, которых миссионеры часто сопровождали.

Когда же появились в Индии первые христианские проповедники? В нашем распоряжении нет достоверных прямых источников, позволяющих уверенно установить их имена и определить, когда, где и как они там оказались. Отражения же этих событий и имен в других, не индийских, традициях далеко не всегда поддаются аргументированной верификации. Однако с большой долей вероятности можно предположить, что начало деятельности ранних христианских миссионеров в Индии относится к первым векам нашей эры.

Христианская традиция связывает знакомство Индии со своей религией с I в. н.э. Самые ранние письменные свидетельства об этом — сообщения о присутствии на Никейском соборе Иоанна,

«епископа Персии и Великой Индии», а также упоминания в «Истории церкви» Филосторгия некоего индийца Феофила с острова Див, получившего посвящение в Риме и рассказавшего об индийских христианах сирийского происхождения [Latourette 1940–1949].

Но для нашей темы более существенны предания о южноиндийской христианской общине, связанные с именем и деяниями апостола Фомы [Daniel 1952; Medlycott 1905]. Об этом святом известно сравнительно немного, хотя его имя упоминается во всех синоптических Евангелиях. Он отправлял письменные отчеты о своей деятельности в Эдессу, где они хранились в храме до 201 г., пока не погибли во время наводнения. Апостол подписывал их двойным именем — Иуда Фома, отсюда и возникла традиция называния его разными именами [Мещерская 1990: 66].

Вопрос об историчности дошедших до нас свидетельств о миссионерской деятельности апостола Фомы в Индии давно стал предметом самых разнообразных дискуссий. В основном споры идут о проблемах, вызванных расхождением или соответствием литературно-художественных элементов апокрифических «Деяний Фомы» реальным событиям. Среди всех наличных свидетельств выделяются две версии, приписывающие именно этому апостолу честь называться первым христианским вероучителем в Индии. Одна из них, индийская, основана на устной традиции местных южноиндийских христиан. Согласно ей, апостол Фома прибыл в 52 г. на Малабарское побережье Индии с острова Сокотра. Он читал евангельские проповеди на юге Индии, на территории современных штатов Керала и Тамилнад, основал там семь церквей и успел обратить в христианство многих местных жителей. В конце жизни он претерпел мученическую смерть от руки местного брахмана и был погребен на месте нынешнего кафедрального собора св. Фомы в Ченнай [Farquhar 1927: 20–50].

Другая, так же легендарная, версия о миссионерской деятельности Фомы, родилась за пределами Индии. Запечатленная в апокрифических «Деяниях Иуды Фомы», она содержит сведения о том, что Индия будто бы выпала Иуде Фоме по жребию, когда все апостолы в Иерусалиме делили между собой страны, куда

они намеревались отправиться с миссионерским служением. Эту версию также едва ли можно считать в полной мере достоверной, поскольку противоречивы подтверждающие ее письменные свидетельства, которые встречаются у ранних христианских авторов-историков [Мещерская 1990: 52–83].

Высказанные ими мнения распадаются на три группы. Одна часть авторов вообще не упоминает Индию в связи с Фомой, считая его апостолом Парфии (иногда, впрочем, Мидии или Персии). По всей вероятности, это мнение восходит к «Комментарию на книгу Бытия» Оригена и может быть датировано III в. [Нестерова 2006: 176].

Мнение второй группы авторов изложено в «Учении апостолов» Ефремом Сириным, Амвросием, Григорием Назианзином и другими. В противоположность первой группе они не высказывают никаких сомнений в том, что именно Фома первым евангелизировал Индию. Эта точка зрения получила прочное право на долгую жизнь благодаря Евсевию Кесарийскому. Она основана преимущественно на традициях текста «Деяний Иуды Фомы» и обычно датируется IV в.

Если следовать ей, то можно выстроить следующую схему событий. Фома будто бы ослушался призыва Господа идти благовествовать на восток, и за это открытое неповиновение его увезли в Индию, где он все силы положил на распространение новой благой вести. Существует предположение, что апостол караванными путями добрался из Средиземноморья до Индии и в Таксиле встретился с индо-парфянским царем Гондофаром, правившим в первой половине I в. н.э. в западной Индии. Вопрос о границах его государства, как и о датах его правления, дискуссионен. Предполагают, что его царство включало Гандхару, Арахосию, Систан, а время его правления датируют 19–46 или 20–46 гг. н.э. [van Lohuizen de Leeuw 1949: 340].

С.Ф. Ольденбург приводит легенду об этом царе, связанную с миссионерской деятельностью Фомы. Согласно ей, апостол был представлен царю Гондофару как зодчий, умеющий строить дворцы. Царь велел ему возвести дворец и пожертвовал для этого много золота и серебра, но Фома роздал все это бедным и больным. Так повторялось не раз: царь давал большие средства на воз-

ведение дворца, а Фома тратил их на помощь неимущим. Когда же царь наконец приехал смотреть дворец и обнаружил, что никакого строения нет, Фома ответил ему, что увидеть его он сможет лишь тогда, когда завершит свою земную жизнь.

Разгневанный правитель приказал заключить Фому в темницу и готовился предать его казни. Тем временем умер брат царя, и когда его душу ангелы вознесли на небо, то он увидел там великолепный дворец. Ангелы известили его, что построен он христианином для его брата. По просьбе ангелов душа царского брата вернулась в тело, и Гондофар узнал о небесном дворце, построенном Фомой. Он выпустил Фому из тюрьмы, попросил у него прощения, а затем оба брата, как и их семьи, были крещены и приняли новую веру, а Фома начал вести активную проповедническую деятельность в разных городах Южной Индии [Ольденбург 1991: 149–150]. Этот факт будто бы и ознаменовал начало распространения христианства в Индии.

Наконец, третья группа мнений об апостоле Фоме представляет собой некое компромиссное сочетание первых двух. Ее суть сводится к тому, что Фома действительно вел миссионерскую деятельность в Индии, но туда он попал не сразу, а сначала его миссия проходила на территории Месопотамии, Персии, Парфии. Эта точка зрения излагается в «Церковных историях» Дорофеем Бейрутским и датируется VI в. [Мещерская 1990: 67–68]. Косвенно она подкрепляется китайскими свидетельствами. Аббат Хук, исследовавший китайское христианство, привел в своем труде слова из вечернего богослужения и из гимна дня почитания св. Фомы: «Индийцы, китайцы, персы и другие островные народы поклоняются твоему святому имени в память о св. Фоме» [Нус 1884: 30].

Таким образом, хотя сами христианские авторы в III в. еще безоговорочно не связывали христианство в Индии с именем Фомы, сам по себе факт проникновения туда новой религии они тем не менее не оспаривали. Так, Евсевий Кесарийский ссылался на раннехристианского философа из Александрии Пантена, который был в Индии в 185 г. и видел там христиан, правда, обращены они были будто бы не Фомой, а апостолом Варфоломеем. На этом основании можно предположить, что в III в., по всей вероятности,

еще не существовало традиции, однозначно связывающей христианство с именем Фомы. Речь идет, разумеется, не обо всей Индии, а, скорее всего, только о юго-западном побережье. С этим районом тесные торговые связи поддерживал Египет, бывший в то время окраиной Римской империи, и потому можно предположить, что самое раннее христианство в Индии могло быть египетского происхождения [Dihle 1963: 55–70; Мещерская 1990: 68].

Однако вернемся к миссионерам. Как было сказано выше, первоначально пути их проникновения в Индию следовали за торговыми путями. Позже, когда Римская империя утратила контроль над морскими путями и основными торговыми связями с Индией завладел Сасанидский Иран, христианские общины юго-запада Индии оказались под юрисдикцией персидской церкви. Константин Великий имел все основания написать иранскому монарху Шапуру II: «Мне радостно узнать, что все важнейшие места Персии украшены присутствием христиан» [Ващева 2006: 153].

С.С. Аверинцев полагает, что в это время уже существовала организованная иерархия персидской церкви во главе с католиком. Как бы то ни было, до IX столетия существовала христианская литература на пехлеви [Аверинцев 1976: 23]. Немецкий индолог Р. Гарбе вообще полагал, что первыми христианами в Индии были персы-христиане, которым пришлось бежать туда, скрываясь от жестоких гонений Шапура II в первой половине IV в. [Garbe 1914: 153]. Что же касается персидской церкви, то она стала по преимуществу несторианской спустя полтора столетия, когда несторианство выделилось в результате бурных христологических споров, рассмотрение которых не входит в нашу задачу. Деятельность несторианской общины развивалась по двум главным направлениям: во-первых, широкое строительство монастырей, выдвинувшее монашество в энергичный и деятельный центр несторианства, и во-вторых, чрезвычайно активная миссионерская деятельность.

Несторианские миссии энергично осваивали разные географические направления в громадном пространстве от Аравии до Дальнего Востока, быстро достигли они и Южной Индии. Вероятно, именно по этой причине там начиная с VI в. стали утверждаться несторианские общины, постепенно трансформировавшие

уже утвердившуюся там сирийскую по своему происхождению христианскую общину. По свидетельству Козьмы Индикоплова (которого, кстати, считают представителем несторианской миссии), приведенному в его «Христианской топографии», общины в этот период существовали по меньшей мере в трех местах Южной Индии, а возможно, и в Индии в целом, причем они возникли как персидские колонии и все вели свое происхождение от апостола Фомы [Удальцова 1984: 467]. Свидетельство Козьмы Индикоплова, пожалуй, можно считать наиболее надежно отражающим состояние современного ему «персидского христианства», т.е. несторианства [McCrimde 1901: 160–165].

Видимо, в VI–VII вв. юго-западная Индия и близлежащие острова были так прочно освоены сирийско-персидским несторианством, что Козьма Индикоплов называет ее наряду со странами персов, гунов, бактрийцев, мидийцев, эламитов, входящих «во всю землю Персии», где имеется множество храмов, епископств, общин, мучеников и аскетов. По мнению Н.В. Пигулевской, в тогдашнем несторианском обществе преобладал интерес к медицине, и «сочетание в одном лице врачевателя “души и тела”» было нормой [Пигулевская 1979: 220]. Как и когда-то в Персию, в Индию следом за несторианской миссией проникли и сирийские монофизиты-яковиты. Их община, существующая с VI в. по настоящее время, остается значительным христианским религиозным образованием юга Индии.

Однако самая энергичная и успешная первоначальная христианизация Индии все же связана с именем уже упоминавшегося Фомы. Под этим именем скрывается, по-видимому, не одно, а несколько исторических лиц, позже слившихся в единый собирательный образ в дошедших до нас преданиях.

Помимо легендарных свидетельств об апостоле Фоме сохранилось предание и о некоем Мар Фоме, или Фоме Кане, торговце из Эдессы, который также организовывал церковную жизнь в Индии: о нем слышали португальцы, прибывшие в Индию в XV в. [Missick 2000: 33–35]. По одной из версий, богатый армянский купец Мар Фома высадился на Малабарском побережье и обзавелся здесь своим домом или даже двумя домами и семьями. Одна из его жен, принадлежавшая к местной военной касте, впослед-

ствии приняла христианство. Многочисленное потомство Мар Фомы от обеих жен не в одном поколении смешивалось с местными христианами, так что вся община впоследствии стала считать его своим предком [Hough 1837: 94–95].

Согласно другой версии, более поздней, католикос Востока из Иерусалима послал купца Фому выяснить религиозную ситуацию на Малабаре. Тот увидел трудное положение индийских христиан среди язычников, вернулся и изложил все католикосу, которого эти сведения весьма опечалили, и он вновь послал Фому в Индию. Тот прибыл на Малабар в 345 г. в сопровождении митрополита Эдессы, пресвитеров, диаконов и мирян из Иерусалима, Багдада и Ниневии. После этого визита местные христиане пошли с дарами к царю Малабара, и тот обещал выполнить их просьбы [Brown 1956: 71].

По третьей версии, купец Фома в 344 г. способствовал переселению на Малабар более семидесяти семей, составлявших в общей сложности около пятисот человек, которые спасались от гонений за веру в самой Персии во времена католикоса Ктесифона Мар Симеона. Вполне вероятно, что именно эта версия реалистична [Шохин 1988: 82]. В самом деле, в 340 г. было обнародовано распоряжение правителя Шапура II о взимании двойной подати с персидских христиан, а уже через четыре года епископ Ктесифона был казнен, и около сорока лет продолжались преследования с конфискацией имущества, разорением храмов и казнями [Пигулевская 1979: 191]. Исторически достоверным представляется и сообщение о трудностях сирийских христиан в самой Индии. Как полагает исследователь документов малабарской общины Т. Джозеф, около 293 г. их притесняли на восточном берегу Южной Индии, поэтому они повернули на запад, и все семьи достигли Малабара [Brown 1956: 77–79].

В этой связи интересно заключение В.К. Шохина, усматривающего в легендарном образе Мар Фомы прототип Варлаам из русской средневековой «Повести о Варлааме и Иоасафе», в которой рассказывается об обращении индийского царевича Иоасафа в христианство. К этому мнению его подталкивает не только миссионерская деятельность наставника царевича, но и то, что он приехал в Индию под видом купца. «Сенаарское происхождение

Варлаама, видимо, ориентирует на сирийскую родину проповедника, а прибытие на корабле — на обычный морской путь, соединяющий Сирию и Южную Индию (со времен еще “ромейских купцов”, под которыми также следовало в ряде случаев понимать сирийцев). Сведения о царском происхождении Иоасафа перекликаются со сведениями о кшатрийском звании южных и северных последователей-потомков Мар Фомы», — считает исследователь [Шохин 1988: 82–83].

По его мнению, описываемые в повести гонения на христиан в Индии убедительно соотносятся с миссией Фомы, посланного для укрепления местной общины. Распространение монашества в Индии, также составляющее важную реалию повести, подкрепляется данными об активном строительстве монастырей сирийско-персидских несториан. Реалистичным выглядит и паломничество Иоасафа к Варлааму, и даже перенесение его мощей в Индию: несторианские центры были связаны между собой и находились под эгидой «западного» католика» [Шохин 1988: 84].

Повествования о Мар Фоме в разных вариантах сохранились также и в последующей традиции южноиндийского христианства, находят они отражения и в реальной истории церкви. Так, некоторые сирийские христиане в Индии называли себя потомками Мар Фомы и подчеркивали, что они никогда не смешивались с местным населением. Известно, что «христианами Фомы» в V–VI вв. назывались в основном знатные индийцы, составлявшие военную аристократию, кшатриев. Многие из них подчинялись своим епископам и сохраняли независимость от местных властей [Hough 1838: 102–103]. Следом за Р. Липсиусом можно предположить, что в действительности легендарные сведения о деяниях апостола Фомы переплелись с преданиями о Мар Фоме, который был связан с персидской церковью, в результате чего в индийской традиции и возобладали имя Фомы [Lipsius 1883: 98; Мещерская 1990: 69–70].

Таковы лишь отдельные свидетельства из того огромного и пестрого массива спрессованных в одно целое легендарных и достоверных исторических сведений, который связан с ранним проникновением христианства в Индию. Что же касается самих индийцев, то историческая достоверность, выверенная письмен-

ными свидетельствами и подтвержденная неопровержимыми фактами, едва ли их глубоко волновала. Они гораздо больше доверяли устному преданию, сохранявшему прежде всего не факты и события, а их ценностное осмысление.

Как бы то ни было, первый контакт двух культур и двух конфессий вполне мог состояться в первый век новой эры. Можно предположить, что он сразу же породил разнообразные формы этнорелигиозного синкретизма. Скорее всего, автохтонная религия, индуизм, довольно пластично и бесконфликтно встроила «фактор пришельцев» в систему своего традиционного мирозерцания, как это не раз случалось и позже. Миссионеры же, внедряя свою веру и возмущаясь языческими непристойностями местных жителей, вряд ли понимали, что они невольно попали под защиту одного из важнейших установлений индуизма, самоназвание которого — *санатана дхарма*, т.е. «вечный закон». А вечный закон не может не предоставить место под небесами для всех — для христиан, мусульман, сикхов, джайнов и т.д. Вероятно, поэтому сами индийцы никогда не чувствовали себя монополистами своей религии, что не следует понимать как пресловутую толерантность, предполагающую скорее свою противоположность, чем истинную терпимость. Что же касается унификации форм религиозной культуры, то стремление к обязательному для всех единомыслию всегда было чуждо индийцам.

Весь этот доступный нашему наблюдению материал по периоду раннего христианства в Индии представляет собой, скорее всего, результат сложного переплетения разновременных и разнохарактерных исторически достоверных и легендарных напластований, к тому же наложившихся на не менее пестрый местный индуистский субстрат и обросший многими дидактическими и нарративными слоями. Он еще нуждается в доскональной проверке, более глубоком анализе, осмыслении и перекрестных сопоставлениях с данными других христианских традиций. Тем не менее этот материал свидетельствует о весьма раннем — раньше, чем во многих странах Европы — становлении индийской или, точнее, южно-индийской разновидности христианства со специфическими догматами, ритуалами, местами паломничества и другими атрибутами веры. В настоящее время церковь св. Фомы

признается одной из 37 апостольских церквей, основанных во времена учеников Христа. Наряду с Сирийской, Коптской, Эфиопской и Армянской она входит в группу пяти Древних восточных церквей. Около двух миллионов ее последователей живет на юго-западном побережье Индостана, где некогда проповедовал апостол Фома или некто другой, сохранившийся в памяти народа под этим именем.

Библиография

Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры средних веков и возрождения. М., 1973.

Ващева И.Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб., 2006 (Сер. «Византийская библиотека». Исследования).

Климент Александрийский. Увещание к язычникам / Пер. А.Ю. Братухина. СПб., 1998.

Мещерская Е.Н. Деяния Иуды Фомы. М., 1990.

Нестерова О.Е. Allegoria Pro Turpologia: Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006.

Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М., 1991.

Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979.

Удальцова З.В. Косьма Индикоплов и его «Христианская топография» // Культура Византии. IV — первая половина VII в. М., 1984.

Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI — середина XV в.). М., 1988.

Brown L.W. The Indian Christians of St. Thomas. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar. Cambridge, 1956.

Daniel K.N. The South Indian Apostolate of St. Thomas. Serampore, 1952.

Dihle A. Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus // Mullus. Festschrift Th. Klauser. Munster, 1964.

Garbe R. Indien und das Christentum. Tübingen, 1914.

Huc E. Christianity in China, Tartary and Tibet: In 2 vol. N.Y., 1984.

Hough J. The History of Christianity of India from the Commencement of the Christian Era. L., 1837.

Latourette K.S. A History of the Expansion of Christianity: In 7 vols. L., 1940–1949.

Lipsius R.-A. Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Bd. I, Braunschweig, 1883.

van Lohuizen de Leeuw J.T. «The Scythian Period». An Approach to the History, Art, Epigraphy and Palaeography of North India from the I B.C. to the III A.D. Leiden, 1949.

Medlycott A.E. India and the Apostle Thomas. L., 1905.

Missick S.A. Mar Thoma: The Apostolic Foundation of the Assirian Church and the Christians of St. Thomas in India // Journal of Assirian Academic Studies. 2000. Vol. XIV. No 2.

McCrinkle J.W. Ancient India as Described in Classical Literature. Westminster, 1901.

Farquhar J.N. The Apostle Thomas in South India // Bulletin of the John Rylands Lybrary. Manchester, 1927. Vol. 11. No 1.

Б. И. Загуменнов

ЛЕКСИКА БУДДИЙСКАЯ И ХРИСТИАНСКАЯ: СПОСОБ РАЗГРАНИЧЕНИЯ (А ТАКЖЕ ВООБЩЕ О ВИДАХ ЛЕКСИКИ В БУДДИЙСКИХ ТЕКСТАХ)

Как известно, буддизм и христианство по крайней мере в своих основах и на первоначальных этапах своей истории формировались независимо друг от друга, а потому между их терминологиями как системами в принципе нет ничего общего.

Но, приступая к переводу буддийских текстов (с английского, тибетского, санскрита), русскоязычный переводчик неизбежно сталкивается с проблемой собственной позиции. Хотя в идеале он должен, «сохраняя нейтралитет», передавать переводимое так, как оно есть «само по себе», без ложных интерпретаций, это оказывается весьма трудным делом, поскольку он пользуется словарным запасом русского языка, языка русской культуры, который включает немало христианских терминов и концептов. Потому переводчик попадает в противоречивую ситуацию: он вынужден передавать специфические реалии буддизма (индуизма, джайнизма и т.д.) на языке, проникнутом концепциями и лексикой православно-русской культуры. Трудность усугубляется и тем, что эти концепции и смыслы не всегда осознаются, как мало осознается все то, чем мы привычно пользуемся. Для их осознания необходима специальная работа (хотя бы на первый случай установление значений слов по толковому словарю).

Есть ли выход из этой ситуации? Исторический опыт и христианства, и буддизма убедительно показывает, что подобный выход находился многократно: и Библия, и буддийские тексты уже тысячи раз (!) и достаточно адекватно (удовлетворительно) переводились на множество языков.

Для преодоления трудностей означенной ситуации удобнее всего разделить христианскую лексику на (1) общую лексику, (2) омонимы и (3) узкоспецифическую. Опишем вкратце эти три вида.

1. Слова, типологически *общие* для буддизма и христианства (или даже вообще для многих религий) и не вызывающие особых проблем при переводе или создании буддийских текстов: *алтарь, поклоны, почитание, усердие, терпение, понимание, смысл, мышление, ум, сознание, мудрость, живое существо* и т.д.

По сути, это слова из *общей* (нейтральной) лексики. Они обозначают качества личности, психологические состояния, познавательные процессы, телесные действия и т.д. Но даже и эти известные слова нередко обозначают в христианстве и буддизме несколько разные вещи. (То, что они конкретно обозначают в буддизме, выясняется при чтении текстов и из практики. Например, поклоны в православии и в буддизме совершаются по-разному.) Но разность здесь не настолько велика, чтобы возникала необходимость применять *разные слова*. Когда разница становится значительной, мы уже имеем дело со словами второго вида.

2. Лексика «двойного назначения»: *душа, грех, благодать, демон* и т.д. Эти слова являются обычно омонимами, т.е. имеют как минимум по два смысла. В первом случае это христианские термины, а во втором — слова обыденного и литературного языка (общая лексика). Так, *душа* в христианстве (и некоторых других религиях) — бессмертная нематериальная сущность, созданная Богом, предмет дискуссий богословов и т.д. А в обычном смысле — это слово, передающее психические состояния («душа ушла в пятки», «души не чаять»), никак прямо не связанные с религией.

Такое разграничение, разделение определенного пласта лексики на (1) христианские термины и (2) общую лексику — первый важный шаг для правильного перевода буддийских терминов. Второй и окончательный — тщательный подбор слова-термина для буддийского переводимого текста. Это может занять немало времени, поскольку каждый «кандидат» в термины потребует анализа смыслов.

Так, *душа* в христианском смысле не может быть термином, обозначающим предмет духовной практики в буддизме, поскольку душа сотворена Богом в определенный момент и т.д., а в буддизме нет бога-творца и нет понятия начала для «потока психических явлений» (*сантана*). Объект-субъект духовной практики в буддизме обозначается терминами *читта, манас* или *виджняна*

(психика, ум, сознание). Однако слово *душа* может употребляться в буддийских текстах в общелексическом, т.е. нетерминологическом, смысле.

Подобным же образом, потребуют некоторого анализа слова *грех, благодать* и т.д.

3. Лексика настолько специфически христианская и экзотическая, что вряд ли кому придет в голову употреблять ее в буддийских текстах (разве что по случайному недоразумению): *анафема, камилавка, тропарь, кондак, стихарь, дьякон, архимандрит* и т.д.

Разумеется, сказанное само по себе («автоматически») не решает всех проблем с буддийской и христианской лексикой. В каждом из трех видов лексики могут возникнуть затруднения с отдельными словами. Тем не менее описанное деление значительно облегчает работу по выбору терминов.

Еще более эта работа облегчается, если мы воспользуемся сводкой (перечнем) основных христианских терминов и лексики. Ее мы находим, например, в книжечке «Давайте говорить правильно! Лексика православной церковной культуры» (М.; СПб., 2006). Словарик содержит сводку и толкование 883 слов и выражений).

4. Но автор или переводчик буддийских текстов имеет дело прежде всего с основными буддийскими терминами: *будда, сансара, нирвана, дхарма, карма, клеши* и т.д. Некоторые из этих терминов уже «вошли в русский язык», т.е. в общую лексику русского языка (появились в толковых словарях), и потому могут оставаться без перевода или имеют вполне адекватного русского «двойника», например: дхарма, или учение. Но многие из этих терминов все еще требуют адекватного перевода, а для этого необходимо уяснение смыслов, обозначаемых терминами. При этом следует избегать возможной христианизации, о которой говорилось выше, а также (еще одна напасть) — *англицизмов*, которые во множестве заимствуются в качестве «ложных друзей переводчика» из англоязычных текстов.

4а. Англицизмы — это не меньшая, а часто и большая проблема для русскоязычного переводчика. Существование целого пласта буддийских терминов обусловлено тем, что переводы делались с английского языка, и даже когда они делаются с тибетского

или санскрита, переводчик ориентируется на английские варианты. Совершенно очевидно, что «мастеров», «тренировок» и т.д. не было бы в русских переводах, если бы переводчик не был знаком с английскими текстами, а переводил бы прямо с тибетского.

46. Искажению буддийских смыслов может служить некорректное употребление терминологии западной философии и психологии, о чем в свое время специально говорил О. Розенберг.

5. Следующая (пятая) группа лексики включает специфически буддийскую лексику: *мандала*, *ваджра*, *вайбхашика*, *Далай-лама*, *йидам*, *мудра* и т.д. Подобно специфически христианской лексике (см. п. 3), эти слова обычно не переводятся, а требуют истолкования.

6. Наконец, переводчику приходится сталкиваться с обозначениями специфических реалий Индии, Тибета и т.д., которые также обычно не переводятся: например, географические названия (топонимы), названия местных растений, животных, минералов; национальной одежды: *дзо* (помесь яка и коровы), *чуба* (тиб. одежда с длинными рукавами), *чанг* (ячменное пиво) и т.д. Правильное употребление названий требует знакомства с соответствующей литературой об Индии и Тибете (в том числе можно воспользоваться глоссариями, которые встречаются в конце многих изданий). При этом необходимо учитывать уже принятые (укоренившиеся) русскоязычные варианты названий. Так, вряд ли вместо «чанг» следует писать «чан», а вместо «Калимпонг» — «Калимпон».

7. Симметричная схема христианской и буддийской лексики

1. Реалии христианского хронотопа: *Гроб Господень*, *крестовые походы*...

2. Специфическая христианская лексика: *камилавка*, *тропаль*....

3. Основная христианская лексика: *душа*, *грех*, *Бог*...

4. Общая лексика, употребляемая равноправно и в христианских, и буддийских текстах: *ум*, *внимание*, *усердие*...

5. Основная буддийская лексика: *сансара*, *нирвана*, *карма*...

6. Специфическая буддийская лексика: *ваджра*, *йидам*...

7. Реалии буддийского хронотопа: *Сарнатх*, *Бодхгая*...

8. Помимо этого основного деления любому переводчику и редактору неизбежно приходится сталкиваться с видами лексики (выделенными по другим основаниям), правильное употребление которой достаточно важно для качества русского перевода.

Это прежде всего архаизмы и неологизмы. В роли архаизмов чаще всего выступают старославянизмы: *врата, глас, благодать, зеркало, десница, уста, брег, ладьа, страж, издревле, настырь* и т.д. Видом архаизмов являются историзмы: *князь, кольчуга, доспехи* и др. Архаизмы используются в основном в качестве средства высокого стиля. Естественно, что слова «вершить», «изречь» и т.п. мы вкладываем в уста Будд и бодхисатв, здесь неуместны слова разговорного стиля или просторечия. И наоборот, из описаний обыденных ситуаций и из речи «сниженных» персонажей необходимо устранять лексику высокого стиля. Недостаточное знакомство со старославянской лексикой приводит порой к занятым ляпам (даже у профессионалов). Так, можно встретить выражения «ты есмь...» или «он есмь...» (в то время как допустимо только «я есмь...»), а также «он (она) суть...» (допустимо: «они суть...»).

Курьезно неправомерное употребление некоторых анахронизмов и неологизмов. Незнание или забвение конкретных реалий ведет к серьезным дефектам и смешным эффектам. Обычно происходит стереотипная вещь: названия малоизвестных древних реалий заменяются названиями реалий более или менее современных. Автор перевода (что психологически вполне естественно) склонен невольно модернизировать прошлое. Так, в одном из переводов канонических сутр мы встречаем Будду, который ночует в «павильоне», наутро приходит на беседу в «холл», а «почтенные шраманы и брахманы» пользуются «шезлонгом», «софой» и «шампуном». Возможны также «шпага» вместо «меча», «шляпа» вместо «шапки», «экипаж» вместо «колесницы» и т.д.

Слово «отключить» возникло, вероятно, не ранее появления электроприборов. Поэтому выражение «отключить сознание» вряд ли уместно вкладывать в уста бодхисатвты первых веков новой эры. Еще более экзотично применение современных техник при изложении психологических тем, например выражение «мониторинг состояний сознания».

Затруднения и изъяны при переводе и редактировании возможны в случае диалектизмов, профессионализмов, сциентизмов (терминов различных наук), номенклатурных слов, жаргонизмов, канцеляризов, экзотизмов, варваризмов. Так, вряд ли уместно употребление в буддийских текстах слова «особь» для обозначения всех живых существ, в том числе и человека, поскольку это слово будет восприниматься как биологический термин. Точно так же «информация» это не совсем то же, что знание или Знание.

Специфические особенности возникают при переводе с санскрита и тибетского, так что можно говорить, вероятно, о санскритизмах и тибетизмах, а также санскрито-тибетизмах, когда неправомерно соединяются элементы этих двух языков, например «лама Шакьямуни». Последнее характерно для тибетских лам, которые создают переводы на английском языке.

Правильный выбор и применение лексики (что является не легким делом) помогает избегать того известного явления, которое можно назвать переводческим буддийским жаргоном.

В заключение следует упомянуть о тавтологиях и плеоназмах, которые настойчиво (бессознательно-привычно) внедряются в любые (не только буддийские) тексты, заметно подмачивая репутацию переводчика: *май месяц, период (или момент) времени, цитирую дословно, ответная реакция* и т.д., а также о лексике, неправильно употребляемой из-за неосознания смысла слов: «животные и птицы», «животные и насекомые»...

Все сказанное позволяет устранить в буддийских текстах подавляющее большинство изъянов, связанных с лексикой.

Форма употребления специальной лексики (включая термины) зависит от степени освоения такого рода слов в русском языке. «Если слово обозначает явление окружающей нас действительности, регулярно употребляется, участвует в словообразовании, оно лексически освоено» [Барлас 2003: 186]. Если санскритское или тибетское слово освоено, т.е. «вошло в русский язык», оно уже не требует перевода (*карма, лама* и т.д., в отличие от *йидам* и др.).

В то же время употребление некоторых освоенных терминов, несмотря на их широкую распространенность в общенародном и научном (профессиональном) языке, на поверку может оказать-

ся малообоснованным в контексте буддийских текстов, например популярное слово «демон», краткий анализ смыслов которого помещаю ниже.

P.S. Так где же демоны?

Мы знаем буддийские слова «сансара», «карма» и многие другие, но что же это за слово — «демон», совсем не буддийское, и откуда оно появилось в буддийских переводах? Ясно — напрямую из англоязычных текстов. Но что оно означает? Это один из тех простых вопросов, при которых читатель впадает в недоумение. Он что-то смутное связывает с этим словом, но что именно — сразу ответить не в состоянии.

Но ведь русский текст должен быть абсолютно понятен русскому читателю. Итак, приходим к необходимости выяснить, что такое «демон» в русском, английском и, может быть, в санскрите. Обратимся к разным русским и английским словарям.

«Демон» означает *злой дух, сатана, черт, бес, дьявол; лукавый, нечистый; падший ангел...* И это практически все, что есть в словарях, включая Большой академический толковый словарь русского языка. Есть еще литературный персонаж — «печальный демон, дух изгнания...» (Лермонтов) и даже изображение — «Демон» Врубеля. Многочисленные изображения демонов, т.е. темных ангелов, чертей, мы видим на православных иконах.

То есть совершенно очевидно, что демоны — христианские персонажи со специфическими «биографиями»: первоначально созданы Богом, и, стало быть, имели начало. Так что к буддизму, которому идея Бога, творения и начала чужда, они не имеют ни малейшего отношения.

В английском еще проще: *demon* — это *devil, evil spirit*. В общем, то же, что и в русском.

В древнегреческой мифологии и религии (греч. *даймон*, лат. *гениус*) это добрый или злой дух, оказывающий влияние на жизнь и судьбы людей, народов, сверхъестественное существо в иерархии между богами и людьми. Но это древнее понимание, конечно, давно забыто и требует истолкования. И логично ли обращаться к греческой древности (вернее, подразумевать эту древность), когда создаются буддийские тексты (переводы и исследования) на

английском или русском языках? Во-первых, наши современники (переводчики и авторы) к этой древности обычно и не обращаются, а просто механически заимствуют «демонов» у предшественников. А во-вторых, когда углубляются в этимологию и семантику этого «термина», то прежде всего упираются не в Древнюю Грецию, а в христианство, а еще раньше — в те значения этого слова, которые вошли в русский язык, т.е. уже в общую, нетерминологическую лексику. Но тут мы просто возвращаемся к тому о чем уже говорили.

Короче, к буддизму это тоже не имеет отношения.

Итак, ни русский, ни английский, ни древнегреческий варианты совершенно не подходят для буддийских текстов. Употребление слова «демон» — это замена темного неясным.

Продолжая словарные поиски, можно, правда, встретить еще и такое определение: «термин для обозначения духов, обычно злых, в других (не древнегреческой) религиях». Но, как уже сказано выше, этот термин не может быть общим для монотеистических (иудаизм, христианство, ислам) и нетеистических религий, а беря более узко, — для христианства и буддизма. Подлинная терминология представляет собой систему, в ней термины органично связаны друг с другом. Терминологические системы христианства и буддизма формировались независимо друг от друга, причем в течение столетий и даже тысячелетий, и потому приобрели большое своеобразие. Сходство еще не означает тождества, помимо сходства существуют и различия. И простое перенесение терминов из одной системы в другую — действие нелогичное и «незаконное». Правда, как известно, некоторым людям «закон не писан». Но тем, кто так амбициозно и безапелляционно настаивает на единственности, бесспорности и исключительности своего варианта термина, следует все-таки вспомнить о том, что существуют такие науки, как возникшие недавно переводоведение и терминоведение. И довольно несуразно спорить о терминах, не овладев хотя бы самыми элементарными основами данных наук.

Бурное развитие буддизма и буддологии в России началось всего лет 20 назад. Ясно, что за такое исторически короткое время ни о какой устоявшейся терминологии речи быть не может, пусть

даже ею занимались бы буддисты и буддологи семи пядей во лбу. И ее действительно нет — ведь нет пока никакого сводного терминологического словаря буддийской специальной лексики на русском языке.

