

ЮЖНАЯ АЗИЯ

М.Ф. Альбедиль, Я.В. Васильков

ВИДЫ ИНДИЙСКИХ АСКЕТОВ (по материалам коллекции 2993 в собрании МАЭ)

В фондах МАЭ хранится коллекция 2993, собранная индологами А.М. и Л.А. Мервартами во время индийской экспедиции 1914–1918 гг. В ней содержится 62 предмета (первоначально было 65, три экспоната утрачены), или 64 единицы хранения, приобретенных в Северной Индии, в Лакхнау. Все экспонаты представляют собой небольшие глиняные статуэтки высотой 20–26 см, укрепленные на подставках. Они изображают различные типы индуистских и иных аскетов, подвижников, отшельников и т.п. Кроме них в коллекции есть девять изображений божеств (Брахма, Рама, Хануман, Парвати с Ганешей и т.д.) и двенадцать фигурок, представляющих разные виды индийских профессий и антропологические типы. Все статуэтки раскрашены, лица, одежда, атрибуты в большинстве случаев детально и четко проработаны. Они были заказаны А.М. и Л.А. Мервартами при посредстве дирекции Провинциального музея Ауда в Лакхнау местным мастерам-скульпторам, работавшим для музея. Известны их имена: Гулаб Дас, Бхагвант Сингх и Нанд Кишор. Летом 1917 г. статуэтки аскетов вместе с некоторыми другими работами, такими как, например, модель индийской деревни, были упакованы в ящики и отправлены из Лакхнау в Бенарес (Варанаси), где находились в это время русские индологи. Краткое описание большей части экспонатов сделали сами А.М. и Л.А. Мерварты в 1923 г., в 1972 г. более подробную опись составила С.А. Маретина.

Коллекция 2993 дает представление об индийском аскетизме и позволяет дополнить известные текстовые и этнографические свидетельства о нем. Описание отдельных экспонатов стоит предварить некоторыми общими замечаниями об индийском аскетизме, которые создадут необходимый контекст для более полного восприятия музейного материала. Это необходимо сделать еще и потому, что индийский аскетизм, имея яркие отличительные особенности, веками оставался важнейшим явлением духовной культуры в Южной Азии.

Как противопоставление мирской религиозности, аскетизм присутствует во всех известных духовных традициях, но, пожалуй, только в Индии он стал необычайно массовым и распространенным явлением. Не только в храмах и монастырях, но и на городских и сельских дорогах здесь то и дело встречаются разного рода аскеты и отшельники, принадлежащие к разным направлениям индуизма и других индийских религий. Их обилие, как и разнообразие аскетических практик, не может не поражать.

Аскет в брахманизме, индуизме, джайнизме, буддизме, как и в других религиях, — это человек, радикально порвавший с обществом и мирской жизнью, отказавшийся от всех социальных требований и обязательств, а также от общепринятых культурных ценностей и всецело посвятивший себя достижению конечной цели — обретению *мокши* (*мукти*, *нирваны*), т.е. освобождения от круговорота рождений и смертей (*сансары*). Идеал аскета — *дживанмукта*, т.е. освобожденный от сансары еще при жизни. Он не стремится к богатству и другим земным благам, не испытывает никаких желаний, не жаждет светских удовольствий, равнодушен к манящим прелестям жизни. В религиозном отношении аскет стоит за пределами праведного и неправедного, должного и недолжного, чистого и нечистого.

В отличие от христианства и некоторых других религий, где отрешившиеся от мира живут коллективно в монастырях, скитах и т.п., индийские аскеты обычно разрозненно, поодиночке или малыми группами подвижничают в лесах, бродили по городам и селениям и только на время сезона муссонных дождей собирались в каком-нибудь определенном месте. Эта традиция сохраняется и сейчас. Сосредоточенные на своем индивидуальном совершенствовании, аскеты, даже объединяясь иногда в организованные общины наподобие монашеских орденов, не преследовали какой-либо общей цели, кроме создания для каждого условий, позволявших продвигаться по пути духовного освобождения [Лысенко 2009: 108]. До VIII в., когда появились первые шиваитские монастыри, многие индуистские аскеты не имели постоянного пристанища [Bhagat 1976: 20–25].

Нельзя не отметить, что в истории индийской духовности аскеты сыграли исключительно важную роль. Именно их среда воплощала в своем образе жизни главные религиозные идеалы и ценности и веками сохраняла их. Нередко аскеты становились основоположниками новых религиозных течений и школ: аскет Джина Махавира был основателем джайнизма, аскетическими практиками занимался Будда Шакьямуни, у истоков адживики стоял аскет Маккхали Госала, аскетами были основатели многих религиозно-философских школ.

В строго ранжированном иерархическом индийском обществе аскетам принадлежала в прежние времена и принадлежит сейчас совершенно исключительная роль. Отрекшиеся от общества и незаинтересованные в себе, они парадоксальным образом занимают в нем особое место, служа для мирян наивысшим авторитетом в религиозных вопросах, воплощая в своей жизни победу духа над превратностями этого мира.

Не будет преувеличением сказать, что аскеты пользуются уважением во всех слоях общества. Миряне считают своим долгом поддерживать их пищей, одеждой и кровом, а иногда и более серьезными подношениями. Так, в прош-

лом богатые последователи джайнизма и буддизма дарили общинам парки и убежища на время сезона дождей. Присутствие аскетов всегда служило знаком духовной чистоты для той местности, где они пребывали.

Истоки аскетизма как института прослеживаются начиная с эпохи вед, хотя ясно, что аскетические практики существовали в еще более глубокой древности — как в местной аборигенной традиции, так и в архаической культуре индоариев. Из архаической культуры переходит, по-видимому, в веды ключевое понятие и термин раннего индийского аскетизма — *тапас*, «жар», «тепло» [Eliade 1970: 106–108]. В так называемых философских гимнах «Ригведы» тапас выступает как космогонический фактор: и мировой порядок *рита*, и все истинное положение вещей было рождено из «воспламенившегося жара» [Ригведа. Мандалы IX–X 1999: 321]. Тапас связан с богом солнца Сурьей и с богом огня Агни, а функциональное тождество тапаса и ваджры (оружия Индры) выводится из параллелизма космогонического подвига Индры в борьбе с демоном Вритрой и разбивания Брихаспати силой тапаса скалы, прибежища демона Валы [Blair 1961: 58, 64, 130–135; Огибенин 1968: 51–53].

Архаическое понимание тапаса долгое время сохранялось в текстах, формировавшихся вне ведийской жреческой традиции, таких как, например, древнеиндийский эпос. Здесь тапас ассоциировался с аскетической практикой нагревания или даже иссушения тела, например при стоянии между пятью огнями, сидении между кострами под палящим солнцем или благодаря другим аскетическим практикам (отказу от сна, голоданию, обету молчания, неподвижным позам, медитации и т.п.). Тапасом называлась и особая энергия, внутренний жар, обретаемый в результате подвижничества. Эпосом засвидетельствована вера в то, что аскет, накопивший «сокровища тапаса», приобретал сверхъестественные силы *сиддхи*, недоступные обычным людям, и добивался возможности магически воздействовать на окружающее. Во множестве мифов и легенд сохранились описания древних аскетов, совершивших столь великие акты подвижничества и накопивших такую огромную энергию, что их могущества стали опасаться сами боги. Чтобы остановить подвижничество этих аскетов, боги посылали к ним прекрасных дев или даже являлись сами, обещая исполнить их желания.

Что касается вед и других текстов древней брахманской традиции *шрути*, то в них встречаются упоминания о разных категориях аскетов, но эти подвижники-экстатики описываются как бы со стороны, осознаются пребывающими за пределами ведийского социума или, в крайнем случае, на его периферии. Параллельно с миром ведийской традиции, время от времени пересекаясь с ним, на протяжении многих веков существовал мир архаической, племенной культуры, «доклассической» (термин Й. Хейстермана) дуально-циклической агонистической обрядности. Наиболее выразительно этот мир был представлен сообществами *вратьев* (*vrātya* от *vrāta* ‘стая’, ‘отряд’) — религиозно-аскетическими братствами почитателей грозного бога Рудры или Пашупати — «Владыки скота» (см. о них: [Hauer 1927; Heesterman 1962; Falk 1986]). Именно к традиции вратьев есть основания возводить такие явления индийской культуры последующих периодов, как аскетизм, йога, теизм, бхакти, возможно также тантра. Следует отметить, что аскетизм у вратьев, как и у многих позднейших

индийских аскетов, сочетался с воинственностью: их общины представляли собой странствующие банды, добывавшие средства к существованию вымогательством, разбоем, набегами на чужие стада. Некоторые тексты, созданные братьями, проникли в древнейший корпус ведийских самхит: это и пространственный гимн «Шатарудрия» в самхитах «Яджурведы», и 15-я книга «Атхарваведы», воспевающая братьев и Вратью (Рудру) как высшее начало мироздания (см.: [Атхарваведа 2010: 59–75]).

Богатая информация о древнейших индийских аскетах содержится в знаменитом гимне 136 («Кеши-сукта») из поздней, десятой книги (мандалы) «Ригведы» (см.: [Ригведа. Мандалы IX–X 1999: 292–293]). Аскет обозначается здесь двумя терминами: *кешин* ‘косматый; обросший волосами’ и *муни* ‘молчальник; давший обет молчания’. Аскеты пьют из одной чаши с Рудрой некий «яд», т.е. наркотическое питье, пристрастие к которому будет потом характерно и для индуистского продолжения Рудры — Шивы, и для подражающих ему аскетов различных сект. После этого «в них входят боги», и они, одетые в грязные красноватые одежды, летят по небу, «глядя вниз на все формы». В это время смертные могут видеть перед собой только их лежащие на земле безжизненные тела, а поскольку в гимне об этом рассказывают как бы сами «кешины», то это явное описание так называемого «out of body experience», ощущения выхода из тела, переживаемого как «шаманский полет». Много позднее в эпической поэме «Махабхарата» появится рассказ о состязании двух аскетов-йогинов в магическом полете по иерархии различных миров (Мбх 9.49; см.: [Махабхарата 1996: 170–174]). Муни или кешин, как сказано в гимне, «странствует стезей апсар, гандхарвов и диких зверей» и может «понимать их волю», т.е. читать мысли (способность, поныне приписываемая некоторым индийским аскетам). О кешине говорится, что он «несет в себе огонь», и это, возможно, указывает на культивирование им «внутреннего жара» — тапаса. Наконец, кешины совершают свой полет, «препоясавшись ветром», «оседлав ветры» (или «взойдя на ветры»). На этот счет было высказано весьма правдоподобное предположение, что описываемые в гимне аскеты достигали состояния сознания, дающего ощущение полета, благодаря определенной технике контроля над дыханием [Feuerstein 2002: 151].

Уже в этих древнейших описаниях индийского аскетизма засвидетельствованы уникальные черты, которые впоследствии остаются характерными для него практически на всех исторических этапах развития. В ведийскую эпоху аскетизм был постепенно усвоен брахманской традицией, во второй половине I тыс. до н.э. законоучительные трактаты в идеале рекомендовали каждому из «дваждырожденных» практиковать аскезу на предпоследней (*ванапрастха* — лесной отшельник) и особенно на последней (*санньяси* — отрешившийся от мира бездомный странник) стадиях жизни. За пределами же ведийской культуры развившиеся на базе архаики многочисленные традиции небрахманской «шраманской» аскезы, не ограничивавшие круг своих последователей рамками того или иного возрастного класса, к середине I тыс. до н.э. впервые сделали уход в леса и практику подвижничества массовым явлением.

Аскеты различались по своим доктринальным и философским позициям: одни принадлежали к фаталистической секте адживиков, другие исповедовали

взгляды нетеистических религий: джайнизма и буддизма¹, позднее великими реформаторами индуизма, Шанкаррой и Рамануджей, были основаны шиваитские и вишнуитские аскетические ордены, а еще позже возникли традиции аскезы, связанные с различными направлениями так называемого ниргуна- или ниргун-бхакти, т.е. почитания Божества как в конечном счете не имеющего свойств Абсолюта. Однако в этих столь разных религиозных школах вновь и вновь воспроизводились характерные особенности и приемы аскезы, которые были описаны еще в ведийских самхитах. Единственным важным историческим изменением можно считать неуклонное возрастание роли в аскетических практиках особой техники, позволяющей достичь измененных состояний сознания, — *йоги*, корни которой тоже весьма древние. На протяжении тысячелетий общими для большинства названных школ являются и термины, обозначающие аскетов: *муни*, *яти* и *йоги* (йогин, в ряде современных диалектов — *джоги*).

Одним из этих древних терминов, *яти* (*yati*) или *джати* (*jatī* букв. «овладевший своими страстями»), обозначен аскет, запечатленный в экспонате № 59: он одет в дхоти, рубаху и тюрбан, держит в руке чашу для сбора подаяний, за левым плечом у него висит узелок (рис. 1).

Термин *яти* в значении «подвижник» употребляется начиная с периода упанишад; *джати* как продолжение санскритского *яти* используется достаточно широко. В «Манавадхармашастре» (VI. 87) термин *яти* заменяет термин *санньяси* в классической системе четырех стадий



Рис. 1. Фигура аскета яти. Индия. Начало XX в. Глина, металл, краска

¹ Заметим, что если джайны всегда были склонны к радикальным, жестким формам аскезы, вплоть до самоубийства посредством голодания (см.: [Кожевников 1914: 94–96]), то последователи Будды Шакьямуни, который отверг крайности подвижничества, ограничивались использованием в пищу лишь того, что подадут, постом и медитативной практикой (буддийской йогой).

жизни (ашрам), т.е. обозначает старца-«дваждырожденного», ушедшего из лесной обители в последнее странствование [Законы Ману 1992: 76]. В новое время этот термин мог относиться к разным группам аскетов. У джайнов *яти* (в разговорных языках — *джати*) — название странствующего аскета, монаха [Russel, Hira Lal 1916, I: 224–225]. Этот же термин служил одним из названий монаха в палиязычном буддизме хинаяны.

По свидетельству М. Шерринга, в его время в Варанаси (Бенаресе) термином *джати* обозначался один из десяти разрядов даш(а)нама-сампрадаи, т.е. госаинов-адвайтистов, шиваитов — последователей Шанкары. Кроме того, так же могли именоваться *байраги* (*bairāgī*, аскеты-вишнуиты), *удаси* (*udāsī*, одна из сект, унаследовавших учение Нанака) и *джоги* (*jogī*) или *натхи*, последователи Горакхнатха [Sherring 1872: 257, 265–266]. Поскольку на лбу у статуэтки явственно виден шиваитский тилак, вишнуитов-байраги при определении религиозной принадлежности аскета можно не учитывать, но все остальные перечисленные секты не исключают возможности идентификации фигуры из коллекции с их представителями. Это относится и к дашнами-госаинам, и к натхам (*джоги*), почитавшим мифическим основателем своего учения Адинатха — «Изначального Владыку», Шиву [Пахомов 2002: 102–103]. Весьма вероятно и кандидатура *удаси*, ветви последователей Нанака, которая вернулась к почитанию индуистских богов и, по некоторым данным, к настоящему времени смешалась с аскетами-шиваитами [Majururia, Majururia 2011: 117].

Но вернемся к краткому историческому обзору аскетизма. Как уже было сказано, аскетизм — редкое явление в древности — стал приобретать все большую популярность в шраманский период VI–V вв. до н.э., когда зарождались так называемые «диссидентские» религии: буддизм и джайнизм. *Шраманами* (букв. «совершающими усилия», «трудниками») называли искателей духовной истины, порвавших с мирской жизнью. Большая часть шраманских школ и групп вымерла еще в древности, из сохранившихся следует назвать адживиков, просуществовавших до XIII в., а также буддистов и джайнов.

Как правило, аскеты того времени не имели постоянного крова и не ночевали дважды в одном и том же месте, кормились подаянием или даже отбросами, не имели вещей, кроме чаши для подаяний, посоха и одежды. У многих не было даже и этого, их единственным имуществом считалось их тело. Так шраманы, отрицавшие авторитет вед, бросали вызов брахманическому обществу, где главной религиозной ценностью считалось правильное и своевременное исполнение ритуалов. В противоположность этому шраманы, не привязанные к внешнему миру, сосредоточивались только на своем внутреннем «я».

Видимо, они были первыми, кто опробовал на себе монашеский статус и создал институт монашества, позже глубоко укоренившийся в индуизме, буддизме и джайнизме. Шраманские аскеты оставались индивидуальными отшельниками или объединялись в группы, которые иногда складывались вокруг харизматического лидера, придерживались общих принципов практики или следовали какому-либо обету, например питаться один раз в день, отказываться от еды, не спать, стоять на одной ноге, постоянно держать поднятой вверх руку и т.п. Самыми яркими примерами таких аскетических объединений были буддийские и джайнские общины *сангхи*, куда могли вступать представители

разных сословий и социальных статусов, за исключением преступников, тяжелобольных, сумасшедших и молодых людей до 21 года.

Крайней суровостью выделялись джайны *ниргрантхи*, «несвязанные». Их основной практикой была неподвижность: они стояли в неудобной позе, могли никогда не садиться и иногда доводили себя голодом до самоубийства. Джайны *дигамбары*, «одетые в стороны света», полностью отказывались от одежды, за исключением монахинь. Они никогда не мылись, вырывали волосы на голове и на теле и подвергали свое тело различным истязаниям.

Странствующих аскетов называли *паривраджаками*, «странниками», «пилигримами». Большую часть года они проводили в пути, а в период сезона дождей собирались в рощах или в специальных помещениях, построенных их богатыми покровителями. Здесь они вели беседы на философские темы друг с другом и с представителями соперничающих учений. Некоторые из них встречались с Буддой и вступали с ним в дискуссии, одни принимали его учение, другие же создавали свои. Значение паривраджаков для индийской философской традиции сравнивают со значением софистов для греческой [Шохин 2007].

Несмотря на то что аскетизм в том или ином виде присутствует во всех индийских религиях, чаще всего он ассоциируется с брахманистско-индуистской традицией. Как было отмечено выше, брахманизм второй половины I тыс. до н.э. связал аскетизм с двумя последними стадиями человеческой жизни в доктрине *варна-ашрама-дхарма*, предназначенной для «дваждырожденных». В этой доктрине две первые стадии, ученик *брахмачарин* и домохозяин *грихастха*, противопоставлены двум последним: лесному отшельнику *ванапрастхе* («живущий в лесу») и странствующему аскету *санньясину*. В «Законах Ману» домохозяину предписывалось дожидаться рождения внуков и стать лесным отшельником *ванапрастхой*, удалившись в лес и взяв с собой свой священный огонь, одному или с женой и учениками, если он брахман. Он должен был вести там воздержанную жизнь и по мере возможностей совершать жертвоприношения, предаваться изучению вед, созерцанию и аскезе. Под лесом здесь понимается не столько место, где растут деревья, сколько безлюдное пространство, лишенное признаков цивилизации. Такой лес мог начинаться сразу за селением, за последними обработанными участками земли [Zimmermann 1982: 51–77].

Последняя стадия, *санньяса*, предполагала жизнь нищенствующего странника и полное отречение от мирских ценностей, сословных и семейных установлений. В ранних упанишадах этот институт лишь намечается, а окончательно складывается в период поздних упанишад. Примечательно, что главный упор здесь делается на противопоставлении домашней жизни отречению от мира. Идея четвертой стадии выражалась и понятием *атьяшрамин*, «стоящий над ашрамами» [Сыркин 1971: 100–103].

Подробные предписания, касавшиеся понимания аскезы, образа жизни лесных отшельников и странствующих аскетов, а также их поведенческих нормативов приводятся в правовых сочинениях, дхармашастрах и дхармасутрах, главным образом в «Законах Ману» (Манавадхармашастра, II в. до н.э. — II в. н.э.), где правила поведения излагаются в виде формул своеобразного морального

кодекса, возведенного в ранг религиозной нормы. В дхармашастре, приписываемой мудрецу Яджнавалкье, «Яджнавалкья-смирити», датируемой I в. до н.э. — III в. н.э., аскеза определяется не как самоцель, а как одна из ценностей, связанных с ритуальной чистотой: «Аскеза является средством очищения знатоков вед, терпение — знающих, вода — тела, чтение мантр — тайных грешников, истина — духа; средством очищения души являются аскеза и священное учение, ума — познание; для души познание Владыки сущего считается высшим средством очищения» [Самозванцев 1994: 86].

В этих текстах лесному отшельнику предписывалось питаться плодами, выросшими на необработанном поле, размельчать зерна зубами вместо ступки, обуздывать себя, трижды в день совершать омовения, отказываться от даров, совершать покаяния, спать на земле и т.п. Летом ему рекомендовалось стоять между пяти огней, в период дождей — лежать на голой земле, зимой — оставаться в мокрой одежде или как-нибудь иначе предаваться аскезе. Одним из главных требований к нищенствующим аскетам было следить за очищением тела, потому что «посредством тела достигаются все знания и благодаря ему обретается свобода» [Самозванцев 1994: 87–89].