В буддийской сансаре существуют боги (*дева*), *асуры* («завистливые боги»), *преты* (голодные духи), адские существа, Яма (бог смерти), Мара — злой дух-искуситель и *мары* (злые духи, например мара клещ, т.е. фактически олицетворение психологических явлений). Конечно, присутствуют индуистские персонажи, например *гандхарвы*, *якши* и другие с собственными именами. Так что непонятно, кого именно в буддизме можно или нужно называть демонами. (Асуры в буддизме не демоны, а вид богов, что видно и из того, что их часто на изображении «колеса сансары» объединяют с богами (*дева*) в границах одного мира — мира богов.) В любом случае можно применить выражения «злой дух» или «нечисть» (может быть, даже «нелюдь», несколько изменив смысл этого слова) — понятия, весьма широкие и несущие минимальную «христианскую нагрузку», поскольку они входят в общую лексику.

Еще факты. (1) Буддисты, десятки лет занимавшиеся буддийской иконографией, демонов в буддизме не обнаружили. (2) Примечательно, что лучший перевод самого известного буддийского текста — Дхаммапады, выполненный В. Топоровым (М., 1960), вообще не включает слова «демон», как и некоторые другие буддийские переводы. (3) Точно так же трудно найти демонов и в «Бхагавадгите» (перевод В. Семенцова).

Таким образом, «демон» — это или христианский персонаж, или слово с размытыми значениями, с неопределенными денотатами, и потому оно не может играть роль термина или чего-то подобного. Лучше его избегать в переводах, дабы не вносить дополнительной неопределенности в восточные религиозно-философские тексты, которые и без того обычно достаточно сложны.

Библиография

Барлас Л.Г. (и др.). Русский язык. Введение в науку о языке. М., 2003.

К. М. Воздиган

ЗНАЧЕНИЕ И ФУНКЦИИ РИТУАЛА ПАНГХУ У ПЛЕМЕНИ РАТХВА

В предлагаемой статье речь пойдет о сакральном искусстве племени ратхва — настенных росписях, именуемых «росписи Питхоро», и неразрывно связанном с этим искусством ритуалом, называемым Пангху.

Племя ратхва (*rathwa*), относимое исследователями к так называемому западному племенному поясу, населяет южные районы штата Гуджарат, а именно территории округов Панчмахал, Вадодара (ранее называвшемся Барода), области вокруг г. Чхота Удайпур, а также западные районы штата Мадхья Прадеш. Численность племени, которое входит в список «зарегистрированных племен» Гуджарата, составляет, по данным переписи населения Индии за 2001 г., около полумиллиона человек; племя ратхва, таким образом, является одним из трех крупнейших по численности племен этого штата [Census of India 2001].

Ритуальное искусство племени ратхва (известное под названием «росписи Питхоро») привлекло внимание этнографов относительно недавно — в конце 1960-х — начале 1970-х годов, что, впрочем, не является уникальным случаем для ситуации с народным искусством — подобным образом примерно в тот же период были «открыты» искусство племени варли, сходное с искусством ратхвов по стилистике и сакральным функциям, а также некоторые другие виды народного искусства Индии, например мадхубани [Гусева 1982: 123]. Росписи Питхоро также «в ходу» у бхиллов и бхилалов, при этом несут ту же самую ритуальную функцию, несколько отличаясь в плане исполнения и содержания.

Когда исследователи, преимущественно индийские и в первую очередь известный антрополог Д. Джайн, обратили пристальное внимание на росписи Питхоро и стали проводить полевые исследования, то обнаружили, что эти простые по форме и исполне-

нию настенные картины, украшающие внутренние стены домов, имеют некое действительно особое сакральное значение в связи с целым комплексом мероприятий, связанных с процессом их подготовки, нанесения и освящения. Этот комплекс ритуальных действий называется Пангху.

Глагольный корень *panghvū*, к которому восходит это слово, имеет несколько значений в диалекте ратхви-бхили — «перепрыгивать (препятствие)», а также «начинать» или «включать», подобно тому, как водители запускают мотор с помощью заводной ручки, т.е., перефразируя, можно сказать, что имеется в виду импульс, дающий начало дальнейшему процессу и позволяющий преодолеть («перепрыгнуть») некие жизненные преграды [Pandya 2004: 155]. Действительно, целью проведения данного ритуала является буквальное водворение бога Питхоро на стену дома и обеспечение его постоянного там присутствия для процветания и благополучия домохозяина, оплатившего проведение ритуала. Сама церемония является достаточно дорогостоящей, ее цена может достигать тысячи долларов, причем семья собирает эти деньги собственными силами, без привлечения средств ростовщиков и каких бы то ни было займов у посторонних, зачастую распродавая имеющиеся ценные вещи [Ibid.: 123]. Название «Пангху» обозначает целый комплекс ритуальных мероприятий, начиная с подготовки стен к нанесению изображения и заканчивая процедурой освящения росписи бадвой (*badva*), находящимся в трансе. Бадва — деревенский жрец — весьма влиятельная персона для жителей деревни [Jain 1984: 8]. Именно он является единственным человеком, имеющим власть «читать» роспись. Ритуал Пангху дает ему возможность услышать и расшифровать «голос» изображения и вдохнуть в него жизнь. В каждой деревне есть как минимум один бадва, и только он решает, истолковывая знаки, подаваемые богами, когда настало время проведения ритуала для той или иной семьи.

Здесь стоит отметить интересный момент разделения у ратхвов функций чтения и письма — способность к записыванию (акт нанесения росписи трактуется именно как записывание, а не как рисование, к готовому изображению относятся как к тексту) дана художникам, наносящим изображение. Они так и называются —

lekhsars, т.е. «писцы», при этом для самого изображения используется слово *likhana*, «запись» [Pandya 2004: 122]. Роспись всегда наносится исключительно мужчинами, которые не имеют особенной специализации в качестве художников, т.е. рисование не является их профессией. Традиционно это искусство передается от отца к сыну, либо же в зависимости от ситуации обучение происходит при участии бадвы.

Способность к чтению записей, как было отмечено выше, дана только бадве в процессе проведения ритуала, более того, именно он делает их читаемыми для остальных членов общества. В статье антрополога В. Пандья приводится следующий пример: спросив художника в процессе нанесения изображения, кого именно он рисует верхом на лошади, исследователь получил лаконичный ответ, что это просто «божество», а обязательно присутствующий при церемонии нанесения бадва добавил, что роспись еще только записывается, она еще не прочитана [Pandya 2004: 121]. В то же время любой житель деревни мог назвать поименно всех персонажей уже готовых изображений. Таким образом, процессы нанесения (записывания) и прочтения, толкования росписи осознаются ратхвами как два совершенно отдельных действия.

Однако же рецитация мифа в процессе проведения церемонии освящения готовой росписи не является расшифровкой изображения, а скорее наоборот, наполняет само изображение смыслом. По завершении росписи на церемонии ее освящения бадва впадает в транс, изображенные персонажи по очереди «вселяются» в него, и в этом состоянии он указывает на неточности или отсутствующие элементы изображения, которые дополняются в этом случае тут же, по ходу ритуала. Мифы о Питхоро и Инде рецитируются в процессе нанесения росписи, сопровождаясь особым ритмом барабанного боя, и росписи вкупе с нарративом и ритуальными действиями являются особой культурной практикой, которая создает коммуникативную систему, интегрируя нарратив и изображение в одно целое. «Вписанные» изображения порождают звуки, и все вместе формируют ритуал Пангху. Ратхвы, таким образом, создают инструмент «тотальной коммуникации», в котором многие важные элементы их жизни, воспроизведенные вербально и запечатленные визуалью, создают единый комплекс

благодаря совокупности ритуальных действий. Роспись является как объектом, так и практикой, в которой сходятся способность видеть, слышать и конструировать мир. Как сам процесс рисования, так и его продукт представляют собой ритуал для племени [Mohanty 2006: 53].

Как правило, церемония назначается на зимние месяцы — с ноября по январь [Pandy 2001: 121]. Начало процедуры инсталляции росписи Питхоро на стену всегда приходится на утро понедельника, и к вечеру среды завершается торжественным освящением в присутствии гостей, которых должно быть как можно больше, ведь они — свидетели того, что боги действительно приняли приглашение поселиться в настенном изображении. Кроме того, в центре сюжета — свадебная процессия бога Питхоро и его невесты Питхори, и финальная часть церемонии организована по аналогии со свадебным торжеством: хозяин дома встречает процессию юношей, а гости из соседних деревень приносят подарки и жертвенные подношения в виде коз и цыплят, а также поют свадебные песни, нередко шуточного характера, танцуют и веселятся. Описательное название ритуала — «поженить Питхоро» [Jain 1984: 87].

По окончании церемонии приносятся кровавые жертвы, как правило, жертвуются козы, чья кровь и головы предлагаются богам. Освящение заканчивается прикосновением отрубленной козьей головой к нижней части росписи, где изображены два тигра, охраняющие вход в священное пространство. Помимо центральной стены, на которой находится главное изображение, в процессе Пангху расписываются также две примыкающие стены, представляющие различные второстепенные сюжеты с изображениями духов и предков, а также современных предметов, необходимых для обеспечения Питхоро должного уровня комфорта.

Поводом для проведения этого ритуала могут быть совершенно разные неблагоприятные события — смерть или отсутствие детей, падеж скота и т.д. Несчастья свидетельствуют о том, что удача в лице богов отвернулась от семьи, и необходимо призвать Питхоро и его дядю Инда обратно, для того чтобы вернуть счастье и процветание в дом. В том случае если ритуал уже проводился ранее, старая роспись аккуратно счищается и в сопровождении особых обрядов закапывается в глиняный холм. На ее

место наносится новая роспись, и ежегодно (или, по другим данным, дважды в год) проводятся ритуалы почитания божеств, живущих в росписи. Эти ритуалы сопровождаются нанесением точек оранжевого цвета на поверхность росписи в центральной части (этот участок росписи называется *tipna*), что позволяет примерно датировать изображение [Jain 1984: 18].

Интересно также, что граница между мифом и реальностью в росписях размыта или вовсе отсутствует. Наряду с мифом о Питхоро настенные изображения ратхвов демонстрируют изменения в культуре и мировосприятии племени, рассказывают историю народа и его взаимоотношений с окружающим миром. В соответствии с конкретной проблемой семьи, заказывающей церемонию, бадва может дать указания относительно изменения некоторых деталей росписи в соответствии с отдельной ситуацией или общими особенностями ситуации в регионе. Например, в начале 1970-х годов в некоторых областях местное правительство выдало семьям бесплатные радиоприемники, и в этих местах их изображения встречаются часто, в то время как в других районах это могут быть, к примеру, вертолеты или грузовики [Pandya 2004: 137].

Несмотря на довольно большую вариативность персонажей росписей и различия в характере и количестве изображаемых божеств и прочих объектов мифологической и бытовой реальности, существует определенная схема, общая канва, благодаря которой росписи Питхоро нельзя спутать ни с какими иными. Об этом каноне и некоторых персонажах росписей необходимо также сказать несколько слов. Визуально роспись можно четко разделить по горизонтали на три части. В верхней части, так называемом «мире богов», изображаются деревенские божества, в частности стражи полей и границ в виде лошадей без всадников, солнце, луна, а также в верхнем правом углу божество по имени Хадхол (он же Нотрал) — посланец богов верхом на черной лошади, который приглашает божества «поселиться» в росписи (именно поэтому его рисуют первым). Средняя часть, отделенная волнистой линией, символизирующей свадебный шатер, посвящена процессии Питхоро. Помимо него самого там рисуют его невесту, приемных родителей, иногда родную мать в виде черной кукушки и дядю Бабо

Инда, который изображается редко, в виде зеленой лошади без всадника. Нижняя часть росписи посвящена мифу о сотворении мира с сюжетами о первом («небесном») земледельце, вспахивании Матери-Земли, взбивании масла, здесь же присутствуют божества с индуистскими именами — Ганех, Раджа Раван, в иконографии и функциях которых не прослеживается связи с каноническими Ганешей и Раваной (Равана, впрочем, изображается многоголовым). Равана почитается отцом Питхори, а антропоморфный Ганех в виде всадника, курящего хукку, который наряду с Хадхолом одним из первых появляется при нанесении изображения, защищает племя от нападения диких зверей. Также здесь присутствуют богини судьбы, божество Раджа Бходж, олицетворяющий, по мнению исследователей, царскую власть в целом и играющий важную роль в легендах о творении (в частности, считается, что он разделил землю на города и деревни и являлся первым ее правителем). Известно, что в XI в. (приблизительно 1000–1055 гг. н.э.) в Центральной Индии, в Мальве, на территории современного штата Мадхья Прадеш жил реальный раджпутский правитель с таким именем [Singh, Dharmajog 1998: 27]. Раджу Бходжа обычно изображают верхом на синем слоне, курящим хукку. В нижней же части росписи изображаются реальные предметы окружающего мира — ружья, хранилище зерна, ростовщик, кстати, весьма важная фигура в жизни племени, современные средства передвижения, а также сцены с изображением совокупающихся пар [Jain 1984: 15–21; Pandya 2004: 138–141].

Необходимо упомянуть о мифологических представлениях ратхвов, которым посвящен ритуал Пангху. Ядро мифа о Питхоро представляет собой рассказ о брошенном младенце, рожденном незаконно сестрой бога Бабо Инды Кали Койал и брошенном ею в воду. Этот младенец был найден и усыновлен другой сестрой Инды, воспитан и впоследствии опознан, а после женитьбы Питхоро Инда уступил племяннику свой трон. В целом и Питхоро, и особенно Бабо Инда (он же Инди Раджа), в самом имени которого мы слышим отголоски имени могучего Индры, в представлениях ратхвов отвечают за плодородие и процветание, и привлечь их в дом посредством ритуала Пангху важно именно для обеспечения благополучия семейства. Роспись же служит бук-

вальным «местом жительства» Питхоро, свидетельством и гарантией его присутствия и покровительства.

При внимательном рассмотрении описания хода церемонии Панху можно заметить трехчастность структуры финальной части церемонии, по аналогии с трехчастным делением росписи [Pandya 2004: 137]. Первая часть проходит снаружи дома, где рецитируется миф о сотворении мира и Матери-Земли. Вторая часть проводится непосредственно у росписи Питхоро и сопровождается рецитацией мифа о судьбе и женитьбе Питхоро, за ней следует рассказ о других богах. Можно, вероятно, сделать предположение, что церемония следует в своем ходе нарисованному «протоколу», соблюдая в движении по пространству росписи направление снизу вверх.

Также интересным моментом является тот факт, что само пространство дома в своей планировке следует логике расположения изображений в росписи, во всяком случае в том, что касается божеств, ответственных за отдельные помещения жилища, и это не вызывает удивления у исследователей. Как отмечает Д. Джайн в одной из своих статей, жилые дома многих сельских общин представляют собой «...законченный мир со своими верованиями и ритуальными действиями, мифологическими и символическими образами, архаическими обычаями и памятью прошлого. В этом смысле традиционное жилище превращается в символическую копию структуры космоса и его областей и миров, населенных людьми, богами и предками, взаимодействие между которыми регулируется циклами ежедневных и ежегодных ритуалов» [Джайн 1987: 120]. Верхняя часть жилища, где расположены кухня и очаг, одно из самых священных мест в доме, посвящена деревенским богам — готар-деви, богине клана, богу очага Акхадо Баману (он является старшим братом Инда), Аннирайе — богу зерна, обитающему в сосудах для хранения продуктов, словом, тем деревенским божествам, которые изображены в верхней части росписи в виде лошадей без всадников. Средняя часть — богу Питхоро, причем считается, что роспись способна защитить сельскохозяйственные продукты, поэтому в этой части дома, например, хранят зерно. На веранде, где люди предаются отдыху, не принято спать ногами в сторону росписи в знак уважения

к Питхоро, пол перед росписью содержится в идеальной чистоте, а женщины покрывают голову, проходя мимо этих настенных картин [Pandya 2004: 141]. Пространство у входа посвящено богу-стражнику Джампа Тота, а пространство снаружи дома перед входом — Инде, который, как мы помним, крайне редко появляется в росписях в виде зеленой лошади без всадника, и является по сути божеством, связанным с плодородием. У наружной стены дома высаживаются ветви деревьев особых пород, и поклонение осуществляется посредством ритуальной вспашки земли и жертвоприношений [Jain 1984: 61]. Как мы видим, «иконографические» пласты дома в большой степени словно накладываются на функциональные [Джайн 1987: 120]. Однако при некоторой правдоподобности этих допущений мы должны отметить, что, например, солнце, луна, Хадхол и некоторые другие персонажи, изображаемые в верхней части росписи, как представляется, не совсем вписываются в схему. Кроме того, в доступной нам на данный момент литературе нет указаний на то, какие именно деревенские божества изображаются в виде лошадей без всадников в верхней части росписи.

Таким образом, ритуал Пангху имеет важнейшее значение в жизни племени ратхва, служа инструментом общения с высшими силами и обеспечивая присутствие живого бога в доме каждого жителя деревни.

Библиография

- Гусева Н.Р. Художественные ремесла Индии. М., 1982.
- Джайн Д. Параллельные структуры: ритуальные пропорции жилых домов некоторых племен Индии // Вистара. Архитектура Индии: Каталог выставки / Под ред. К. Кагала. Бомбей, 1987. С. 120–125.
- Census of India 2001. [Электронный ресурс]. URL: http://www.censusindia.gov.in/Dist_File/datasheet-2419.pdf
- Jain J. Painted Myth of Creation: the Art and Ritual of an Indian Tribe. New Delhi, 1984.
- Mohanty P.K. Encyclopedia of Scheduled Tribes In India: In 5 Vol. New Delhi, 2006. Vol. 3.
- Pandya V. Rathwa Pithoro: Writing about Writing and Reading Painted Ethnography // Visual Anthropology. N.Y., 2004. Vol. 17. Pt. 2. P. 117–162.
- Singh J.P., Dharmajog A. City planning in India: a study of land use of Bhopal. New Delhi, 1998.

С. С. Донченко

КОНЦЕПЦИЯ «ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА» В ТВОРЧЕСТВЕ НАРОДНЫХ ПЕВЦОВ-БАУЛОВ

Фольклор является неотъемлемой частью культуры любого народа. Одним из самых ярких видов устного народного творчества по праву считаются песни. В Бенгалии (регион индийского субконтинента, который объединяет в себе территорию Республики Бангладеш и индийского штата Западная Бенгалия) огромной популярностью пользуются песни баулов.

Баулы (бенг. bāul), носители одной из живых фольклорных традиций Бенгалии, обрели широкую известность среди различных слоев населения Восточной Индии именно благодаря своим песням (так называемым *баул-ган* — бенг. bāul-gān). В песенном творчестве баулы отражают свое мировоззрение, сформировавшееся на основе ряда религиозно-философских, в том числе и эзотерических учений: вишнуистской и буддийской тантры, йоги и суфизма. Для баулов сочинение и исполнение песен является единственным способом самовыражения и передачи своего учения: они отрицают авторитет священных текстов, отдавая первостепенное значение непосредственной передаче знания ученику от наставника. Приведем пример песни баула Дудду, в которой раскрывается суть учения баулов:

Баул тот, кто ищет Бога в человеке.
Бог находит себе приют в материи.
Прежних не признает он рождений-перерождений.
Домыслов не признает,
Человека чтит сейчас и сегодня,
И на этом стоит.
Веды, тулси¹, бряканье четками —

¹ Тулси (лат. *osimum sanctum*) — дерево, почитаемое индуистами как священное.

Все это баул считает обманом,
Фокусом шайтана,
Ошибочно все это.
Человек — средоточие всего сущего, —
Пораздумав так, баул считает.
Что еще сказать может смиренный Дудду,
Тот, кто верно следует за Лалоном Шай².

Большую роль в жизни каждого из представителей сообщества баулов играют эзотерические практики (подчас сексуального характера), часть из которых восходит к йоге. Баулы признают существование тонкого тела, энергетических каналов-нари и центров-чакр, однако стройная система взглядов у баулов отсутствует в силу эклектичности их учения. Поэтому в различных источниках (в основном в самих песнях) подчас наблюдаются расхождения в названиях чакр, их функциях и количестве.

Одни баул-ган написаны в форме исповеди и повествуют о личных переживаниях и трудностях автора на пути к познанию истины, другие же являются своеобразными проповедями-наставлениями, в которых содержатся как их мировоззренческие установки (неприятие священных текстов, религиозной и социальной стратификации), так и зашифрованные с помощью кодового языка поучения, касающиеся правильного совершения эзотерических практик. Во многих песнях вышеупомянутые аспекты встречаются одновременно, так что однозначно определить тип песни затруднительно.

В песнях-проповедях социальной направленности кодовый язык не применяется: они направлены на самую широкую аудиторию. В песнях-проповедях эзотерического толка, напротив, кодовый язык применяется наиболее широко: в них используется терминология, понятная лишь баулам. В песнях-исповедях также используется кодовый язык. Мастерское владение подобным «шифрованием» позволяет создать в песнях два полноценных смысловых пласта: один из них является «внешним», доступным для понимания всем и каждому, второй же — «скрытый» — осно-

² Бенгальский текст см.: [Bhaṭṭācārya 1957: 831].

ван на значении терминов кодового языка, известного лишь людям, знакомым с учением баулов.

Наиболее популярны песни-исповеди. Это не случайно. Они обладают потрясающей выразительностью; «внешний», содержательный пласт песен такого типа, как правило, напоминает лирическое стихотворение, полное страданий от невозможности обрести желаемое или встретиться с кем-то чрезвычайно необходимым. Таким образом, у рядового слушателя возникает иллюзия полного понимания песни, он сопереживает ее лирическому герою. Однако использование кодового языка в песнях подобного типа подразумевает еще один смысловой пласт, в котором повествуется о неудаче баула-практика на пути самосовершенствования.

Важную роль в ритуалах баулов играют сексуальные практики, которые проводятся в период менструации партнерши баула. Как утверждают баулы, именно в этот период в тонком теле человека проявляется некая сущность, для обозначения которой в песнях используется целый ряд наименований: mānuṣ («человек», «идеальный человек», «внутренний человек»), maner³ mānuṣ («человек разума»), adhar mānuṣ («неуловимый человек»), asin pākhi («непознаваемая птица»), mīn («рыба»), paraśī («сосед»), kaṇḍāgī («паромщик») и др.

Существует немало сложностей в вопросе трактовки того, что же представляет собой эта сущность. В целом в процессе анализа песен напрашивается вывод о том, что «идеальный человек» — это божественное начало, заключенное в человеке. Баул знает о его существовании, однако попытки осознать его возможны лишь в то время, когда «истинный человек» проявляет себя.

Анализ баул-ган показывает, что «идеальному человеку» в песнях уделяется наибольшее внимание. Образ «идеального человека» занимает в песнях баулов ключевое место. По терминологии В.Е. Холшевникова подобный образ правомерно назвать

³ Несмотря на то что бенгальское слово man восходит к санскритскому manas, в бенгальском языке оно имеет более широкий спектр значений, обозначая «разум», «сердце», «настроение», «интерес» и др. См.: [Bengali-English Dictionary 2000: 835].

тематическим, ибо именно он наиболее устойчив, наиболее часто встречается в различных комбинациях и воспроизводится в песнях через целый ряд поэтических символов.

Чаще всего для обозначения «внутреннего человека» используется слово «mānuṣ» («человек»), как изолированно, так и с различными определениями. Рассмотрим фрагмент песни известного представителя традиции баулов Лалона Фокира:

В этом человеке есть тот человек.

Сколько мудрецов пыталось найти его в течение четырех юг⁴!

Как луна, что на воде видна, — рукой не схватить —

Так и он вечно в сиянии света пребывает⁵.

В данном отрывке мы видим, как с помощью указательных местоимений «этот человек» (ei mānuṣ) противопоставляется «тому» (sei mānuṣ). Для разделения понятий используются указательные местоимения ближнего и дальнего планов: для обозначения обычного человека используется местоимение ближнего плана, для указания на человека «внутреннего» — местоимение дальнего плана. Подобное использование местоимений вовсе не обязательно: во многих песнях с помощью слова «mānuṣ» обозначается как сам человек, так и его божественное начало, что усложняет восприятие песни. В качестве иллюстрации приведем еще один пример:

В человеке есть человек.

Если присмотреться —

Человека узнаешь.

Золото не скрыть под краем сари —

Лучи прорываются наружу⁶.

⁴ Юга (санскр. युग) — «в мифологической хронологии понятие, которое обозначает самую мелкую единицу исчисления времени, основанную на представлении о божественном, в противоположность человеческому времени. Четыре юги образуют *махаюгу* и обозначаются терминами для игры в кости (*крита*, *трета*, *дванара* и *кали*)» [Альбедиль 1996: 477].

⁵ Бенгальский. текст см.: [Islām 1989: 47].

⁶ Бенгальский текст см.: [Bhāṭācārya 1957: 987].

При слове «mānuṣ» в песнях баулов для обозначения «внутреннего человека» употребляется целый ряд определений, раскрывающих его «суть». Иносказание «золотой человек» (sonār mānuṣ) подчеркивает его исключительное значение:

Будешь воспевать человека — золотым человеком станешь.
Отстранившись от человека, о безумец, ты потеряешь корни.
На стебле двухлепесткового [лотоса] сияет золотой человек...⁷

«Стать золотым человеком» в данном случае обозначает «понять» его, достичь с ним единения. Под двухлепестковым лотосом подразумевается чакра аджня («третий глаз»), в которой, как утверждают баулы, проявляется «внутренний человек».

Одним из самых популярных обозначений для «идеального человека» является словосочетание «maneg mānuṣ» — «человек разума», «внутренний человек» (в разговорной речи это выражение может иметь значение «сердечный друг»). В одной из песен Кхэпы Модона встречаем следующий фрагмент:

Внутренний человек есть в этом человеке, не упусти
Его; увидь его, о разум, глазами знания⁸.

По одной из версий, «внутреннего человека» следует «ловить» во время сексуальных практик в менструальной крови партнерши баула. Этим обусловлено еще одно название «внутреннего человека» — gaser mānuṣ, где слово «gas», стоящее в родительном падеже, имеет значения «жидкость», «сок», «нектар».

С помощью слова «mānuṣ» для обозначения «внутреннего человека» образуются такие сочетания как acin mānuṣ («непознаваемый человек»), adhar mānuṣ («неуловимый человек»), ālek (ālekh) mānuṣ («неописуемый человек»), saḥaj mānuṣ («естественный человек»); как правило, обозначает именно проявленную форму «внутреннего человека», которую пытаются «изловить» во время ритуала).

⁷ Бенгальский текст см.: [Islām 1989: 71].

⁸ Бенгальский текст см.: [Bhāṭācārya 1957: 914].

Помимо термина «*mānuṣ*» и словосочетаний с ним в качестве наименования «внутреннего человека» встречаются слово «*rākhī*» («птица») и ряд словосочетаний с ним: *adhār rākhī* («неуловимая птица»), *acin rākhī* («непознаваемая птица»), *man-rākhī* («птица разума»). В подавляющем большинстве баул-ган подобная птица изображается свободно и незаметно влетающей в клетку и вылетающей из нее; герой песни пытается приручить ее, однако все его попытки обречены на неудачу:

Долгое время приручал я непознаваемую птицу.
 Но не дает она мне себя разгадать.
 Горькие слезы оттого я проливаю.
 Слышу, как птица щебечет,
 Но не разглядеть мне ее облик, брат,
 Как мне быть?⁹

В некоторых песнях для указания на «внутреннего человека» используются слова, обозначающие драгоценность: *maṇi* («драгоценный камень»), *mānuṣ-ratan* («жемчужина человека») и некоторые другие. Такое наименование «идеального человека» свидетельствует о его чрезвычайной значимости для адепта:

Прилагай усилия, чтобы обрести жемчужину человека,
 Без старания не обретешь.
 А как найдешь этого человека,
 Считай, что обрел чистое золото¹⁰.

Подчас для указания на то, что «внутренний человек» находится совсем рядом, однако вне досягаемости, его называют «соседом» или «другим». В одной из песен Лалона встречаем следующий фрагмент:

Я не видел его ни разу.
 Рядом с моим домом есть зеркальный город,

⁹ Бенгальский текст см.: [Islām 1989: 13].

¹⁰ Бенгальский текст см.: [Bhāṭācārya 1957: 968].

Там живет сосед.
Разлилась вода — берегов не видать, и переправы нет.
Повидать его охота, да как доберешься?¹¹

В этом отрывке под «зеркальным городом» понимается верхняя часть головы — чакра сахасрара или аджня, где пребывает неведомый «сосед».

В песнях баулов встречаются и другие наименования «внутреннего человека»: *adhār cād* («неуловимая луна»), *sāi* («господин»), *mīn* («рыба») и др.

Кодовый язык баулов имеет метафорическую природу. В контексте учения баул видит реальное сходство между сущностью «внутреннего человека» и смыслом тех слов (или словосочетаний), которые используются в песнях для его обозначения. Таким образом, для баула все наименования «внутреннего человека» подобны языковым метафорам.

Все эти иносказания служат для формирования образа «внутреннего человека». Этот образ оказывается общим для песен-исповедей, ведь в них описывается одна и та же сущность, познать которую стремится каждый баул. Тематический образ «внутреннего человека», таким образом, передает слушателю представления о самой сущности как о чем-то очень ценном, страстно желаемом, находящемся в непосредственной близости от героя, однако недостижимом ни при каких условиях. Ощущение собственной беспомощности в попытках обрести эту сущность приводит баула в отчаяние: ему никак не удастся «увидеть внутреннего человека», «встретиться с соседом», «поймать рыбу», «изловить неуловимую птицу» и т.д.

Вышеупомянутые характеристики «внутреннего человека» проявляются через внешний смысловой план. Например, подробное описание птицы, влетающей и вылетающей из клетки по собственному усмотрению вне зависимости от желания хозяина клетки, само по себе обладает полнотой смысла. Однако вкуче со знанием, что слово «птица» является иносказанием, и с понима-

¹¹ Бенгальский текст см.: [Islām 1989: 17].

нием того, на что это иносказание указывает, просвещенный слушатель переносит характеристики описываемой птицы на «внутреннего человека». Это достаточно четко прослеживается в следующем отрывке:

В клетку непознаваемой птице
 Как удастся проникать?
 Если б я [ее] поймал, цепочкой разума
 Сковал бы ее лапки¹².

В некоторых песнях подчеркивается непосредственная близость неуловимой птицы к герою:

Слышу, как птица щебечет,
 Но не разглядеть мне ее облик...¹³

Сопоставление описаний птицы в текстах ряда песен способствует созданию целостного образа. Дальнейшее сопоставление подобных образов («птица», «рыба», «золотой человек», «жемчужина человека» и т.д.) позволяет сделать вывод об их принципиальном сходстве. Объединение основных характеристик вышеупомянутых образов дает возможность создать полное (насколько это возможно для не-баула) представление об общем для песен баулов тематическом образе, за которым скрывается загадочная сущность «внутреннего человека».

Библиография

- Альбедиль М.Ф.* Юга // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль, А.М. Дубянского. М., 1996.
Bengali-English dictionary. Kolkata, 2000.
Bhaṭṭācārya U. Bāṃlār bāul o bāul gān. Kalikātā, 1957.
Islām H. (samp.). Bāṃlār priya lālan gīti. Dhākā, 1989.

¹² Бенгальский текст см.: [Islām 1989: 17].

¹³ Бенгальский текст см.: [Ibid.: 13].

И. Ю. Котин

ТЕКСТ ИНДИЙСКОЙ ДИАСПОРЫ В ПОЭЗИИ ДАЛДЖИТА НАГРА

Значительные группы индийцев, пакистанцев и бангладешцев мигрировали в Великобританию, Канаду, США, другие страны, где возникли многочисленные общины выходцев из Южной Азии (подробнее см.: [Котин 2003; 2009]). На английском языке с примесью слов из хинди, пенджаби, бенгальского создается лирика индийской диаспоры — преимущественно песенная в стиле *бхангра*, известная в диаспоре как индийский *хип-хоп*, реже — собственно поэзия, ориентирующаяся на классические образцы, но вбирающая в себя темы и лексику языков Индии и опыт индийской диаспоры. Образцы последнего — стихи Далджита Награ, англо-панджабского поэта (родился в 1966 г.), лауреата нескольких престижных литературных премий, автора сборника поэзии «Look. We Have coming to Dover», выпущенного солидным издательским домом «Фабер и Фабер» в 2007 г.

Вкусы и интересы Награ не замыкаются на теме индийской диаспоры. Но нас интересует прежде всего она. И начинает ее разработку Далджит Награ с рассказа о первопроходце — первом индийце, оказавшемся в Англии и наладившем цепь миграции из родной деревни в Ангрезистан (т.е. в «страну ангрезов»), так в Южной Азии называют Англию. Итак, вот рассказ о «первопроходце»:

Прелюдия

Он первым из наших мест

Недорогим пароходом

Прибыл в Ангрезистан.

Год работы в две смены

И вот уже новый «Энфилд»

Красуется в его доме —

Черное с серебром.

Он был для нас как витрина,
Мы же бросали байки
У дома
И шли послушать
О быстрых деньгах рассказ.

И я пересек те воды,
Как многие англичане,
Прославившие свое имя
Походами за моря.

Я добрался до дома
Нашего первопроходца —
Вот он, покрытый граффити,
Старый сырой сарай.

Он бросил доску на ванну
И назвал это спальней,
Сказав, что у многих приезжих
Нет и такого жилья.

А я ведь жену оставил
И работу на почте
В своей любимой деревне,
Все это потому,
Что этот бывший пропойца,
Сын уборщика улиц,
Судя по его письмам,
Здесь быстро разбогател.

Когда я его пытаю:
Где же эта халява?
Простая такая работа —
На кнопочки нажимать?

Он сквозь желтые зубы
Неприятно смеется,
Он сед, и глаза его впали —
Проклятый ходячий труп...
[Daljit Nagra 2007: 5]¹.

¹ Здесь и далее перевод И. Котина.

Неприглядная картина, не правда ли? Но и мир, в котором живет Далджит Награ, далек от идеального. Он родился в семье пенджабцев, тяжким трудом скопивших на домик в самом индийском из местечек Лондона — Саутхолле. Не его ли зарисовка дана в стихотворении Награ «Наш городок со всей Индией в нем»?

Наш городок в Англии вмещает всю Индию
С ее гурудварами, мандирами и мечетями,
Наш проспект желтеет не от униформ оранжестов,
Но от шафрана индусских флагов.
Наш апрельский Вайсакхи
Заглушает Пасху,
А безумье при полной луне —
Признак Ида
С его танцами до утра
И кухней тандури.
У нас костры Гая Фокса
Сливаются с огнями Дивали —
Праздника возвращения
Нашего Одиссея — Рамы
К своей по-пенелопьи преданной Сите.
У нас звучат хиты Болливуда
и ритмы Бхангра,
Передаваемые нашим «Санрайз Радио».
В магазинах звучат звуки ситара —
Там, где бренчали регги карибцев,
Где когда-то тусовались стилиаги...
На витринах наших кафе —
Баррикады шафранных сладостей
И джалеби, пропитанные сиропом,
Сплетающиеся в паутину, как наши кланы,
Наши прилавки отмыты от крови и мяса,
На них — масса баклажанов,
Ананасов, личи и манго.
Наши люди, идущие с фабрики,
Кормят английских лебедей чапатти,
Наши девы, возвращаясь из школ в униформе,

Мечтательно глазают на витрины с манекенами в облегающих сари,
На штуки ситца и шелка на любой вкус.
В нашем брачном агентстве мамаша
Сбежавшей из-под венца дочери,
Рыдает над роскошным альбомом
С глянцевыми женихами со всей Индией в нем.

[Daljit Nagra 2007: 12–13].