В политическом и экономическом трактате «Артхашастра» (IV–III вв. до н.э.) содержатся свидетельства того, как институт отшельничества использовался в политике, дипломатии и других областях реальной жизни. Так, царям предписывалось держать шпионов под видом аскетов: «Человек, бритый или с заплетенной косой, ищущий средств к жизни, будет шпионом под видом отшельника. Он, поселившись вблизи города со многими учениками <...> пусть ест на людях только овощи или горсть травы раз в месяц или раз в два месяца, тайно он может есть пищу, какую пожелает». Выявив среди своих клиентов недовольных политикой царя или заговорщиков, лжеотшельник должен сообщить о них старшему царскому советнику, который предаст их тайной казни [Артхашастра 1959: 28].

Ценным источником о брахманском аскетизме более позднего периода служат *санньяса-упанишады*, «упанишады отрешения», которые складывались предположительно в период с III по XIV в. н.э. [Saṃnyāsa Upaniṣads 1992]. В них упомянуты четыре главных вида отшельников: *кутичака*, *бахудака*, *хамса* и *парамахамса*. Парамахамса находится на вершине иерархии. Он может жить под деревом, на берегу реки, в пещере или в месте кремации. Может носить одежду или ходить обнаженным и принимать любую пищу от людей любой касты. Пренебрегая своим «я», он выставляет себя на всеобщее осмеяние и ведет себя как душевнобольной, хотя находится в здравом уме. Для него уже не имеют значения чистое и нечистое, дхарма и адхарма.

Названные выше виды отшельников различались практиками омовения, бритья, ношения одежды, способами питания, символами, которые они наносили на лоб, и другими атрибутами. Пище придавалось символическое значение, она служила главной цели — религиозному очищению, поэтому детально расписывалось, какую пищу следует принимать, где, как и в какое время. Так, предпочтительной считалась пища, которую не просят, а не та, которую просят. Отшельнику не следовало питаться ритуальной пищей, раз он отказался от ритуалов и т.п. [Лысенко 2009: 110].

В санньяса-упанишадах названы и различные виды аскетов, которые выделялись по образу жизни: давшие обет молчания *муни*, странники, ведущие бродячий образ жизни — *паривраджаки*, просящие милостыню *бхикшу*, отрешенные от мира *санньясины*, практикующие тапас *тапасвины*, знатоки Брахмана *брахмавиды*, стремящиеся достичь соединения с Брахманом *йогины*, достигшие его *дживанмукты* и т.п. Те, кто обретали внутреннюю религиозную чистоту, отказывались от всех внешних атрибутов, даже от чаши для подаяний. Так, аскеты *туриятита* брали пищу ртом, без помощи рук, как коровы, а *авадхута* лежали с открытым ртом, куда им клали пищу [Лысенко 2009: 110].

Предваряя дальнейшее описание коллекции, отметим, что и в прошлом, и в настоящее время в индуистском аскетизме выделяются два основных направления, шиваитское и вишнуитское. Этой схемы мы и будем придерживаться в дальнейшем изложении: сначала опишем виды шиваитских аскетов, а затем вишнуитских и прочих.

Каждое из названных направлений делится на более мелкие группы, которые следуют определенным традициям (*сампрадая*). Самая крупная сампрадая в шиваизме, *дашанами* («десять имен»), возводится к великому философу, основателю адвайты и шиваитскому вероучителю Шанкаре (788–820), который основал орден монахов, давший десять сект, существующих поныне. Шиваитские аскеты, известные под общим названием *санньяси*, всегда практиковали традиции почитания самого Шивы как главного отшельника, а также грозного Рудры. Среди первых выделяются секты вирашайва (*vīraśaīva*) и пашупата (*pāśupata*), среди вторых — каламукха (*kālāmukha*) и капалика (*kāpālīka*). Капалики были названы так потому, что носили с собой чашу для подаяний, сделанную из черепа, почитая Шиву в образе Капалешвары, Бога черепа: это имя он получил, когда отрубил пятаю голову Брахме, а потом, дабы искупить грех убийства брахмана, предался подвижничеству и повсюду носил череп с собой.

Шиваитские аскеты практиковали *бхасма-снана*, купание в пепле на кремационных площадках, а иногда и поедание его. Для аскета посыпание тела пеплом означает отрешение от мира и уподобление Шиве, который окутан пеплом с площадок для сжигания трупов, на которых божество исполняет неистовый танец. Нередко они отличались необузданным поведением; предавались пьянству и питались несъедобными вещами, например экскрементами людей и животных, разлагающимися трупами и т.п. Подобное очищение самым нечистым, что обычно вызывает отвращение, считалось одной из действенных форм аскезы. Предполагалось, что преодоление отвращения должно было привести к свободе от всех ограничений, как внешних, так и внутренних, и в конечном итоге к духовному освобождению [Лысенко 2009: 111].

Шиваиты были и остаются наиболее ревностными из индуистских аскетов. На лоб они обычно наносят пеплом знаки трезубца или параллельные горизонтальные полосы. Нередко примечательными особенностями отличается и их поведение. Так, шиваиты *алгари* непрерывно перемещаются в пространстве; если они не идут, то топчутся на месте.

Описание фигурок всякого рода подвижников и нищенствующих монахов, представленных в коллекции, мы начнем именно с шиваитских аскетов.

В коллекции А.М. и Л.А Мервартов есть экспонат № 27, который сами собиратели, а следом за ними и С.А. Маретина, определили как лесного отшельника *ванапрастха*. Это фигура в длинном платье шафранового цвета, с чашей для сбора милостыни в правой руке и с книгой — в левой. На голове надета круглая желтая шапочка, на шее — ожерелье *рудракшамала*.

Однако вряд ли этот молодежавый и гладко выбритый паломник в длинном монашеском платье может отождествляться с *ванапрастхой* в древнем значении этого термина. Ему следовало бы в качестве одежды носить оленью шкуру и/или узкую набедренную повязку из луба или ткани (*cīra*), а также отращивать отшельническую косицу, усы и бороду [Законы Ману 1992: 72]. Возраст человека в классической форме стадии *ванапрастха* определяют как примерно от 50 до 75 лет [Majuriga, Majuriga 2011: 46].

Все эти признаки в экспонате № 27 явно отсутствуют. Здесь под *ванапрастхой* имеется в виду скорее аскет (*госаин*) из шанкаритского ордена *даш[а]нами сампрадая*, «традиция десяти (разных) имен», два из «разноименных» разрядов которого называются *ван* (*бан*) и *аранья* (оба слова со значением «лесные»).

Правда, Шерринг в свое время отмечал, что *госаины* разряда *бан* «бродят по лесам и никогда не стригут своих волос» [Sherring 1872: 257]. Однако Р. Рассел и Ш.Б. Хира Лал, писавшие почти полвека спустя, уже не делают подобной оговорки и, более того, свидетельствуют, что современные им *госаины* разрядов *ван* и *аранья*, хотя могли и странствовать, но были прикреплены к монастырю Говардхан в Пури (Орисса), где находилась их «штаб-квартира» [Russell, Hira Lal 1916, III: 151]. Внутри разрядов *ван* и *аранья*, как и в других разрядах *дашнами-госаинов*, по-видимому, уже давно оформилось деление на *шастрадхари* — «носящих с собой Писание», ученых аскетов-проповедников, обычно облаченных в шафрановые одеяния, и *астрадхари* — «носящих оружие» [Majuriga, Majuriga 2011: 106], т.е. нага-госаинов (см. ниже об экспонате № 1) и вооруженных домохозяев. Аскет, представленный данной фигуркой, держал в левой руке (сейчас, к сожалению, утраченной) книгу, что говорит о его принадлежности к категории *шастрадхари*. Ожерелье/четки из семян *рудракша* бесспорно характеризует его как шиваита.

Сходная ситуация сложилась и с экспонатом № 10, который А.М. и Л.А. Мерварты интерпретировали в описи как *санньясина*: представленный здесь персонаж явно не похож на *санньясина* в древнем значении термина как старца в последней стадии жизни. Изображенный бритоголовый аскет в левой руке держит чашу для подаяния, сделанную из половины кокосового ореха. На нем длинное, запахивающееся спереди одеяние характерного для отшельников шафранового цвета (рис. 2).

Дело в том, что в быту индийских монашеских орденов Средневековья и Нового времени слово *санньяси(н)* («отрешившийся [от мира]») стало в широком смысле обозначать *садху* вообще, а в узком, конкретном смысле относилось к тем членам шанкаритской аскетической традиции *дашанами*, которые не входили в категорию *дандинов*, представленных экспонатом № 9 из этой же коллекции. Современные *дашанами-санньяси* могут быть членами всех четырех варн, несмотря на то что в свое время Шанкара требовал, чтобы *санньясинами* становились только брахманы. К *санньяси* применялся также термин *атит*

(*aṭī* — возможно, в значении «мертвый; умерший [для мира]»). *Санньяси*, впрочем, не так строго следуют аскетическим обетам, как *дандины*, часто обращаются к мирской деятельности, служат как жрецы в храмах, в гораздо большей мере, чем философствующие *дандины*, подвержены влиянию народной религии (см.: [Sherring 1872: 259–260; Farquhar 1926; Brockington 1992: 103; Pinch 1996: 44–45]).

Разновидность шиваитского аскета представляет, по-видимому, экспонат № 1: нищий аскет *нага*. Он показан почти совсем обнаженным. Собиратели, ссылаясь на известный этнографический источник [Russell, Hira Lal 1916, III: 156 и след.], дают этому типу аскетов следующее определение: «*Nāga Gosain* (религиозный нищий шиваитского толка). Слово *nāga* = русск. “нагой”. Это воинственные и вооруженные луком, копьем и щитом фанатики, воюющие по приказанию своего наставника (*guru*) за какого-нибудь *gājā*). Представленный экспонатом № 1 персонаж в правой руке держит длинное копье, за спиной у него — щит и лук, на перевязи — колчан со стрелами. На лоб и предплечья нанесены знаки шиваитской секты (несколько белых параллельных линий). Его прическа воспроизводит прическу Шивы: *kaparda*, коса, скрученная на темени в форму, напоминающую раковину (*kaparda*).

Наиболее распространенные в той части Северной Индии, где супруги Мерварты приобрели данную коллекцию, наги (*nāga* или *nāga gosāī*, «нагие аскеты») были орденом «воинствующих» аскетов в составе религиозного движения *дадупантх* (*dādūpanth* — «Путь Даду»), основателем которого был чистильщик хлопка из Ахмадабада (Гуджарат) Даду Дайал (1544–1603), странствовавший на территории Раджастанхана проповедник идей *ниргун-бхакти* (см. о нем: [Keay 1931: 163; Ванина 1996]). Несмотря на то что сам Даду не одобрял аскетизма, потребности выживания общины *дадупантхи* под давлением со стороны как мусульман, так и «ортодоксального» брахманского индуизма, предопределили формирование вооруженного крыла движения по образцу тех раннесредневековых орденов



Рис. 2. Фигура аскета дашанамисанньяси. Индия. Начало XX в.
Глина, металл, краска

аскетов-воинов, которые создавались индуистами в ситуации противостояния с джайнизмом и буддизмом.

Строго следуя обетам безбрачия и подавления чувственности, наги были вынуждены пополнять свои ряды мальчиками из индусских и мусульманских семей низкого социального статуса, которых с ранних лет развивали физически и обучали владеть оружием. Искусные и бесстрашные воины, наги выступали в авангарде армии Джайпура, состояли на службе в войсках и других раджпутских княжеств. Известны своей воинственностью были и наги секты *рамананди* — последователи предшественника Даду, выдающегося проповедника *ниргун-бхакти* Рамананда (XV в. [Pinch 1996: 27–28, 31 и др.]).

В XVI в. в другой части Северной Индии — Бенгалии выдающийся философ-адвайтист Мадхусудана Сарасвати организовал (согласно преданию, с согласия императора Акбара) отряды воинствующих аскетов-нага в рамках монашеского ордена последователей Шанкары «Даш(а)нами сампрадая». Задачей этих вооруженных отрядов была защита индусов от набегов разбойничавших многочисленных мусульманских дервишей [Farquhar 1925: 440–444]. Даш(а)нами-наги, связанные с ортодоксальной санскритоязычной школой адвайты, существуют до сих пор и, вероятно, существовали задолго до Мадхусуданы. Согласно традиции, впервые орден нагов был учрежден Шанкарой и уже в ранний период служил для борьбы как с буддистами и джайнами, так и с воинами-*нагами* вишнуитских монашеских орденов (*catuḥṣaṃpradāya*; см., например: [Успенская 2010: 468]). Шиваитские аскеты-воины упоминаются в неоконченном романе писателя VII в. н.э. Бану «Харшачарита» [Farquhar 1925: 437]. Вероятнее всего, аскет, представленный фигуркой № 1, являлся именно шиваитским нага-госаином из *даш(а)нами сампрадая*.

В настоящее время из всех индийских аскетических сект и орденов наги привлекают наибольшее внимание обывателей, туристов и СМИ. Одна из причин этого в том, что сейчас в отличие от колониального периода, когда их обязывали носить хотя бы минимальную набедренную повязку [Sherring 1872: 255], многие из них, по крайней мере во время больших праздников, ходят совершенно нагими. Нагота — черта многих индийских аскетических общин, восходящая к доисторической древности. Часто наги демонстрируют перед почитателями и паломниками характерные для них приемы самоистязания, такие, например, как постоянное ношение тяжелых предметов, привязанных к гениталиям [Dubois 1897: 519; Majurugia, Majurugia 2011: 73–81]. Эти приемы имеют декларируемой целью исключить всякую возможность сексуального возбуждения и использовать энергию эроса для достижения высшей религиозной цели (подъем кундалины).

Наги привлекают к себе внимание и своей воинственностью. Разумеется, они давно уже не участвуют в каких-либо боевых действиях, но продолжают заниматься физической подготовкой и тренироваться во владении оружием, а во время периодически устраиваемых больших религиозных праздников Кумбхамела [Васильков 1996; Альбедиль 2006: 137–141] наги проводят показательные бои, демонстрируя перед толпами паломников свое искусство во владении мечами, топорами, палицами, трезубцами и другими видами оружия.

Их отшельнические поселения и стоянки определяются термином *чхаони* (*chāvṇī*) — «военный лагерь».

За сто с лишним лет до экспедиции Мервартов аскет-нага выглядел примерно так же, о чем можно судить по цветному офорту фламандского художника Ф.Б. Сольвена, работавшего в Индии в 1791–1805 гг. (Hardgrave 2004: 328–29; см. также электронный ресурс «François Balthazar Solvyns: The Etchings Online», № 144 <<http://www.laits.utexas.edu/solvyns-project/solvynsonline/pages/Solvyns-Etchings.htm>>).

Тип шиваитского аскета-самоистязателя *ūrdhvabāhu* (букв. «высоко держащий руку») представляет экспонат № 2 (рис. 3).

Аскеза состоит в том, что левую руку нужно держать высоко поднятой до тех пор, пока она не окостенеет в этом положении. Точнее сказать, санскритское *ūrdhvabāhu* означает либо «с поднятой рукой», либо «с поднятыми руками». Это очень древний способ аскезы, хорошо известный санскритскому эпосу «Махабхарата», который, правда, вмещает в себя отражения разных исторических периодов. Древнейшее достоверно датированное упоминание об этой практике содержит «Майтри упанишада» (III в. до н.э.). В ней говорится о царе Брихадратхе, который, передав царство сыну, ушел в лес и предался подвижничеству: стоял, «воздев руки и взирая на солнце» (Майтри упанишада I. 2; см.: [Упанишады 1967: 133]).

Переводчики древних памятников обычно понимают в подобных контекстах *ūrdhvabāhu* как «поднявший вверх руки». Такое чтение основывается на отражении этой аскетической практики в произведениях изобразительного искусства (например, в знаменитом наскальном горельефе Мамаллапурама, где в позе *ūrdhvabāhu* представлены и герой «Махабхараты» Арджуна, и кот-обманщик, выдающий себя за подвижника, чтобы усыпить бдительность мышей (см.: [Васильков 2010: рис. 4 на вклейке после стр. 320; Васильков 2014: 69, рис. 1]). Практика *ūrdhvabāhu* с обеими поднятыми вверх руками, при которой кормить подвижника приходилось его почитателям, дожила до нового времени, что засвидетель-



Рис. 3. Фигура аскета урдхвабаху.
Индия. Начало XX в.
Глина, металл, краска

ствовано одной из гравюр франко-голландского художника Бернара Пикара (1673–1733). В настоящее время в Индии сохранились лишь немногие «одно-рукие» аскеты (*ek-bāhu bābā*), причем чаще они держат поднятой вверх правую, а не левую руку.

У аскета, как он представлен глиняной моделью № 2, в опущенной правой руке четки (*джана-мала*) из семян (по виду скорее похожих на орехи) вечнозеленого дерева *Eleoagnus ganitrus* (дерево, как и его семена, называется *рудракша*, т.е. «глаза Рудры (Шивы)»). Число семян, образующих четки, бывает разным, но чаще всего это 108 (число имен Шивы) плюс одно (семя-подвеска, отмечающая конец и начало цикла). Волосы аскета скручены в *капарду* — прическу, характерную для изображений бога Шивы.

Более чем за столетие до Мервартов аскета *ūrdhvabāhu* запечатлел на одном из своих офортов Ф.Б. Сольвэн (*Solvyns 1799: Sec. VII, No. 10. «An Ooddoobahoo»*).

Не лишним будет упомянуть, что один урдхвабаху (причем державший обе руки над головой, рис. 4), имя которого опубликовавший его воспоминания британец, член Азиатского общества в Калькутте передает как *Rugana Roogi*, отличался необычайной склонностью не только к паломничеству, но вообще к путешествиям, к посещению новых мест. Он принадлежал к категории санньяси, т.е. к ордену шиваитских аскетов, последователей Шанкары. В 1792 г. он надиктовал в Бенаресе (ныне Варанаси) воспоминания о своих странствиях.

В числе многих мест он посетил Баку с его храмом огнепоклонников, затем побывал в Астрахани, где пользовался гостеприимством колонии индийских купцов и, наконец, достиг Москвы! Это было в правление Екатерины II, которую Пуран Пури упоминает как «Вібі» («дама», «госпожа»). В Москве он нашел приют в караван-сараях купцов-армян. Наибольшее впечатление на него произвел Царь-колокол, под которым, по его словам, «могли бы встать сто человек». Оттуда был лишь месяц пути до Санкт-Петербурга, с перспективой затем морем достичь Лондона, но по неизвестной причине странник от Москвы повернул назад: в Астрахань и затем в Персию [*Duncan 1799: 41*].

Экспонат № 6, названный *канпхата-джоги* (*kānpḥaṭa jogī*) (от *kānpḥaṭa* — «человек с пробитыми ушами»), представляет секту шиваитского тантризма *канпхата* (или *горакхнатхи*, *натх-джоги*), основание которой приписывается средневековому вероучителю в традиции *натхов* — Горакхнатху (санкр. *Горакшианатха*, предположительно IX или X в.) (рис. 5).

Название секты («с пробитыми/прорезанными ушами») связано с тем, что при инициации наставник обоюдоострым ножом прорезал в хряще ушных раковин посвящаемого отверстия, в которые сначала вставлялись затычки из дерева *ним*, а когда края отверстий заживали, в них продевались массивные серьги (*mudrā*) из глины, камня, дерева или стекла, в некоторых случаях — из золота. Эта секта сыграла значительную роль в развитии практики и литературы хатха-йоги. Канпхата-йогинов можно встретить в большинстве областей Индии, как одиноких нищих странников или отшельников, так и в составе монашеских групп.

От более ранних шиваитских орденов (см., например: [Kher 2012: 174]) *канпхата* наследует принцип ношения лишь одной одежды или хождения вовсе



Рис. 4. Гравюра, изображающая Пурана Пури, аскета-урдхвабаху, дошедшего до Москвы (по: [Duncan 1799: 37])



Рис. 5. Фигура аскета канпхата-джоги.
Индия. Начало XX в.
Глина, металл, краска

без оной. Аскет, представленный описываемым экспонатом, носит *laṅgotī* — набедренную повязку (в данном случае — черного цвета). За вычетом этого все тело должно оставаться обнаженным. Как и большинство канпхата-йогинов, этот аскет бреет голову. Отращивают длинные волосы обычно те, которые ходят нагишом. Они также натирают все тело пеплом [Briggs 1938: 16, 18]. В правой руке аскет держит неперменный атрибут канпхата-йогинов — свисток, сделанный из рога черной антилопы. Называется этот инструмент *siṅgnād* — «роговой свисток». Свисток (рожок) служил для подачи сигналов перед совершением утренних и вечерних обрядов, а также перед приемом пищи. Его, правда, носили на специальной нити, которой здесь не видно. Но некоторые йогины обходились без нити. На шее у нашего аскета — неперменное ожерелье из семян *рудракша*, используемое также как четки [Briggs 1938:11–14]. Предмет в левой руке, по видимому, *камандалу*, чаша с ручкой сверху, используемая для сбора подаяния. Может, однако, служить и как сосуд для воды [Majurugia, Majurugia 2011: 196–197].