Это стихотворение дает весьма подробную картину того, что увидит в Саутхолле каждый приезжий. Район Саутхолл населен почти исключительно индийцами, преимущественно панджабцами. Неудивительно, что здесь много мечетей, индуских храмов — мандиров — и особенно сикхских молельных домов — гурдвар. Священные для индусов и сикхов шафрановые одеяния, религиозные флаги и драпировки видны повсюду, сравниваемые здесь с желтыми цветами униформ «оранжистов» — сторонников твердой власти протестантского короля (королевы) — в пику позициям католиков — «папистов». Конфликт между ними характерен в настоящее время только для Северной Ирландии, где он до недавнего времени принимал форму Оранжевистских парадов, провоцировавших порой крупномасштабные столкновения. В Саутхолле же все довольно мирно. Здесь даже кровь на разделочных досках мясных лавок давно стерта. Индусы преимущественно вегетарианцы. Не столь строгие вегетарианцы — сикхи также разделяют любовь к овощам и фруктам, обильно расставленным на лотках Саутхолла и заменившим здесь мясные туши и куски говядины и свинины. Индусский праздник Дивали по времени приблизительно совпадает с Ночью Гая Фокса, Пасха — с сикхским днем создания хальсы — Байсакхи. Отсюда сравнение формы их празднования. Кажется, увиденное нами — сплошной праздник, но Далджит Награ напоминает и о проблемах — о конфликте вследствие разницы ценностей в стране происхождения и принимающей стране. Горечью пропитаны такие стихи Награ, как «Саджид Накви», настоящий реквием по умершему другу.

Мы нашли нашего друга в Нисдене,
В его комнатухе мертвым, удар сердечный

Он не перенес, и родня сердечно
Позвала нас в мечеть, где мы издали
Наблюдали, как нашего Саджа
Пакуют в гроб, убирают сажу
Усталости с лика, покрывают его глазурью,
Превращая его в яблоко или в глазунью.
Бедняга, он мог упрямо
Ночами считать задачки из Смита,
Теперь сердито
Кто-то бормочет бессчетное из Корана.
Его разведенная мать осталась в своей глуши,
Отец из Дарби все сделал от всей души,
Чтоб отправить сына на последний печальный пост —
В Суррей, в его глубинку, на шиитский погост.
Там звучали молитвы, а позже комья земли
Падали в глубину, откуда мы не могли
Забрать нашего Саджа...

[Daljit Nagra 2007: 10].

Вообще, в вещах, посвященных трудам и дням индийских иммигрантов, Далджиту Награ нравится роль рассказчика. Его стихотворения этого цикла — своеобразные истории из жизни. Об этом говорит и сам Далджит Награ в интервью, данном корреспонденту газеты «Гардиан»: «Я работаю в школе, я преподаю английский язык, я живу английским языком, дышу им все время. [При этом] часть меня также хочет быть индийцем. Мне действительно нравится писать об индийцах, индийскости. Я нахожу это очень высвобождающим. Все это, с чем ты вырос, вся эта интенсивность Индии должна найти выражение в чем-нибудь. Поэзия представляется лучшим средством для этого» [Barkham 2007]. Далджит Награ вкладывает истории в уста героев разного пола, возраста, профессии. Вот, например, история, рассказанная девушкой-пенджабкой, посетившей родину предков. У стихотворения эпиграф из «Тамерлана» Кристофера Мэрлоу: «I mean to cut a channel... that men might quickly sail to India»: «Я планирую прорыть канал... по которому можно было бы быстро доплыть до Индии». Примечательно, что таким каналом для героини Дал-

джита Награ стал «Аэрофлот» советского времени, дешево и скоро доставлявший индийцев из Лондона в Дели и обратно с остановкой в Москве. И так, вот история индийской невесты.

«Аэрофлот» на родину предков
За момент нас доставил,
Как по туннелю,
Сократив расстоянья,
И вот мы — дома.
Штурмом взят Джалландхар
С его базарами,
Ценами, сбитыми еще
Тетушкой из Уолсала,
С бутиками.
Мы разоряем их
С мамми. Она повела бровью
И кто-то с «фантой»
По кивку золотозубого босса
Крутится возле нас:
«Господи, благослови Вас, мэм-сахиб».
Но пинками
Я отгоняю его, как крысу,
Шпильками туфель.
Магазин обклеен портретами Мадхури Дикшит
И дуэта «Вэм».
Старые каталоги
Со следами разлитого чая
Пестрят красными сари
Для Великого дня
Перед Священной Книгой.
Это по мне! Сейчас!
Мне нравится это, мамми!
Подходящий дизайн, что
Подчеркнет красоту
Моих супердлинных ног!
Но портные
Так вялы, и мамми

Подгоняет их на чистом английском:
Что это? Нам нужны аж до пят —
Или нам идти к этим бритым индусам?
Отец был бы доволен, если бы слышал,
Но он вкалывает на цементном заводе.
Мухи-портные просыпаются,
Но время работает против них,
А мы обсуждаем в очереди
Таких же, как мы, англичан,
Экзотичные вещи в сотни каратов,
Раздолбанную дорогу в Саутхолл,
Который мы все оставили
Ради Харроу.
Местные глазуют на нас,
Но мамы ослепляет их золотым блеском
Своего «Ролекса», усыпанного
Бриллиантами. Интересно, ее родня
Еще прозябает здесь, в этих отбросах,
В этой вони?! Мы же спешим упаковать
Наши покупки: баулы, мешки, чемоданы,
Отдаем их рикше со словами: «Джалди!
Джалди!» Быстрее в Британию!
Вон отсюда! По дороге бросаем пенни
Чему-то безногому, валяющемуся у дороги...

[Daljit Nagra 2007: 8–9].

По стихам Далджита Награ можно было бы проследить географию индийского расселения в Англии. Уолсал — рабочее предместье Бирмингема. Саутхолл — «маленькая Индия» в графстве Мидлсекс, фактически район Большого Лондона. Харроу — престижный лондонский район, где стараются поселиться наиболее благополучные индийцы. Нисден из предыдущего стихотворения, — также район индийской концентрации, место расположения знаменитого индусского храма Шри Лакшми Нараян. В этих районах женщины ходят в широких штанах *шалъвар* и рубашках *камиз*, а мусульманки нередко и в парандже. Мужчины-сикхи часто носят тюрбаны, не стригут бород. Но это все характерно

для представителей старшего поколения. Молодежь же разрывается между семьей и школой, затем университетом и офисом, где другие жизненные установки, одежда, запахи, стиль поведения. Порой молодые индийцы стесняются своих родителей. Чувства одного из таких панджабских мальчиков, впоследствии переживавшего вынужденную двойственность поведения, выражает Далджит Награ в стихотворении «В городе белых». Заметим, что здесь явное противопоставление «города белых» «нашему городку со всей Индией в нем». В первом случае речь идет о преимущественно «белом» районе Лондона или другого британского города, в нем женщина в шальвар-камиз, мать лирического героя, от лица которого идет рассказ, — явление необычное. Вот этот рассказ, исполненный глубоких переживаний героя за разлад, вызванный «чужестью», «потусторонностью» его мира и мира его матери.

Со своим камизом и в широченных штанах
Как была она непохожа на остальных мамаш!
Видя такую маму, и мне говорили: «Не наш!»
Оглядываясь на нее, слыша странный запах
Карри, видя ее жирный волос пробор,
Розовые сандалии. Все это — приговор.
Я задергивал шторы, обливал холл
Английским спреем лаванды, дверь открывать не шел.
Если родителей звали, записки в ведро бросал.
Даже когда пытали — адрес не выдавал.
Я бы почувствовал себя здесь дома,
Но стеснялся знакомых,
Видевших ее на рынке, задевавшую там
Своим неуклюжим телом английских дам.
Даже в библиотеке, где я делал уроки,
От нее не спрятаться, как от мороки.
Она приходила за мной, заглядывала в окно,
Пока не найдет меня, но нас разделяло стекло.
А если мы были вдвоем, она смеялась
Над моим неуклюжим панджаби: «Еще ведь малость
И ты станешь “белым” — истинным “гора”,

Лишь невеста из Индии спасет тебя от позора».
Что же нынче я, когда ее навещаю,
Иное смущение ощущаю?!
Она хочет обнять меня — сердце дрогнет!
Я хотел бы броситься милой в ноги!

[Daljit Nagra 2007: 18–19].

Здесь оба героя — и рассказчик, и его мать — жертвы временного и, быть может, сомнительного успеха, принесенного иммиграцией, раскола между миром представлений матери, впитанных ею в Индии, и миром образов, системой ценностей сына, родившегося или выросшего уже в Англии. Жертвами могут стать и жених и невеста, столь часто в Англии в южноазиатских семьях в первый раз видящие друг друга только на свадьбе. Хорошо известное в Индии, Пакистане, Бангладеш явление *arranged marriage* — брак по сговору родителей — сохраняется в южноазиатских этнических анклавах Лондона, Бирмингма, Манчестера, Ковентри, Лидса, Вулвергемптона. Об этом рассказ Далджита Награ, переданный от лица жениха.

Брак по неволе (по воле родителей)

Вопреки моей воле
Моя глотка получила
Изрядную порцию ладду
В сладком сиропе. Мама,
Накормив меня сладким,
В переполненном храме
Из крокодиловой сумки
Вынула кипу банкнот
И их дождем
Освятила церемонию,
Снимаемую на видео,
Затем и на невесту
Пролился денежный дождь,
А бабушка
Вогнала мне в рот

Новую партию ладду,
 Так, что крошки
 Пролились подаяньем для мух,
 А священник
 Начал читать молитву,
 Так что всем пришлось встать,
 Зомбируя меня и невесту,
 Чьи движения повторялись
 В замедленном ритме
 В кадрах видео,
 Где пони и обезьяны
 Сменялись новобрачными.
 Воздух пропах лавандой от моли,
 И плыл, как сироп,
 И в нем все двоилось.
 Я молча сидел в ожерелье цветов,
 Надев на тело необычных цветов
 И фасона одежду, закопав в тюрбан
 Голову и надежду, я слышал «Бам-бам» —
 Звуки гармонии. И тут мой дед,
 Потерев ладони,
 На своем высокопарном индийском
 Вопросил: кто говорил
 Что молодежь не ест нашу старую еду?
 А вы видели, как мой внук уплетает ладду?
 [Daljit Nagra 2007: 20–21].

Ладду, как и джелеби, — приторно сладкий пенджабский десерт, предмет гордости одних, неприязни других, здесь же шуточно символизирующий приторную слащавость церемонии, в которой только главных героев — жениха и невесту — не спросили об их желании вступать в брак и угощаться ладду.

Впрочем, браки по соглашению могут оказаться счастливыми, что, однако, не защищает от проблем детей, рожденных в этих браках и вынужденных приспособляться к существованию в двух мирах, как это делает, например, сикхская девочка Рупиндер, от лица которой написан следующий стих Даджита Награ.

Мы с отцом смотрели по видео
Нашу классику — «Амар, Акбар, Антони»
О трех братьях, украденных гангстерами
(Есть кассеты с субтитрами, мисс).
И вот Антони, усыновленный католиками,
Молит Мадонну найти родителей,
И когда он начал молитву: «О дева Мария, О дева Мария? О...» —
Я не выдержала и тоже бросилась на пол:
«О дева Мария, О дева Мария? О...» —
Крестясь, как он, и совершая поклоны.
Отец взглянул на меня и постучал по тюрбану,
Так, что я подумала, что тюрбан разматается,
Как бывает, когда отец потирает виски,
И лицо его побагровело. Он погрозил мне:
«Ты решила, что жена Белого бога — твоя мать, идиотка!»
Папа бывает странным. Иногда он даже кричит
И грозитя отдать меня с сикхскую школу,
Настоящую школу, мисс.
Поэтому я сделала то, что делает в храме мой кузен Ашок,
Когда все, закончив молитву, повторяют в школе:
«О дева Мария, О дева Мария? О...»
Он представляет вместо одного Вашего распятого Бога
Золотой Храм и десять наших бородатых богов, и,
Как все мы в воскресенье, мычит:
«Вахе Гуру, Вахе Гуру!»
Вот так...

[Daljit Nagra 2007: 30–31].

И все-таки напряжение в семьях индийских иммигрантов велико из-за различий в ожиданиях и возможностях.

Примечательно, что тема свободы, свободы выбора, «свободной любви» — одна из самых острых именно в южноазиатских общинах Великобритании, в которых по-прежнему норма — брак по соглашению. Для южноазиатской молодежи представители других этнорасовых групп являются предметом подражания, зависти. Например, пенджабской девушке, героине Далджита Награ, ее чернокожая преподавательница английского языка пред-

ставляется образцом эмансипированности и успеха. Это мисс Виктория, предмет восхищения пенджабской девушки Джасвиндер из истории «Jaswinder Wishes it was Easy Being Black». Напоминаю, что «черный» — официальная категория этнорасовой номенклатуры в Британии, применяемая и в переписях населения.

Джасвиндер думает, как хорошо бы было быть «черной»

Мама выкормила меня на рынок невест,
Я стала большая, как та телка
С ожерельями на нашем календаре.
Теперь мать заставляет меня
Притворяться застенчивой и грозит мне пальцем,
Когда я играю походкой, как мисс Динамит,
Когда подаю чай и мамин особый «бомбейский микс»
Потенциальным женихам, строящим мне глазки,
Пожирающим меня взглядами.

Наша учительница английского мисс Виктория,
С голосом Майи Анжелу и Тони Мориссона,
Чьи песни она поет, задрав голову,
Она просила нас описать наши воображаемые дома —
Там, в Индии, наши глинобитные хижины на родине,
Где лишь единицы из женщин живут, как им вздумается...

Иногда я думаю, как хорошо быть «черной».
Черные — это смелые женщины,
Они могут за себя постоять, как и белые женщины.
Мисс Виктория болтает по-английски со всеми своими знакомыми,
Мисс Виктория после работы принадлежит сама себе.
Мисс Виктория, она, не-а, не обязана беречь честь родителей.
Мисс Виктория по вечерам ходит в клубы. Мисс Виктория
Правит балом и сводит с ума парней,
Бредящих стихами на их разбитых, как сердца, телефонах.
Мисс Виктория проносит свое тело в обтягивающей форме
И свои ярко накрашенные губы сквозь лондонские дома
Прямо на остров своего жилья.

к стихам Мэтью Арнольда, к поэзии Хью Одэна и то же время некоторой неправильностью намекающим, что перед нами — «одиссея» иммигранта, «прибывшего» в Англию, символом которой издавна были белые скалы Дувра. Впрочем, несмотря на пенджабские корни, автор — родившийся в Англии британец.

Библиография

Котин И.Ю. Побег баньяна: миграция населения из Индии и формирование «узлов» южноазиатской диаспоры. СПб., 2003.

Котин И.Ю. «Тюрбан» и «Юнион Джек». Выходцы из Южной Азии в Великобритании. СПб., 2009.

Daljit Nagra. Look. We Have Coming to Dover. L., 2007.

Barkham P. The Bard of Dollis Hill // *The Guardian*. Thur. 18 January 2007.

М. А. Родионов

ИНДИЯ В ПОЭЗИИ ЙАФИИТОВ (ЮЖНАЯ АРАВИЯ): ЙАХЙА ‘УМАР¹

Индия (*Хинд*) и ее население (*хунуд*) описаны в классических сочинениях средневековых арабских путешественников в прозе и стихах, например у безвестного «купца Сулаймана» (IX в.) или авторов X в., жителя Басры Абу Зайда ас-Сирафи и персидского капитана из Хормуза Бузурга ибн Шахрийара, создателя знаменитого труда «Чудеса Индии» [Крачковский 1957: 141–144]. Для них Индия представлялась благословенной страной, горы которой сложены из яхонтов, а леса состоят из благовонных деревьев, краем жемчуга и самоцветов, слоновой кости и сандалового дерева, нарда, мускуса, амбры и камфары; землей изобильных плодов и орехов [Bin ‘Aqīl 1999: 71–77].

Сравнительно часто Индия упоминается и в фольклоре Южной Аравии — стихотворениях на разговорном языке, песнях и пословицах. Между жителями двух регионов издавна существовали культурно-экономические контакты, выразившиеся прежде всего в неуклонном продвижении южноаравийцев на восток — в западную, центральную и южную Индию, на Шри-Ланку и далее вплоть до Явы, Сулавеси, Бали, Малайзии, Сингапура, Тимора. Решающую роль в названном процессе играли жители Хадрамаута, среди которых в XVI — первой половине XX в. особой активностью отличались *сада*, или потомки пророка Мухаммада, и *габили*, выходцы из южноаравийских племен. Начало южноаравийской миграции в исламское время локальные историки относят к VIII в., подчеркивая, что на первых порах она была малочисленной [al-Bakrī 1957: 239].

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта «Южноаравийская поэзия хумайни и историческая память Хадрамаута» № 11-04-00034а.

Попадая в новую среду, мигранты опирались на мусульманское население принимающей страны. *Сада*, пользовавшиеся огромным уважением местных мусульман, занимались распространением и «очищением» ислама (начиная с индийских городов Биджапур, Ахмадабад, Сурат), выполняли функции шариатских судей, основывали суфийские ордены. *Габилы* служили наемниками в армиях местных правителей. Все группы хадрамейцев, включая непривилегированные страты *масакин* (социально бедных, т.е. не имеющих права владеть землей и рабами) и *ду'афа* (социально слабых, т.е. не имеющих права носить оружие), занимались на новом месте торговлей — арабскими лошадьми, жемчугом и другими товарами [al-Qu'ayūf 1996: 76–88]. В эмиграции нарушались строгие традиции Хадрамаута, такие как иерархия занятий и закон брачных соответствий: потомок Пророка записывался в наемники, а *габилы* мог собирать подати с целой области от имени местного правителя.

Среди *габилы* выделялись племена йафиитов. Йафииты, или йафи', — группа родственных племен химйаритского происхождения, из страны Йафи', горной местности к западу от Хадрамаута [Shihāb 2001: 8–14]. Часть населения занята террасным земледелием на крутых склонах. Самые высокие из вершин этой страны (ал-'Урр, Самар и др.) достигают почти трехкилометровой высоты. Как горцы многих уголков нашей планеты, йафи' отличаются суровым и воинственным нравом, хорошо владеют оружием и охотно служат наемниками за пределами своей родины.

Йафиитская экспансия в Индию началась с освоения соседнего Хадрамаута, куда отряды йафиитов были приглашены одной из противоборствующих сторон в местных усобицах, после чего они получили земельные наделы от победителей и обосновались в Хадрамауте навсегда. Первая волна йафиитов прижилась и получила название *тилид*, т.е. урожденные, местные, в отличие от новых йафиитских переселенцев, которые до сих пор называются *гурба*, чужаки. Те же термины применяются в Хадрамауте, чтобы обозначить степень усвоения заимствованных вещей или идей. Так, сельскохозяйственная культура *бурр* (вид пшеницы *Triticum vulgare*) сначала была *гурба* и вызывала недоверие, пока не стала «своей», превратившись в *тилид*.

Уже из Хадрамаута йафиитская экспансия устремилась в Индию. Из хадрамейских портов аш-Шихр, ал-Мукалла и оманского Маската хадрамейские, махрийские и оманские мигранты направлялись в индийские порты Барода, Броч, Сурат, Даман, Бомбей, используя сезон муссонов — март-апрель и октябрь.

В Индии йафииты становились частью хадрамейской общины, которую британские наблюдатели долгое время обобщенно называли арабской. Она делилась на три категории — на первом месте стояли *усули*, или *вилайяти* — «чистые» арабы, рожденные от отца и матери, родившихся в Аравии; далее следовали *мувалладин* — полукровки, у которых мать — местная уроженка, и наконец, *муджалладин* — результат брака *муваллада* с местной женщиной.

Сначала британцы относились к арабским наемникам свысока, полагая, как Александер Уолкер [Hartwig 2000: 125], что они ничего не знают о военной науке, что их фитильные мушкеты из рук вон плохи, а их укрепленные форты — на примере лучшего из них в Бароде — не выдерживают никакой критики. В это время колониальная администрация считала наемников из Хадрамаута «невероятно свирепыми варварами», которых надо разоружить и депортировать в Аравию [Hartwig 2000: 136]. Мусульманские правители Индии, например низамы Хайдерабада, напротив, выбрали своей опорой «арабов», которых в 1849 г. здесь было не менее 5 тысяч [Khalidi 1997: 74]. По данным источника XVIII в., им выплачивалось самое большое жалование — 18 рупий в месяц, тогда как португальский наемник ежемесячно получал 15 рупий, сипай (воин-индиец, обученный европейцами) 8, маратх или уроженец Декана — 6 [Khalidi 1997: 72]. Британские наблюдатели ставили «арабов» по боевым качествам выше, чем прирожденных воинов патанов-рохилла и сикхов [Hartwig 2000: 231]. Вооруженный фитильным мушкетом на сошках, из которого он мог отстрелить голову змее, двумя прямыми мечами, двумя или тремя кривыми кинжалами-джамбийями и небольшим круглым щитом из жесткой кожи, обитой медными бляхами, «араб» наводил страх на местных воинов. Они еще кое-как держались при свете дня и под командованием британских офицеров, но разбегались в панике, если «арабы» неожиданно нападали ночью [Khalidi 1997: 71].

Хайдерабадские низамы второй половины XIX в. выделяли трех арабских командиров, выходцев из Хадрамаута — джемадаров из племен ал-Касири, ал-‘Аулаки и ал-Ку‘айти. Последние принадлежали к одному из йафиитских племен. Все трое с помощью выгодных браков с местными богатыми семьями и успешной финансовой деятельности сумели достичь весьма высокого положения при хайдерабадском дворе. Став кредиторами низама, они выдвинули условие, что за каждый одолженный *лакх* (100 000) рупий помимо значительных процентов (около 30 годовых) арабское войско будет увеличиваться на 400 человек [Hartwig 2000: 201–208].

Понимая, что англичане будут всемерно ограничивать влияние хадрабийской общины, три названных джемадара сосредоточились на делах родины и, опираясь на ресурсы, полученные в Индии, начали борьбу за создание своих государств (*даула*) в Хадрамауте. Первым выступил джемадар ал-Касири, чья династия уже основывала султанаты в Хадрамауте в средние века, затем в игру включились джемадары ал-‘Аулаки и ал-Ку‘айти. В результате долгих усобиц в 1880-х годов победили йафииты ал-Ку‘айти. Султанат ал-Касири сумел поставить под контроль лишь часть внутреннего Хадрамаута, не имевшего выхода к морю, причем международная политика ал-Касири всецело зависела от его йафиитских соедей-соперников. Ал-‘Аулаки не сумели удержаться в Хадрамауте и покинули свой последний анклав в ас-Сида’ [al-Baṭāṭī 1989: 23–38; Hartwig 2000: 255–300; Rodionov 2007: 53–61].

Победа ал-Ку‘айти во многом определялась тем, что после некоторых колебаний британская администрация решила сделать на них ставку. Проверку на лояльность арабские наемники выдержали во время событий 1857 г., когда они не встали на сторону мусульманских повстанцев-муджахедов, объявивших джихад англичанам. «Мы приехали сюда ради денег, а не ради сражений за веру», — заявили джемадары [Khalidi 1997: 78].

Отношение южноаравийцев к Индии, в котором сочетаются чувство превосходства над местными жителями и ощущение тесной связи с индийскими делами, отражено в двух пословицах, бытующих в Хадрамауте и стране Йафи’ по сей день. Первая из них не вполне политкорректна: «Нет в рисе силы, а в индийце

мужества». Ввозимый в Южную Аравию из Индии рис был поначалу дорог и воспринимался местными жителями как *гурба* в отличие от лепешек из дурры, еды настоящего мужчины. Словом «мужество» передан термин *мурувва*, обозначающий традиционный набор качеств арабского героя [Родионов 1988: 60–65]. Вторая поговорка не требует комментариев: «Когда в Индии пожар, житель Хадрамаута молит “Упаси Аллах от его вреда!”» [Bin 'Aqīl 1999: 70].

Мужчину из южноаравийских племен с детства учили метко стрелять, орудовать кинжалом, танцевать и слагать стихи на разговорном арабском. Поэтому лучшими стихотворцами здесь слышат *габили*, а лучшими из них нередко называют йафиитов [Bin Ḥalīs 1993: 6–27]. Широко известны их короткие племенные песни-кличи (*завадил*), поэмы-касыды и лирические стихотворения, которые часто становятся песнями, исполняемыми под тростниковую флейту *шабабу*, сдвоенную дудочку-*мизмар* или лютню *алат ал-'уд* [Родионов 2009: 25, 32–43, 45–46, 116–117]. Эти песни популярны в странах Персидского залива, в Пакистане, у мусульман Индии, в Малайзии и Сингапуре [Bin 'Aqīl 1999: 79–84].

Йахйя 'Умар ал-Гамали, или Абу Му'джиб, считается одним из самых одаренных йафиитских поэтов и одним из самых известных в Южной Аравии. Впрочем, о жизни его известно очень мало. Роберт Сарджент в своей «Прозе и поэзии из Хадрамаута», ссылаясь на калькуттский «Journal of Asiatic society» за 1907 г. [Serjeant 1951: 64], сообщает, что наш поэт жил в Сане, откуда отправился в Индию, обосновался в княжестве Барода, где и женился. Прожив с женой всего 12 дней, он развелся и уехал в Калькутту, Мадрас и другие места. По прошествии 16 лет он вернулся в арабскую колонию Бароды, где, по слухам, чуть не взял в жены собственную дочь, которая узнала его, т.к. всякую свою песню он начинал словами «Говорит Йахйя 'Умар». Он увез ее в Южную Аравию и выдал замуж за одного из своих соплеменников. Сарджент предполагает, что поэт, скорее всего, происходил из йафиитов Хадрамаута, а не из собственно Йафи' [Ibid.]. Одни краеведы Хадрамаута, например Мухаммад 'Абд ал-Кадир Ба Матраф [Ba Maṭraf s.d.: 254–255], согласны с британским исследователем,

другие пишут, что поэт, хлебнув горя от жестокой мачехи, перебрался в Хадрамаут из Йафи', когда ему было около двадцати лет. Большинство биографов утверждают, что он жил в конце XI в. хиджры, т.е. в конце XVII в., другие значительно «омолаживают» его [Bin 'Aqīl 1999: 15–16].

Произведения Йахьи 'Умара публиковали Карл Ландберг и Сарджент, диван его произведений издавали и комментировали бахрейнский певец Мухаммад Бин Фарис и журналист из Мукаллы Бадр Бин 'Акил, посвятивший книгу творчеству нашего поэта, песни которого были записаны на пластинки фирмами «Odeon», «Aden Crown» и «Bahrain Group» [Landberg 1901: 4, 25, 37; Serjeant 1951: 64, 68, (Arab. pag.) 90–93; Bin 'Aqīl 1999].

Чем популярнее южноаравийский поэт, тем больше стихотворений приписывает ему традиция. Мы не можем быть уверены, что всякий текст, предваряемый словами «Говорит Йахья 'Умар», принадлежит нашему поэту. Тем не менее из корпуса его текстов можно попытаться извлечь дополнительные сведения о его биографии. В своих стихах поэт упоминает множество географических названий, которые дают некоторое представление о главных стоянках на его пути: Йафи', Таиз, Аден, Хадрамаут, Сана, Моха, Ходейда, Джидда, Оман, Бахрейн, Басра, Персия, Индия, Синд [Bin 'Aqīl 1999: 37–41]. Везде он воспевает прекрасных женщин. Так, в Мукалле он влюблен сразу в четырех. Одна из них подобна кобылице, звенящей ножными браслетами. Другая — франкское ружье, громко и метко стреляющее (ср. с более поздней любовной касыдой другого йафиита, султана Салаха ал-Ку' айти: [Родионов 2009: 74–82]). Третья — как золотой перстень на пальце, а четвертая — словно восходящая луна в середине месяца шаабан [Bin 'Aqīl 1999: 25–26].

В Индии Йахья 'Умар, как и многие из его единоплеменников, вероятно, служил наемником. Отсюда постоянные военные сравнения, когда нос красавицы уподобляется с старинному дорожному кинжалу. Эту строку почти буквально повторяет уже упомянутый Салах ал-Ку' айти [Bin 'Aqīl 1999: 16, 44, 74; Родионов 2009: 78], а поэт Ху 'Алави, обращаясь к жестокой возлюбленной, передает этот образ так: «Ты причиняешь мне мучения, о индийский клинок!» [Bin 'Aqīl 1999: 46].

«Я с вами, Высокие и Непрístupные!» Это выражение (дословно: «Ба Фари' и Ба Мани'») можно понять как имена двух йафиитских родов либо как определение горных вершин или прелестных и статных красавиц, которых поэт сулит своим сородичам. Однако последние слова в стихотворении Йахйи 'Умара обращены к сверкающему женственному лику индийской луны.

Индийская тема, как уже говорилось, звучала в творчестве других йафиитских поэтов, продолжателей, а часто и подражателей традиций Йахйи 'Умара. Сегодня в Йафи' регулярно происходят фестивали йафиитского народного наследия, где исполняются танцы, звучат песни и поэты читают свои *замили* и *касыды*. Там можно услышать многие выражения из стихов Йахйи 'Умара — про мужей, отважных, как тигры/леопарды, и обязательные еще с доисламских времен метафоры дождя-щедрости, упоминания о жемчугах и кораллах и т.д. [Суворов 2003: 113, 155, 157, 161].

Современные поэты-йафииты воспевают свою родину Йафи', сетуют на то, что, несмотря на очевидную этнокультурную целостность, она не составляет единой административной единицы, а разделена между двумя йеменскими провинциями, Лахдж и Абйан. Но об Индии вспоминают, только если речь идет об исторической борьбе ал-Ку'айти за власть в Хадрамауте. Однако, пока в Индии существуют южноаравийские общины, как в Хайдерабаде, Керале и других местах, индийская тема снова может на какое-то время оказаться в поле внимания поэтов Йафи' и Хадрамаута. Залогом этого служит неослабевающая популярность песен и стихов Йахйи 'Умара, сочетавшего в своем творчестве неукротимый племенной дух (*кабвала*), глубокое религиозное чувство, неподдельный лиризм, непринужденность интонаций и мастерское владение формой. Историческая память Южной Аравии находит в его стихах не имена и факты, а чувства кочевой любви и ностальгии, шум дождя, покачивание корабля, мерный рокот волн, танец ветвей, пенье тростниковых дудок.

Библиография

Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература // Избранные сочинения. М.; Л., 1957. Т. IV.

Родионов М.А. Мурувва, асабийа, дин: к интерпретации ближневосточного этикета // *Этикет у народов Передней Азии.* М., 1988. С. 60–68.

Родионов М.А. Демоны слов на краю Аравии. Общество и стихотворство Хадрамаута. СПб., 2009. (Сер. «Kunstkamera Petropolitana»).

Суворов М.Н. Аль-‘Урр и Самар чествуют гостей. Праздничная поэзия из Йафи‘ (Йемен). СПб., 2003.

Ba Maṭraf Muḥammad. Al-Jāmi‘. Al-juz’ IV. ‘Aden, s.d.

al-Bakrī Ṣalāḥ. Ta’rīkh Ḥaḍramawt al-siyāsī. Vol II. Al-Qāhira, 1377/1957.

al-Baṭāfi ‘Abd al-Khāliq. Ithbāt mā laysa thubūt min ta’rīkh Yāfi‘ fī Ḥaḍramūt. Jidda, 1409/1989.

Bin ‘Aqīl Badr. Ibhār fī ash‘ār Yaḥyā ‘Umar al-Yāfi‘ī. Ṣan‘ā, [1999].

Bin Ḥalīs Ṣāliḥ b. Muḥammad al-Yāfi‘ī. Yāfi‘ī fī ‘uyūn al-shi‘r wa dumū‘ al-qalam. Al-juz’ I. Al-Riyāḍ, 1414/1993.

Hartwig F. Hadramaut und das indische Furstentum von Hyderabad. Ergon Verlag 2000 (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der Islamischen Welt, Bd. 8).

Khalidi O. The Hadhrami Role in the Politics and Society of Colonial India, 1750s–1950s // *Hadrami Traders, Scholars, and Stateman in the Indian Ocean, 1750s–1960s* / Ed. by U. Freitag and W. Clarence-Smith. Leiden, etc., 1997 (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia. Vol. 57). P. 67–81.

Landberg C. Ḥaḍramout. Leiden, 1901. Vol. I.

al-Qu‘ayfi Ghālib ibn ‘Awaḍ. Ta‘milāt ‘an ta’rīkh Ḥaḍramawt qabla al-Islām wa fī fajrihi. Jidda, 1417/1996.

Rodionov M.A. The Western Hadramawt: Ethnographic Field Research, 1983–91 // *Orientalwissenschaftliche Hefte. OWZ der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.* Hft 24. 2007.

Serjeant R.B. Prose and Poetry from Ḥaḍramawt. L., 1951.

Shihāb Ḥasan Ṣāliḥ. Yāfi‘ fī ‘ahd sultān Āl ‘Afīf wa Harhara. Ṣan‘ā, 1421/2001.

Yaḥyā ‘Umar al-Yāfi‘ī. Layta al-Hind fī Yāfi‘ // *Shibām.* No 218, al-Mukallā 30.04.2003. P. 3.

**ИЗ АРХИВА
ЗОГРАФСКИХ ЧТЕНИЙ**

Я. В. Васильков

«МАХАБХАРАТА» И ИНДИЙСКАЯ ПРАКТИКА ПАЛОМНИЧЕСТВА В СВЕТЕ НОВЫХ ЭПИГРАФИЧЕСКИХ ДАННЫХ¹

Большинство современных исследователей древнеиндийского эпоса придерживается мнения, что «Махабхарата» (далее — Мбх) в начальный период формировалась в кшатрийской, воинской, среде и в «текучей» устно-поэтической традиции, но затем стала достоянием брахманов и была в конце концов зафиксирована, т.е. предана записи. Может быть, справедливы сомнения в том, что преобразовавший эпос «идеологический переворот» был результатом некоего «заговора» и что в этом процессе исключительную роль сыграли именно брахманы из клана Бхаргавов (см.: [Minkowski 1991: 400; Hildebeitel 1999: 160]), но сам факт перехода традиции от одной *варны* к другой и соответствующей мировоззренческой перестройки неоспорим. Вопрос только в том, где, когда и при каких обстоятельствах этот переход имел место. В свое время мы уже предпринимали попытку реконструировать культурно-историческую ситуацию, которая могла бы привести к подобному преобразованию эпической традиции, апеллируя к той исключительно важной роли, которую играют в Мбх (как позднее и в пуранах) так называемые паломнические тексты [Васильков 1979]. Далее будет суммировано сказанное прежде и при-

¹ Статья написана на основе доклада, прочитанного 16 апреля 2001 г. на XXII Зографских чтениях. Я благодарен всем коллегам, принявшим участие в обсуждении как этого доклада, так и других моих докладов на ту же тему (на 2-й Международной конференции по санскритскому эпосу и пуранам в Дубровнике и в Институте Керн в Лейдене). Особая признательность М.И. Воробьевой-Десятовской и Д.Н. Лелюхину, высказавшим свои соображения по поводу Второй Аджагарской надписи, Андреасу Биггеру, Георгу фон Зимсону, Джону и Мэри Брокингтон. Даром судьбы было для меня знакомство в 1990 г. с профессором С.Н. Роем из Аллахабада, который любезно предоставил мне для публикации тексты открытых им надписей.

ведены некоторые новые аргументы, в частности предоставляемые недавними эпиграфическими находками индийских археологов. Но сначала было бы целесообразно вкратце рассказать о происхождении и ранней истории индийской практики паломничества.