Еще одного последователя упомянутого выше Горакхнатха представляет экспонат № 54: йогин в желтом одеянии и тюрбане изображен с музыкальным инструментом *саранги* в руках. Шафранового цвета тюрбан и такое же платье, перехваченное пояском, описываются Бриггсом как распространенные варианты одежды йогинов (*джоги*), последователей Горакхнатха [Briggs 1936: 18–19]. Некоторые из них добывали средства к существованию игрой на саранги (*sāraṅgī*; об этом струнном смычковом инструменте см.: [Алендер 1979: 34]) и пением баллад о героях и святых прошлого [Briggs 1936: 24]. На левом плече йогин обычно носил кошель из ткани шафранового цвета для всяких нужных вещей и припасов [Briggs 1936: 24], подобный же кошель справа музыкант мог использовать для сбора подаяния.

Допустимо предположить, что экспонат № 8 также представляет одну из разновидностей шиваитских аскетов. Собиратели назвали его *сатьянами* или *сатнами* (*satyanāmī*) и никак не прокомментировали в описи. Отнесение изображения этого аскета к общине сатьянами вызывает большие сомнения, поскольку у них, как у представителей и других реформаторских течений, выросших на основе вишнуизма, был распространен белый цвет одежд, тюрбанов и прочего, а наш персонаж облачен в желтое платье. В левой руке у аскета — металлический сосуд для воды. Предмет в правой руке аскета больше всего похож на орудие ведийского жертвенного ритуала, называемое *dhṛṣṭi* или *uraveṣa*, — палку с вырезанным на конце подобием человеческой кисти. С помощью этого орудия перемешивали угли в жертвенном огне при совершении обряда *агнихотра* [Dharmadhikari 1989: 29]. Так что этот аскет, скорее, принадлежит к какой-то более ортодоксальной общине, нежели *сатьянами*, но определить ее точнее пока не удастся. Указаниями могут послужить специфический тилак (знак секты) на лбу и круглая черная шапочка на голове. С известной долей уверенности можно предположить, что экспонат № 8 изображает кого-то из дашанами-госаинов (шиваитов) [Crooke 1896, IV: 299–301].

О шиваитских религиозных нищих свидетельствует экспонат № 12, изображающий бритоголового аскета *агхори* (*aghorī*, *aghorapanthī*). Его внешний вид в точности соответствует этнографическим описаниям: голова обрита, тело обнажено за исключением минимальных размеров набедренной повязки, на теле есть следы пепла с места кремации, пеплом нанесены не только на лоб, но и на шею, грудь и плечи шиваитские знаки секты. На шее у него надето ожерелье из семян *рудракиа*, а также ожерелье (большого размера) из позвонков змеи и клыков кабана. Последнее, к сожалению, сильно повреждено. В правой руке аскет держит чашу, изготовленную, по-видимому, из человеческого черепа (ср.: [Crooke 1908: 213]).

Секта шиваитов-тантриков унаследовала и по-своему развила традиции средневекового ордена *капаликов* (см.: [Crooke 1908: 210; Lorenzen 1991: 53]). Ее название происходит от «умилюющего» имени грозного бога Шивы *Aghora* — «Неужасный», «Нестрашный». Старейшее упоминание о практике, бесспорно принадлежавшей *агхори*, относится к XVII в. [Dabistan 1843, II: 129, 156]. *Агхори* предельно утрировали провозглашенный в санньяса-упанишадах принцип, согласно которому аскет не имеет права своим поведением вызывать симпатии и уважение мирян, но должен, напротив, возбуждать в них презрение и омерзение [Saṃnyāsa Upaniṣads 1992: 107–112].

Нарушение всех традиционных и врожденных норм поведения было для *агхори* средством, с помощью которого они рассчитывали расшатать и искоренить в своем сознании стандарты обыденного человеческого мышления и психики с тем, чтобы пробудить энергию кундалини и достичь высшей, сверхчеловеческой формы сознания. Унаследованное от *капаликов* постоянное ношение человеческого черепа как сосуда для еды и питья [Crooke 1896: 28] они дополнили поеданием всякого рода нечистот, каннибализмом и некрофагией, сексуальными оргиями (см., напр.: [Dubois 1897: 520; Farquhar 1925: 450]). Известны случаи, когда *агхори* поедали нечистоты и совершали иные шокирующие дей-

ствия на глазах у мирян до тех пор, пока не получали от них подаяния [Sherring 1872: 269–270; Crooke 1908: 211; Majururias, Majururias 2011: 251]. Бывало, что *агхори* выкапывали труп накануне погребенного младенца и съедали его [Rose 1911–1919, II: 404]. Хождение нагишом — черта, разделяемая *агхори* со многими другими аскетическими общинами, но в употреблении алкоголя и наркотиков они, безусловно, превосходят прочих.

Подобно *капаликам*, *агхори* обычно обитают и медитируют на *шмашанах* — местах кремации трупов. Установление контактов с являющимися на *шмашане* божествами и духами достигается, в частности, продолжительной медитацией аскета, сидящего на разлагающемся трупе. *Агхори* утверждают, что способны, произнося на месте кремации определенные заклęcia, вызывать духов (*бхутов*) и заставлять их выполнять свои приказания (например, причинить вред или даже умертвить кого-либо). Неудивительно, что их боятся и считают могущественными колдунами [Пахомов 2002: 34–35].

В колониальный период *агхори* нередко привлекались к уголовной ответственности за каннибализм [Crooke 1908: 212]. В наши дни появилась апологетическая литература по *агхоре*, например сочинения «эзотерика» Роберта Свободы, в которых все экстремальные проявления аскетов-*агхори* (медитирование на трупе, поедание человеческого мяса, мозга, экскрементов и прочего) описываются как средства, оправдываемые высшей целью — достижением «божественного сознания».

Экспонат № 14, выставленный на постоянной экспозиции в зале «Индия. Индонезия» МАЭ представляет тип шиваитского отшельника *jangam*. *Джангамы* (санскр. *jaṅgama*, хинди *jaṅgam* — «движущийся; подвижный» отсюда «странник») — высшая по своему статусу подкаста шиваитской секты *лингятов* (*вирашайвов*), широко распространенной в Индии. Другое название — *айя* [Imperial Gazetteer 1907–1909, VII: 149; VIII: 179; XI: 312; XI: 307]. Наибольшая концентрация *лингятов* наблюдается в Южной Индии, к северу от Майсора, штат Карнатака. Их отличительный знак — обязательное ношение миниатюрного лингама — символа Шивы.

Джангамы — каста жрецов, совершающих богослужения для адептов секты. Они могут жить в *матхах* (монастырях), которые на юге есть во многих деревнях, но в любом случае странствуют, проповедуя, отправляя культ и представляя как гуру своих духовных приверженцев-мирян [Дюмон 2001: 213–216]. Пропитание они добывают, принимая подаяние и исполняя публично гимны в честь Махадео (Шивы). Одевание *джангамов* «монашеского» шафранового цвета, они носят ожерелье из семян *рудракша*. Согласно мифу, колокол, подобный тому, который вешают на шею быку, подарил первому *джангаму* сам Шива [Rose 1911–1919, II: 409].

Звоном колокола *джангам*, приближаясь к дому, предупреждает хозяина, чтобы он поскорее вынес ему подаяние. На левом плече у них, как у *джангама*, представленного фигуркой, висит мешок, куда складывается полученное подаяние (обычно в виде горстей риса). Вернувшись в *матх*, *джангам* делится с собратьями, оставляя себе только часть собранного [Russell, Hira Lal 1916, III: 222–226]. Нередко *джангамы*, как видно по нашей фигурке, неплохо одеты, выглядят респектабельно; они не предаются аскезе, оставляя это другой катего-

рии лингятов — *виракта* («чуждые страстей»), ревностным адептам и практикам *бхакти* [Дюмон 2001: 214].

Представленный фигуркой из описываемой коллекции *джангам* в одной руке держит колокол, а в другой — палочку, предназначенную, по-видимому, для того чтобы стучать по нему. Не исключено, впрочем, что это не палочка, а трубочка, скрывающая неперменный атрибут каждого адепта этой секты — миниатюрный лингам. О лингятах, насчитывающих в наши дни, по некоторым данным, 8–10 млн последователей, см. также: [Пахомов 2002: 93–94; Успенская 2010: 470].

Типичный шиваитский *садху* (букв. «хороший, благочестивый») представлен экспонатом № 18. Это весьма распространенный тип религиозного подвижника, часто плута, постоянного завсегдатая священных мест, участника паломничеств. Он изображен голым (только между ног пропущена узкая полоска ткани), с длинными волосами и бородой, его лоб и волосы покрыты пеплом. Он опирается на специальный костыль (*ачал*), который имеет две функции. Ачал (хинди *acal*) означает как прилагательное «неподвижный», «неколебимый», а как существительное — «гора». Во-первых, опершись на него, можно медитировать стоя. Другое его назначение — поддерживать тело мертвого аскета, которого обычно не кремируют, но погребают в сидячем положении [Majumuria, Majumuria 2011: 195].

Фигура шиваитского *садху* с железной палкой и змеей запечатлена в экспонате № 29. Его волосы также посыпаны пеплом, бедра обернуты куском черной ткани (рис. 6).

О принадлежности аскета к шиваизму свидетельствуют плохо различимый тилак на лбу и ожерелье *рудракшамала*. Короткий железный предмет в левой



Рис. 6. Фигура аскета нагнага.
Индия. Начало XX в.
Глина, металл, краска

руке увенчан продетым в отверстие кольцом: возможно, это своего рода погремушка. Наибольший интерес представляет змея, которую аскет держит в правой руке. Здесь надо заметить, что индийцы всегда умели очень ловко обращаться со змеями. Для повсеместно распространенного праздника Наг-панчами («змеиный пятый день» светлой половины месяца шравана, соответствующего нашим июлю и августу) на протяжении предшествовавших ему двух недель отлавливали змей, причем самых ядовитых — кобр. В облавах могли участвовать и дети, которых с ранних лет обучали приемам безопасного обращения со змеями. Небольших безобидных змеек (*дахман*) маленькие дети любят повязывать себе на шею [Маретина 2005: 108–110].