Происхождение индийской практики паломничества

Еще в XIX — начале XX в. некоторые индологи высказывали предположение, что культ священных вод в таких местах, как Аллахабад (Праяга), Варанаси и других, может превосходить своей древностью цивилизацию ведийских индоариев [Bhandarkar 1913: 115, 144; Brown 1920: 79–80; Autran 1946]. Индийские центры паломничества — тиртхи, как правило, представляют собой места совершения ритуальных возлияний и омовений. Шарль Отран настоятельно подчеркивал, что на многих «священных мелководьях» практиковалось также почитание *нагов*, мифических драконов или змеев-хранителей вод [Autran 1946: 66–93]. А культ нагов, по-видимому, является наследием доарийской религии Индии.

После того как при раскопках городских центров цивилизации долины Инда (далее — ЦДИ) были обнаружены водопроводы и «ванные комнаты» во многих домах, а также так называемый *Большой бассейн* в «цитадели» Мохенджо-даро (см.: [Konda, Ichikawa and Morioka 1997]), ряд ученых склонились к гипотезе о прямой преемственности между ритуалом очистительных омовений, характерным для ЦДИ, и много более поздней индуистской аналогичной практикой, совершавшейся и совершаемой в водах «священных бродов» — *тиртх* [Zimmer 1947: 95; Basham 1954: 16; Mukerjee 1959: 50; Bhardwaj 1973: 93]. Эту гипотезу можно подкрепить и некоторыми дополнительными аргументами. Можно полагать, в частности, что в ЦДИ была широко распространена практика паломничества, которая играла также большую роль в религиозной жизни и древнемесопотамской цивилизации, по многим типологическим характеристикам очень близкой ЦДИ. Как известно, наиболее часто встречающимся ви-

дом археологических артефактов в обеих культурах являются глиняные оттиски печатей; для ЦДИ весьма вероятно, что они использовались прежде всего как жетоны, выдававшиеся паломникам, дабы удостоверить посещение ими храма, совершение там определенных ритуалов и дарений [Marshall 1931, II: 397; Knozov 1972: 3]², в другой своей функции они определенно служили знаками храмовой собственности (в том числе идентификаторами отправителя товаров). «Сказание о паломничестве к тиртхам» («Тиртхаятрапарва») в III книге Мбх свидетельствует, что по крайней мере в некоторых местностях Катхиавара и Синда тиртхи в эпический период располагались именно там, где еще в период ЦДИ находились популярные храмы или иные центры паломничества³.

² Эта функция оттисков печатей реконструируется прежде всего по аналогии с такой же практикой, свидетельствуемой в храмах исторической Индии. Особенно интересно сравнить эту реконструируемую практику ЦДИ с явлением, отмеченным 2500 лет спустя (в VII в. н.э.) арабскими завоевателями в буддийских монастырях Синда. В исторической хронике «Чачнаме» («Tarikh-i-Hind wa Sind») содержится красочное описание настоятеля «кумирни, называемой Будх-Наввахар», монотонно оттискивающего штампом из обожженной глины сотни глиняных табличек — «удостоверений» [Cousens 1929: 15].

³ Например, в стихах Мбх 3, 80, 83, 84 упомянута чудесная особенность тиртхи Пиндарака (по всей вероятности, это современный Пиндитиртх к востоку от Двараки, на восточной стороне полуострова Окхамандал в Катхиаваре): «даже и сейчас» (*adyāri*) в этом месте можно увидеть «оттиски печатей (*mudrā*), меченные знаком лотоса» и «лотосы со знаком *тришулы* (трезубца Шивы)»; текст усматривает в этом свидетельстве постоянного присутствия в данной тиртхе Махадевы (Шивы; Мбх III.80. 86–87 [Махабхарата 1987: 174–175, 635]; ср.: [van Buitenen 1975: 176, 824]: «Can these possibly be Indus Valley Civilization seals?»). Проследовав далее из Катхиавара в устье Инда, паломник должен поклониться там Варуне (Владыке вод — *Salilarājā*) в его ипостаси Шанкукарнешвары («Бог с заостренными ушами»). Хорошо известно, что Варуна в историческую эпоху почитался как божество реки Инд, но имя «Шанкукарнешвара» позволяет связать его культ со знаменитым рогатым богом ЦДИ, так называемым Прото-Шивой (переход «рогатый — звероухий» обычен в фольклоре, см. хотя бы различные варианты мифа о Мидасе). Можно упомянуть здесь и некоторые другие мифологические мотивы, например «рогатую рыбу» в мифе о потопе

Некоторые исследователи в последние годы акцентировали тот факт, что определенные элементы индуистской практики паломничества находят себе параллели (или даже прототипы) в ведийской культуре, в частности, ведийская *сарасватисаттра* (ритуал, участники которого совершали обход вокруг священной реки Сарасвати) могла послужить прототипом для последующей индуистской практики *прадакшины* (правостороннего обхода) вокруг святых рек (см.: [Kane 1930–1962, IV: 558; Renou 1957: 107; Witzel 1984: 225, 231–234; Oberlies 1995; 1998; Bigger 2001]; см. также возражения в статье: [Einoo 2000]). Как мне представляется, значительная вероятность преемственности между индуистским паломничеством и сходными доарийскими практиками никак не противоречит тому, что в индуистском паломничестве могут присутствовать какие-то «ведийские», а точнее сказать, архаические индоарийские структурные элементы. Нельзя сомневаться в том, что культ *нагов* в тиртхах является доарийским по происхождению: ведь существуют археологические данные, свидетельствующие о существовании культа *нагов*, например, в Бихаре уже в неолите — около 3000 лет до н.э. Есть действительно некое структурное сходство между ведийской *сарасватисаттрой* и движением индуистских паломников по обеим сторонам священной реки. Но здесь следует говорить, наверное, не о «ведийском источнике» индуистской практики, а о реализации и в ведийском, и в индуистском обряде архаической индоарийской и индоевропейской мифоритуальной модели.

Сарасватисаттра — это все-таки не паломничество (цель, функция обряда совершенно иная). Веды института паломничества не знают. Паломничество могло практиковаться не-ариями и носителями индоарийской архаической народной культуры с незапамятных времен, но должны были пройти столетия, прежде чем индоарийская жреческая (ведийская) традиция признала и вобрала в себя институт паломничества. Иногда исследователи усматривают свидетельство значительной древности признания ведийской традицией института паломничества в стихах, кото-

из «Шатапатха-брахманы» (1, 1) и «рог акулы» в качестве эмблемы Варуны у рыбаков Тамилнада.

рые поет в «Айтарея-брахмане» (7.15) бог Индра, призывая Рохиту «странствовать» [Aitareyabrāhmaṇa 1906: 71–72]. Ананда Кумарасвами даже предположил, что эти стихи могли быть подлинной «дорожной песней» (song of the road) «ранних индийских паломников» [Coomaraswamy 1937: 457]. Однако слова припева *caraiva... caraiva* «странствуй... странствуй!» с гораздо большей вероятностью могут относиться к скитаниям бродячего аскета-*паривраджаки* или даже к внутреннему, духовному, поиску, чем к собственно паломничеству (см.: [Ibid.: 461–471]). Другой достаточно ранний отрывок, в котором, кстати, впервые появляется слово *тиртха*, содержится в «Каушитаки-брахмане» (XII. 1. 8–14): «Ракшасы, чинители помех жертвоприношениям, прежде стерегли воды в тиртахх <...> и, кто ни приходил к водам, они всех убивали». Но святой Каваша, обладавший даром ясновидения, «увидел» это и сочинил специальный гимн, звуков которого оказалось достаточно для того, чтобы изгнать из тиртх чинящих помехи жертвоприношениям злокозненных бесов.

Эта примечательная легенда позволяет сделать два предположения исторического характера. Во-первых, не могут ли «ракшасы» и в этом случае, как это вообще бывало в индийской традиции, представлять здесь не-арийские (или по крайней мере не-ведийские) элементы населения, которые контролировали тиртхи и практиковали там местные древние культы, впоследствии подвергшиеся «брахманизации»? Во-вторых, данный текст хорошо согласуется с точкой зрения Э.У. Хопкинса, согласно которой «ранним авторам институт паломничества был знаком, но не одобрялся ими, так как они признавали целесообразным совершение в тиртахх только жертвоприношений» [Hopkins 1912: 868]. Иными словами, древнейшую форму ведийского брахманского культа в тиртахх (на берегах священных рек и в местах их слияния) составляло совершение там ведийских жертвоприношений. Индоарийская, индуистская практика паломничества вполне могла развиваться, под не-арийским влиянием или без оно, в результате процесса «демократизации» внутри самой ведийской религии. Паломнические тексты Мбх — *тиртхаятры*, особенно важнейший из них «Тиртхаятра Пуластьи» (Мбх III.80–83), могут рассматриваться как древнейшие санскритские тексты, пропаган-

дирующие новую для ведийско-брахманистской санскритской традиции форму религиозной практики. Именно поэтому Пуластья вынужден преодолевать сомнения Бхишмы насчет того, приносит ли паломничество какой-либо «плод», и утверждать полную правомерность этой практики, которую он не только называет «посильной даже беднякам», но и восхваляет как равную по своему «плоду» (т.е. приносимой религиозной заслуге) большим ведийским жертвоприношениям (Ш.80.34–40; ср. XIII.110.2–4). Приоритет Мбх в признании обрядности паломничества косвенно подтверждается тем фактом, что в Пуранах *махатмьи* (тексты, прославляющие ту или иную тиртху) и *тиртхаятры* обычно по форме являются наставлениями, которые дают святые мудрецы (*риши*) героям Мбх — Бхишме или Юдхиштхире.

Паломнические тексты в «Махабхарате»

Обратимся теперь непосредственно к «паломническим текстам» Мбх. Суммируя сказанное ранее в других местах [Васильков 1979; Vassilkov 2002], можно выделить три их основных типа.

Первый тип — паломнические итинерарии, своего рода путеводители, образцом которых может служить уже упоминавшаяся «Тиртхаятра Пуластья», открывающая собой огромный по объему раздел «Тиртхаятрапарван» в 3-й книге эпоса. Здесь мы встречаемся с перечислением тиртх в довольно жесткой последовательности, заданной их реальным географическим положением. Наименования центров паломничества сцепляются стандартными формулами, такими, например, как: «Оттуда паломник, постыющийся и самообузданный, пусть идет к тиртхе...»; здесь же вкраплены и краткие сведения о «священных достопримечательностях» тиртх и о «плоде», обретаемом в той или иной из них.

Близкий к этому, но отличный тип паломнических текстов представлен следующей за «Тиртхаятрой Пуластья» «Тиртхаятрой Дхаумьи». Восхваление тиртх риши Дхаумьей делится на четыре главы, каждая из которых посвящена тиртхам одной из сторон света. Последовательность, в какой перечисляются стороны света, совпадает с обычным для описываемых в Мбх тиртха-

ятр направлением обхода всего Южноазиатского (Индийского) субконтинента «по ходу солнца» или «по часовой стрелке» (*прадакшина*). Однако внутри каждой главы тиртхи перечисляются либо произвольно, либо по степени убывающей значимости, а не в зависимости от их географического положения на пути всеиндийской «прадакшины», как в «Тиртхаятре Пуластьи».

Наконец, в качестве третьего типа можно выделить *эпические тиртхаятры* — не простые перечисления тиртх, а повествования о том, как эпические герои обходят тиртхи, слушая рассказы о чудесных событиях, имевших место в той или иной тиртхе, и сами переживая там различные приключения. Эти повествования выдержаны, в отличие от тиртхаятр двух вышеуказанных типов, в характерном эпическом стиле и используют формульную технику, типичную для устной эпической поэзии. Тиртхаятры этого типа являются наибольшими по объему и имеют исключительную значимость для композиции эпоса, в известной степени предопределяя и формируя композиционную структуру всей Мбх.

Ниже мы приводим перечень тех мест в эпосе, где фигурирует слово «тиртха»⁴, и всех тиртхаятр — паломнических текстов, отмечая их местоположение в тексте эпопеи.

Книга 1. 1.10; 2.1–12 — описание Курукшетры (*samantarañcaка*) и тиртхи Рамахрада; 2. 43, 60, 91, 111, 175; 25.27; 32.4; 41.2; 57.56; 69.23; 143.23; 153.6; 158.2; 174.2,.6; **главы 206–210** — *тиртхаятра Арджуны*.

Книга 2. 9.20; 13.52.

Книга 3. 11.11; 13.14; 43.24; 43.25; 44.5; 45.33,34; 78.19; 80.10,27; **80.29–83.95** — *тиртхаятра Пуластьи*; 83.100,101,105, 107,114; **главы 85–88** — *тиртхаятра Дхаумьи*; **главы 89–155** — *тиртхаятра Пандавов*; 164.21; 173.22; 179.14; 184.6; 198.79; 277.41; 278.2.

Книга 4. 25.10, 12.

⁴ Указаны только номера глав и стихов. Случаи, когда слово *тиртха* метафорически употреблено в отношении святых людей и пр., не учитывались.

Книга 5. 29.21; 35.2; 40.19; 117.6; 149.68,73; 154.33,34; 155.37;
глава 187 — *тиртхаятра принцессы Амбы*.

Книга 6. Упоминания о тиртхах отсутствуют.

Книга 7. 55.20; 85.63.

Книга 8. 30.46.

Книга 9. Главы 34–53 — *тиртхаятра Баладевы* (около трети всего объема книги); 54.13.

Книга 10. Упоминания о тиртхах отсутствуют.

Книга 11. 26.19; 27.4;

Книга 12. 12.31; *главы 48–49* — описание Курукшетры и рассказ о происхождении тиртхи Рамахрада; 59.81; 69.50; 83.46; 126.2b; 138.41; **148.8–12** — *небольшой перечень тиртх*; 184.11; 185.1; 186.17; 192.34; 193.10; 255.35, 39; 262.4; 274.16; 306.101; 312.18; 329.46 (дважды); 331.7; *главы 321–339* — религиозный текст «Нараяния», излагаемый в контексте паломничества Наряды в Шветадвипу.

Книга 13. 4.17; 9.24; 10.57; **20.1–30** *паломничество Аштавакры*; *главы 26–27* — *перечень тиртх (итинерарий)*; 55.33; 56.18; 65.34; 70.49,52; 74.28; 82.40; 90.23; 92.2; 95.16; *глава 96* — «Сказание о краже лotosовых стеблей»; 105.44; 105.45; 107.96; 107.101; 107.104; *глава III* — *перечень тиртх*; 117.39; 126.48; 127.24; 134.12,17; 135.87; (App. 15: паломнический текст).

Книга 14. Упоминания о тиртхах отсутствуют.

Книга 15. 25.5; 45.5.

Книга 16. 3.21,22; 4.5,6 (Кришна отправляет своих сородичей, воинов клана Вришни, в тиртхаятру к берегу Океана).

Книга 17. *Последняя тиртхаятра Пандавов, прадакиша (обход «по солнцу») «вокруг всей земли», которую увенчивает*

Книга 18. *Религиозное самоубийство («Великий уход», маха-прастхана).*

Кроме того, эпос упоминает иногда отдельные центры паломничества, не используя при этом слова *тиртха*. Например, тиртха Гокарна названа «любимой обителью великого духом Держателя трезубца (Шивы)» (III. 261.52–54); Бадари определяется как «обитель Кришны Нараяны, Джишну (Нары) и Брахмы» (V.109.4); Сарасвати, Наймиша и Пушкара перечислены в XII.286.37 как

«наисвятейшие места на земле»; в XIII книге Врата Ганги (Гангадвара — 83.11) и Гая (88.14) упомянуты как места, где следует совершать шраддху. В XIV книге слово *тиртха* не употребляется ни разу, но Варанаси фигурирует как священный город, посещаемый индуистскими аскетами (6.22, 27–29), а гора Райватака определяется как объект паломничества клана Вришни (58.3–14). Несомненно, в Мбх должны быть и другие примеры подобного обозначения тиртх, выпавшие из моего поля зрения. Чтобы их выявить, потребовалось бы полное исследование всей топонимики эпоса.

Если сосредоточить внимание только на крупных паломнических текстах, то в их размещении на пространстве эпоса обнаруживается определенная композиционная закономерность. Эпопея завершается последним путешествием Пандавов, и строится оно по модели *притхивипрадакшины* — ритуального правостороннего («по солнцу») обхода вокруг субконтинента. По сути дела, это не что иное, как еще одна всеиндийская тиртхаятра, совершаемая героями эпоса, при этом тиртхаятра особого типа, а именно: увенчивающаяся религиозным самоубийством. Для этого типа тиртхаятры существовал особый термин — *mahāprasthāna* (отсюда и название предпоследней книги Мбх — *Маханпрастханиканарва* «Книга о великом уходе»). Это описание последней тиртхаятры Пандавов в самом конце эпопеи перекликается с двумя предшествующими эпическими описаниями «кругосветных» тиртхаятр: одну из них совершает Арджуна в I книге (1.206–210), а другую — Пандавы без Арджуны в III книге (главы 89–155). Таким образом, мы имеем одну большую эпическую тиртхаятру в первой книге, относительно недалеко от начала эпопеи, и другую исключительно важную тиртхаятру — в самом конце, а между ними рассеяны еще несколько тиртхаятр (в частности, тиртхаятры III книги, паломничество Амбы в V книге, тиртхаятра Баладевы в IX книге).

Если теперь мы обратим внимание помимо *притхивипрадакшин*, т.е. «кругосветных» тиртхаятр, на проявления в Мбх «паломнической темы» в целом, сразу выяснится, что эпопея начинается упоминанием в самых первых стихах о многочисленных тиртхах, посещенных сказителем Уграшравасом, и описанием его

прибытия в Наймишу, одну из величайших тиртх, а за этим следует величание бхаргавской тиртхи Самантапанчака (или Рамахрада) на Курукшетре (I.1.2–12, 2.1–12). Но и самые последние слова грандиозной эпопеи тоже весьма примечательны: там сказано, что у человека, внемлющего исполнению Мбх, нет более надобности совершить паломничество в Пушкару (одна из величайших тиртх) и окропиться там святыми водами (XVIII.5.54).

Иначе говоря, последний стих эпопеи явно адресован паломнической аудитории! Поэтому не будет преувеличением сказать, что Мбх начинается паломнической темой и ею же заканчивается, а между этими крайними точками весь текст поэмы пронизан вариациями паломнической темы, как своего рода музыкальным лейтмотивом.

Эпос и паломничество: сравнительные данные

Известны ли в иных эпических традициях случаи столь же большой значимости *паломнической темы*? Да, сравнительному эпосоведению известен ряд таких примеров. Суммируем здесь то, что было сказано об этом ранее [Васильков 1979; Vassilkov 2002]. Индийский эпос, в котором этой теме придается огромное значение, вовсе не уникален. Нередко случается так, что устно-поэтическая традиция героического эпоса доживает до времени, когда в мировоззрении общества начинают доминировать идеи той или иной сотериологической религии. При таких обстоятельствах конфликт между эпической традицией и социальными институтами развитой «религии спасения» практически неизбежен. Повод к конфронтации не обязательно материален, как это принято думать, т.е. причиной является не только и не столько, скажем, соперничество между эпическими сказителями и религиозными проповедниками за материальные пожертвования со стороны аудитории и богатых клиентов. Конфликт всегда носит идеологический характер: это столкновение исторически гетерогенных мировоззрений, когда друг другу противостоят разные системы ценностей. Адепты «религий спасения» безошибочно распознают в эпической традиции отражения и пережитки уходящего в прошлое презираемого и осуждаемого «язычества». Исто-

рия дает нам множество примеров неприязни клириков и религиозных проповедников к сказителям эпоса, часто принимавшей форму жестокого преследования. Хорошо известна враждебность западной Церкви в средние века к жонглерам и другим категориям эпических певцов. Не менее ревностно православные священники и монахи преследовали скоморохов — носителей древнерусской былинной традиции. Древняя Индия не составляла в этом отношении исключения, хотя конфликт не принимал там, по-видимому, столь острых форм, как в Европе.

В палийском Каноне («Виная-питака», раздел «Махавагга») описывается гнев Будды, когда он узнал, что некоторые монахи с удовольствием слушали *tīraschānakathā*, что можно перевести как «скотские басни» или как «истории, стоящие поперек [пути к спасению]»; речь идет о фольклоре, включая эпические сказания. В более поздних текстах махаянской традиции герои индийского эпоса часто фигурируют как иллюстрации пагубной приверженности различным порокам.

В индуизме отношение к создателям и первоначальным носителям эпической традиции тоже было неодобрительным: в самой Мбх в позднейшем, брахманском по своей идеологии, слое ее содержания мы постоянно видим враждебность и стремление приписать крайне низкий социальный статус всем категориям фольклорных исполнителей, включая эпических певцов: *кушилавов*, *гаянов*, *магадхов*, *вандинов* и *сутов* (исключение составляют *су-ты-паураники*, о которых будет особо сказано ниже).

Но часто случается так, что прямой конфликт составляет лишь первую фазу во взаимоотношениях между духовенством и эпическими сказителями. Народ не так-то легко расстается со своим фольклорным наследием. В конце концов клирики приходят к пониманию того, что гораздо выгоднее примириться с эпической традицией, ассимилировать ее и поставить на службу своим целям, нежели упорствовать в тщетных попытках ее искоренить. Возможность компромисса открывается в тот момент, когда имеет место частичное совпадение интересов духовенства и сказителей. А такое совпадение интересов обнаруживается, как правило, в обществах, где имеется развитый институт паломничества к святым местам.

Зрелая эпическая традиция рано или поздно развивается настолько, что более уже не может ограничивать себя исполнением эпоса при царском дворе или на народных календарных празднествах. Разрастается сама «корпорация» эпических певцов, большинство которых вынуждено скитаться по стране в поисках аудитории. Эпическая традиция вообще не может существовать, если у сказителей нет аудитории, располагающей значительным свободным временем. В обществе, большинство членов которого исповедует ту или иную религию, выработавшую систему развитых религиозных институтов, единственным местом, где постоянно присутствуют массы людей, при этом оторванных от своих обычных занятий, т.е. имеющих досуг, являются центры паломничества. Поэтому сказители стремились получить от местного духовенства разрешение исполнять эпос в святых местах. В свою очередь клирики в центрах паломничества (для Индии это, разумеется, брахманы-«гиды» и местные брахманы невысокого статуса, совершавшие по заказу различные обряды для паломников) должны были рано или поздно осознать, что эпическая традиция может быть весьма эффективно использована для «рекламы» святых мест и тем самым для привлечения новых масс паломников, что должно существенно увеличить доходы местного духовенства.

В итоге отношения между клерикальной и эпической традициями с течением времени постепенно менялись: на смену конфликту приходило сосуществование, сотрудничество, симбиоз. Такой переход можно было наблюдать, например, в Древней Руси, где в результате возникла оцерковленная ветвь русского эпоса: традиция *духовных стихов*, со своим особым типом исполнительей — *калик перехожих*, которые странствовали вместе с толпами паломников от монастыря к монастырю и пели стихи религиозного содержания, создавая их, с определенной долей импровизации, в традиционном былинном стиле. В это время даже в старые былинские сказания проникают новые темы и мотивы, среди них, например, мотив богатыря, в конце жизни кающегося, отправляющегося в паломничество или постригающегося в монахи. Имена эпических героев и легенды о них могут привязываться теперь к тому или иному монастырю. Например, в Киево-Печерской лав-

ре монахи со средних веков и до наших дней демонстрируют паломникам мощи популярнейшего былинного героя Ильи Муромца.

Как пример сходного частичного «оцерковления» эпической традиции на Западе можно привести известный «Кэдмонов цикл» в англосаксонской поэзии, где формулы и другие элементы поэтической техники устного эпоса использовались для описания деяний Христа и святых. Отметим и мусульманизацию героического эпоса у некоторых народов Востока, например казахского эпоса, герой которого Манас, по некоторым версиям, в старости предпринял паломничество в Мекку. На протяжении столетий в казахских степях всеобщим почитанием пользовался *мазар* Манаса, т.е. его мавзолей или гробница, служившая объектом паломничества.

Но наиболее полную аналогию индийской ситуации представляет старофранцузский эпос, традиция так называемых *chansons de geste*. Здесь очень распространен мотив «монашества» (*moniage*) эпических героев, в конце жизни уходящих в монастырь на покаяние, чему можно найти параллели в описании поведения героев Мбх после битвы (они предаются подвижничеству, совершают обряды искупления, отправляются в паломничество и т.д.). Около ста лет назад французский филолог Жозеф Бедье убедительно показал, что почти все местности, к которым привязано действие старофранцузских эпических сказаний, лежат на путях паломничества или в окрестностях крупных монастырей. В своем четырехтомном труде «Эпические легенды» (см. особенно тома II–III) [Bédier 1908–1912] он продемонстрировал, что носители эпической традиции, *жонглеры*, работали в тесном контакте с носителями устной и письменной традиции церковных легенд. Бедье полагал, что сказители в своем странствии по путям паломничества переняли от монахов церковные легенды. Из этого выросла нашумевшая теория Бедье о «клерикальном происхождении эпоса», довольно быстро отвергнутая большинством филологов. Тем не менее факты, на которых она основывалась, невозможно отрицать, только их интерпретация должна быть полярно противоположна той, что была у Бедье. Не эпические певцы заимствовали у монахов, а наоборот,

эпические сказания усваивались клерикальной средой и зачастую совершенно искусственно привязывались к тому или иному монастырю или его окрестностям, разумеется, в интересах монахов. В рецензии на II том книги Ж. Бедье замечательный русский филолог А.А. Смирнов уже в 1910 г. отметил, что если сделать такую поправку, то «вместо теории происхождения французского эпоса, мы получим теорию его развития. Вместо монастырского источника <...> эпоса мы получим монастырский период, через который прошел весь эпос, основательно переработанный». Если теорию Бедье ограничить таким образом, то она обретает важное значение для сравнительного изучения эпоса. По словам ученого, эта теория «дает пример полной реорганизации эпоса под воздействием крупного культурно-общественного фактора». А.А. Смирнов также выразил надежду, что «быть может, будут найдены новые случаи аналогичных “реформ” в каком-нибудь эпосе» [Смирнов 1910: 125, 129]. Как мы уже отмечали в другом месте [Васильков 1979: 8], А.А. Смирнов и в работах, написанных десятилетия спустя, признавал правильным положение Ж. Бедье о «чрезвычайно сильном во Франции IX века влиянии церковной культуры на светскую, монахов на жонглеров и т.д.» [Смирнов 1964: 161] и постоянно подчеркивал значение паломнической среды в развитии западнороманских эпосов [Смирнов 1965: 77; 1969: 75–76].

Теперь мы можем констатировать, что Индия дает нам, пожалуй, наилучший пример «полной реорганизации эпоса» под воздействием «крупного культурно-общественного фактора» паломничества. Даже в буддийской традиции мы видим фольклорные сюжеты (в том числе некоторые эпические), прежде осуждавшиеся как *tīraschāpakathā*, а теперь используемые в качестве рассказов о прошлых рождениях Будды и его учеников (*джатаки*). Прямых указаний на связь этого процесса адаптации буддистами фольклорных сюжетов с институтом паломничества у нас нет, но как косвенное свидетельство можно рассматривать наличие большого числа рельефов на темы джатак на культовых зданиях (ступах, вихарах) в центрах буддийского паломничества. Что же касается индуистской традиции, мощное влияние института паломничества на содержание эпоса, роль паломнической темы

в формировании сюжета и композиции эпических сказаний не подлежат никакому сомнению. Мы уже убедились в том, что паломническая тема существенно предопределяет общую композицию Мбх в ее нынешнем виде. В пуранах роль этой темы еще значительнее, несмотря на то что официально она и не включалась в перечни основных тем (*панчалакшана*). Мы вправе даже допустить, что некоторые Пураны создавались с единственной целью: ввести в санскритскую традицию *тиртхаятры* и *махатмьи* («величания») определенных тиртх (например, Р.Ч. Хазра писал, что «Брахма-пурана» «состоит большей частью из текстов, почерпнутых в Мбх, Харивамше и более ранних Пуранах, а те ее главы, которые не были заимствованы из какого-либо другого источника, как правило, содержат восхваления храмов и объектов паломничества, расположенных в нескольких почитаемых святыми районах Ориссы» [Hazra 1962: 262–263])⁵.

Суты и брахманы

Столь глубокая интеграция эпической традиции с практикой паломничества и бытовавшим в тиртхах жреческим преданием была несомненно обязана своим существованием компромиссу между двумя социальными группами, каждая из которых стремилась использовать этот компромисс в собственных интересах. «Клерикальную» сторону представляли конкретно местные брахманы-«гиды», демонстрировавшие паломникам священные достопримечательности тиртх и совершавшие для них необходимые обряды⁶. Их групповые интересы со всей очевидностью сквозят в текстах тиртхаятр Мбх, прежде всего в основополагающей (и возможно, древнейшей) «Тиртхаятре Пуластыи». Авторы тиртхаятр эпоса не стесняются в выборе средств, служащих ре-

⁵ В описании Р. Зёнен-Тимэ и П. Шрайнера история текста «Брахма-пураны» предстает более сложной, однако они в целом солидаризируются с предположением Р.Ч. Хазры о том, что основной целью создания этой пураны была, очевидно, популяризация местных орисских текстов в жанре *махатмья* [Sönen-Thieme, Schreiner 1989: XXVI, XXXI].

⁶ Их современным аналогом являются действующие в тиртхах *пурохиты* (хинди *purohit*) и *панды* (хинди *pandā*).

шению их пропагандистской задачи. В явном противоречии с традициями ведийской религии они провозглашают, что заслуга паломничества к тиртхам «выше, чем плод жертвоприношений» (Мбх III.80.38)! Утверждается, что посещение той или иной тиртхи приносит заслугу, равную «плоду» сотен и тысяч таких грандиозных царских жертвоприношений, как ашвамедха или ваджапея. Помимо этого паломнику сулятся такие фантастические блага, как обретение телесной красоты, избавление от долгов, дар невидимости, посмертное блаженство в райских обителях богов и переход в более высокую варну. Всего этого можно достичь на удивление скромной ценой: пусть только паломник одарит и накормит в тиртхе брахманов, хотя бы только одного брахмана, хотя бы одной лишь горстью риса... Ситуация, порождающая такого рода «социальный заказ», хорошо известна по сегодняшней жизни тиртх. Для местных брахманов, по свидетельству современного исследователя, оплата паломниками ритуальных услуг является основным источником пропитания, и неудивительно, что местные жрецы «более чем склонны превозносить до небес заслугу, приносимую посещением святых мест», и «всегда готовы воспеть» их святость [Bhardwaj 1973: 5, 209].

Именно эти местные брахманы-«гиды» более всех были заинтересованы в том, чтобы поставить под контроль эпическую традицию, которая воспевала великую битву, происходившую в районе крупнейшего сосредоточения тиртх — на Курукшетре, и описывала странствия своих героев по всей Индии, что давало возможность приурочить к тем или иным тиртхам совершение ими различных подвигов. Установление контроля над эпической традицией, возможно, также позволяло местным жрецам «санскритизировать» и тем самым легитимизировать древние местные культы исходно не-арийского или не-ведийского происхождения⁷ и отстаивать право института паломничества на

⁷ Не исключено, что примером такого рода не-ведийской обрядности в тиртхах может служить тиртхаятра к берегу Океана, совершаемая воинами клана Вришни в XVI книге, — первоначально, должно быть, празднество «мужского союза» или воинского братства, сопровождавшееся ритуально мотивированными эксцессами потребления мяса и алкоголя (XVI. 3. 21–22 и след.).

существование в борьбе с амбициями ортодоксального ведийского жречества, подобно тому, как в средневековой Европе клирики использовали эпические легенды для организации культов местных святых, что позволяло поднять значение и доходы «своего» монастыря, облегчало борьбу за децентрализацию, выделение самостоятельных епархий и т.п.

Другой стороной в конфликте и последующем компромиссе были эпические сказители — *суты*. Первоначально сута был, как известно, возничим на колеснице царя или знатного воина, одновременно его поваром (что видно из известного «Сказания о Нале»), а при необходимости телохранителем и лекарем. Он также был знатоком кшатрийских преданий, воинского кодекса чести, правил и обычаев: ему вменялось в обязанность знание родословной колесничного воина, подвигов его предков и сказаний о героях древности. Мы часто встречаем в эпосе ситуацию, когда герой посреди битвы обращается к своему *суде* за советом, или же сам *сута*, видя, что герой не преуспевает в исполнении своего воинского долга, заводит с ним беседу о воинской *свадхарме*, описывая различные легендарные прецеденты (см., напр.: Мбх. III.9.15–16; 23.20–25; 190.46; V.8.29–30; VII.18.52–54; 28.5–8). Кстати, исследователи «Бхагавадгиты» нередко упускают из виду, что Кришна, разрешая сомнения Арджуны относительно того, как ему вести себя в сложной ситуации на поле брани, выступает именно как *сута* Арджуны, и именно поэтому от высоких философских материй он время от времени возвращается к изложению кшатрийской *свадхармы*. Сута был также свидетелем воинских подвигов своего патрона (вот почему, перед тем как атаковать противника, герой обычно обращается к суде со словами: «Узри ныне мощь моих рук...» и т.п.), и от него, по-видимому, ожидалось, что он в любой момент способен прославить деяния колесничного воина в импровизированном панегирике. Эта функция сказителя-суды персонифицирована эпосом в образе Санджаи. Важно отметить здесь, что этот древний сута мог импровизировать текст в любое время и в любом месте, где ему прикажет это сделать его патрон (царь или знатный воин).

Причины, по которым суды со временем оказались заинтересованы в сотрудничестве с брахманами в тиртахх, очевидны.

Эпос наконец обрел форму огромного свода, а точнее сказать, устного спева эпических сказаний; его исполнение занимало теперь очень много времени. Найти аудиторию с таким количеством свободного времени можно было только в одном месте — в тиртхах. Суты сопровождали паломников в пути, устраивая, возможно, исполнительские сеансы на привалах: в Мбх (I.206.1–6) описывается, как суты (определяемые в данном случае эпитетом *паураника*, о котором см. ниже) вместе с проповедниками-брахманами и «рассказчиками» (*катхака*) сопровождают Арджуну в его паломничестве. Их выступления могли входить составной частью в «программы» религиозных празднеств и ярмарок в тиртхах, но, что всего важнее, они помогали паломникам избавиться от скуки, заполняя исполнением эпоса их вынужденный досуг во время четырехмесячного (*caturmāsa*) сезона дождей, когда дороги становились непроходимыми, а в тиртхах собиралось множество паломников и лесных отшельников. Заслуживает внимания стих из Мбх, не оставляющий сомнений в том, что эпопея исполнялась на протяжении «четырёх месяцев сезона дождей»:

Брахман, который, твердый в обетах, возглашает
 святую Бхарату
 на протяжении четырех месяцев сезона дождей,
 избавляется от всех грехов (I.404).

Это неплохо согласуется с подсчетами П.А. Гринцера, согласно которым сказитель произносил 5 шлок в минуту, дневной сеанс занимал 3 часа и составлял около 900 шлок, при этих условиях исполнение всей эпопеи должно было занимать как раз четыре месяца [Гринцер 1974: 26–28]⁸. Такой расчет придает вероятность предположению, что даже конкретный объем текста Мбх в ее со-

⁸ Мы должны помнить, разумеется, что эти цифры — гипотетические. Дж. Брокингтон, который отталкивался в своих расчетах дневного объема исполняемого текста от того же самого стиха «Рамаяны», что и П.А. Гринцер (Пам. VII.84.9ab, где Вальмики велит Куше и Лаве петь по «тридцать глав в день»), в итоге получил иную цифру: «около пятисот стихов» в день [Brockington 2000: 210].

временном виде был предопределен практикой его исполнения в центрах паломничества⁹.

В самой Мбх можно обнаружить свидетельства перехода от исполнения перед воинской аудиторией к исполнению в тиртах и храмах. В базовом историческом слое эпоса мы видим, например, фигуру суты Санджаи, импровизирующего в типичном устно-поэтическом стиле описание всех деталей битвы для царя Дхритараштры и его окружения, а происходит все это в царском дворце. Однако поздние разделы эпоса, как мы видели, прямо говорят о сутях, сопровождающих паломников на пути из тиртхи в тиртху (см. выше о *сутях-паураниках*, сопровождавших в паломничестве Арджуну). Наиболее информативен в этом отношении самый первый эпизод Мбх, открывающий эпопею: завязка обрамляющей ее «рамочной истории», представленная самыми первыми строками эпоса. Уграшравас, сын Ломахаршаны, потомственный *сута паураника*, является на *самтру* — долговременное жертвоприношение брахмана Шаунаки, происходящее в лесу Наймиша, известном как один из величайших объектов паломничества в Индии (см., напр.: Мбх III.82.53–57). Здесь он сообщает собравшимся в данной тиртхе *риши*, что:

1. во время «жертвоприношения змей», которое совершал в Такшашиле царь Джанамеджая, он услышал от Вайшампаяны эпические сказания, составляющие в совокупности Мбх (I.1.9–10);

⁹ В свое время В.С. Суктханкар высказал предположение, что крупные центры паломничества, такие как Удджайини, Рамешварам, Каши и другие, с их знаменитыми храмами, в которых периодически исполнялась Мбх, сыграли важную роль в формировании текста эпоса. Но при этом В.С. Суктханкар имел в виду «распространение знания локальных вариантов»: посещая тиртхи, паломники, «в число которых входили сказители и профессиональные декламаторы эпоса», запоминали услышанные здесь локальные варианты текста и по возвращении домой вносили их в свои рукописи [Sukthankar 1944: 119–120]. Если же верно мое предположение, то окажется, что много раньше, еще в период устного бытования эпоса, практика исполнения в центрах паломничества уже оказывала влияние на текст эпопеи и в значительно больших масштабах, чем это представлял себе Суктханкар.

2. после этого, посетив «многие тиртхи (и святилища)», он в конце концов прибыл на Курукшетру, святую землю, которая уже тогда в народном сознании ассоциировалась прежде всего с воспоминаниями о великой битве, описываемой в Мбх (I.1.11);

3. прямо оттуда он направился в святой лес Наймиша.

Возникает естественный вопрос: что же он делал на путях паломничества, какую социальную роль выполнял, странствуя с пилигримами от тиртхи к тиртхе? Ответ становится совершенно ясен из того, как реагируют собравшиеся в тиртхе на его появление. Едва увидев его, еще до того как он к ним обратился, *все подвижники, обитавшие в лесу Наймиша, столпились вокруг него, дабы услышать различные сказания* (I.1.3).

Да и сам сута очень хорошо знает, чего от него ждут. Поскольку брахманы на сегодня уже закончили обрядовые действия и расположились на отдых, не угодно ли им послушать его? Что именно им спеть, спрашивает он: священные пуранические предания или наставляющие в дхарме сказания о славных делах древних царей и великих риши? Они же просят его спеть им именно Мбх, которую описывают так, что речь идет, вне всякого сомнения, не о древней героической саге, а о позднем эпосе со всей внедренной в него брахманской дидактикой.

В конце концов, когда появляются первые внешние письменные источники, свидетельствующие о Мбх, — эпиграфические памятники и литературные тексты VI–VII вв. н.э.¹⁰, — эпос уже всегда описывается исполняемым в посещаемых паломниками храмах, во время религиозных празднеств и ярмарок¹¹.

¹⁰ Особняком стоит много более ранний уникальный источник, впервые опубликованный Дитером Шлингloffом [Schlingloff 1969] и до сих пор не привлечший должного внимания специалистов по Мбх: фрагментированный список первоначальных разделов текста — *парванов*, содержащийся в так называемой «Рукописи Шпитцер» из Кизила в Китайском Туркестане. Рукопись датируется кушанским временем, т.е. первыми веками н.э.

¹¹ Например, в надписи из Камбоджи (около 600 г. н.э.) упоминается о чтении Мбх (по рукописи!) в местном храме [Büler, Kirste 1892: 25]. В романе Бану «Кадамбари» (начало VII в.) описано, как царица слушает Мбх в день *парвана* (здесь: день смены лунных фаз) в знаменитом храме Маха-

Помимо желания использовать вынужденный досуг паломников в тиртхах, сказители в их стремлении исполнять эпос в тиртхах и сотрудничать с брахманами в прославлении святых мест могли руководствоваться еще одним мотивом. В исторический период засвидетельствовано, что не только жрецы, но и цари и князья имели в тиртхах существенные материальные интересы, поскольку они вносили подать с паломников. Поэтому не исключается, что и в древности цари заодно с местными брахманами были заинтересованы в прославлении тиртх, росте их популярности и религиозной значимости [Bhardwaj 1973: 71–73]. В таком случае не исключено, что и придворные царские суты могли привязывать эпические сюжеты к определенным тиртхам в интересах своего царственного патрона.

Переходные типы сказителей

Как мы знаем, с течением времени эпическая традиция полностью перешла от кшатрийских певцов в ведение брахманов. Сходный процесс был описан М. Винтерницем применительно к пуранической традиции: «Когда древний институт сказителей прекратил свое существование (мы не знаем точно, когда это случилось), вся эта литература перешла не в руки высокообразованных брахманов, ведийских ученых, а к более низкой категории жрецов, тех, что собирались в храмах и центрах паломничества. Завладев этой литературой, малообразованные храмовые жрецы стали использовать ее для возвеличивания тех божеств, которым служили, а в более поздние времена — все чаще для прославления храмов и центров паломничества, в которых они нашли пристанище и, как правило, обогатились» [Winternitz 1981: 505–506].

Однако в случае с Мбх (как, скорее всего, и в случае с пуранической традицией) переход, по-видимому, не был столь прямым и резким. Данные самого эпоса позволяют думать, что симбиотическое сосуществование сказителей и брахманов вело лишь к *постепенным* изменениям в общественном статусе эпических пев-

кала в Удджайини (упомянут в «Тиртхаятре Пуластыи» — Мбх III.80.68 — как один из величайших центров паломничества).

цов. Появились переходные типы исполнителей: сначала рядом с древним кшатрийским сутой, репутация которого уже в текстах позднего эпоса выглядит весьма низкой (см., напр.: I.73.35, II.41.6, III.132.34), появляется новый тип — *сута-паураника*. «Артхашастра» (60.30–31) подчеркивает значительную разницу между древним сутой и сutoй-паураникой: происхождение первого возводится к «противоестественному» (*pratiloma*) браку кшатрия с брахманкой, а такое происхождение (от брака мужчины из более низкой варны с женщиной из высшей, а не наоборот) расценивалось как низкое¹². Однако из того же текста следует, что существует другой сута — *паураника*, который по своему статусу выше и кшатриев, и брахманов¹³. В текстах, составляющих «обрамление» Мбх, суты-паураники (такие, как Уграшравас и Ломахаршана) пользуются высочайшим уважением. В одной из позднейших частей эпоса («Нисхождение первых поколений» в I книге) даже Санджая назван *munikaḥ* — «равный подвижникам» (I.57.82). А в «Маркандея-пуране» (16.31) Баладева, в опьянении убивший суту, который исполнял пуранические тексты перед брахманской аудиторией, оказывается повинным в грехе, равном убийству брахмана, и этот грех ему предстоит искупить двенадцатилетним изгнанием.

Другой переходный тип исполнителей эпоса, возможно, представлен Бхаргавами — брахманской готрой потомственных *пуро-*

¹² Ссылки на другие источники можно найти у П.В. Кане [Kane 1930–1962, II, pt. 1: 98–99]. Тенденция к принижению статуса кшатрийского сuty достигает своей кульминации в «Митакшаре» (комментарий Виджнянешвары на «Яджнявалкья-смирти»), конец XI в.), где он упоминается вместе с *магадхой* среди неприкасаемых [Ibid.: 70].

¹³ *paurāṇikas tv anyaḥ sūto māgadhaś ca brahmacṣatṛād viśeṣaḥ* (Arth. 60.31; см., напр.: [Jolly, Schmidt 1923]). В своей интерпретации я следую за большинством переводчиков. Р.П. Кангле переводит: «a special type from the Brahmin and the Kṣatriya» [Kangle 1960–1965: 3.7.29]. Смысл этого понятия трудно: если имеется в виду, что *сута паураника* рожден от брахмана и кшатрийки, то это будет брак *анулома*, а не *пратилома*; почему же тогда за этим следует фраза: *ta ete pratilomāḥ* «эти рождены от брака пратилома» (60.31)? Но если бы Кангле и был прав, разница в статусе между древним сутой, рожденным от брака пратилома, и сutoй-паураникой, рожденным от брака *анулома*, должна была быть значительной.

хит, знатоков «Атхарваведы», специалистов черной магии и политической науки, наставников в военном деле. Подобная специализация делала их, разумеется, близкими правителям и воинской знати (см.: [Sukthankar 1944: 327, 329, 335; Goldman 1977: 93–112]. В то же время известна их тесная связь с некоторыми объектами паломничества, прежде всего с пятью «Прудами Рамы», прославленной тиртхой на Курукшетре.

Последняя фаза рассматриваемой эволюции представлена, по видимому, упоминанием о брахманах, поющих Мбх перед воинской аудиторией (V.129.56). Эта социальная эволюция исполнительей эпоса протекала, можно думать, параллельно с угасанием импровизаторского искусства, постепенной трансформацией эпического стиля и изменениями в способе передачи текста.

«Паломнические тексты» и переход «Махабхараты» от «текучести» к фиксированной форме

Всякая традиция, сформулировавшая определенную религиозную доктрину, тяготеет к стабилизации своих священных текстов. Как известно, на заре индийской культуры ведийская поэзия уже приняла фиксированную форму и выработала для сохранения текстов сложную мнемоническую технику. Тексты брахманской традиции *смрити* и причисляемые к ним паломнические итинерарии — тиртхаятры — передавались преимущественно по памяти, с минимальной степенью варьирования. Стиль этих текстов, часть которых оказалась включенной в эпос, резко контрастирует с устным эпическим стилем, для которого была характерна гибкость используемых при построении стиха формульных моделей и преобладание импровизационного начала над передачей по памяти. Тексты *смрити*, встречающиеся в Мбх и пуранах, кажутся составленными почти полностью из так называемых *чистых формул*, иногда довольно большие по объему тексты передаются, как кажется, слово в слово, с самыми незначительными вариациями и несколько иной последовательностью стихов. Убедиться в этом можно, сопоставив, например, различные версии «Пряга-махатмьи» — паломнического путеводителя по тиртхе

Праяга (совр. Аллахабад), в Мбх (Ш.83.65–87), «Курма-пуране» (I.34–37), «Падма-пуране» (I.40–49), «Матсья-пуране» (104.15–25; 109.4–16) и в «Агни-пуране» (112.1–14). В каждой из них повторяются одни и те же стихи, но природа различий такова, что они не могут быть объяснены ошибками писцов, а тем самым исключается возможность создания этих текстов путем простого их копирования и письменных интерполяций. Природа различий указывает, скорее, на ошибки памяти сказителя устного, но сказателя-передатчика, «рапсода», который старается воспроизводить текст как можно более точно.

Напрашивается предположение, что тиртхятры и некоторые другие тексты категории *смрити* («запомненное»), будучи включенными в Мбх, возможно, впервые ввели в сознание сказителей концепцию фиксированного текста. Появление в составе устного спева текстов, заучиваемых наизусть, должно было повлиять и на манеру исполнения сказителями текстов, созданных в устно-эпическом стиле. Кажется вероятным, что прежде всего идея фиксированного текста распространилась на те тексты устно-поэтического происхождения, которые соседствовали с текстами заученными, в частности на те эпические по своему характеру тексты, которые включались в контекст тиртхятр — мифы и легенды, рассказываемые в связи с той или иной тиртхой.

Как известно, устно-эпическое исполнительство было искусством импровизационным. Вторично воспроизводя тот же самый сюжет, сказитель никогда не повторял текст буквально, излагая сказание с использованием, возможно, того же набора гибких формульных моделей, но никогда не в тех же самых словах. Тем не менее в Мбх есть одна легенда, которая повторена практически дословно: это история подвижника Манканаки, рассказываемая в связи с одной тиртхой на Курукшетре, сначала — в «Тиртхятре Пуластья» в III книге (81.98–115), затем — в «Тиртхятре Баладевы» в IX книге (37.34–50). Повторное воспроизведение текста в Мбх буквально слово в слово — явление уникальное, и эту уникальность давно отметил Э.У. Хопкинс, который усмотрел в данном случае «автоинтерполяцию» [Hopkins 1901: 1], т.е. повторное письменное воспроизведение создателями или редакторами Мбх фрагмента текста, заимствованного в одной из

предыдущих книг. Однако составители критического текста эпопеи не нашли в данном случае никаких свидетельств интерполирования, и потому оба варианта остались в составе Критического издания. Представление о характере различий между двумя текстами можно получить на основе их сопоставления в Приложении 1. Большею частью тексты совпадают, немногие отличия одного от другого выделены жирным шрифтом. Эти различия говорят не об ошибках при чтении текста переписчиком; скорее они свидетельствуют об устном воспроизведении. Последнее особенно очевидно в тех случаях, когда варьируемые фрагменты текста, различаясь семантически и графически, следуют, однако, одной и той же фонетической модели. Сравним, например, следующие разночтения двух текстов: *mahātapāḥ* — *pranrttavān* (III.81.99b — III.37.34f), *aho* — *bho bho* (III.81.103a — IX.37.38a), *vā tavādya munipuṅgava* — *vai tavedaṃ munisattama* (III.81.103d — IX.37.38d), *mahatānviṭaḥ* — *mahatā vibho* (III.81.104d — IX.37.39d), *'nagha* — *'bhavat* (III.81.106d — IX.37.41d), *'bhavat* — *'bravīt* (III.81.111f — IX.37.47b), *mahāmune* — *ahaṃ sadā* (III. 81.114b — IX.37.48f). Рассмотрим лишь один из этих примеров: в графической форме, т.е. на письме, *aho* и *bho bho* выглядят совершенно различно, никакой переписчик не мог принять одно за другое, в то же время нет сомнения, что оба эти восклицания следуют определенной фонетической модели. То же самое можно сказать и обо всех других примерах. Подобные вариации возможны только при устной передаче текста, но это предполагает устное исполнение особого рода: когда сказитель стремится как можно точнее воспроизвести текст по памяти, практически ничего не оставляя на долю импровизации. Варьирование же в данном случае объясняется ошибками в слуховом восприятии предшествующего исполнения или ошибками памяти.

Процесс в целом можно реконструировать следующим образом. Сначала тиртхятры и другие фиксированные тексты традиции *смрити* были внедрены в корпус Мбх. Затем отдельные повествовательные тексты, прежде всего всевозможные местные легенды, вошли в состав больших тиртхятр, оказались под воздействием характерного для традиции *смрити* способа передачи

текста и начали исполняться преимущественно по памяти. С течением времени этот же способ передачи стал применяться к текстам не только дидактических, но и повествовательных книг, включая батальные. Тексты устного происхождения, первоначально создававшиеся в импровизационном формульном стиле, теперь постепенно запоминались, и процесс завершился в конце концов преданием записи всей эпопеи в ее двух основных устных версиях. Две эти устные версии, записанные, по всей вероятности, в двух различных центрах, в современной рукописной традиции представлены как *Южная* и *Северная рецензии*.

Иными словами, именно включение в Мбх текстов тиртхаятр, по-видимому, и повлекло за собой перемены в способе воспроизведения текста эпопеи — перемены, которые в итоге привели к фиксации поэмы в дошедшей до нас форме.

Древнейшие эпиграфические свидетельства о «Махабхарате» в связи с паломничеством

Одной из целей настоящей статьи является представление новых аргументов в подтверждение гипотезы о роли паломничества в становлении Мбх. При этом наибольшее значение имеют свидетельства, черпаемые из новооткрытых эпиграфических источников.

В деревне Аджгара (или Аджагара, округ Прагапгарх, штат Уттар Прадеш, 50 км от Аллахабада) археологи Аллахабадского университета обнаружили две надписи, выполненные письмом брахми. Рассмотрим сначала ту из них, которая датируется более поздним временем (потому и представляется целесообразным именовать ее *Второй Аджагарской надписью*). Ее фотографию вместе с кратким комментарием к тексту (см. Приложение 2) передал мне в 1990 г. профессор С.Н. Рой, декан факультета истории и культуры Древней Индии в Аллахабадском университете, специалист в области древнеиндийской эпиграфики.

Каменная плита с надписью была обнаружена в стене полуразрушенного водоема для ритуальных омовений, который издревле являлся объектом паломничества. Согласно местному преданию,

у этого водоема имел место описанный в одном из эпизодов III книги эпоса (главы 296–298) диалог между Юдхиштхирой и якшей, хранителем водоема (лесного озера). Сначала другие Пандавы, братья Юдхиштхиры, один за другим направляются к озеру за водой, отказываются отвечать якше на его вопросы и погружены им в магический сон. Только старший из братьев, мудрый и искушенный в вопросах дхармы Юдхиштхира, принимает вызов якши и побеждает его в «словесном состязании», после чего Арджуна, Бхима, Накула и Сахадева возвращаются к жизни.

Заметим, что этот эпизод можно считать достаточно древним в составе эпопеи, так как его название (*Āraṇeya* «Сказание о дощечках для добывания огня»¹⁴) присутствует в списке 20 основных парванов Мбх в «Хариванше» и в перечне 18 парванов Мбх из «Рукописи Шпитцер» (I–II вв. н.э.; см.: [Schlingloff 1969: 336]). Все это свидетельствует о том, что данное сказание в первые века нашей эры не только входило в состав Мбх, но и пользовалось особой известностью, играло важную роль в повествовании.

Чтение надписи в целом встречается с очень большими трудностями, однако в верхних двух строчках (см. табл. 1) безошибочно читаются несколько имен: *Арджуна* (*A-ra-ju-na*), затем следует слог (*акшара*) *bha*, скорее всего, оставшийся от имени *Бхима*, затем: *Накула* и *Сахадева*. Перед нами, таким образом, имена четырех братьев-Пандавов, которые, согласно легенде, были спасены старшим, Юдхиштхирой. Что касается остальной части надписи, то в ней до недавнего времени ничего прочесть не удалось. Только после того как профессор С.Н. Рой прислал мне текст другой надписи, найденной в той же деревне (см. Приложение 3 и рис. 2), была выявлена последовательность знаков, общая для обеих надписей.

Итак, в третьей и четвертых строках Второй Аджагарской надписи можно прочесть ...-ha-ra da-ha, т.е. «водоем (*daha*, пра-критский эквивалент санскритского *hrada*), устраняющий» что-либо или «освобождающий» от чего-либо. К сожалению,

¹⁴ Пандавы в этом сказании углубляются в лес, преследуя оленя, который унес на своих рогах принадлежавшие брахману-отшельнику палочки для добывания огня трением (см.: [Махабхарата 1987: 589–601]).

предшествующие знаки являются уникальными по начертанию и не позволяют выяснить, от какой беды или греха должен был избавлять водоем. Но, несмотря на некоторые явные орфографические аномалии¹⁵, надпись не вызывает у эпиграфистов сомнений в своей подлинности. В целом формы знаков довольно характерны, что позволяет надежно датировать надпись. В этой части долины Ганга подобные начертания знаков использовались во II, самое позднее — в III в. н.э.¹⁶

Вторая Аджагарская надпись была впервые¹⁷ опубликована С.Н. Роем и мною в труднодоступном зарубежном издании [Vassilkov 2002], а теперь воспроизводится здесь для отечественной индологической аудитории. Есть все основания рассматривать эту надпись как свидетельство популярности Мбх в тиртахх и использования эпических сюжетов для «рекламы» центров паломничества во II или III в. н.э., т.е. еще до того, как текст эпопеи был зафиксирован в его почти современном виде в эпоху империи Гупта в V или VI в. н.э. И это является очень весомым аргументом в пользу основной мысли, развиваемой в настоящей статье.

Кроме того, профессор С.Н. Рой высказал предположение (см. Приложение 2), что Вторая Аджагарская надпись является,

¹⁵ В частности, можно усмотреть в надписи тенденцию использовать вместо традиционных знаков для огласовок (вертикальные или горизонтальные черточки, добавляемые к знаку согласного) специфические формы, напоминающие лигатуры. Например, знак для *ju* выглядит как лигатура *ja* и *i*, в знаке для *de* соединены формы знаков *da* и *e*. В письменном личном сообщении (14.08.2000) профессор Рой замечает: «Не исключено, что резчик пытался экспериментировать. Возможно также, что он стремился придавать знакам старомодные формы, в его время уже вышедшие из употребления. Последнее предположение я высказал, следуя идее Г. Бюлера, в моей книге на хинди *Bharatīya purālipi evam abhilekha* [Allahabad 1997: 107]».

¹⁶ Профессор С.Н. Рой исходя из особенностей палеографии датирует надпись «приблизительно II в. н.э.». Д.Н. Лелюхин, которому я глубоко признателен за его консультации и комментариев к данной надписи, считает, что она создана «не позднее III в. н.э.» (личное сообщение).

¹⁷ По словам профессора С.Н. Роя, ранее публиковались только сообщения о находке этой надписи в местных газетах на языке хинди.

возможно, «первым археологическим/эпиграфическим свидетельством, позволяющим датировать текст “Махабхараты”». В этом частном вопросе я не могу согласиться с его мнением. У некоторых индийских историков можно иногда встретить утверждения, подобные тому, которое завершает обзорную статью «“Махабхарата” и эпиграфика» в известном сборнике «“Махабхарата”: миф и реальность»: «Наиболее ранняя надпись [относящаяся к Мбх] датируется Гуптским периодом, т.е. V в. н.э» [Pandey 1976: 139]. Однако существует известная надпись из Насикской пещеры, принадлежащая царю Васиштипутре Пулумави (Пулумаи) из династии Сатаваханов, в которой этот царь уподобляет своего отца, Гаутамипутру Шатакарни героям «Махабхараты» и легендарным царям: «... Чья доблесть была подобной [доблести] Рамы [Плугоносца], Кешавы, Арджуны и Бхимасены, ... чье величие подобно было [величию] Набхаги, Нахуши, Джана-меджат, Сагары¹⁸, Яяти, Рамы [из Рода Рагху] и Амбарииши»¹⁹ (см.: [Bühler 1890: 65; 1970: 73; Sircar 1965: 203–207]).

Надпись Пулумави датирована девятнадцатым годом правления этого царя, который приравнивается эпиграфистами, начиная с Г. Бюлера, к 149 г. н.э. Однако произведенная недавно А.А. Вигасиным на основе данных «Перипла Эритрейского моря» полная перестройка хронологии этого периода позволяет датировать составление надписи Пулумави еще более ранним временем: концом I в. н.э. [Вигасин 2001: 13]. Поэтому о *Второй Аджагарской надписи* можно лишь сказать, что она является одним из ранних эпиграфических памятников, проливающих свет на историю Мбх, хотя никак не первым из них.

Зато другая надпись, найденная в той же деревне, по-видимому, действительно представляет собой первый, наиболее ранний из подобных источников. Эта надпись, которую резонно, на наш взгляд, именовать *Первой Аджагарской*, была опубликована профессором С.Н. Роем [Roy 1988] (см. Приложение 3) в местном аллахабадском малотиражном издании, и потому не привлекла

¹⁸ *Sagara* — согласно поправке Д.Ч. Сиркара. У Г. Бюлера — «Шанкара».

¹⁹ *keṣavārjuna-bhīmasena-tula-parakamasa ... nābhāga-bahuṣa-janamejaya-sakara-ya[ya]ti-rāmāmbariṣa-sama-tejasa* [Sircar 1965: 205].

к себе внимания даже в Индии, не говоря уже о других странах. А между тем по своему значению она превосходит даже ту надпись, которую мы только что рассмотрели.

Она была найдена в развалинах еще одного священного водоема, того, от которого деревня и получила свое имя. *Аджагара* на санскрите означает большую змею, удава. Согласно местному преданию, именно на месте этого водоема развивалось действие еще одной истории из той же III книги Мбх (гл. 173–178, *Аджагаратарва* «Сказание об удаве»), сюжет которой структурно близок вышеописанному сюжету о якше и Пандавах (III, 296–298).

Бхима, отправившись на охоту, встречает огромного змея, который обвивает его своими кольцами и парализует. В этом беспомощном состоянии и находит Бхиму Юдхиштхира, вышедший на поиски брата. Удав готовится съесть Бхимасену, но согласен освободить его, если Юдхиштхира ответит на его философские вопросы. Юдхиштхира отвечает удачно, затем змей отвечает на вопросы Юдхиштхиры; в итоге освобожден не только Бхима, но и царь Нахуша, который в свое время обрел статус царя небес, но за свою гордыню был проклятием (*śāra*) брахмана низвергнут оттуда и обращен в змея, а разрушить чары должна была, согласно предсказанию, встреча и беседа с праведным Юдхиштхирой.

В переводе профессора С.Н. Роя Первая Аджагарская надпись выглядит так: *«Этот водоем, именуемый Nāhiṣa [“относящийся к Нахуше”. — Я.В.], божеством-покровителем которого является якша Кубера, способный устранять проклятие (śāra) и иллюзию, служащий вратами благой заслуги, был выкопан по случаю праздника якшей в честь [якшини] Сударшаны».*

Таким образом, надпись называет этот священный водоем «водоемом Нахуши», способным устранять, снимать действие любого проклятия; и это, конечно, является отсылкой к «Сказанию об удаве» в III книге Мбх (см.: [Махабхарата 1987: 355–366]), где Нахуша при встрече с Юдхиштхирой избавляется от проклятия. Согласно версиям этого же сюжета в пуранах, происходит это именно на краю некоего водоема (см. фрагменты из статьи профессора С.Н. Роя в Приложении 3).

Этот факт приобретает огромное значение, если принять во внимание датировку Первой Аджагарской надписи. По палеогра-

фическим данным профессор С.Н. Рой уверенно датирует ее очень ранним временем: вторым веком до н.э.

Подводя итог, можно сказать, что Первая и Вторая Аджагарская надписи содержат древнейшие упоминания о Мбх и ее героях в эпиграфике²⁰. В то же время эти надписи дают нам неоспоримое свидетельство того, что сказания из Мбх исполнялись в тиртахх средней части долины Ганга и использовались для популяризации этих тиртх в народе уже в период со II века до н.э. по II век н.э., т. е. на протяжении столетий до того, как эпопея была предана записи.

А это и есть то, что нам в этой статье требовалось доказать.

Библиография

Источники

The Aitareyabrāhmaṇa of the Rig Veda... / Ed. by Ācārya Satyavrata Sāmaśramī. Vol. IV. Calcutta, 1906 (Bibliotheca Indica).

Atharva Veda Sanhita, herausgegeben von R. Roth und W.D. Whitney. Erster Band. Text. Berlin, 1856.

Jolly J., Schmidt R. The Arthaśāstra of Kautilya: a new edition. Lahore, 1923.

Kangle R.P. The Kautīlīya Arthaśāstra: 3 vols. Bombay, 1960–1965.

The Mahābhārata / for the first time critically edited by V.S. Sukthankar and S.K. Belvalkar. Vol. 1–19. Poona, 1933–1960.

Махабхарата. Книга третья «Лесная» (Араньякапарва) / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987.

Исследования

Аничков Е. Из прошлого калик переходящих // Живая старина. 1913. Т. XXII. Вып. 1–2.

Васильков Я.В. Эпос и паломничество (о значении «паломнической темы» в «Махабхарате») // Литературы Индии. Статьи и сообщения. М., 1979.

²⁰ Мы не принимаем здесь в расчет надписей с упоминаниями Кришны, Санкаршаны и «пяти вришнейских героев», которые тоже начинают встречаться со II в. до н.э. [Brockington 1998: 266–267, 301–302, 304]. Цикл сказаний о Кришне все-таки представляет собой традицию, отличную от основного цикла сказаний Мбх, существовавшую первоначально, по-видимому, параллельно с ней.

Вигасин А.А. «Перипл Эритрейского моря» и политическая карта Индии // Вестник древней истории. 2001. № 1.

Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос: генезис и типология. М., 1974.

Смирнов А.А. Новая теория происхождения старофранцузского эпоса // Записки Нео-Филологического Общества. Вып. IV. СПб., 1910.

Смирнов А.А. Старофранцузский героический эпос и «Песнь о Роланде» // Песнь о Роланде. Старофранцузский героический эпос. М.; Л., 1964.

Смирнов А.А. Из истории западноевропейской литературы. М.; Л., 1965.

Смирнов А.А. Средневековая литература Испании. М., 1969.

Autran Ch. L'épopée indoue: Étude de l'arrière-fonds ethnographique et religieux. P., 1946.

Bāṇa's Kādambarī / Ed. by P. Petersen. Pt. I. Bombay, 1900.

Basham A. The Wonder that was India. N.Y., 1954.

Bédier J. Les légendes épiques: recherches sur la formation des chansons de geste. P., 1908–1912. Т. I-IV.

Bhandarkar R.G. Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. Strassburg, 1913.

Bhardwaj S.M. Hindu Places of Pilgrimage in India: A Study in Cultural Geography. Berkeley; Los Angeles; L., 1973.

Bigger A. Wege und Umwege zum Himmel: die Pilgerfahrten im Mahābhārata // Journal Asiatique. 2001. Т. 289. No 1.

Brockington J. The Sanskrit Epics. Leyden; Boston; Köln, 1998.

Brockington J. The textualization of the Sanskrit epics // Textualization of Oral Epics / Ed. by L. Honko. Berlin, 2000 (Trends in linguistics: studies and monographs. 128).

Brown, G.W. The Sources of Indian Philosophical Ideas // Studies in honour of Maurice Bloomfield. New Heaven, 1920.

Bühler G. Die indische Inschriften und das Atlas der indischen Kunstpoesie (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien: Philosophisch-historische Classe 122, 11). Wien, 1890.

Bühler G. Indian inscriptions and the antiquity of Indian artificial poetry / Tr. from the German by V.S. Ghate. Calcutta, 1970.

Coomaraswamy A.K. The Pilgrim's Way // JBORS. 1937. Vol. XXIII. Pt. IV.

Cousens H. The Antiquities of Sind with Historical Outline. Calcutta, 1929.

Einoo Sh. Is the Sārasvarasattra the Vedic Pilgrimage? // Śūnyatā and Reality: volume in memory of Professor Ejima Yasunori (книга на CD-ROM) / Ed by K.F. Kimura and others. Tokyo, 2000.

Goldman R. P. Gods, Priests and Warriors. The Bhṛguś of the Mahābhārata. N.Y., 1977 (Studies in Oriental Culture, Columbia University. No. 12).

Hazra R. C. The Purāṇas // The Cultural Heritage of India. Vol. 2. Calcutta, 1962.

Hiltebeitel A. «Reconsidering Bhṛguization» // Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships. Proceedings of the First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas, August 1997 / Ed. by M. Brockington and P. Schreiner. Zagreb, 1999.

Hopkins E. W. The Great Epic of India. Its Character and Origin. N.Y., 1901.

Hopkins E. W. Festivals and Fasts (Hindu) // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings. Vol. 5. Edinburgh, 1912.

Kane P. V. History of Dharmaśāstra: 5 vols. Poona, 1930–1962.

Knorozov Yu. The Formal Analysis of the Proto-Indian Texts // Brief Report on the Investigation of Proto-Indian Texts. Calcutta, 1972.

Konda R., Ichikawa A. and Morioka T. Taking a Bath at Mohenjo-Daro // South Asian Archaeology 1995. Proceedings of the 13th Conference of European Association of South Asian Archaeologists. Cambridge, 5–9 July 1995 / Ed. by R. Allchin and B. Allchin. New Delhi, 1997.

Marshall J. Mohenjo-Daro and Indus Civilization: 3 vols. L., 1931.

Minkowski Chr. Snakes, *satras* and the Mahābhārata // Essays on the Mahābhārata / Ed. by A. Sharma. Leiden, 1991.

Mukerjee R. The Culture and Art of India. L., 1959.

Oberlies T. Arjunas Himmelreise und die Tīrthayātra der Pāṇḍavas: zur Struktur des Tīrthayātraparvan des Mahābhārata // Acta Orientalia. 1995. Vol. 56.

Oberlies T. Die Ratschläge des Seher Nārada: Ritual an und unter der Oberfläche des Mahābhārata // New Methods in the Research of Epic. Neue Methoden der Epenforschung / Ed. by H.L.C. Tristram. Tübingen, 1998.

Pandey, C. B. Mahābhārata and Epigraphy // Gupta S. P., Ramchandran K. S. (eds.). Mahābhārata: Myth and Reality. Differing Views. Delhi, 1976.

Renou L. Vedic India. Tr. from the French by Philipp Spratt. Calcutta, 1957.

Roy S. N. An Early Epigraphic Reference to the Yaksha Cult // Rural Life and Folk Culture in Ancient India. Allahabad, 1988.

Schlingloff D. The Oldest Extant Parvan-List of the Mahābhārata // JAOS. 1969. Vol. 89. No 2, April-June.

Sircar D. C. (ed.) Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization. 1. From the Sixth Century D.C. to the Sixth Century A.D. Calcutta, 1965.

Sönen[-Thieme] R., Schreiner P. Brahmapurāṇa: summary of contents, with index of names and motifs (Purāṇa Research Publications Tübingen, 2). Wiesbaden, 1989.

Sukthankar V.S. Critical Studies in the Mahābhārata (V.S.Sukthankar Memorial Edition. Vol. I). Poona, 1944.

Buitenen J.A.B. van. The Mahābhārata / Tr. and ed. by J.A.B. van Buitenen. 2. The Book of the Assembly Hall. 3. The Book of the Forest. Chicago; L., 1975.

Vassilkov Y. Indian practice of pilgrimage and the growth of the Mahābhārata in the light of new epigraphical sources // M. Brockington (ed.). Stages and Transitions: Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic Literature. Proceedings of the Second Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas. Zagreb, 2002.

Winternitz M. A History of Indian Literature. Vol. 1. Introduction, Veda, Epics, Purāṇas and Tantra / A new authoritative translation from original German by V. Srinivasa Sarma. Delhi, 1981.

Witzel M. Sur le chemin du ciel // Bulletin d'études indiennes. P., 1984. No 2.

Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. N.Y., 1947.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1
Легенда о подвижнике Манканаке.
Санскритский текст по двум версиям

Жирным шрифтом выделены различающиеся фрагменты текста.