Есть упоминания об особой разновидности нищих аскетов, поклоняющихся змеям. Они носят и соответствующее название: *нагнага* «змеиные нагие аскеты». Они совершали паломничество в храм, посвященный Чадалиа Нагу в Катхиаваре [Enthoven 1924: 129; Маретина 2005: 114]. Скорее всего, это разновидность шиваитских нага-госаинов. Представляется вероятным, что представленный данной фигуркой аскет принадлежит именно к категории *нагнага* (*nagnāga*). Впрочем, на индийских дорогах можно встретить и таких «садху», которые за плату демонстрируют свое умение обращаться с прирученными змеями, обезьянами и другими животными. Таких дрессировщиков принято считать лжеаскетами [Majuriria & Majuriria 2011: 236].

Шиваитский тилак отчетливо виден у фигурки № 61, названной *сеора* (*севара*). Изначально сеора (*seura*, *sewara*), по-видимому, представляли собой низший разряд джайнских аскетов [Rose 1911–1010, III: 397]. От «истинных джайнов», ходивших в белом, они отличались одеяниями шафранового цвета [Crooke 1896, III: 55]. М. Шерринг, ошибочно принимавший их за буддистов, писал, что они ходили босиком, с посохом красного цвета и с веником из павлиньих перьев. Этим веником они расчищали место, где собирались есть, чтобы не раздавить случайно какого-нибудь червячка или насекомое. При них обычно находились ученики, и жили они в монастырях [Sherring 1872: 265].

Однако М. Шерринг тут же описывает, как он наблюдал в Бенаресе нищих с тем же названием *севара*, претендовавших на статус святых аскетов и иногда имевших при себе учеников, но при этом без разбора принимавших пищу и от индусов всех каст, и от мусульман, а также приверженных пьянству. Приходя в какой-нибудь дом за подаванием, они при возможности попросту грабили простодушных хозяев при помощи разных трюков. Они отращивали длинные бороды, посыпали тело пеплом и носили шафрановые монашеские одеяния (хотя, как можно полагать, не всегда). Их религией, по мнению М. Шерринга, была «какая-то форма шиваизма». Но он тут же добавляет, что «есть основания полагать, что *sewarā* — буддисты по происхождению» [Sherring 1872]. Поскольку, как уже говорилось, этот автор принимал за буддистов бенаресских джайнов, можно скорректировать его догадку, допустив, что описанные им *севара* в прошлом действительно были джайнские аскеты, частью деградировавшие до нищенства и преступности, частью обратившиеся в индуизм (или мимикрировавшие под шиваитских аскетов). Аскет, представленный фигуркой № 61, с шиваитским тилаком не может быть идентифицирован как джайн, а скорее может быть определен как один из описанных Шеррингом *севара*-«шиваитов».

Отшельник-шиваит запечатлен также в экспонате № 62. В руках он держит чашу для сбора подаяний и палку, а за спиной — связку священных книг (на пальмовых листьях). Отшельник одет в белое дхоти и желтую рубаху, на голове у него тюрбан, на шее — ожерелье/четки, на лбу — шиваитский знак. Экспонатом № 64 представлен аскет малоизвестной шиваитской секты *харабхьяси* (*harābhyaśi* — «подвигающиеся во имя Шивы [Хары]»). На нем серые штаны до колен и белая рубаха, в руке он держит саблю в ножнах, что, возможно, указывает на воинственность данной секты. Его длинные волосы, то ли седые, то ли усыпанные пеплом, закручены на темени в шиваитскую *канарду*.

В вишнуизме аскетизм не получил такого широкого распространения, как в шиваизме. В прошлом он скорее осуждался, чем пропагандировался. Выразительным примером вишнуйтской позиции может служить «Бхагавадгита», где значимыми провозглашаются исполнение своего долга и активная социальная жизнь при условии полной личной незаинтересованности в результатах деятельности. Аскеты этого направления, известные под общим названием *вайраги/байраги*, редко почитают самого Вишну, чаще — его аватары Кришну или Раму. В вишнуизме самой крупной и влиятельной сампрадаей считается *рамананди*, которую, по преданию, основал выдающийся деятель бхакти Рамананда (1400–1476). Есть и другие местные традиции.

Современные вишнуйтские садху чаще всего называют свои группы по именам средневековых проповедников Рамануджи, Нимбарки, Валлабхачарьи и др. Они бреют усы и бороду, стригут волосы, оставляя прядь на макушке, и наносят на лоб знаки в виде белой или красной вертикальной двузубой вилки. Обычно носят дхоти, но некоторые садху ходят совсем обнаженными.

В коллекции Л.А. и А.М. Мервартов аскетов-вишнуитов представляют несколько экспонатов. Экспонат № 9 назван *dañḍī* (от *dañḍa* ‘палка’) *gosain* (аскет). Бритоголовый аскет-дандин облачен в длинное платье шафранового цвета, в правой руке у него палка, на левом плече висит сумка. На лбу виден вишнуйтский тилак, нарисованный светлой краской.

Собиратели описали его, в основном следуя работе [Russell, Hira Lal 1916, III: 154–155]. Аскетам этого типа предписывается спать в лесу и раз в день просить подаяние в доме какого-нибудь брахмана. Они не должны просить пищи, если какое-нибудь живое существо, хотя бы собака, просит пищи. Им запрещается принимать деньги, трогать огонь или металл. Они не поклоняются идолам, полагая, что благодаря своему образу жизни они сами становятся частицей божества.

Отличительным признаком этого типа аскетов является палка, так как ее носили в древности ведийские ученики — *брахмачарины*. Дандин никогда не расстается с ней и ночью втыкает рядом с собой в землю. Палка (*dañḍa*) в ведийский период действительно служила орудием брахмачаринов, использовавшимся и для контроля над стадом учителя (первоначально она имела изогнутый конец, т.е. представляла собой «пастуший крюк»), и для отражения нападений.

Мы относим экспонат № 9 к категории аскетов-вишнуитов на том основании, что у него на лбу проступает, как кажется, вишнуйтский тилак. При этом не лишним будет добавить, что, согласно большинству источников, *dañḍī* — это категория аскетов, принадлежащих к шанкаритскому ордену *дашанами*

сампрадая. Дандины являются наиболее ортодоксальными среди аскетов *дашанами*, строго следуют подвижническим правилам и обетам. Принимаются в эту категорию только брахманы; остальные аскеты *дашанами* называются *санньяси* или *атит* (aṭīt — возможно, в значении «мертвый; умерший [для мира]»), они принадлежат к разным кастам и требования к ним не так строги (см.: [Sherring 1872: 258–259; Brockington 1992: 103; Pinch 1996: 44–45]). Казалось бы, дандины, как последователи Шанкары, должны быть шиваитами, но У. Крук отметил, что, согласно некоторым традиционным классификациям «десятиименных», составляющих *дашанами сампрадаи*, дандины были именно вайшнавами [Crooke 1896, II: 260]. Следует учитывать, что принадлежность к шанкаровской *дашанами сампрадае* определялась прежде всего принятием философии адвайты, а не доктринальной ориентацией. Вишнуиты-адвайтисты, следовательно, вполне могли примыкать к «десятиименной традиции».

По-видимому, эту же разновидность аскетов-дандинов представляет экспонат № 65, одетый в такое же длинное шафрановое платье, с палкой в руке. Он отличается от экспоната № 9 только остроконечной шапкой того же цвета, что и платье, и узелком в правой руке. В описи он назван «вайшнава».

Название бритоголового аскета вишнуитского толка с тилаком на лбу, изображенного в фигурке № 13, *карталвала* произведено от названия музыкального инструмента *картал* (*kartāl*). Игрой на этом инструменте аскет обращает на себя внимание тех, от кого рассчитывает получить подаяние. Наш персонаж держит *картал* в левой руке, правая поднята вверх, в ней прежде был, по-видимому, другой *картал*, ныне утраченный.

А.М. и Л.А. Мерварты определили в описи этот инструмент как «кимвалы, бубенчики». Здесь необходимо существенное уточнение. «Бубенчики» явно не соответствуют характеру инструмента, который мы видим в руке аскета, разве что в том отношении, что он, подобно им, может издавать звон. Что касается кимвала, то это «библейский музыкальный инструмент, состоящий из двух металлических чаш, издающих при ударе друг о друга резкий звенящий звук» [Ушаков 1935: 1354]. В некоторых областях Индии (например, в Манипуре) *kartāl* действительно представляет собой нечто подобное, а именно пару небольших латунных тарелок, которыми ударяли одна о другую [Алендер 1979: 26; http://chandranantha.com/articles/indian_music/kartal.html; http://chandranantha.com/articles/indian_music/manjira.html].

Однако предмет, который держит аскет, не похож на *kartāl* в этом значении. В более распространенном варианте *kartāl* — это пара небольших деревянных блоков с внутренней, обращенной друг к другу поверхностью в виде угловатых зубцов, блоки эти свободно соединены, и в них прорезаны отверстия: в одном — для большого пальца руки, в другом — для остальных. При встряхивании, сжимании и разжимании руки инструмент издает сухой четкий звук. Используется для аккомпанемента религиозным песнопениям (*бхаджанам*, *киртанам*) и танцам. Индийская аналогия испанских кастаньет (см., напр.: Explore India The Kartal <<https://www.youtube.com/watch?v=Z7RK9DU0jJc>>). В некоторых случаях на *картал* наносятся металлические накладки или в нем делаются прорезы, в которых подвешивается действительно нечто вроде бубенчика. В таком случае к деревянному щелканью добавляется металлический

звон. В одной из работ, посвященных индийской музыке, *картал* определяется как род кастаньет, которые обычно делают разных форм и размеров из твердого дерева, с колокольчиками или без них [Дева 1980: 152]. Увидеть, как аскет в Варанаси поет бхаджан, аккомпанируя себе на карталах, можно на сайте Youtube <https://www.youtube.com/watch?v=sH_b8dAxLoI>. В левой руке у представленного фигуркой аскета именно *картал* этого второго типа.

Экспонат № 21 изображает аскета — почитателя Рамы: *рамават* (*rāmavat*). Все его имущество — набедренная повязка, сосуд для сбора подаяний, палка и свернутая оленья шкура, на которой он сидит во время медитации.

Rāmavat — практически синоним *рамананди* [Grierson 1921: 569; Pinch 1996: 34, 38, 42], члена секты, по преданию, основанной Раманандой (Раманандом; 1400–1470 или 1440–1518), уроженцем юга Индии, проповедовавшим в Варанаси. В общину бхактов, созданную Раманандой, принимались представители низших каст и мусульмане, поскольку его учение предполагало равенство всех людей перед Богом.