III.81.98–115	IX.37.34–50
<p>98 <i>purā mañkaṇako rājan</i> <i>kuśāgreṇeti naḥ śrutam</i> <i>ḡṣataḥ kila kare rājaṃs tasya</i> <i>śākaraso 'srvat</i> 99 <i>sa vai śākarasaṃ dṛṣtvā</i> <i>harṣāviṣṭo mahātapāḥ</i> pranṛttaḥ kila viprarṣir vismayot- phullalocanaḥ 100 <i>tatas tasmin pranṛtte vai</i> <i>sthāvaraṃ jaṅgamaṃ ca yat</i> <i>pranṛttam ubhayaṃ vīra tejasā tasya</i> <i>mohitam</i> 101 <i>brahmādibhiḥ surai rājann</i> <i>ṛṣibhiḥ ca tapodhanaiḥ</i> <i>vijñapto vai mahādeva ṛṣer arthe</i> <i>narādhipa</i> <i>nāyaṃ nṛtyed yathā deva tathā tvaṃ</i> <i>kartum arhasi</i> 102 <i>tataḥ pranṛttam āsādyā</i> harṣāviṣṭena cetasā <i>surāṇāṃ hitakāmārtham ṛṣiṃ devo</i> <i>'bhyabhāṣata</i> 103 aho maharṣe dharmajña kim arthaṃ nṛtyate bhavān <i>harṣasthānaṃ kimarthaṃ vā</i> tavādya munipuṅgava</p> <p><i>Ṛṣi</i> 104 <i>kiṃ na paśyasi me deva karāc</i> <i>chāka rasaṃ srutam</i> <i>yaṃ dṛṣtvāhaṃ pranṛtto vai</i> <i>harṣeṇa mahatānvitaḥ</i> <i>Pulastya</i></p>	<p>34 <i>purā mañkaṇakaḥ siddhaḥ</i> <i>kuśāgreṇeti naḥ śrutam</i> <i>ḡṣataḥ kila kare rājaṃs tasya</i> <i>śākaraso 'srvat</i> <i>sa vi śākarasaṃ dṛṣtvā harṣāviṣṭaḥ</i> pranṛttavān</p> <p>35 <i>tatas tasmin pranṛtte vai</i> <i>sthāvaraṃ jaṅgamaṃ ca yat</i> <i>pranṛttam ubhayaṃ vīra tejasā tasya</i> <i>mohitam</i> 36 <i>brahmādibhiḥ surai rājann ṛṣibhiḥ</i> <i>ca tapodhanaiḥ</i> <i>vijñapto vai mahādeva ṛṣer arthe</i> <i>narādhipa</i> <i>nāyaṃ nṛtyed yathā deva tathā tvaṃ</i> <i>kartum arhasi</i> 37 <i>tato devo munim dṛṣtvā</i> harṣāviṣṭam atīva ha <i>surāṇāṃ hitakāmārtham mahādevo</i> <i>'bhyabhāṣata</i> 38 bho bho brāhmaṇa dharmajña kim arthaṃ narinartsai vai <i>harṣasthānaṃ kimarthaṃ vai</i> <i>tavedaṃ munisattama</i> <i>tapasvino dharmapathe sthitasya</i> <i>dvijasattama</i> <i>Ṛṣi</i> 39 <i>kiṃ na paśyasi me brahman karāc</i> <i>chāka rasaṃ śrutam</i> <i>yaṃ dṛṣtvā vai pranṛtto 'haṃ</i> <i>harṣeṇa mahatā vibho</i></p>

<p>105 <i>taṃ prahasyābravīd devo munim rāgeṇa mohitam</i> <i>ahaṃ vai vismayaṃ vipra na</i> gacchāmīti paśya mām 106 <i>evam uktvā naraśreṣṭha</i> <i>mahādevena dhīmatā</i> <i>aṅgulyagreṇa rājendra svāṅguṣṭhas</i> <i>tādīto 'nagha</i> 107 <i>tato bhasma kṣatād rājan</i> <i>nirgataṃ himasaṃnibham</i> <i>tad dṛṣtvā vrīḍīto rājan sa munih</i> <i>pādayor gataḥ</i></p> <p>108 <i>nānyaṃ devam ahaṃ manye</i> <i>rudrāt parataraṃ mahat</i> <i>surāsurasya jagato gatis tvam asi</i> <i>śūladhṛk</i> 109 <i>tvayā sṛṣṭam idaṃ viśvaṃ</i> trailokyam sa carācaram <i>tvām eva bhagavan sarve</i> praviśanti yugakṣaye</p> <p>110 <i>devair api na śakyas tvam</i> <i>parijñātuṃ kuto mayā</i> <i>tvayi sarve ca dṛśyante surā brahmā-</i> <i>dayo 'nagha</i> 111 <i>sarvas tvam asi lokānām kartā</i> <i>kārayitā ca ha</i> <i>tvatprasādāt surāḥ sarve modantīhā-</i> <i>kuto bhayāḥ</i> <i>evaṃ stutvā mahādevaṃ sa ṛṣiḥ</i> <i>praṇato 'bhavat</i> <i>Ṛṣi</i> 112 tvatprasādān mahādeva tapo <i>me na kṣareta vai</i> <i>Pulastya</i> 113 <i>tato devaḥ prahrṣṭātmā</i> brahmaṛṣim idaṃ abravīt <i>tapas te vardhatām vipra mat-</i> <i>prasādāt sahasradhā</i></p>	<p>40 <i>taṃ prahasyābravīd devo munim rāgeṇa mohitam</i> <i>ahaṃ na vismayaṃ vipra gacchāmī-</i> ti prapaśya mām 41 <i>evam uktvā muniśreṣṭhaṃ</i> <i>mahādevena dhīmatā</i> <i>aṅgulyagreṇa rājendra svāṅguṣṭhas</i> <i>tādīto 'bhavat</i> 42 <i>tato bhasma kṣatād rājan nir-</i> <i>gataṃ himasaṃnibham</i> <i>tad dṛṣtvā vrīḍīto rājan sa munih</i> <i>pādayor gataḥ</i></p> <p><i>Ṛṣi</i> 43 <i>nānyaṃ devād ahaṃ manye rudrāt</i> <i>parataraṃ mahat</i> <i>surāsurasya jagato gatis tvam asi</i> <i>śūladhṛk</i> 44 <i>tvayā sṛṣṭam idaṃ viśvaṃ</i> vadantīha manīṣiṇaḥ <i>tvām eva sarvaṃ viśati punar eva</i> <i>yugakṣaye</i> 45 <i>devair api na śakyas tvam</i> <i>parijñātuṃ kuto mayā</i> <i>tvayi sarve sma dṛśyante surā</i> <i>brahmādayo 'nagha</i> 46 <i>sarvas tvam asi devānām kartā</i> <i>kārayitā ca ha</i> <i>tvatprasādāt surāḥ sarve modantīhā-</i> <i>kuto bhayāḥ</i> 47 <i>evaṃ stutvā mahādevaṃ sa ṛṣiḥ</i> <i>praṇato 'bravīt</i></p> <p>bhagavaṃs tvatprasādād vai tapo <i>me na kṣared iti</i></p> <p>48 <i>tato devaḥ prītamanās tam ṛṣim</i> <i>punar abravīt</i> <i>tapas te vardhatām vipra mat-</i> <i>prasādāt sahasradhā</i></p>
--	--

<p>114 <i>āśrame ceḥa vatsyāmi tvayā</i> <i>sārdham mahāmune</i> <i>saptasārasvate snātvā arcayiṣyanti</i> ye tu mām</p> <p>115 <i>na teṣāṃ durlabham kiṃ cid iha</i> loke <i>paratra ca</i> <i>sārasvataṃ ca te lokaṃ gamiṣyanti</i> <i>na saṃśayaḥ</i></p>	<p>49 <i>āśrame ceḥa vatsyāmi tvayā</i> <i>sārdham aham sadā</i> <i>saptasārasvato cāsmiṃ yo mām</i> arciṣyate naraḥ</p> <p><i>na tasya durlabham kiṃ cid</i> bhavitheha <i>paratra ca</i> <i>sārasvataṃ ca lokaṃ te gamiṣyanti</i> <i>na saṃśayaḥ</i> 50 <i>etan mañkaṇakasyāpi caritaṃ</i> <i>bhūri tejaśaḥ</i> <i>sa hi putraḥ sajanyāyām utpanno</i> <i>mātariśvanā</i></p>
--	---

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

С.Н. Рой (Аллахабад)

**Надпись на каменной плите из Аджагары,
открытая экспедицией факультета истории, культуры
и археологии Древней Индии в 1984 г.**

Каменная плита с надписью была найдена экспедицией факультета истории, культуры и археологии Древней Индии в феврале 1984 г. в деревне Аджгара в 50 километрах от Аллахабада. Письмо определяется как разновидность *брахми*, бывшая в употреблении около II в. н.э. Языком надписи является пракрит. Каменная плита повреждена, и сохранность надписи оставляет желать лучшего. Тем не менее некоторые очень важные знаки вполне читаемы. По нескольким именам, таким, как *Арджуна*, *Бхима* (сохранилось только *bh*, но можно реконструировать *Bhīma*), *Накула* и *Сахадева*, можно предположить, что содержание надписи связано с каким-то эпизодом из «Махабхараты». Каменная плита была извлечена из развалин бассейна, традиционно считавшегося тем самым водоемом, возле которого имел место диалог между якшей и Пандавами. Кроме того, в руинах бассейна и в его окрестностях были найдены еще несколько надписей, содержащих свидетельства о существовавшем в этом районе культе якшей.

Прежде чем делать выводы об историческом значении надписи, необходимо особо отметить некоторые ее важные особенности.

1. Письмо *брахми*, которым выполнена надпись, может быть датировано приблизительно II в. н.э. Однако способ начертания некоторых комбинированных знаков уникален и не встречается в других найденных к настоящему времени надписях *брахми*. Приведу примеры:

Arjuna написано как 

Следовало бы 

Nakula написано как 

Следовало бы 

Sahadeva написано как 

Следовало бы 

2. Вышеупомянутый эпизод содержится в *Якишапрашнапарве* — «Сказании о вопросах Якши», которое образует главу в известной *Ванапарве* (= «Араньякапарве» — третьей, «Лесной», книге Мбх. — Я.В.).

3. Можем ли мы заключить, что «Ванапарва» пользовалась некогда большой популярностью в районе, где была найдена надпись? Можем ли мы расценивать данную надпись как старейший археологический/эпиграфический источник, позволяющий датировать текст «Махабхараты»?

Приведенные соображения будут носить гадательный характер до тех пор, пока в данном районе не будут произведены интенсивные археологические работы.

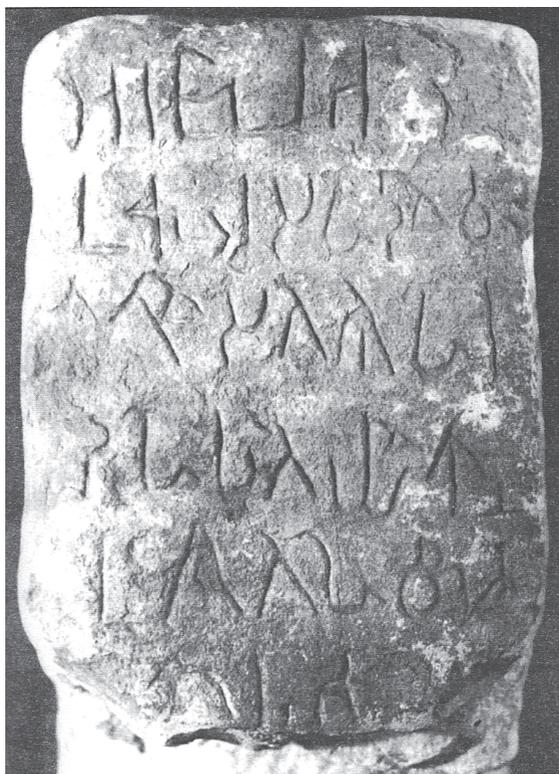


Рис. 1. Надпись из тиртхи у селения Аджагара (Вторая Аджагарская надпись), свидетельствующая о местном культе героев «Махабхараты» во II–III в. н.э.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Первая Аджагарская надпись

(из статьи профессора С.Н. Роя «Раннее эпиграфическое свидетельство культа якшей» [Roy 1988: 79–80, 82])

Указанная отсылка (к событиям эпоса. — Я.В.) содержится в короткой надписи, найденной археологическим отрядом Аллахабадского университета 21 января 1984 г. в деревне Аджагара округа Пратапгарх (Уттар Прадеш). Объявление об ее открытии уже было сделано через некоторые крупные газеты, такие, как «Amrit-Prabhāt», «Northern India Patrika» и «Times of India». Надпись, состоящая только из четырех строк, вырезана на каменной плите письмом *брахми*, которое датируется примерно II в. до н.э. Языком ее является пракрит. Как в начертании знаков, так и в языке просматривается тенденция к архаизации, и в этом отношении надпись стоит в одном ряду с такими известными ранними памятниками *брахми*, как надпись на медной пластинке из Сохгауры, надписи на каменной плитке из Махастханы и на буддийской вазе из Пиправы. Мы приводим ниже (см. рис. 2. — Я.В.) текст Первой Аджагарской надписи в письме *брахми*, в передаче письмом *деванагари* и санскритскую версию текста (*chāyā*), а также его перевод, сопровождаемый некоторыми наблюдениями. Этот письменный памятник может, как нам кажется, пополнить наши знания о культе якшей в Индии <...>

Перевод:

Этот водоем Nāhuṣa [«относящийся к Нахуше». — Я.В.], божеством-покровителем которого является якша Кубера, способный устранять проклятие и иллюзию, служащий вратами благой заслуги, был выкопан по случаю праздника якшей в честь [якшини] Сударшаны.

...Еще одной отличительной чертой нашей надписи являются выражения *Nāhuṣa* и *śāpamāyāhara* («избавляющий от проклятия и иллюзии». — Я.В.). С точки зрения грамматики оба они являются определениями к слову *hrada* «водоем». Не исключено,

что под *hrada* подразумевается тот самый водоем, в котором была найдена плита с надписью. Весьма вероятно также, что название этого водоема звучало как *Nāhuṣa hrada*. В одной из строк звучит, возможно, эхо известной пуранической истории о том, как царь Нахуша проклятем мудреца Агастьи был превращен в змея <...> Там повествуется и о том, что Нахуша был избавлен от проклятья на краю водоема <...> Интересно отметить, что место, где была найдена надпись, носит название *Аджагара*, а легенда о Нахуше полностью изложена в *Аджагара-парве* — «Сказании об удаве», которое образует особый раздел в «Ванапарве» — третьей книге «Махабхараты». В этом явлении можно усмотреть продолжение жизни эпической традиции в наши дни.

Ajagarā Inscription

1. ᳚ ᳚ ᳚ - - | ᳚ ᳚
 2. ᳚ ᳚ ᳚ ᳚ ᳚ | ᳚ ᳚
 3. ᳚ ᳚ ᳚ ᳚ | + ᳚ - ᳚ ᳚
 4. ᳚ ᳚ ᳚ ᳚ ᳚

Devanāgarī Transcript

न हृ ष (कु पि) र य छ
 ष प म य ह र द ह
 प न ड व रं कं द (सु) द स
 न य छ म ह

Text Sanskritized

नाहृषः कुबेरयाक्षिकः
 शापमायाहरो (५ यं) हृदः
 पुण्यद्वारः कृतः (सु) दर्श-
 नायाः यक्षमहे

Рис. 2. Надпись из селения Аджагара (Первая Аджагарская надпись), свидетельствующая о почитании местного водоема в связи с сюжетом из «Махабхараты» во II в. до н.э.

В. Г. Лысенко

**ДИСКРЕТНОЕ И КONTИНУАЛЬНОЕ
ВО ВТОРОЙ КАНДЕ
«ВАКЪЯПАДИИ» БХАРТРИХАРИ¹**

Во всех мыслительных построениях, какой бы эпохе и культуре они ни принадлежали, можно всегда обнаружить два способа представления целостности объекта — дискретный (объект как совокупность отдельных частей) и континуальный (объект как нечто сплошное и непрерывное). Дискретное и континуальное являются, несомненно, универсальными схемами мышления, но их конкретное наполнение и конкретное сочетание задаются общим полем культурно обусловленного смысла, в котором они существуют и действуют. Определение смысла всегда связано с уяснением того, что есть целое. Именно поэтому я связываю схемы дискретного и континуального с разными моделями целостности. Первая — это нерасчлененная сплошная целостность, в которой части и внутренние качественные дистинкции считаются условными и в конечном счете иллюзорными. В индийской мысли эта модель, которую я называю монистико-континуалистской или монистико-холистской, характерна для традиции адвайта-веданты с ее идеей абсолютного тождества индивидуальной души и мирового духа, Атмана и Брахмана.

Во второй модели целое представлено как механическая сумма частей, отсюда и ее название — механико-атомистическая. Она характерна для буддийской теории дхарм, с точки зрения которой все, что мы воспринимаем как целое, есть лишь поток элементов. Если в первой модели части иллюзорны, то во второй — иллюзорна сама целостность. Третья модель — это целостность, достигаемая за счет выполнения каждой частью собственной

¹ Статья выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 02-03-18064а. Положенный в ее основу доклад был прочитан на XXVI Зографских чтениях (2005 г.).

функции (классический индийский пример — движение колесницы). Холистико-функциональная модель используется многими индийскими школами. Наконец, синтетико-атомистическая модель. Здесь целостность — это результат присущности целого каждой части (классический пример нити и ткани). Именно эта модель характерна для вайшешики, которой я занимаюсь. Мы видим, что между полюсами крайней континуальности первой модели и крайней дискретности второй модели располагаются разные комбинации того и другого.

Вторая канда «Вакьяпади» (сочинения знаменитого индийского лингвофилософа Бхартрихари, далее — ВП) посвящена обсуждению семантического статуса предложения — является ли оно неделимой смысловой единицей или же смысл предложения есть совокупность смысла отдельных слов? Именно в этой дискуссии я обнаруживаю черты всех четырех моделей целостности, которые упомянуты выше.

В начале второй канды Бхартрихари перечисляет восемь взглядов на предложение:

- 1) предложение есть глагол (*ākhyāta*);
- 2) предложение есть собрание слов (*śabdasaṃghāta*);
- 3) предложение есть универсалия, пребывающая в собрании (*jātiḥ saṃghātavartinī*);
- 4) предложение есть единственное слово без частей (*eko 'navayaḥ śabdaḥ*);
- 5) предложение есть последовательность (*krama*) [слов];
- 6) предложение есть ментальный синтез (*buddhyanusaṃhṛti*);
- 7) предложение есть первое слово (*padam ādyam*);
- 8) предложение есть каждое отдельное слово, соединенное с другими словами отношением взаимного ожидания (*sākāṅkṣa*).

Комментатор Бхартрихари Пуньяраджа (X в.) делит все эти взгляды на две основные категории: концепции неделимости предложения (*akhaṇḍapakṣa*), куда входят (3), (4) и (6), и концепции делимости предложения (*khaṇḍakapakṣa*), включающие (1), (2), (5), (7) и (8). Среди последних также выделяется две категории: *abhihitānvaṇapakṣa* («связывание того, что уже выражено») — теория, согласно которой сначала слова выражают собственное индивидуальное значение, затем выраженные (*abhihita*)

индивидуальные значения слов соединяются (*apvaṃyā* «соединение») для того, чтобы совместными усилиями выразить значение предложения (точки зрения (2) и (5), и *анвита-абхидхана* («выражение связанного смысла») — теория, не признающая, в отличие от первой, что изолированные слова имеют собственное значение, и поэтому утверждающая, что предложение выражает (*abhidhāna* «выражение») значения слов в их взаимной связи друг с другом (сюда можно отнести точки зрения (1), (7) и (8).

В дальнейшем позиция, обозначенная термином *абхихита-анвая*, развивается школой мимансака Кумарилы Бхатты, тогда как *анвита-абхидхана* — сторонниками его оппонента Прабхакары.

Во второй канде Бхартрихари занят в основном изложением и опровержением концепций сторонников делимости предложения и соответственно доказательством истинности точки зрения неделимости. Ни авторов этих концепций, ни школы, к которым они могли принадлежать, Бхартрихари не называет. Комментаторы считают, что его оппонентами были в основном мимансаки, однако есть основания предполагать, что у истоков некоторых концепций лежат идеи древних грамматистов, от которых до нас дошли практически только имена, упомянутые в разных источниках, например Ваджапьяна. Ему приписывают концепцию, согласно которой значение фразы представляет собой «слияние» (*saṃsarga*) индивидуальных значений слов [Zimmermann 1989: 412].

С этой концепции, соответствующей пункту (2) «предложение есть собрание слов» (*śabdasaṃghāta*) классификации Бхартрихари, мы и начнем. Прежде чем слово войдет в предложение, оно уже имеет собственное значение, которое в этом предложении сохраняется.

«2.41. Если изолированное слово выражает определенный объем смысла, его провозглашают выразителем того же объема смысла и (когда оно конституирует) смысл фразы»².

То есть слово вне и внутри предложения имеет тот же самый смысл. Когда слова, каждое с собственным смыслом, соединяются в предложение, они порождают новый смысл — смысл предложения.

² *Kevalena padenārtho yāvānevābhidhīyate,
vākyaṛthaṃ tāvato ṛthasya tadāhurabhidhāyakam* (ВП 2.41).

«2.42. Но то, что появляется в результате соединения [слов] как нечто отличающееся и дополнительное [к смыслу отдельных слов], есть то, что называют смыслом предложения, преобладающим во множестве слов»³.

Этот новый смысл является результатом соединения индивидуальных слов, причем смысл этот имеет своим субстратом все слова, конституирующие фразу. Данная концепция представляет, на мой взгляд, яркое воплощение синтетико-атомистической модели в понимании языка.

Объяснение процедуры смыслополагания в терминах синтетико-атомистической модели, предлагаемое здесь Бхартрихари, находит параллели в размышлениях индийских философов о проблеме части и целого. Так, в полемике найяйиков и буддистов сталкиваются по сути две модели: синтетико-атомистическая и механико-атомистическая. Буддисты утверждают, что целое есть фикция, в каждый данный момент реальна лишь механическая сумма (агрегат) частей. С точки зрения ньяи, которую разделяли и вайшешики, целое не сводится к сумме частей. Например, ткань есть не просто совокупность нитей, как и горшок — не совокупность своих частей, иначе, как утверждает Гаутама, их даже нельзя было бы удержать в руках (наши пальцы проходили бы сквозь них, как сквозь песок) и толкать («Ньяя сутры» 2.2.33–37).

И горшок, и ткань представляют собой целостные субстанции, обладающие качествами и функциями, которых нет у отдельных частей, — вещи, составленные из атомов, отличаются от последних. Аргументы Гаутамы и Ватсьяяны развивали Уддьотакара, Удаяна, Шридхара, Вачаспати Мишра, а контраргументы с буддийской стороны — Дхармакирти. Мы не будем здесь вникать в детали этой полемики. Отметим только, что речь шла о статусе целого как некоего синтетического принципа: если буддисты считали его продуктом нашего ума, то найяйики с вайшешиками — реально существующим.

Бхартрихари далек от этой полемики, но вместе с тем, рассуждая в терминах синтетико-атомистической модели, он показывает, что она может иметь разные конфигурации.

³ *Sambandhe sati yattvanyadādhikyamupajayate, vākyaṛtheva taṃ prāhuranekapadasaṃśrayam* (ВП 2.42).

«2.43. [Некоторые утверждают], что хотя он (смысл) пребывает во многих словах, (он) содержится в каждом из этих (слов) целиком, как универсалия; согласно другим, он содержится только в собрании слов, как число»⁴.

Речь идет о двух возможных отношениях между смыслом фразы и составляющими ее словами. Первое строится по образцу отношения между универсалией и ее субстратом. Смысл фразы уподобляется универсалии, субстратами которой являются слова, где она пребывает не отдельными порциями, а вся целиком, так же как целое в вайшешике и ньяе пребывает в своих частях (ср. модель Индры: Индра, который един, одновременно пребывает во всех многочисленных жертвоприношениях, предпринятых в его честь, *Itīndravād viṣayaḥ* — «Махабахашья», варт. 40b). Другое отношение смысла фразы и слов опирается на отношение числа и объектов, которые оно характеризует, например число десять в десяти объектах скопом, а не в каждом из них по отдельности. То, что я условно называю «моделью числа», подспудно содержится и в следующих кариках.

«2.54. Как фонемы, составные части [слова], лишены какого-либо значения [в изолированном состоянии], но считаются обладающими значением только в совокупности [с другими фонемами], так же [и слова по отношению] к фразе»⁵.

Эта карика перекликается с положением Патанджали о том, что части слов вне слов не имеют смысла, как части колесницы вне колесницы (еще одна модель — см. коммент. Патанджали к 11 варт. к Пан. 1.2.45).

«2.61. Подобно тому как значение предложения находится в словах, когда они пребывают вместе, значение слова [находится] в фонемах, когда они пребывают вместе»⁶.

Первая часть этой карики напоминает уже упомянутую 43-ю карикку, где говорится, что значение предложения, подоб-

⁴ *Sa tvanekapadastho'pi pratibhedam samapyate, jātivat samudāye'pi saṁkhyāvat kalpyate paraiḥ* (ВП 2.43).

⁵ *Yathā sāvayavā varṇā vanā vācyena kenacit, arthavantaḥ samuditā vākyamapyevamiṣyate* (ВП 2.54).

⁶ *Vākyārthaḥ saṁnivīśate padeṣu saḥavṛttiṣu, yathā tathaiva varṇeṣu padārthaḥ saḥavṛttiṣu* (ВП 2.61).

но числу, пребывает в совокупности слов. Из этого мы можем заключить, что в изолированном виде, т.е. вне целого (соответственно слова, фразы) части (соответственно фонемы, слова) лишены смысла. В этом случае мы сталкиваемся с противоречием доктрине *abhihitānvaya*, согласно которой слова вне и внутри фразы имеют тот же смысл (см. карика 41). Но не будем спешить с выводами, потому что следующая карика кое-что проясняет.

«2.62. Так же, как и тонкий объект, воспринимаемый [виртуально], актуально воспринимается только вблизи себе подобных, так и фонема становится васака (сигнификативным элементом) выразителем значения, [только] если связана с себе подобными»⁷.

Пример с «тонким объектом» (*sūkṣma grahya*) дает, как мне кажется, «подсказку» к решению этой проблемы. Самой известной буддийской моделью для иллюстрации атома является волос, который, не воспринимаемый в изолированном состоянии, понятен в агломерации с другими волосами. Сравнивая атом с волосом, буддисты хотят сказать, что тот в принципе воспринимаем, поскольку обладает определенной толщиной (чем принципиально отличается от атома вайшешики, лишённого протяженности и не воспринимаемого еще и по метафизическим причинам), но настолько мал (тонок), что человеческое зрение оказывается неспособным «ухватить» его. Зато в массе атомы воспринимаемы, подобно массе волос (так, утверждая, что атомы образуют агрегаты, буддисты спорили с постулатом вайшешики, о «регулярных» молекулах — диадах, триадах, тетрадах, не сводящихся к простой сумме атомов).

Иначе говоря, пример с волосом служит аргументом в пользу механико-атомистической модели и против синтетико-атомистической. Если мы рассмотрим нашу проблему в свете этого буддийского примера, то можем по аналогии сказать, что ни фонемы, ни отдельные слова, строго говоря, не лишены смысла, их смысл просто еще не проявлен, он в потенции, которая реали-

⁷ *Sūkṣmaṃ grāhyaṃ yathānyena saṃśṛṣṭaṃ saha grīhyate, varṇo 'pī anyena varṇena saṃbaddho vācakas tathā* (ВП 2.62).

зуется, только если они группируются с себе подобными. Таким образом, данная карика будет тоже относиться к категории *abhihitānvaya*.

В доктрине делимости фразы различаются два основных подхода к проблеме континуальности-дискретности. Первый выражен в кариках 2.49–50 и в 1.72. Он сводится к тому, что фраза есть не более чем последовательность слов в той же самой манере, в какой слово есть последовательность фонем. То есть фраза представляет собой просто название, она, как и слово в концепции мимансаков, не является лингвистической единицей или самостийной целостностью, независимой от своих частей. Здесь мы имеем дело с механико-атомистической моделью, в согласии с которой целое есть лишь сумма или в нашем случае временная последовательность частей. В нашем списке это (5) *krama*.

Можно предположить, что пункт (2) — смысл фразы есть собрание слов (*saṃghata*) — тоже представляет механико-атомистическую модель. Но мы видели, что в кариках 2.41–43 утверждается, что собрание слов обладает дополнительным смыслом по отношению к смыслу изолированных слов. В этом случае целое признается несводимым к механической сумме частей, значит в наших терминах это синтетико-атомистическая модель, которая может иметь две формы (ВП 2.43): 1) целое пребывает в каждой части как универсалия в индивидуальных вещах своего класса (соответствует концепции универсалий вайшешики), 2) целое пребывает в совокупности частей, как число. Последнее может трактоваться как бессмысленность фонем вне слова и слов вне фразы (2.52, 2.61–62).

Но та же самая доктрина (2), рассмотренная с точки зрения *anvitābhidhāna* предполагает модель функционального целого (модель колесницы): фраза — это динамическая реальность, организованная вокруг отношения действия и его аксессуаров, где каждое слово выражает либо то, либо другое.

Разбор Бхартрихари этих доктрин может составить предмет отдельного исследования. В данной работе мы разберем лишь один аргумент, который представляет интерес с точки зрения проблемы континуальности-дискретности.

«2.27. Если слова внутри фразы те же, [что и вне фразы], и если фонемы внутри слова те же, [что и вне слова], фонемы тоже должны состоять из частей, как атомы»⁸.

«2.28. Поскольку части не могут вступать в контакт, не будет ни фонем, ни слов. Но если ни фонема, ни слово не могут быть определены (*avyapadeṣyatva*), останется ли что-то для определения значения?»⁹

Логика этого критического аргумента далека от ясности. Непонятно, почему тот факт, что фонемы и слова одинаковы вне и внутри соответствующих им целостностей — слова и фразы, должен привести нас к выводу, что фонемы состоят из частей, подобных атомам? Мне кажется, что здесь выпало какое-то логическое звено.

Согласно «Вритти», если слова вне и слова внутри фразы одни и те же, а фонемы вне и внутри слова тоже одинаковы и если фраза — собрание слов, а слово — собрание фонем, фонемы тоже должны из чего-то собираться, иметь свои части, подобные неделимым атомам. Деление фонемы на атомы может иметь свою последовательность, но эти атомы не смогут существовать одновременно (ср. доктрину *krama*) и вступать в контакт друг с другом. Следовательно, фонемы не могут сложиться в слова, слова — образовать фразы. А раз конечные части не определимы, то их нельзя использовать в речи, т.е. они не будут выступать в роли сигнификативного элемента (*vācaka*). Вот к чему может привести точка зрения, что предложение есть лишь собрание слов, поэтому предложение является чем-то большим, чем собрание слов и фонем [*The Vākya-padīya of Bhaṭṭhari* 1977: 14–15].

Значит, логика этого аргумента такова: фраза состоит из слов, слова состоят из фонем, значит все состоит из частей. Коль скоро это так, то фонемы тоже будут состоять из частей, подобных атомам. До сих пор все, кажется, ясно. Но аргумент, который за этим следует, показался мне странным: он очевидно противоречит

⁸ *Padāni vākye tānyeva varṇās te ca pade yadi, varṇeṣu varṇabhāgānām bhedaḥ syāt paramāṇuvat* (ВП 2.28).

⁹ *Bhāgānām anupaśeṣān na varṇo na padam bhavet, teṣām avyapadeṣyatvāt kim anyat apadiṣyatām* (ВП 2.29).

тому, что можно ожидать от рассуждения, берущего за основу модель атомов. Если критиковать доктрину сторонников делимости фразы, то логично рассуждать в манере оппонентов атомизма, которые предполагают, что атомы тоже должны делиться на части. То есть логично свести аргументы делимости фразы к абсурду (дурной бесконечности — *anavasthā*). Вместо этого Бхартрихари говорит о том, что части, т.е. атомы, составляющие фонемы, не могут вступать в контакт друг с другом, чтобы образовать целое. Пуньяраджа поясняет, что они не могут сделать этого, поскольку последовательно сменяют друг друга. Тем самым он дает понять, что речь идет не о *paramāṇu* — материальных атомах, а о *paramāṇu*, понятых как единицы минимальной длительности. Из этого можно заключить, что критика направлена не столько против доктрины *saṃghata* («собрания слов»), сколько против доктрины *krama* («последовательности»). Но в этом случае нет смысла допускать деление фонем, ведь даже из фонем, если рассуждать в рамках той же доктрины «последовательности», нельзя получить слова, а из слов соответственно предложения. Стало быть, допущение о существовании частей фонем-атомов является по сути избыточным. Может быть, мы (вместе с индийскими комментаторами) что-то упустили?

Рассуждение Бхартрихари об «атомах» фонем следует, на мой взгляд, толковать не столько в связи каким-то реальным атомизмом, сколько в связи с фонетическими понятиями¹⁰. В 28-й карике фактически утверждается, что если значение слова понимается из фонем, являющихся частями слова, то значение фонем должно пониматься из *paramāṇu* фонем. Предположим, что *paramāṇu* в данном контексте означает минимальную длительность в четверть или восьмую *matry*. В этом случае аргумент противника делимости предложения может быть следующим: *paramāṇu* не воспринимаемы, а значит не могут быть единицами сигнификативности. Таким образом, получится, что фонемы состоят из невоспринимаемых и ничего не значащих частей, значит и сами они

¹⁰ В основных фонетических трактатах термины *ṇu* и *paramāṇu*, которые мы обычно переводим как «атом», связаны с мерами времени звучания, т.е. длительностью, а не со звуковой материей.

тоже не воспринимаемы и не сигнификативны, а из этого в свою очередь следует, что таковы и слова, которые из них составлены, и соответственно предложения, составленные из слов.

Вместо этого Бхартрихари предлагает странный аргумент, состоящий в том, что атомы фонем не соединяются и, как поясняется во «Вритти», не соединяются потому, что мгновенно исчезают. Зачем понадобился аргумент о невозможности соединения атомов, когда ссылки на их невоспринимаемость было бы уже вполне достаточно, чтобы свести аргументы оппонента к абсурду (слова и предложения состоят из невоспринимаемых и бессмысленных единиц)?

Мне представляется, что в 29-й карике, в отличие от предыдущей, использующей фонетическую терминологию, происходит переход к чисто атомистической модели: создание объектов есть соединение атомов. В фонетике эта схема, разумеется, не работает, поскольку в потоке речи фонемы всегда отделены друг от друга интервалами, которые, хоть и не воспринимаются на слух, но все же имеют определенную длительность (кстати, обозначаемую в некоторых фонетических трактатах термином *paramāṇu*).

Поэтому в 29-й карике и в ее толковании, на мой взгляд, смешиваются две несовместимые схемы: фонетическая, основанная на «атомизации» длительности звука, и собственно атомистическая, опирающаяся на атомизацию пространственной протяженности субстанции.

Позицию самого Бхартрихари можно назвать чисто континуалистской. Согласно ему, истинной единицей смысла является фраза, слова же представляют собой своего рода абстракции, результат грамматического анализа, не имеющий под собой никакой собственной реальности.

«2.7. Так же, как и единое познание, охватывающее все объекты, делится в соответствии с различными видимыми объектами, так же делится и смысл фразы»¹¹.

Интуитивное познание, лежащее в основе всякого познавательного усилия, схватывает мир в целом, но наше мышление

¹¹ *Yathaika eva sarvārthapratyayaḥ pravibhajyate, drrśyabhedānukāreṇa vākyārthānugamas tathā* (ВП 2.7).

расчленяет это познание в соответствии с теми конкретными объектами, которые содержатся в этом целостном образе. Это иллюстрируется в следующей карике.