Рамананда проповедовал *ниргуна-бхакти* — почитание Бога, не имеющего свойств и зримого облика, Абсолюта, которого под разными именами почитают представители всех религий [Ванина 1996]. К учению Рамананды восходят все последующие реформистские секты (кабирпантхи, нанакпантхи, сатнами и др., см. о них далее), стоявшие на грани отделения от индуизма или превратившиеся, как сикхизм, в отдельные религии. Однако секта, непосредственно продолжившая традицию Рамананды — рамананди, ограничилась сохранением тенденции к социальному эгалитаризму, продолжая вербовать в свои ряды (особенно в отряды воинствующих аскетов — нага) шудр и внекастовых. В целом же она вернулась к традиционному вишнуитскому бхакти — почитанию Рамы.

М. Шерринг в описании аскетических сект Варанаси разделял *рамаватов* и *раманандинов*, считая первых последователями прославленного вишнуитского вероучителя и философа Рамануджи (XII в.), а вторых — последователями исключительно Рамананды [Sherring 1872: 276]. Однако *рамананди* вошли в свое время в структуру *чату-сампрадаи* — «четырех орденов» вишнуитского монашества, образуемую, как известно, последователями четырех учителей: Вишнусвами, Нимбарки, Мадхвы и Рамануджи, причем включены они были именно в разряд последователей Рамануджи [Pinch 1996: 27].

Рамананди в настоящее время широко распространены в Северной и Центральной Индии, а также в Непале [Burghart 1976: 63]. По свидетельству Х. Роуза, в Панджабе и тогдашних Северо-Западных Провинциях *рамананди* делились на мирян, женившихся и занимавшихся хозяйством семьи, и на безбрачных, живших по строгим правилам в уединении аскетов, которые именовались *nāga*, «нагие» [Rose 1911–1919, III: 306], что вполне объясняет почти полное отсутствие одежды у аскета, представленного фигуркой. Другим названием раманандинских аскетов, разделяемым ими с некоторыми другими группами подвижников-вишнуитов, было *байраги* — «свободный от страстей».

Эту разновидность аскетов — *байраги* — представляет другой экспонат из коллекции Мервартов, № 23, изображающий отдыхающего отшельника (рис. 7).



Рис. 7. Фигура аскета байраги. Индия. Глина, металл, краска

Обнаженный, бородатый и длинноволосый, он лежит на спине, положив голову на обрубок дерева и закинув ногу на ногу. Около него стоит сосуд для сбора милостыни и небольшой узелок с нехитрым скарбом. *Байраги* (хинди *bairāgī*, санскр. *vairāgin*) изначально был термином общего характера, который мог применяться к аскету любой школы. Но исторически он закрепился за аскетами-вишнуитами, хотя и не всех направлений. Это слово не применялось к представителям таких сект, как *кабирпантхи*, *свами-нараян*, *сам(ья)нами*, часть из которых стояла фактически за пределами индуизма, или, например, к последователям Чайтаньи в Бенгале. Зато среди *байраги* было много последователей секты *рамананди* (см. выше об экспонате № 21 — *Rāmavat*). Входили в их число и представители традиционных направлений вишнуизма. Высказывалось мнение, что *байраги* — это тот, кто почитает Бога под именем Вишну или одной из двух главных его аватар: Рамы или Кришны [Russell, Hira Lal 1916, III: 94].

Постоянным атрибутом многих байраги был костылеобразный посох, который даже получил производное от их имени название *bairāga*. Этим посохом они нередко пользовались как оружием. Вообще есть немало свидетельств их воинственности: известна, например, роль, сыгранная ими в беспорядках на религиозной почве в Хардваре в 1760 г. [Imperial Gazetteer 1907–1909, XIII: 53].

В некоторых местностях отряды байраги даже захватывали власть, и главы их общин, *маханты*, становились наследственными правителями. В связи с обязательным для них celibатом в этих случаях правящий *махант* объявлял наследником усыновленного им одного из учеников (*чела*) [Imperial Gazetteer 1907–1909, XVIII: 356].

Возможно, снова возвращает нас к общине *рамананди* экспонат № 60. Он назван *Jānkī baraṇ kā fakīg* и определен собирателями в описи как «религиозный нищий, завязавший себе рот, чтобы избежать убийства насекомых» (рис. 8).

Проблема возникает уже при интерпретации названия аскета. *Jānkī* — характерная для народных языков форма патронима супруги Рамы Ситы (*Jānakī* — «дочь Джанаки»; см.: [Briggs 1920: 208]). Второе слово, *baraṇ*, возможно, фонетический вариант слова хинди *varaṇ* — «выбор», «избрание», «помолвка» или *сваямвара* (т.е. выбор невестой жениха). Представляется возможным понять все выражение как «факир из [общины] “сваямвара Джанаки (Ситы)”».

Прямыми данными о секте с таким названием мы не располагаем. Но известно, что есть целый ряд общин, определяемых термином *sakhī*, «подружки». Адепты этих сект формулировали свою безграничную преданность и любовь (*бхакти*) к Богу в терминах чувственной любви. Поэтому они одевались как женщины и представляли себя возлюбленными божества. В некоторых сектах (например, таких как собственно *сакхи* или *радха-валлабхи*) они выступали как *гопи*, жены пастухов, любовницы Кришны и подружки главной его возлюбленной — Радхи [Majururia, Majururia 2011: 118–120].

Члены общины *рамананди* называли себя, что следует особо отметить, «традицией (*сампрадая*) Джанаки (или «Матери-Ситы»)». Их преданное почитание (*бхакти*) порой фокусировалось на Сите, невесте и супруге Рамы, как на идеале любви к нему. В их среде сформировалась традиция так называемых *расиков*, культивировавших напряженно-эмоциональное и в то же время эстетизирован-



Рис. 8. Фигура факира из общины «сваямвара Джанаки (Ситы)». Индия. Глина, металл, краска

ное бхакти. По сообщению У.Р. Пинча, именно *расики* из среды *рамананди* мысленно и эмоционально отождествляли себя со служанками или подружками Ситы [Pinch 1996: 31]. В популярнейшей среди вишнуитов поэме Тулси Даса «Рамачаритаманаса» как раз именно перед *сваямварой* Ситы ее служанки раньше нее видят издали Раму и, тотчас сраженные любовью, расписывают ей его красоту, а затем во время сваямвары постоянно сопровождают ее и разделяют с ней испытываемое ею чувство любви к Раме [Тулси Дас 1948: 303 и след.]. Если приведенное выше толкование верно, то повязка, закрывающая нижнюю часть лица, предназначена не для того, чтобы предотвратить гибель мелких насекомых, а для того, чтобы скрыть бороду и усы.

Другое вполне правдоподобное объяснение названия *Jānkī barāṇ kā fakīr* и внешнего вида изображаемого персонажа предложено Е.Н. Успенской, за что мы выражаем ей глубокую признательность. У вишнуитов популярен жанр «живых картин», называемых *джханки* (*jhāṅkī*, букв. «подсматривание», «вид/взгляд на») (см., напр.: [Sherring 1872: 261]). В них обычно демонстрируются сцены из легендарной биографии Рамы или Кришны, причем женские роли исполняют мальчики или молодые мужчины. Но, чтобы безоговорочно отдать предпочтение такому объяснению, нужно допустить, что 1) не только Мерварты, но и их поставщики, приславшие коллекцию фигурок аскетов из Лакхнау, ошибочно написали «*Jankī*» вместо «*Jhankī*», а также что 2) в «живых картинах» женские роли могли исполнять аскеты — «факиры» или *садху*, а сведений об этом у нас нет.

Мы также благодарны Е.Н. Успенской за определение одежды рассматриваемого персонажа как безусловно женской и обрядовой.

Добавим также, что «сваямвара Ситы» была и остается одним из популярнейших эпизодов мистериальной народной драмы «Рамлила», но о том, чтобы женские роли в этом случае исполняли *садху* («факиры»), сведений также нет.

Двумя фигурками в коллекции представлены почитатели другого идеального бхакта Рамы — полубожественной обезьяны Ханумана, или Махавира (Махабира). Хинди *Mahābīr* или *Mahāvīr* (санскр. *Mahāvīra*, букв. «Великий герой») — постоянный эпитет, превратившийся в имя Ханумана, предводителя войска ванаров (обезьян) и союзника Рамы в борьбе с демоническим злодеем Раваной. Именно под именем Махавира/Махабира поклоняются Хануману как популярному божеству народного индуизма во многих хиндиязычных областях Индии [Ludvik 1994: 4]. Широкое распространение этого имени-эпитета Ханумана произошло, по-видимому, под влиянием исключительно авторитетной и любимой в народе поэмы Тулси Даса на хинди «Рамачаритаманаса» («Море подвигов Рамы», XVI в.; см.: [Тулси Дас 1948]). Экспонат № 24 — фигурка *махабири*, почитателя Махавиры-Ханумана (рис. 9).

На левом плече он несет большой глиняный сосуд, поддерживая его левой рукой. Его коричневая с белым орнаментом одежда состоит из штанов до колен, распашной кофты и шапки, на шее — четки. *Mahābīrī maṭhawāla*, как называли эту статуэтку в кратком списке поставщики Мервартов из Провинциального музея в Лакхнау, означает просто «махабири с глиняным горшком» (о таком значении слова *matka* см., например: [Маретина 2005: 109]).

Почитатели *Махабира*, в том числе живущие подаянием, не составляют особого ордена. Культ *Махабира/Махавира* — это по существу разновидность культа Рамы, земного воплощения Вишну. *Махабири* являются особой группой почитателей Рамы, для которых Махабир-Хануман служит высшим идеалом *бхакти* — доходящей до полного самоотвержения любви к Богу и преданного служения ему. Как свидетельствует наша статуетка, *махабири* в какой-то мере уподоблялись Хануману даже внешне. Покрой, декор и цвет одежды, по-видимому, напоминают одеяние Ханумана и его воинов-обезьян (обычно коричнево-красное или красно-оранжевое) в представлениях народного театра, а резко загнутые концы шапки призваны, скорее всего, изображать обезьяньи уши. В число *махабири* входили как члены ордена *рамананди*, так и представители более ортодоксальных вайшнавов-рамаитов.

Представитель этой же «секты» запечатлен в экспонате № 25, который определен собирателями как паломник-*махабири*. Он мог направляться на праздник в один из многочисленных храмов, специально посвященных Махабиру-Хануману (из числа наиболее известных упомянем *Махавир мандир* «храм Махавира» в Патне, штат Бихар, Восточная Индия; веб-сайт <http://www.mahavirmandirpatna.org>) или в какой-либо крупный храм, где поклонялись Раме. Главными праздника-ми для почитателей Ханумана как идеального бхакта и помощника Рамы были *Рам-навами* — «девятый день Рамы», т.е. девятый день светлой половины весеннего месяца *чайтра* (март-апрель), почитаемый как день рождения Рамы, *Хануман-джаянти*, т.е. день рождения самого Ханумана, празднуемый во многих районах Северной Индии, хотя и не повсеместно, в 15-й день светлой половины того же месяца *чайтра* и, наконец, *Дивали*, празднуемый несколько дней в середине месяца *картика* (октябрь-ноябрь). Во многих районах Индии этот день считают днем возвращения победоносной армии Рамы из похода на Ланку [Котин, Успенская 2005: 30–36, 58–59].