«2.13. В слове не содержится деления; откуда тогда возьмется смысл?»

Невежа думает о делении, поскольку существует искусственная фрагментация»¹².

«2.14. Так же как объект “брахман” не существует в [сложном слове] bhāhmaṇakambala (“шалы брахмана”), так же такие слова, как Девадатта и т.п., не имеют во фразе [самостоятельного] смысла»¹³.

Мы видим, что Бхартрихари и не пытается опровергнуть очевидное: широкое употребление слов в каждодневной практике. Но слова, с его точки зрения, не обладают независимой реальностью, а являются результатом грамматического анализа (*apoddhāra*), который призван облегчить нам усваивание и использование языка. Таким образом, деление, анализ являются лишь средствами (*урау*) познания неделимого (ВП 2.439). Значение отдельного слова — это лишь воображаемый конструкт, на самом деле слова так же лишены значения, как и отдельные части слов. Фраза неделима подобно чистому сознанию, но на практике сознание всегда «окрашено» своим объектом (ВП 2.422). Как и чистое сознание, фраза никогда не воспринимается в своей чистой, недифференцированной форме. Для нас она всегда «окрашена» своими частями. То, что мы воспринимаем на слух, — слова, фонемы и т.п. — исчезающе и эфемерно. Фраза и ее смысл составляют внутреннюю вневременную реальность, идентичную внутреннему недифференцированному Слову, или Брахману. Понимание смысла фразы всегда интуитивно (*pratibhā*).

С моей точки зрения, Бхартрихари обнаруживает тончайшую чувствительность к диалектике понятий континуального и дискретного по отношению к разным аспектам языка. Как конти-

¹² *Śabdasya na vibhāgo 'sti kuto'rthasya bhaviṣyati, vibhāgaiḥ prakriyābhedam avidvān pratipadyate* (ВП 2.13).

¹³ *Brahmaṇārtho yathā nāsti kaścād brahmaṇakambale, devadattayo vākye tathaiḥ syuranarthakāḥ* (ВП 2.14).

нуалист, он видит в непрерывном целом средство для объяснения частей, в целом высшего порядка — средство объяснения целого низшего порядка. Преобладание смысловых целостностей высшего порядка над целостностями более низкого порядка и проявилось в его концепции неделимого предложения (*akhaṇḍapakṣa*).

Если прибегнуть к некоторому упрощению, то процесс вербального познания, по Бхартрихари, выглядит так: внутренний смысл предложения, существующий в голове говорящего, манифестируется в его речи и постигается слушающим в его собственном акте интуиции. Элементы речи, будь то фонемы, суффиксы или слова, не имеют своего самостоятельного смысла вне неделимого смысла предложения подобно тому, как органы чувств не функционируют вне тела (ВП 2.415–420). Смысл же предложения целиком определяется намерением говорящего (*vivākṣa*), который и решает, какими словами его передать.

Точка зрения о том, что смысл предложения является суммой смысла слов, соответствует распространенным представлениям европейских логиков до появления теории Фреге. Они считали, что слово обладает способностью выражать свое значение независимо от контекста предложения, т.е. является семантически полной единицей. Смысловое единство предложения образуется разного рода связками (союзами) или другими синтаксическими средствами, например падежами (соответствует позиции Кумарилы Бхатты). После Фреге наибольшее распространение получил взгляд, согласно которому далеко не все слова являются семантически полными, те из них, которые неполны (предикаты) «дополняются» через отношения с «полными» словами (именами). Но существует еще и третья достаточно маргинальная точка зрения, согласно которой все слова семантически неполны и поэтому нуждаются в отношениях с другими словами (соответствует позиции как Бхартрихари, так и Прабхакары). Если в первой категории взглядов доминирующим в объяснении смысла предложения является принцип *композиции* — смысл предложения «составлен» из смыслов слов (то, что мы называли механико-атомистической моделью), то во второй — принцип композиции дополняется принципом *контекста* (наша холистико-

функциональная модель), а в третьей действует только принцип контекста (наша континуалистская модель).

В Индии основное противостояние касалось первой и последней категории, на Западе — первой и второй.

Библиография

Источники

Nighaṅṭu and Nirukta / Text, English Translation and Notes by Sarup Lakshman. Delhi, 1967.

Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Nānṣaryattikā, and Viśvanātha's Vṛtti / Eds. Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha. 2 ed. New Delhi, 1985.

Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kayaṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota. / Ed. by Bhargavaśāstrī Joshi Śāstrācārya. Vol. I. Bombay, 1951; Vol. III. Bombay, 1937; Vol. IV. Bombay, 1942; Vol. V. Bombay, 1945.

Vākyapadīya of Bharṭṛhari (An Ancient Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar). Containing the Ṭikā of Puṅyarāja and the Ancient Vṛtti / Ed. by K.A. Subramanya Iyer. With a Foreword by Ashok Aklujkar. **Kāṇḍa II**. Delhi, 1983.

Исследования

The Vākyapadīya of Bharṭṛhari. Kāṇḍa II / English Translation with Exegetical Notes by K.A. Subramanya Iyer. Delhi, 1977.

Zimmermann F. Histoire des idées linguistiques. Sous la direction de Sylvain Auroux. T. 1. La naissance metalangages en Orient et en Occident. Liège; Bruxelles, 1989.

К. Д. Никольская

**РИТУАЛ ПУШЬЯСНАНА
В «БРИХАТСАМХИТЕ» ВАРАХАМИХИРЫ
(омовение царя под созвездием Пушья)**

Предлагаемый перевод является фрагментом обширного памятника, создание которого датируется VI в. н.э. и связывается с именем индийского астронома и астролога Варахамихиры, младшего современника Арьябхаты. «Брихатсамхита» считается последним крупным и главным его сочинением по астрономии. Этот памятник представляет собой текст поистине энциклопедического характера. Определение его как астрономического трактата в сущности весьма условно. Сведения по астрономии являются тем сюжетообразующим стержнем, на который «на- низывается» совершенно разнородный материал. Помимо сведений, действительно относящихся к науке о движении Солнца, Луны, планет и комет, текст предлагает читателю исчерпывающую информацию о климате, флоре, фауне, этнической ситуации Индии соответствующей эпохи, об архитектуре, искусстве и даже эротике¹.

И время создания трактата, и его содержание позволяют характеризовать «Брихатсамхиту» как памятник классического индуизма. Об этом красноречиво свидетельствуют и имена приглашенных на церемонию богов, и совершение пуджи, нехарактерное для ведийской ритуалистики. Интересующая нас 48-я глава (далее цифрами в скобках мы будем указывать номера строф именно этой главы) посвящена одному из обрядов царского цикла, совершаемому пурохитой, царским домашним жрецом, — «омовению (царя) под созвездием Пушья»² (*пушьяснана*).

¹ Подробнее см.: [Shastri 1969].

² *Пушья* — часть лунного зодиака, название шестого или восьмого «лунного дома» (*накшатры* — созвездия). Иные названия — *Сидхья* или *Тишья*. Хронологически совпадает с началом года.

По сравнению с другими обрядами царского круга пушьясна-на вряд ли может считаться крупным ритуалом, поскольку не в пример другим, совершение которых отнимало несколько месяцев, занимает всего несколько дней. Сами культовые действия, судя по тексту, не требуют длительной подготовки, количество лиц, задействованных в них, сравнительно невелико.

Все же вряд ли было бы правильным делать из этого выводы о малой ритуальной значимости пушьясны. Прежде всего потому, что сам текст Варахамиры называет этот обряд частью *абхишеки* (85) — важнейшего элемента царского посвящения (*раджасуи*). Эта ассоциация, безусловно, неслучайна. Сравнение имеет под собой как минимум два основания. Первое заключается в совпадении отдельных, подчас даже сравнительно мелких деталей ритуала.

Так, оба обряда по сути являются окроплением. В самом деле, определение ритуала пушьясны как омовения (*snāna*) условно: ни о каком омовении в обычном смысле этого слова в тексте речь не идет. Основа обряда, как и в случае с абхишкой, — окропление, в данном случае — окропление жертвенным маслом³.

При совершении абхишки правитель-яджамана должен стоять на звериной шкуре или сидеть на царском троне [Rau 1957: 88]. В ритуале пушьясны два этих условия реализуются в образе правителя, который сидит на троне, установленном на шкурах быков, льва и тигра (43–46). В текстах, посвященных абхишке, речь идет прежде всего о шкуре тигра, так как с этим животным, если верить Й. Хеестерману, у царя особая связь. Именно с тигром отчетливо ассоциируется правитель при совершении абхишки. Сидение на тигриной шкуре, согласно «Шатапатха-брахма-

³ Ничего нет странного в том, что «омовение» совершается несколькими каплями жертвенного масла, а не водой. Индийской традиции хорошо известна практика совершения символических омовений, к примеру пеплом, солнечным светом и пр. По замечанию В. Рау, окропление правителя при совершении абхишки не так часто осуществляется при помощи воды, как при помощи молока, творога, топленого жира, каши и пр. [Rau 1957: 88]. Выбор необходимого для церемонии вещества диктуется прежде всего наличием у него очистительных свойств. Список таковых в индуизме водой не исчерпывается.

не», способствует приумножению сил царя [Heesterman 1957: 108–109]. В «Брихатсамхите» шкура тигра лежит поверх остальных — именно на ней устанавливается царский трон. При желании можно обнаружить еще целый ряд деталей, общих для пушьяснаны и абхишеки. Такого рода совпадения не в последнюю очередь объясняются определенной повторяемостью элементов различных индуистских обрядов, равно как и задействованных в них предметов. И все же черты сходства вряд ли случайны.

Вторая причина, дающая нам возможность до определенной степени отождествлять обе церемонии, — типологическое сходство пушьяснаны и абхишеки, проявляющееся одновременно в нескольких аспектах: календарная приуроченность, характер действий, цель совершения и пр. Эта причина кажется более существенной и безусловно заслуживает внимания.

В литературе, посвященной обряду царского помазания, вслед за текстами самой индийской традиции принято выделять как минимум два типа абхишек: так называемую «Великую абхишеку Индры» (*aindra mahābhiṣeka*) и «повторную абхишеку», или, если буквально переводить термин, «ре-абхишеку» (*punarabhiṣeka*) (например: [Weber 1893: 110ff, 114ff, 142; Rau 1957: 87]). Первая совершается при вступлении царя на престол и превращает его в «самодержца» (*ekarāja, samrāja*). Вторая может производиться при необходимости любое количество раз [Rau 1957: 88; Scharfe 1989: 81] и совершается обыкновенно с целью повысить статус уже однажды помазанного царя [Weber 1893: 142]. Учитывая особенности совершения пушьяснаны, речь, скорее, может идти о сходстве царского омовения именно с «ре-абхишекой».

Действительно, пушьяснана, как и «ре-абхишека», представляет собой тип повторяющегося обряда, т.е. такого, который должен совершаться с определенной периодичностью и который нацелен на повышение статуса «омываемого царя», на обновление неких позитивных качеств правителя. Совершение абхишеки влечет за собой не только очищение самого царя, но и равным образом всего царства, способствует природной регенерации [Heesterman 1957: 101].

Та же мысль отчетливо звучит в «Брихатсамхите». В качестве зачина мы видим буквально следующее: «Царь (*manujādhipati*) —

это корень (*mūla*) дерева, что состоит из подданных (*prajātaru*)». Иными словами, и царь, и его подданные не столько противопоставляются, сколько рассматриваются как элементы одного целого. Такого рода отождествления обнаруживаются и в других памятниках, связанных с образом древнеиндийского царя. Достаточно вспомнить хорошо известный пассаж «Артхашастры» (VIII.2.1): «*rājā rājyam iti prakṛtisaṅkṣepaḥ*». Эта сутра, по справедливому замечанию В.Н. Романова, не противопоставляет царя и царство, а указывает на отношение определенного соответствия между ними [Романов 1975: 28]. В «Брихатсамхите» забота (*cintā*) об одном закономерном образом приносит позитивные характеристики другому. Отсюда следует, что обряд пушьяснаны, совершаемый над царем, как и абхишека, служит очищению не только его самого, но и всего царства (о чем, кстати сказать, прямо сообщает и сам текст — 48.86).

И абхишека, и пушьяснана предполагают отождествление правителя с богами, прежде всего с Индрой. Абхишека традиционно мыслилась как аналог посвящения последнего на небесное царство. Эти же ассоциации присутствуют в тексте Варахамиры (2, 86). Связь пушьяснаны с абхишекой, а главных действующих лиц — со своими небесными прототипами, должна прежде всего придавать сакральный авторитет совершаемым действиям и свидетельствовать об их особой эффективности. Именно по этой причине сравнение повторяется в тексте Варахамиры рефреном, в виде «рамки» — в начале фрагмента и в конце.

Совершенно очевидно, что характеристика пушьяснаны дается текстом по тем же канонам, что и характеристика абхишеки. Иными словами, этот памятник сознательно атрибутирует сравнительно поздний ритуал путем отождествления его с одним из самых авторитетных ритуалов ведийской эпохи. Текст предлагает такие ассоциации, которые автоматически отсылают нас к древним, а значит и в высшей степени авторитетным традициям. Памятник осмысляет древними категориями ритуальную практику более позднего времени. Этот характерный момент представляется чрезвычайно значимым: что бы ни менялось в реальной обрядовой практике, включение этих изменений «задним числом» в канонические церемонии в качестве составной их части, даже

и номинально, придает новым ритуалам ту же сакральную значимость, что и древним церемониям, начиная от перворитуалов, совершенных в незапамятные времена в мире богов⁴. Именно таким образом традиция канонизирует любые новации ритуальной практики.

Интересно, что подобные отождествления в итоге приводят к уподоблению принципиально различных, на взгляд современного исследователя, явлений. К примеру, мы можем заметить, что в тексте стирается разница между такими церемониями, как жертвоприношение-*яджна* и поклонение-*пуджа*. Последняя в пушьяснанае совершенно безболезненно занимает то место, которое в большинстве царских обрядов древности занимала *яджна*. Равным образом и богам классического индуизма отводятся те же позиции, которые в древности принадлежали ведийским богам, принимавшим участие в ритуале.

Композиционное построение предлагаемого фрагмента «Брихатсамхиты», как уже было сказано, имеет четкую рамочную конструкцию. Заставка и концовка, составляющие обрамление, несут одну и ту же смысловую нагрузку: в обоих случаях ясно выражена мысль о том, что этот ритуал есть повторение обряда, совершенного в незапамятные времена пурохитой богов Брихаспати над царем богов Индрой (2, 86). С точки зрения обрядовой символики этот момент представляется чрезвычайно значимым. Уподобление, с одной стороны, пары основных действующих в ритуале лиц своим небесным прототипам, с другой стороны, самого акта омовения — своему архетипу опять же служит доказательством древности и, следовательно, действительности совершаемой церемонии. Соблюдение всех «формальностей» — от выбора места и создания мандалы до произнесения подобающих мантр и приглашения всех богов на *пуджу* — важно прежде всего для полной адекватности *совершаемого сейчас* тому, что было *совершено в незапамятные времена, в начале времен*.

⁴ Практически по той же «технологии» через аватары включались в пантеон индуизма на разных этапах истории все новые персонажи, начиная от Будды и заканчивая проповедниками позднего времени.

Принципиально важным оказывается и выбираемый для исполнения обряда момент. Согласно тексту, омовение царя должно совершаться в полнолуние месяца Пауша, когда луна находится в созвездии Пушья (Тишья, Сидхья), которое в индийской традиции «устойчиво ассоциируется с царской властью» [Вигасин 2002: 190]. Этот период приходится на конец декабря и выпадает на время солнцеворота. Иными словами, речь идет о начале нового годового цикла. Значит, ритуал, как и весь круг обрядов *рад-жасуи*, типологически идентичен процессу рождения царя и царства [Tsuchiyaма 1996], космогонии и хронологически должен совпасть с ежегодным обновлением мира. В этой связи предписываемое омовение, совершаемое под созвездием Пушья, должно, с одной стороны, быть частью общего очищения, обновления, происходящего в начале нового календарного цикла в природе, во Вселенной (и призвано способствовать ему), с другой стороны, — семантически соответствовать «началу начал» — зарождению мира, сотворению времени (см.: [Heesterман 1957: 10–11; Элиаде 1995: 48–50; Вигасин 2002]).

Идея такого уподобления развивается текстом и далее. Если месяц Пауша типологически подобен времени сотворения мира, то любой день, когда пушьяснана будет совершена «после Пауша», может при необходимости наделяться теми же характеристиками (82) [Кане 1946: 407]. В этом случае лишь конечный итог церемонии несколько меняется. Ежегодное омовение в результате превращает царя в миродержца, всякое иное приносит ему счастье и процветание [Ibid]. Иными словами, обряд может одновременно рассматриваться в контексте астрологического макроцикла (омовение в начале времен и в начале года) и микроцикла (омовение, совершаемое по необходимости).

В конце рассматриваемого фрагмента перечисляются те случаи, когда следует совершать пушьясану вне зависимости от календаря: во время затмений, в период эпидемии, при иных дурных предзнаменованиях и пр. (83). В этом случае приуроченность церемонии к месяцу Пауша вообще оказывается более чем условной, поскольку очевидно, что затмения и эпидемии вовсе не обязательно происходят под Новый год. Текст демонстрирует нам пример весьма примечательной логики: обряд должен совершаться

ся именно в месяце Пауша, но при необходимости — в любое время. Сама форма его проведения автоматически уподобляет момент совершения «началу начал». Сходное «обращение со временем» мы можем наблюдать, к примеру, в эдиктах Ашоки, которые следует зачитывать в каждую Тишья, а также между Тишья «время от времени» и по особому случаю (I ОНЭ, II ОНЭ).

Варьирование условий совершения обряда характерно для всего фрагмента о пушьяснанае: текст изначально предполагает разные типы развития ситуации. В зависимости от обстоятельств и целей проведения обряда предлагаются разные возможности для его исполнения. Так, пушьяснана может осуществляться на совершенно разных землях: от лесной обители и морского берега до коровьего стойла и жилого дома (4–17). Разнообразие выбранных под алтарную площадку участков нивелируется одним лишь общим условием: территория должна быть в высшей степени чистой в ритуальном плане, что повторяется в тексте многократно. Возможности для соблюдения этого требования могут быть самые разные. Во всяком случае, выбранный участок должен соответствовать всем канонам «чистого места», хорошо известным по эпическим и литературным памятникам. К примеру, описание благоприятного для совершения обряда леса ведется в точном соответствии с канонами, принятыми в индийской традиции при описании лесной ашрамы, обители отшельников (см.: [Алиханова 2002: 84–128])⁵. Флора и фауна на этой территории должны быть исключительно благоприятными. А отсутствие таких неэстетичных элементов, как дурнопахнущие растения и крысиные норы, лишь подчеркивает идилличность рисуемой картины.

⁵ Ср. также описание леса у великого озера Двайтавана в третьей книге «Махабхараты» (Mbh III.25) или же леса Гандхамаданы (Mbh III.155): не только общий вид местности, но даже названия благоприятных птиц и растений имеют прямые параллели с данным фрагментом «Брихатсамхиты». Интересно, что примерно по тем же канонам рисуется и лес, лежащий на территории царства «Артхашастры» и отличающийся от «дикого леса», лежащего за его пределами: он засажен деревьями, на которых растут сладкие плоды, деревьями без шипов, населен зверями, лишенными когтей и клыков (КА II.2.3.).

Возможные варианты совершения обряда различаются и целью, которая преследуется исполнением ритуала, искомой степенью могущества для правителя. Текст указывает: получаемый в итоге статус зависит от количества сосудов с топленным маслом, из которых *пурохита* окропляет царя (8, 28 или 108 — чем больше, тем действеннее обряд); от высоты трона, на котором сидит царь во время совершения обряда — в зависимости от нее он может в итоге стать правителем округа (*māṇḍalika*), правителем, победившим соседей (*antarajit*), или же верховным правителем (*samasta*), иначе говоря, миродержцем. В то же время вне зависимости от реального, скажем так, практического итога всякий царь (даже правитель округа) в ритуале неизменно оказывается Индрой, обряд над которым совершает Брихаспати.

Сами ритуальные действия включают в себя несколько последовательных этапов. Первый из них — выбор и надлежащая подготовка места для совершения обряда. Эта обязанность возлагается на домашнего жреца (*purodha*, *purohita*, *yājñaka*) и предсказателя (*devajña*, *daivavid*). Доминирующее значение обоих в ритуале пушьяснаны находится в полном соответствии с традиционно предписываемыми им функциями. Текст неоднократно повторяет, что пушьяснана призвана устранить все дурные предзнаменования. Очевидно, что именно предсказатель должен об этих предзнаменованиях объявить. Роль же пурохиты, согласно наблюдениям Я. Гонды, состоит главным образом в отращении от царя всего дурного [Gonda 1975: 333].

После выбора и подготовки ритуального пространства совершается пуджа для всех богов и существ, участие которых требуется в готовящемся обряде. Этой части церемонии отводится ночь, предшествующая совершению пушьяснаны. Ночь пурохита, предсказатель и царский советник (*amātya*) должны провести на выбранном для совершения обряда месте. Назначение предписания становится понятным из текста (22), отсылающего нас к «Ятре», толкующей «значения хороших и дурных снов». Из этого следует, что сны, ниспосланные спящим в выбранном и должным образом освященном для совершения обряда пространстве, так или иначе рассматриваются как своего рода предзнаменования. Качество этих предзнаменований, возможно,

диктует дальнейшее поведение участников очистительной церемонии.

С наступлением утра пурохита приступает к черчению мандалы, в которой последовательно располагает все элементы мироздания: Землю с морями и областями, планеты, накшатры, локапалов, богов и божественных существ. Все помещенные в мандале существа имеют четко определенное место, отведенное им во Вселенной в соответствии с традицией: либо по вертикали (обитатели неба, земли), либо по горизонтали (к примеру, локапалы). По сути начерченная мандала представляет собой полную модель мира со всеми его обитателями. В той же мандале размещается обрядовый инвентарь, все предметы которого, оказавшись в освященном «ритуальном пространстве», приобретают магические свойства [Tsuchiyama 1996: 948] и становятся пригодны для преследуемых пушьяснаной целей. На этом заканчивается предварительный этап.

Далее текстом приводится описание самого ритуала, который требует участия не только основных действующих лиц (царь, пурохита и предсказатель), но и своего рода «массовки» — певцов (*vandin*), горожан (*paura*), доверенных лиц (*āpta*), сподвижников (*saciva*), жрецов (*vipra*), а также лиц, «носящих такие имена, которые приносят счастье» (*kalyāṇanāman*). Само совершение обряда сопровождается «звуковым оформлением» — пением мантр под звуки барабанов и раковин (48–49).

Перед началом пушьяснаны царь усаживается на трон, поставленный поверх звериных шкур. Текст указывает: правитель (*īśvara*), должным образом подготовленный к пушьяснанае, должен быть *sumanas* (48). Вопрос о толковании этого пассажа заслуживает внимания. Слово «*manas*» в зависимости от контекстов может переводиться как «ум», «дух», «сердце», «душа» и пр. Малый петербургский словарь сообщает, что «*manas*» — это «внутренняя сущность», «орган», чья функция — мышление, понимание, память, воображение, осмысление, размышление, желание, воля, радость, стремление, побуждение [Böhtlingk 1884: s.v. *manas*]. Короче говоря, при любом истолковании это слово обыкновенно обозначает некое внутреннее свойство (но не всякого живого существа, а лишь человека), отвечающее за восприятие

внешних факторов. И вот этот самый «орган» должен быть у царя «хорошим», «в должном состоянии». Предлагаемый английским переводом вариант «with a jubilant heart» выглядит несколько неуместным: ликование — состояние, плохо согласующееся с особенностями древнеиндийской ритуалистики. Индийский царь, традиционно выступающий в роли яджаманы, в процессе совершения обряда, напротив, должен достигать бесстрастности, некоего внутреннего совершенства, полного психофизического контроля над собой [Вигасин 1999: 42]. В этом случае он скорее приближается к аскету, погруженному в медитацию, нежели «ликует». В таком случае, надо полагать, что царь, сидящий на троне, пребывает в состоянии наивысшей концентрации всех органов восприятия, наивысшей сосредоточенности, и потому он — *sumanas*.

Сам ритуал совершается в несколько этапов, первым из которых является окропление царя топленным маслом. Мантра, произносимая пурохитой в процессе окропления, называет жертвенное масло теджасом и лучшим средством очищения от грехов: из него родился мир (52). Имитация рождения (возрождения) мира/правителя — вот, в сущности, основная цель этой процедуры. Кстати сказать, это опять же сближает пушьясану с обрядами круга раджапуи (см., например: [Dattaray 1974: 2ff]). Окропленный жертвенным маслом царь *рождается вместе с обновленным миром*. Его омывают водой с цветами и плодами, облачают в новые одежды, он совершает *ачаману* — очистительную церемонию, производимую в начале нового дня [Пандей 1990: 22–23]. *Лишь после этого его участие в церемонии становится активным*: вновь рожденный из жертвенного масла царь совершает пуджу богам.

Примечательно, что все производимые над царем действия могут быть совершены над царским оружием, зонтом, флагом, наконец, над слоном и конем. Каждый из этих предметов/животных, как, собственно, и сам царь, будет таким образом обретать свой наилучший статус, в сущности, новое рождение⁶. Несмотря

⁶ Освящение царского имущества (платья, трона, коня, оружия), если верить Я. Гонде, также является наипервейшей обязанностью пурохиты [Gonda 1975: 333].

на то что шлока, сообщающая об этом, отнесена в самый конец фрагмента (87) и выглядит скорее как «приписка», очевидно, что «новое рождение» вешного мира, окружающего правителя, — столь же важный элемент очистительного обряда. Не случайно текст требует, чтобы «перед рождением» царь облачился в новые одежды (50). После первой части церемонии (собственно, после «рождения») его одевание вновь меняется — в тексте появляются одежды, над которыми были произнесены подобающие случаю мантры (72), и новые украшения, также прошедшие очищение через соответствующие заклинания (74).

Особое значение приобретает заключительная часть обряда. Текст относительно лаконичен, однако дважды и очень настойчиво повторяется мысль о том, что боги и все прочие существа, призванные на пуджу, после ее совершения *должны вернуться «в свой мир»* (21, 79). Завершение церемонии в обязательном порядке требует от пурохиты совершения таких действий, которые приводят сакрализованное для ритуала пространство «в исходное состояние». Важность этих церемоний очевидна. То место, где была начертана мандала и сооружен алтарь, представляет собой территорию, где «оба мира, земной и потусторонний <...> тесно соприкасаются и находятся в интенсивном общении» [Гуревич 1989: 93]. Несовращение завершающих обрядов чревато вредными последствиями. Их исполнение гарантирует ритуальную безопасность для участников церемонии [Мосс 2000: 141].

Так в общих чертах выглядит обряд пушьяснаны. Однако есть некоторые его аспекты, значение которых признается текстом «Брихатсамхиты» и которые выходят за рамки «просто описания». Например, можно заметить, что текст обращает пристальное внимание на звучание слов, имен, даже на характер сочетания звуков. Во многом это, безусловно, связано с тем, что перед нами — памятник стихотворный, составленный в ритмизованной форме. Ритм и созвучие в строках создается традиционными средствами: к примеру, многократным повторением слов, стоящих в одной и той же падежной форме и, соответственно, имеющих созвучные окончания (*puṇyeṣu*, *āyataneṣu*, *tīrtheṣu*, *deṣeṣu* — 15), либо же повторяющимся союзом *ca*, связывающим однородные члены предложения.

Однако в некоторых случаях «игра звуками» выглядит несколько иначе и не может объясняться лишь соблюдением стихотворного канона. Так, при описании местности, пригодной для совершения обряда, строка явно «играет» сходными слогами и сочетаниями одних и тех же звуков, чередуя их и переставляя местами: *kṛkavāku-jīva-jīvaka-śuka-śikhi-śatapatra...; krakara-cakora-kapīñjala-vañjula...* (6). Вообще говоря, выглядит это довольно похоже на заклинание, в котором чередование и перестановка одних и тех же звуков создает весьма своеобразный ритм и «мелодию». Значит, текст даже в тех частях, которые не являются мантрами и не предполагают произнесение вслух, оказывается заинтересован в том, *как* он звучит, а значит имплицитно подразумевает какое-то озвучивание. Надо признаться, это довольно странно для памятника, по своей форме, скорее, близкого шастре, чем какому-либо жанру, эстетика которого требует художественного оформления подобными «изысками».

В этой же связи стоит вновь обратить внимание на то, как, согласуясь с «Брихатсамхите», должны звучать имена участников церемонии, названия предметов ритуального инвентаря и пр. Названия и имена должны «приносить удачу» (42, 48 и др.). Что это означает, мы видим, когда речь заходит о растениях, которые пурохита раскладывает в горшки, расставленные по углам алтаря: *абхья* (букв. «безопасный»), *апараджита* («непобедимый»), *джива* («живой»), *вишешвари* («владеющая миром»), *виджая* («победа»), *саха* («сила»), *пурнакоша* («изобилие»), *бхадра* («счастье») и т.д. Их имена являются производными от слов, обозначающих такие позитивные понятия и явления, как «богатство», «победа», «успех» и пр.⁷ Очевидно, что набор растений диктуется прежде всего «звучанием» их названий, которые попросту демонстрируют, что именно приобретает правитель, совершающий пушьясану. Кажется, нет причин искать какие-либо иные мотивации их «участия» в це-

⁷ Ср.: «Артхашастра» Каутильи (КА II.4.17) рекомендует построить в центре города святилища Апараджита, Апатихата, Джаянта, Вайджаянта (все имена выражают идею непобедимости, победы). Ту же функцию, очевидно, выполняют «тайные имена» Пандавов, находящихся в услужении у Вираты: Джая (победа), Джаянта (побеждающий), Виджая (победитель), Джаятсена (победоносный войском) и Джаядбала (побеждающий силой).

ремонии. Очевидно, примерно так же обстоит дело и с привлечением для совершения церемонии «действующих лиц», имена которых должны исполнять свою магическую роль в обряде.

Представления традиционных культур о роли имени — тема, многократно поднимавшаяся в литературе. Известно, что «в мифологическом сознании имя не кажется произвольным обозначением — оно воспринимается как органическая часть существа или вещи» [Вигасин 2000: 106]. Всякий магический обряд, как известно, включает в себя одновременно и собственно действия, и «вербальную составляющую» ритуала — заклинания, заговоры, заклания. Все они, как правило, предполагают «озвучивание», рецитацию. В качестве таковых обряд пушьяснаны предусматривает произнесение пурохитой в процессе церемонии определенных мантр (20, 52–53 и др.). И в то же время из текста «Брихатсамхиты» следует, что эффект церемонии достигается *потенциальным звучанием* названий предметов обрядового инвентаря и имен участников. Значит, наличие у того или иного предмета/человека, вовлеченного в обрядовые действия, «счастливого имени», даже не произнесенного вслух, уже играет роль своего рода мантры, заклинания.

В том же ключе можно рассматривать и некоторые «технические приемы» текста. К примеру, совершенно самостоятельное значение приобретают длинные перечни трав или представителей фауны, включенные в текст. В сущности, они демонстрируют примеры типичных для индийской традиции классификаций (см.: [Никольская 2003: 11–12]), представляющих собой «не столько описания определенных явлений, сколько создание системы, объединяющей эти явления в иерархически организованные множества» [Алиханова 1975: 262]. Значит, посредством таких классификаций текст одновременно и моделирует обряд, и сообщает о его потенциальных результатах (или обеспечивает их?): трава абхая, используемая в церемонии, принесет царю безопасность, апараджита — непобедимость, джива — жизненную силу, вишвешвари — власть над миром, саха — силу и т.д.

Внутри тех памятников, которые предполагают рецитацию, длинные перечни должны быть теснейшим образом связаны с магией слова [Елизаренкова 1976: 26]. По сути, в памятниках такого рода

разница между явлением и его именем не столь ощутима, как может показаться: назвать явление или предмет для текста магического — значит «вызвать его к жизни», обеспечить его присутствие. Значительная часть магических текстов строится именно на представлениях такого рода. Сделав подобные наблюдения, мы непременно окажемся перед вопросом о причинах присутствия подобных «стилистических изысков» в научном трактате. В самом деле, кажется, что в некоторых случаях его составитель сознательно прибегал к использованию таких приемов, которые в большей степени характерны для текстов, ориентированных на «публичное оглашение». Иными словами, в некоторых случаях автор строит свой текст по канонам памятников, рассчитанных на декламацию. Поиск причин этого по сути выливается в поиск ответа на вопрос о назначении текста.

Рассматривая соответствующий фрагмент текста «Брихатсамхиты» как *описание* определенного обряда, которое предполагает воспроизведение на практике наставлений, изложенных «в теории», мы непременно столкнемся с тем, что совокупность всех условий проведения церемонии попросту невоспроизводима. В самом деле, слишком много вариаций развития событий предлагается. Представить себе их полное и адекватное воплощение в реальной практике просто невозможно. Причина тому может быть лишь одна: текст и не предполагает полного и буквального переноса своих рекомендаций на практические действия, следовательно, не является в обычном смысле слова описанием обряда, руководством к действию.

Сравнительно недавно В.Н. Романов заметил, имея в виду памятники поздневедийской литературы, что в ритуальной практике древней Индии восприятие вербальной составляющей любого обряда существенно отличалось от привычного нашему сознанию. Сущее слово священного текста, произносимое в процессе совершения ритуала, не дублировало и даже не сопровождало саму церемонию. Ситуация, как он полагает, выглядела диаметрально противоположным образом. Произнесение священного слова сопровождалось обрядом и являлось основной составляющей всякой церемонии [Романов 2003: 202]. Проще говоря, в ритуальной практике, а значит и в ритуальном тексте *слово* оказывалось важнее *дела*.

Наблюдения В.Н. Романова касаются в первую очередь памятников, относящихся к бесписьменной стадии индийской культуры, которая не использовала и не знала письменности и отдавала очевидное предпочтение устному слову. Однако «Брихатсамхита» — памятник письменный изначально и, более того, порожденный культурой, письменной уже не одно столетие. Могут ли подобные характеристики относиться и к сравнительно позднему письменному памятнику, имеющему конкретного автора и наделенному всеми характеристиками научного трактата (шастры)? Вероятно, да. Ритуальная практика и ритуальное сознание по своей сути необычайно консервативны. Всякая социальная и политическая трансформация может вносить коррективы в ритуальную практику лишь через определенное, иногда весьма длительное время. Часто эти коррективы скорее подстраиваются под старую форму обряда, нежели откровенно демонстрируют свой разрыв со старыми традициями. Очевидно, что и письменные тексты, «говорящие о ритуале», стремились делать это в соответствии со старыми канонами и по старым законам. Иными словами, подспудно они должны были играть ту же роль, что и устное слово, устный текст, относящийся к обрядовой практике.

Известно, что древнеиндийская культура не всегда проводила четкую грань между реальным осуществлением того или иного обряда и его символическим совершением. Признавалась возможность совершения ритуала не только действием, но и словом и даже мыслью. В некоторых случаях жертва мыслью оказывалась предпочтительнее жертвы реальной. В частности, ритуальным сутрам хорошо известна практика формального осуществления *дигвиджаи* (покорение сторон света, осуществляемое правителем после обретения царства и царского статуса), при которой царь должен был сделать по одному шагу в каждом из пяти основных направлений (считая центр). Более того, согласно «Яджурведе», для достижения желаемого результата достаточно даже *совершить эти шаги лишь мысленно* [van Buitenen 1988: 309]. В конце концов к тем же представлениям, очевидно, восходит и существующая по сей день традиция *джаны* (многократного повторения имени божества или мантры), наивысшая разно-

видность которой — джапа, исполненная в уме, а не шепотом или же в полный голос.

Такие наблюдения позволяют сделать попытку иначе взглянуть и на текст «Брихатсамхиты», рассматриваемый фрагмент которой напрямую связан с культовой практикой. Ведь если мысль может заменить собой обряд и слово в состоянии быть идентичным называемому предмету, то, развивая эту идею дальше, мы оказываемся перед лицом такой культуры, в которой текст может не только моделировать обряд, но и быть эквивалентным ему.

БРИХАТСАМХИТА (48)

Царское омовение под созвездием

Пушья

1. Царь — это корень дерева, что состоит из подданных⁸. Мир, как дерево, может быть больным или здоровым в зависимости от того, вредят его корням или заботятся о них. Потому следует заботиться о царе.

2. Послушайте же, какое очищение, считающееся самосущим, было провозглашено Брихаспати⁹, наставником богов, для Великого Индры, и о котором Вриддхагарга¹⁰, совершив его, поведал Бхагури¹¹.

⁸ Отождествление царя / царства с деревом — прием, типичный для многих древнеиндийских текстов. Достаточно вспомнить пассаж Махабхараты (Mbh I.65–66), в котором с деревьями сравниваются Пандавы и Кауравы (Юдхистхира — дерево, ствол которого — Арджуна, ветви — Бхима, цветы и плоды — Накула и Сахадева, корни — Кришна; Дурьодхана — дерево, ствол которого — Карна, ветви — Шакуни, плоды и цветы — Духшасана, Дхритараштра — корни).

⁹ В тексте имени Брихаспати нет. Вместо него стоит слово *suraguru* (букв. «наставник богов»), обыкновенно относящееся к пурохите Индры.

¹⁰ А.М. Шастри в своей работе о «Брихатсамхите» излагает две противоположные точки зрения. Согласно первой, *Вриддхагарга* и фигурирующий ниже *Гарга* — одно лицо. Согласно второй — это два разных человека [Shastri 1969: 441–442]. Сам Шастри, если следовать его индексу, придерживается второго мнения, т.к. атрибутирует *Вриддхагаргу* просто как автора, а *Гаргу* — как астролога.

¹¹ *Бхагури*, согласно индексу А.М. Шастри, астролог, на которого он, следуя Варахамхире, несколько раз ссылается как на человека, компетентного в вопросах, касающихся всякого рода предзнаменований.

3. Пуροхитой и предсказателем для царя должно устраиваться омовение под созвездием Пушья. Ибо в мире нет иного лучшего средства очищения, уничтожающего все дурные предзнаменования.

4. Пусть совершается этот обряд в тех местах, где нет деревьев шлешматака, деревьев акша¹², деревьев с шипами, горько, остро и дурно пахнущих растений. В том месте, которое покинули совы-каушика, коршуны и другие скверные птицы.

5. Пусть совершается этот обряд в лесной обители, где много молодых деревьев и кустов, плющей, лиан и гибких побегов; где растет множество прекрасных сладко пахнущих деревьев, лишенных поврежденных листьев и ветвей.

6. В обитаемой чистой местности, окруженной лесом, оглашенной криками петухов крикаваку, джива, дживака, попугаев и павлинов, дятлов и голубых соек, зеленых голубей, куропаток-кракара и куропаток-чакура¹³, рябчиков, ванджулов, голубей-паравата¹⁴ и шрика,

7. там, где летают пчелы, опьяненные напитком из нектара цветов, и самцы кукушек вместе с другими птицами.

8. Или же пусть совершается этот обряд на приятных для глаза и ума тихих отмелях водоема, которые, словно бедра красавиц, расцарапаны коготками возбужденных водяных птиц.

9. Или же у озера, где цветущие голубые лотосы подобны глазам того, у кого их тысяча¹⁵, и где поют утки, морские орлы и журавли, а стая гусей подобна раскрытому зонту¹⁶.

10. Или же в том месте, где есть пруд с лотосами, раскрытые цветы которого подобны лицам красавиц, чьи голоса нежны, как у гусей, а груди крепки, как бутоны.

¹² *Акша* — *Eleocharis paniculata*, дерево семейства розовых.

¹³ *Чакура* — птица Genus *alcedo* или *Perdix rufa*.

¹⁴ *Паравата* — *Grewia asiatica* или *Diospyros embryopteris*.

¹⁵ *Тысячезлазый* — эпитет Индры.

¹⁶ Зонт — одна из царских регалий, символ царской власти. Упоминаемые в тексте гуси, скорее всего, так называемые «царские гуси» (*rājahaṁsa*) — белые дикие гуси, образ которых часто фигурирует в санскритской поэзии (ср.: Mbh III.155).

11. Или же в коровьем стойле, наполненном каплями слюны жующих коров, навозом, испещренным следами копыт. Там, где, танцуя и мыча, играют новорожденные телята.

12. Или же под сенью густорастущих деревьев ничула на морском берегу, где кромка воды пестрит рыбами и белыми птицами и где в проливе выстроились в ряд корабли, груженные драгоценностями.

13. Или же в тех ашрамах, где без опаски резвятся молодые лани и птицы, где лев побеждается ланью, словно гнев — терпением¹⁷.

14. Или же в прекрасном доме, среди женщин с газельими глазами, чья походка отягчена полнотой бедер, поясами и ножными браслетами, чьи прекрасные голоса подобны голосу кукушки аньябхрита.

15. Или же в священных храмах, в тиртах, в садах наслаждений, в прекрасной местности, на земле, раскинувшейся с востока на север, где вода совершает прадакшину¹⁸.

16. Пусть совершается этот обряд там, где нет пепла, угля, костей, солончаков, шелухи, волос, ям, рачьих, дикобразьих и крысиных нор, муравейников.

17. В тех местах, где земля плотная, благоухающая, влажная, сладкая и ровная, которая приведет (царя) к победе. Эти же правила применимы к военному лагерю и к действиям в соответствии с обстоятельствами¹⁹.

¹⁷ Это сравнение и поднятая в шлоке тема (гнев, побеждаемый терпением) отсылает нас к образу ашрамы отшельников, где, согласно наблюдениям Ю.М. Алихановой, «необычно ведут себя <...> хищники: они теряют здесь свою свирепость и не угрожают жизни травоядных» [Алиханова 2002: 90].

¹⁸ *Прадакшина* — ритуальный обход почитаемой святыни, совершаемый по ходу солнца (ср. рус. *посолонь*). Местность, омываемая водой, текущей по ходу солнца, в индийской традиции считается особенно благоприятной, к примеру для сооружения города (ср.: КА II.3.3). Д. Шлинглофф обращает внимание на то, что «город, омываемый водой в направлении прадакшины» — классический образ индийского города. Такой характеристикой наделяется, к примеру, Айодхья в «Рамаяне» [Schlingloff 1969: 6].

¹⁹ Это замечание отсылает нас к темам, характерным для текста «Артхашастры». Значимым представляется тот факт, что «Брихатсамхита» распро-

18. Предсказатель, советник и жрец, выйдя ночью из города, пусть совершают приношения в восточной стороне или в стороне Куберы²⁰, или же в той стороне, властитель которой Шива²¹.

19. Пурохита пусть призывает богов, с почтением предлагая им обжаренные зерна, неочищенный рис, простоквашу и цветы. В этом случае мудрецами-муни предписана такая мантра²²:

20. «Пусть придут сюда все те боги, которые желают получить пуджу! А так же стороны света, наги, дваждырожденные²³ и прочие, которым полагается доля (от пуджи)».

21. Призвав их, пусть пурохита обратится ко всем с такими словами: «Завтра, получив пуджу и дав очищение царю, все они вернутся обратно».

22. Совершив пуджу для тех, кто был призван, пусть (там) они и проведут ночь. Что же касается значения хороших и дурных снов, то правила о снах изложены в «Ятре».

23. Когда же наступит следующий день пусть (пурохита), придя на определенный участок земли, дарит предметы, обладающие необходимыми (для совершения обряда) достоинствами. По этому поводу мудрецы-муни пропели такие шлоки:

24. На этом месте, начертив мандалу, пусть пурохита укажет на ней землю со всевозможными морями и областями.

страняет принципы, соблюдение которых требуется при сооружении жертвенной площадки, и на правила сооружения военного лагеря. В литературе уже обращалось внимание на то, что согласно тексту «Артхашастры» план города (КА II.4), а следовательно, и идентичный ему план военного лагеря (КА X.1) вычерчиваются «по тем же принципам сакральной геометрии, что и схема алтарной площадки в ритуальных сутрах» [Вигасин 1999: 39]. Подтверждение этому наблюдению обнаруживается и в трактате Варахамихиры.

²⁰ Сторона *Куберы*, бога-покровителя богатства, — север.

²¹ Сторона, властителем которой считается *Шива*, — северо-восток.

²² *Мантра* — формула, произносимая при совершении обряда, заклинание.

²³ Поскольку речь идет о тех, кому полагается доля от пуджи, «дваждырожденные» здесь — брахманы.

25. Пусть он разместит в положенных частях этой мандалы нагов, якшей²⁴, богов, предков, гандхарвов²⁵ и апсар²⁶, мудрецов-муни, сиддхов²⁷,

26. а также планеты в соответствии со всеми накшатрами²⁸, рудров²⁹ с матерями, Сканду, Вишну и Вишакху, локапалов³⁰ и сурастри³¹.

27. Каждый из перечисленных должен быть наделен разными цветами и приятными ароматами. Сведущий (в совершении обрядов) пурохита пусть почитит их благовониями, венками, притираниями в соответствии с тем, кому что полагается.

28. (Пусть почитит их) угощением и разнообразной пищей, плодами, кореньями и мясом, а также всевозможным вкусным питьем: сурой³², молоком, соком и прочим.

29. Теперь же я расскажу, как следует почитать богов, помещенных в этой (мандале). О том же, каким образом пурохита должен совершать почитание планет, сказано в книге «Грахаяджна»³³.

30. Пишачи, Дайтьи и Данавы должны почитаться мясом, кашей, вином и прочим. Предков следует почитать при помощи масла, притираний, зерен сезама, мяса, каши и прочего.

31. Мудрецы-муни должны почитаться чтением гимнов Сама-, Яджур- и Ригведы, благовониями с куреньями и венками. Нагов следует почитать при помощи несмешанных цветов и смеси трех сладких веществ³⁴.

²⁴ *Якши* — воинственные спутники *Куберы*, стражи его сокровищ.

²⁵ *Гандхарвы* — божественные существа, небесные музыканты.

²⁶ *Апсары* — небесные девы, отчасти сходные с древнегреческими харитами и скандинавскими валькириями, супруги гандхарвов, ублажающие пением и танцами героев, попавших на небо после гибели в бою.

²⁷ *Сиддхи* — божественные существа, обладающие сверхъестественными способностями вследствие достижения ими духовного совершенства.

²⁸ *Накшатры* (т.н. «лунные дома») — созвездия лунного зодиака.

²⁹ *Рудры* — спутники бога *Рудры*.

³⁰ *Локапалы* — боги-покровители сторон света.

³¹ *Сурастри* — небесные нимфы.

³² *Сура* — род алкогольного напитка. В разных случаях может рассматриваться как вид пива или более крепкий напиток.

³³ *Грахаяджна* — букв. «жертвоприношение для планет».

³⁴ Три сладких вещества (*trimadhura*) — мед, жир и сахар.

32. Мудрецы-вибуддхи должны почитаться при помощи курений, возлияний жертвенного масла, венков, драгоценных камней, восхвалений и поклонения. Гандхарвов и апсар следует почитать благовониями и душистыми венками.

33. Для остальных пуджа должна быть совершена пожертвованиями разных цветов. Для всех божеств пусть пурохита разложит в мандале браслеты, одежды, флаги, украшения и жертвенные шнуры.

34. В западной или южной части мандалы, зажегши огонь, пусть разложит на алтаре необходимые (для совершения обряда) предметы: длинные стебли травы дарбха³⁵, очищенные от побегов,

35. жаренные зерна (риса), жертвенное масло, недробленные зерна, простоквашу, мед, (зерна) белой горчицы, благовония, цветы, курения, камень *Горочана*³⁶, притирания, зерна сезама, сезонные сладкие плоды.

³⁵ Трава *дарбха* — *Poa cynosuroides*. Иногда идентифицируется с травой *куша*. И та и другая упоминаются в текстах как священные растения, непреходящий атрибут многих ритуалов.

³⁶ Санскритские словари в качестве объяснения этого слова дают следующие пояснения: *горочана* — это такой камень, который обнаруживается во внутренностях разного рода жвачных животных, например коров. В этой связи любопытен следующий момент: П.С. Паллас в одной из своих работ, посвященных описанию быта и нравов индийцев, живших в XVIII в. в г. Астрахани [Pallas 1782], рассказывает, в частности, и об их богослужении. В качестве одного из культовых предметов, фигурирующих в его описании, выступает так называемый *безоаровый камень*, предмет, известный не только востоковедам, но и тем, кто занимается культурой средневековой Европы. *Безоаровый камень* имеет органическое происхождение. Обнаруживается во внутренностях некоторых жвачных животных, главным образом безоаровых козлов (откуда и происходит название). Цвет безоарового камня сине-серый, твердость невысокая. На ощупь камень жирный, в растертом виде обладает горьким вкусом. В течение многих столетий являлся одним из самых дорогостоящих драгоценных камней. Причина тому состояла не в его красоте, а главным образом в целебных свойствах. С древнейших времен использовался как противоядие, абсорбирующее все соединения мышьяка, при помощи которых изготовлялось большее число ядов [Куликов 1982: 68]. Возможно, упоминаемый в данном фрагменте камень *горочана* идентичен безоаровому камню П.С. Палласа.

36. Там же пусть поставит блюда, наполненные молочной кашей с маслом. При помощи этих предметов пусть совершает пуджу на алтаре, стоящем в западной части мандалы. Ибо это и есть алтарь, предназначенный для омовения.

37. Пусть поставит по углам (алтаря) прочные горшки, прикрытые побегами и плодами молочного дерева, у которых горлышки обмотаны белыми шнурами.

38. Пусть наполнит эти горшки драгоценностями и водой, смешанной с травами, положенными для омовения. Для совершения обряда, таким образом, должны быть собраны все предметы (и травы), названные Гаргой.

39. Пусть пурохита положит в эти горшки растения джьетишмати, траямана³⁷, абхья, апараджита, джива, вишвешвари, патха и виджая с бхангой,

40. саха, сахадеви, пурнакоша, шатжавари, аршитика, шива, бхадра,

41. брахми, кшему, аджу, всяческие семена и канчани — те травы и соки (тех растений), что приносят счастье, и те, что возможно достать.

42. (Там же пусть разложит) драгоценные камни и всяческие благовония, плоды билвы, виканкату, травы, носящие благоприятные имена, золото и (прочие) предметы, приносящие удачу.

43. Первой пусть расстелет головой к востоку шкуру такого быка, который был наделен подобающими признаками³⁸ и умер от старости.

44. Потом пусть расстелет неповрежденную шкуру рыжего бойцового быка. Третьей пусть будет шкура льва, потом — тигра.

45. Четыре эти шкуры пусть он расстелит на том алтаре в благоприятный момент, когда луна окажется в накшатре пушья.

46. На шкуры следует поставить трон, сделанный из золота, серебра и меди, либо же из молочного дерева.

³⁷ *Траямана* — *Sentiana*, или горечавка.

³⁸ Скорее всего, речь идет об окраске быка. Возможно, ситуация сходна с выбором коня, наделенного соответствующими признаками, для совершения ашвамедхи.

47. Если его высота — локоть, то такой трон принесет счастье правителям округа, если на четверть больше — то правителям, стремящимся победить соседних (царей), если больше на половину — то верховным правителям.

48. Положив в трон золото, пусть царь восседает на нем, сосредоточенный, окруженный сподвижниками, доверенными лицами, пурохитой, предсказателями, горожанами и другими людьми, носящими такие имена, что приносят счастье.

49. (Все) беды устраниются певцами, жителями города и жрецами, громко произносящими пуньяху³⁹ и (другие) веды, под аккомпанемент барабанов, раковин, турья, (звуки которых) приносят счастье.

50. Пурохита, шерстяным покрывалом укрыв царя, облаченного в новое льняное одеяние, пусть окропит его, совершившего приношение и пуджу, из сосудов, наполненных топленным маслом.

51. Число сосудов: восемь, двадцать восемь или сто восемь. Чем больше их, тем больше (действенность обряда). По этому поводу мудрецами была пропета такая мантра:

52. «Жертвенное масло-аджья⁴⁰ называется теджасом⁴¹. Жертвенное масло — это лучшее средство очищения от грехов. Жерт-

³⁹ *Пуньяха* — мантра «на счастливый день».

⁴⁰ В тексте соответствующего фрагмента «Брихатсамхиты» употребляется по крайней мере четыре слова со значением «масло», «жир» — *ājya*, *ghṛta*, *abhya*, *sarpis*. Не во всех случаях их можно рассматривать как синонимы. Однако в данном контексте все же мы имеем дело с синонимичным значением двух разных слов, поскольку масло *sarpis*, которым в шлоке 50-й пурохита окропляет царя, и масло *ājya*, из которого, согласно шлоке 52-й, «родился мир», совершенно очевидно, одно и то же. Шлока 52-я, являясь мантрой, закливанием, одновременно объясняет смысл действий жреца, совершаемых в шлоке 50-й. Употребление разных слов для обозначения одного и того же предмета в шлоках, столь близко стоящих друг от друга, вероятно, объясняется тем, что мантра, произносимая пурохитой (52), заимствована «Брихатсамхитой» из иного источника и является своего рода вкраплением в относительно однородный текст Варахамихри.

⁴¹ *Теджас* — в разных случаях букв. «блеск», «пыль», «энергия», «мужская сила». Исходя из контекста в данном случае слово употребляется в своем первоначальном значении — «космический жар», из которого согласно космогоническим представлениям древних индийцев произошел мир.

венное масло — это пища богов. Из жертвенного масла родился мир.

53. И если какой грех у тебя совершился на земле, в воздушном пространстве или на небе⁴², весь он от соприкосновения с жертвенным маслом будет устранен».

54. После этого, сняв с царя шерстяное покрывало, пусть пурохита совершит омовение, окропив Индру людей⁴³ водою с плодами и цветами, произнося такую мантру:

55. «Пусть окропят тебя боги и древние сиддхи, и Брахма, и Вишну, и Рудра, Сахьи, и марутов союз,

56. адитьи, (все) васу, рудры, оба Ашвина — лучшие целители, и мать богов Адити, Сваха и сиддхи, Сарасвати,

57. Кирти, Лакшми, Дхрити, Шри, Синивали, Куху, Дану, Сураса, Вината, Кадру,

58. и супруги (тех) богов, что не были названы, и матери богов. Все они пусть окропят тебя. И союз небесных апсар,

59. и накшатры, и мухурты⁴⁴, и полулуния⁴⁵, и сутки, и годы, и солнца, минуты и секунды, мгновения и доли мгновений.

60. Все они, а также (прочие) благоприятные части времени пусть окропят тебя. (Все) они и другие, также и мудрецы-муни, стойкие в предписаниях вед.

61. Пусть окропят тебя и аскеты со (своими) учениками, женами, а также союзы тех божеств, что восседают на колесницах, и люди, и моря,

62. и реки, и великие наги, и кимпуруши⁴⁶, и (живущие вдали от мира) риши, и великие брахманы, и вайхясы⁴⁷,

⁴² Приводимая текстом мантра, с одной стороны, заклинание, с другой — прямая речь, с которой пурохита обращается к царю. Последний выступает в ней как властелин *трилоки*, т.е. трехчленной Вселенной.

⁴³ *Индра людей* — царь.

⁴⁴ *Мухурта* — отрезок времени в 48 минут.

⁴⁵ Отрезок времени в две недели.

⁴⁶ *Кимпуруши* — карлики.

⁴⁷ *Вайхясы* — жители воздушного пространства.

63. и семеро риши со (своими) женами, и дхрувы⁴⁸, и Мари-чи⁴⁹, и (риши) Атри, и (риши) Пулаха, и (риши) Пуластья, и Крату, и (риши) Ангирас,

64. Бхригу, Санаткумара и Санака, Санандана, Санатана⁵⁰, Дакша, Джайгишавья, Бхагандара,

65. Эката, Двита, Трита, Джамбали, Кашьяпа, Дурвасас, Дурвинита, Канва, Катьяяна,

66. Маркандея, Диргхатапас, Шунахшепха, Видуратха, Урва, Самавартака, Чьявана, Атри, Парашара,

67. Двайпаяна, Явакрита, Девараджа⁵¹ со своим младшим братом, горы, деревья, лианы и священные места,

68. Праджapati, Дити, коровы, матери Вселенной, небесные повозки, все миры, (все) движущееся и неподвижное.

69. Огни предков, звезды, грозовые тучи, воздушное пространство. Стороны света, вода. (Все) эти (пусть окропят тебя) и многие другие, которых прославляют, с благоприятными (именами).

70. Пусть окропят (они тебя) с радостью в сердце водами, уничтожающими все появившееся (зло), так, как ими был окроплен Магхаван⁵².

71. Пусть (окропит тебя пурохита,) сопровождая этими и дру-гими обрядовыми установлениями Атхарваведы, Рудраганами⁵³, Каушмандой, Махарауханой, Куберахридаей и Самриддхьей⁵⁴».

⁴⁸ *Дхрувы* — букв. «определенные места». Иногда при употреблении этого слова имеются в виду полюса. То же слово встречается в значении «Полярная звезда».

⁴⁹ *Маричи* — одна из звезд созвездия Большой медведицы.

⁵⁰ Текст произносимой пурохитой мантры постоянно играет на созвучии имен: к примеру, рядом ставятся имена, в которых совпадает один из слогов.

⁵¹ *Девараджа* — букв. «царь богов», т.е. Индра.

⁵² *Магхаван* — Индра.

⁵³ Согласно М.Р. Бхату, переводчику текста на английский язык и автору комментариев, имеются в виду мантры «*Яджурведы*», определяемые им как «*Рудрапатха*».

⁵⁴ М.Р. Бхат предполагает, что речь идет об искупительной жертве «*Кушманда Хома*» и гимнах и мантрах, полагающихся в этом случае: *Махараухине*, *Куберахридае* и *Самахридае*.

72. После омовения владыка людей пусть облачится в одежду из хлопка, над которой шепотом было произнесено «Апо хи штха...»⁵⁵ и «Хираньяварнам...»⁵⁶.

73. Совершивший ачаману, он пусть произнесет пуныху под звуки раковин и под восхваления, (произносимые) богам, гуру и брахманам, и для (царского) зонта, флага и оружия, затем пусть приступит к своей пудже.

74. Пусть (царь) наденет новые украшения, приносящие победу, над которыми шепотом было произнесено: «Аюшьям варчсьям раяспошьям...»⁵⁷.

75. Подойдя ко второму алтарю, пусть царь сядет поверх шкур. Те шкуры друг на друга должны быть положены таким образом:

76. быка, кошки, антилопы, газели, сверху на них — шкура льва, сверху — тигра.

77. Пусть пурохита в наилучшем месте (алтарной площадки) совершит жертвоприношение в огонь веточками, сезамом, топле-

⁵⁵ «Апо хи штха...» — ведийский конкорданс М. Блумфилда [Bloomfield 1906], приводя указанную мантру полностью (*āpo hi śthā mayobhuvah*), отсылает нас, в частности, к «Гимну водам» X мандалы «Ригведы» (RV X.9.1a): «О воды, ведь вы благодатные» (пер. Т.Я. Елизаренковой). Общий контекст ситуации, равно как и тематика мантры (и самого гимна), позволяет рассматривать ее как важный элемент очистительной процедуры. Проще говоря, регенерация правителя требует обновления, очищения и для предметов, окружающих царя, прежде всего для царского облачения, дабы избежать опасности осквернения.

⁵⁶ «Хираньяварнам...» — М. Блумфилд дает обширный список мантр, имеющих видимое сходство с той, что произносится во время пушьяснаны. Обращает на себя внимание фрагмент гимна II.35.11: «*hiraṇyavarṇaṅ ghṛtam annaṅ asya*» — «Жир золотого цвета — его пища» (пер. Т.Я. Елизаренковой). Судя по тому, что эта мантра, как и предыдущая, произносится над царским одеянием и практически одновременно с «Апо хи штха...», она также должна обладать очистительными свойствами. Если же учесть, что несколькими шлоками выше речь шла именно о жире, то выбор именно этой мантры кажется небезосновательным.

⁵⁷ Произносимое над царскими украшениями заклятие должно принести тому, кто наденет их, долголетие, силу и богатство. Соответственно украшения называются «жизнь дающие», «силу дающие» и «богатства приумножающие». Ср. сходный момент при совершении обряда самвартана в «Ашвалайна-грихясутре» (III.8.21).

ным маслом и прочим, (сопровождая свои действия) гимнами Трехглазому⁵⁸, Шакре, Брихаспати, Нараяне и тому, который вечно в движении⁵⁹.

78. Предсказатель пусть назовет предзнаменования огня в соответствии с установлениями «Индрадхваджи»⁶⁰. Пурохита, закончив совершение обряда, пусть, соединив ладони, произнесет:

79. «Приняв от владыки земли пуджу, все боги, дав (ему) счастье, должны удалиться, чтобы вновь потом вернуться на землю».

80. После этого пусть царь почитит предсказателя и пурохиту обильными дарениями, а также и других, достойных дакшины, так, как это полагается.

81. Дав безопасность подданным, освободив скот, находящийся на бойне, пусть объявит амнистию (всем), кроме тех, кто чинит зло (внутри) царства⁶¹.

82. Это (омовение) следует совершать в каждую Пушья ради достижения счастья, славы, богатства и долголетия. (Совершаемое же) после Пушья оно лишается половины своих результатов. Потому что искупление в полнолуние месяца Пауша считается наилучшим.

83. Пушьясанану следует совершать, если царству предсказаны несчастья и если (появляется) Раху⁶², если появляется комета, а также во время эпидемий.

84. На свете нет такого (дурного) предзнаменования, которое этим (обрядом) не было бы устранено, и нет иного, приносящего счастье, которое бы его превосходило.

⁵⁸ Трехглазый — Шива.

⁵⁹ ...который вечно в движении — согласно комментарию, имеется в виду Ваю, бог ветра.

⁶⁰ Индрадхваджа — букв. «знамя Индры». По замечанию Д. Деррета, индийский царь должен «обладать флагштоком Индры», т.е. находиться постоянно в состоянии эротического возбуждения, тем самым способствуя плодородию [Derrett 1959: 120].

⁶¹ Ср. в эдиктах Ашоки об отсрочке наказаний для людей, заточенных в темницу, о запрете убивать рыбу в упосатху, об отмене кастрации и клеймения животных по случаю Тишья и Пунарвасу (V КЭ).

⁶² Раху — демон, поглощающий солнце и луну. Речь, по всей видимости, идет о солнечном и лунном затмениях.

85. Этот обряд издревле предписан во время абхишеки, для царя, стремящегося к высшему могуществу и желающего рождения сына.

86. Великий Брихаспати назвал это омовение лучшим для блага Великого Индры, дающим жизненную силу, долголетие и счастье подданным⁶³.

87. Если в соответствии с этим предписанием будут омыты слон и конь, то и они будут защищены от болезней и достигнут великого успеха.

Перевод выполнен по изданию: Varahamihira's *Bṛhatsamhitā* / Ed. and transl. by M.R. Bhat. Vol. I, II. Delhi, 1993.

Библиография

Источники

Kauṭīlīya Arthaśāstra / A Critical Edition with a Glossary by R.P. Kangle. Bombay, 1992.

Mahābhārata / Critical Edition by V.Sukthankar. Poona, 1971–1976.

Varāhamihira's Bṛhatsamhitā. Ed. and transl. by M.R. Bhat. Vol. I, II. Delhi, 1993.

Исследования

Алиханова Ю.М. Театр древней Индии // Культура древней Индии. М., 1975.

Алиханова Ю.М. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции // Петербургский рериховский сборник. СПб., 2002.

Вигасин А.А. «Артхашастра» и ритуалистика // Древние культуры Восточной и Южной Азии. М., 1999.

Вигасин А.А. Диалог со смертью // ВДИ. 2000. № 2.

Вигасин А.А. Время в эдиктах Ашоки // Антропология культуры. Вып. 1. М., 2002.

Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.

⁶³ Поскольку в предшествующей шлоке шла речь о рождении у царя сына, а в этой шлоке, употребляющей традиционное для обозначения подданных слово «*praṣā*», очень отчетливо проступает традиционная для индийской культуры идея подобия подданных и потомства.

- Елизаренкова Т.Я.* Об Атхарваведе // Атхарваведа. Избранные гимны. М., 1976.
- Куликов Б.Ф.* Словарь камней-самоцветов. Л., 1982.
- Лад В., Фроули Д.* Травы и специи. М., 1997.
- Мосс М.* набросок общей теории магии // Социальные функции священного. М., 2000.
- Никольская К.Д.* Древнеиндийская «наука политики» (историко-культурные аспекты): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2003.
- Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды. М., 1990.
- Раушенбах Б.В.* Пространственные построения в живописи. М., 1980.
- Романов В.Н.* Древнеиндийские представления о царе и царстве // ВДИ. 1975. № 3.
- Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М., 2003.
- Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995.
- Bloomfield M.A.* Vedic Concordance. Cambridge, 1906.
- Buitenen, J.A.B. van.* On the Structure of the Sabhāparvan of the Mahābhārata // Studies in the Indian Literature and Philosophy. Delhi; Varanasi; Patna; Bangalore; Madras, 1988.
- Dattaray R.* A Forgotten Functionary of Ancient Indian that was Kṣattr. Calcutta, 1974.
- Derrett J.D. M.* Bhū-bharaṇa, bhū-pālana, bhū-bhojana: an Indian Conundrum // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. 1959. Vol. XXII. Pt. 1.
- Gonda J.* Purohita // Gonda J. Selected Studies. Leiden, 1975. Vol. II.
- Gonda J.* The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of the Veda. Amsterdam; Oxford; N.Y., 1985.
- Heesterman J.C.* The Ancient Indian Royal Consecration. 'S-Gravenhage, 1957.
- Kane P.V.* History of Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law). Poona, 1946. Vol. III.
- Pallas P.S.* Etwas über die zu Astrachan wohnende Indianer // Neue Nordische Beiträge zur physikalischen und geographischen Erd- und Völkerbeschreibung. 1782. Vol. III.
- Rau W.* Staat und Gesellschaft im alten Indien. Wiesbaden, 1957.
- Böhtlingk O.* Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. St. Petersburg, 1884.
- Scharfe H.* The State in Indian Tradition. Leiden; N.Y.; København; Köln, 1989.

Schlingloff D. Die altindische Stadt. Wiesbaden, 1969.

Shastri A.M. India as seen in the Br̥hatsamhitā of Varāhamihira. Delhi, 1969.

Tsuchiyama Y. Der König im Rājasūya // Indian Thought and Buddhist Culture. Tokyo, 1996.

Weber A. Über die Königsweihe, den rājasūya. Berlin, 1893.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ИНДИЙСКОГО ТЕКСТА

- С. В. Пахомов.* СЕМАНТИКА ГЛАГОЛЬНОГО КОРНЯ *МУС*
И ПРОБЛЕМАТИКА ДУХОВНОГО ОСВОБОЖДЕНИЯ
В ВЕДИЙСКИХ УПАНИШАДАХ 5
- С. Л. Невелева.* ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ЭПИЧЕСКАЯ
МЕТАФОРА (ПО ДАННЫМ «МАХАБХАРАТЫ»). 20
- Я. В. Васильков.* ЭПИЧЕСКИЕ ГЕРОИ И БОГИ
(В «МАХАБХАРАТЕ» И НЕ ТОЛЬКО) 41
- А. А. Игнатьев.* МИФ О ВЕТАЛЕ И БХАЙРАВЕ
В КАЛИКА-ПУРАНЕ 55
- Н. А. Корнеева.* ОРДАЛИЯ РАСКАЛЕННОЙ МОНЕТОЙ:
ТЕКСТ И РЕАЛЬНОСТЬ 63
- Р. В. Псху.* ПРОБЛЕМА УНИКАЛЬНОСТИ ПРИРОДЫ
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ДУШИ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ
ЯМУНАЧАРЬИ (НА МАТЕРИАЛЕ «АТМАСИДДХИ») 76
- А. В. Зорин.* ТЕКСТЫ ПО КУЛЬТУ ВИШНУ-НАРАСИМХИ
В ТИБЕТСКОМ СВИТКЕ XIII В. 86
- М. Ф. Альбедиль.* О ПЕРВЫХ ХРИСТИАНСКИХ
МИССИОНЕРАХ В ИНДИИ 93
- Б. И. Загуменнов.* ЛЕКСИКА БУДДИЙСКАЯ
И ХРИСТИАНСКАЯ: СПОСОБ РАЗГРАНИЧЕНИЯ
(А ТАКЖЕ ВООБЩЕ О ВИДАХ ЛЕКСИКИ
В БУДДИЙСКИХ ТЕКСТАХ) 106
- К. М. Воздиган.* ЗНАЧЕНИЕ И ФУНКЦИИ РИТУАЛА
ПАНГХУ У ПЛЕМЕНИ РАТХВА 115

<i>С. С. Донченко.</i> КОНЦЕПЦИЯ «ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА» В ТВОРЧЕСТВЕ НАРОДНЫХ ПЕВЦОВ-БАУЛОВ	123
<i>И. Ю. Котин.</i> ТЕКСТ ИНДИЙСКОЙ ДИАСПОРЫ В ПОЭЗИИ ДАЛДЖИТА НАГРА	131
<i>М. А. Родионов.</i> ИНДИЯ В ПОЭЗИИ ЙАФИИТОВ (ЮЖНАЯ АРАВИЯ): ЙАХЙА 'УМАР	145

ИЗ АРХИВА ЗОГРАФСКИХ ЧТЕНИЙ

<i>Я. В. Васильков.</i> «МАХАБХАРАТА» И ИНДИЙСКАЯ ПРАКТИКА ПАЛОМНИЧЕСТВА В СВЕТЕ НОВЫХ ЭПИГРАФИЧЕСКИХ ДАННЫХ	157
<i>В. Г. Лысенко.</i> ДИСКРЕТНОЕ И КОНТИНУАЛЬНОЕ ВО ВТОРОЙ КАНДЕ «ВАКЪЯПАДИИ» БХАРТРИХАРИ . . .	198
<i>К. Д. Никольская.</i> РИТУАЛ ПУШЬЯСНАНА В «БРИХАТСАМХИТЕ» ВАРАХАМИХИРЫ (ОМОВЕНИЕ ЦАРЯ ПОД СОЗВЕЗДИЕМ ПУШЬЯ)	211

Научное издание

Зографский сборник

Выпуск 2

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор М.В. Банкович
Корректор К.С. Оверина
Компьютерный макет Н.И. Пашковской

Подписано в печать 20.12.2011. Формат 60 × 84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Усл.печ л. 14. Уч.-изд. л. 16.
Тираж 200 экз. Заказ № 19.

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199004, Санкт-Петербург, В.О., Средний пр., 24.
Тел. 323-67-74, e-mail: izd_lemma@mail.ru