Рис. 9. Фигура аскета махабири.
Индия. Начало XX в.
Глина, металл, краска

Несколько фигурок в коллекции демонстрируют нам аскетов или странствующих проповедников, принадлежащих к различным ветвям так называемого ниргуна-бхакти — направления, восходящего к вышеупомянутому Рамананде (1400–1470 или 1440–1518), но организационно оформленного и развитого его учеником Кабиром (XV в.), а также Нанаком (1469–1539) и Даду (1544–1603). Ниргуна-бхакты, известные также как *санты* («благие», «святые»), почитая Бога, лишённого атрибутов и единого для всех религий, в теории занимали надконфессиональную позицию, однако почти все они, за исключением одной из групп последователей Нанака — *сикхов*, допускали для своих адептов индивидуальное поклонение индуистским богам, т.е. *сагуна-бхакти*, почитание богов, имеющих свойства или атрибуты. Таким образом, эти реформаторские секты, в деятельности своих основоположников, казалось бы, уже вышедшие за рамки индуизма, позднее вновь как бы втягивались в его орбиту, начинали переплетаться с ним. Это явление, характерное для большинства культурных новшеств в индийской традиции: они почти никогда не разрывали полностью со старым, со временем признавая за ним относительную ценность и образуя вместе с ним двухуровневую систему.

В качестве иллюстрации к сказанному можно сослаться, в частности, на экспонат № 11, именуемый в описи *kabirpanthi (bairagi)*. Он, следовательно, принадлежит к общине, основанной выдающимся поэтом-мистиком и реформатором народного индуизма Кабиром (см. о нем: [Гафурова 1976; Ванина 1996; 1999: 238–245]). Кабир жил в Варанаси, происходил из семьи, принадлежавшей к мусульманской касте ткачей, но сохранившей, как предполагают, связи с традицией *натхов*. Кабир резко радикализировал учение своего учителя Рамананды, главным образом путем вытеснения из него элементов вайшнавизма.

Секта *кабирпантх* («Путь Кабира»), следуя своему учителю, утверждала возможность мистического общения с лишённым атрибутов (*ниргуна*) единым Богом, которого индуисты всех направлений и сект, а также мусульмане знают под разными именами. Этот путь делал ненужным посредничество индуистских жрецов и исламских мулл, лишал смысла совершение традиционных обрядов и поклонение образам богов. Проповедь Кабира имела успех у представителей «низших» каст и стоящих вне каст «неприкасаемых» (в современной терминологии — далитов), которые не имели доступа к индуистскому храмовому богослужению и к религиозной литературе на санскрите. Свое учение Кабир выразил в огромном количестве афористических стихов на живом народном языке того времени, которые записывали за ним его ученики (он был, как сам говорит в стихах, неграмотным). В настоящее время секта *кабирпантх* широко распространена в Северной и Центральной Индии, особенно в долине Ганга и в штате Чхаттисгарх.

Фигурка, выставленная на постоянной экспозиции в зале «Индия. Индонезия» МАЭ, представляет монаха (*садху* или *байраги*) секты *кабирпантх*. Садху иногда жили в *матхах* (монастырях) секты, иногда странствовали, проповедуя учение Кабира. Они занимались медитацией, совершали многочисленные ритуальные действия, ежедневные акты богочитания, должны были просить подаяния по строго установленным правилам. В *садху* принимались люди всех

каст, но низкие по происхождению в Новое время уже ели отдельно, что противоречило принципу равенства людей всех каст, который отстаивал Кабир. От мирян требовалось особо почитать аскетов своей секты, во всем угождать и служить им (см.: [Кеау 1931: 94, 107, 134, 142, 145]).

Аскет, представленный нашей фигуркой, на шее носит ожерелье (*kāñṭhī*), бусины которого сделаны из древесины или корня растения *тулси*. Ожерелье вручалось каждому члену общины при обряде посвящения (обычай, унаследованный от вишнуитов). Его можно было использовать и как четки. Белый цвет одежды тоже характерная черта аскетов *кабирпантхи* (см.: [Кеау 1931: вкладка между стр. 106 и 107]). В правой руке аскет держит чашу для подаяния и узелок, в левой руке у него небольшой металлический прут с подвешенным на конце кольцом, вероятно, погремушка, с помощью которой он предупреждает о своем появлении. Кабир не одобрял ношение на лбу каких-либо знаков принадлежности к касте или секте. Тем не менее в XX в. уже многие *кабирпантхи* наносили на лоб такие знаки. Обычный для них *тилак* — широкая белая полоса от вершины лба к носу [Кеау 1931: 152], но встречаются и другие варианты, обычно характерные для вишнуитов. В нашем же случае на лбу нанесен, судя по всему, *тилак* какой-то шиваитской или шактистской секты.

Из общины, основанной Даду (*дадупантх*), наряду с воинствующими *нагами*, о которых прежде упоминалось при описании шиваитских *нагов* (экспонат № 1), выделились и *виракты*, представленные экспонатом № 22 (рис. 10).

Слово *виракта* на хинди и санскрите означает «отрешенный», «безразличный». В общем значении оно может относиться к любому аскету, принявшему твердое решение уйти от мира [Мајурѳѳа, Мајурѳѳа 2011: 91]. Но в терминологическом значении это слово обозначает один из подвижнических орденов, которые появились в общине Даду после его смерти.



Рис. 10. Фигура аскета виракта.
Индия. Начало XX в.
Глина, металл, краска

Это странствующие проповедники, живущие подаянием, которое, однако, им запрещено просить (можно принимать только то, что верующие принесут добровольно). Большую часть времени они проводят в медитации. Следуя учению Даду, избегают всяких форм аскетического самоистязания. Их отличительная черта — обязательное ношение полосы красной ткани [Imperial Gazetteer 1907–1909, XVIII: 370], которая и видна на представленной в коллекции фигурке. Все имущество аскета составляет глиняный горшок и плетеный зонтик, который защищает его и от дождя, и от палящего солнца. В шиваитской секте *лингаятов* наряду с *джангамами*, которые совершают богослужение и проповедуют для мирян, а живут часто в монастырях-матхах (см. описание экспоната № 14), есть тоже свои *виракта*, вовсе «избавленные от страстей» и отрешившиеся от мира [Дюмон 2001: 214].

К особой ветви *дадупантха* следует, по-видимому, отнести нищенствующего странника-«факира», образ которого запечатлен в экспонате № 7. Это *Rajāb-jī kā fakīr* с пучком павлиньих перьев в руках. Название, под которым эта статуэтка фигурировала в сопровождавшем присланную Мервартами коллекцию списке, означает «факир из (общины) *Раджаб-джи*». Несмотря на мусульманское имя основателя общины (*Раджаб*), перед нами, вопреки интерпретации собирателей, все-таки аскет традиции *ниргуна-бхакти*. Слово *факир*, заимствованное в хиндустани из персидского, могло означать нищего аскета независимо от его религиозной принадлежности (хотя чаще применялось к мусульманам). *Раджаб-джи* (умер в 1689 г.) — один из девяти учеников и главных продолжателей дела Даду, основателя секты *дадупантха*. Родился в мусульманской семье. Он имел общину собственных последователей и оставил небольшое литературное наследие (72 000 строк; см.: [Hunter 1886: 344; Lorenzen 1996: 261, 268]).

Пучок павлиньих перьев, обычно служивший опахалом и защитой от мух, в руках некоторых странствующих аскетов становился орудием изгнания злых духов, а также избавления детей от последствий порчи или сглаза [Briggs 1938: 23].

Экспонатом № 28, вероятно, представлен тот самый *satyanāmi* (*satnāmi*), которого прежде видели в фигурке № 8. Он одет в желтое дхоти, белую рубаху и покрывало, которое закрывает часть головы. *Сатъянами* (*satyanāmi*) или *сатнами* (*satnāmi*), «почитатели Истинного Имени» — так называли себя несколько разных религиозных общин, связанных тем, что они строили свои учения на основе идей Кабира и других проповедников *ниргуна-бхакти*, делая акцент на почитании единого Бога, лишённого атрибутов, как священного имени. Такого рода вероучения с энтузиазмом воспринимались представителями «низких» каст и внекастовыми, которым был закрыт доступ к индуистскому храмовому богослужению (см., напр.: [Гаралите 2013: 213–214]). Первая община с названием «сатнами» возникла около середины XVII в. в Нарнауле (примерно 100 км к юго-западу от Дели).

Эти *сатнами* вскоре отказались повиноваться власти могольского императора Аурангзеба и были практически истреблены в 1673 г. В XVIII в. секта под тем же названием была создана Джагдживан Дасом в княжестве Ауд, а в XIX в. ее учение распространил на востоке Центральной Индии (современный штат Чхаттисгарх) вероучитель Гхаси Дас. Большинство ее последователей принад-

лежит к касте кожевников-чамаров [Russell 1916, I: 307–317; Briggs 1920: 219–223; Keay 1931: 165–166; Lamb 2002: 50–60].

Два ряда бус на шее у аскета — это не шиваитское ожерелье *рудракшамала*, а традиционное вишнуитское *кантхи* (*kaṇṭhī*) — бусы из древесины и корневища священного растения *тулси*. На лбу ясно виден вишнуитский тилак, а шиваитский знак на шее, упомянутый в описи Мервартов, — это нанесенные, возможно, пеплом три горизонтальных полосы, символ трезубца Шивы. Как известно, в общине *сатнами* допускалось наряду с почитанием Бога без атрибутов и его священного имени также индивидуальное почитание того или иного из индуистских богов [Briggs 1920: 223; Keay 1931: 165; Vauman 2008: 48].

Ниже второго ряда *кантхи* виден *джанеу* (*джанею*, санскр. *яджняопавита*) — священный шнур, который издревле позволялось носить только людям высших сословий — «дваждырожденным». Балак Дас, сын Гхаси Даса, обязал своих последователей носить *джанеу*, чем вызвал, разумеется, гнев высококастовых. *Сатнами* носили *джанеу* на шее вместе с *кантхи*, в отличие от дваждырожденных, которые обычно носили священный шнур через левое плечо, а через правое или на шее — лишь в особых ритуальных обстоятельствах. Ношение *джанеу* и *кантхи* вместе отличало сатнами одновременно и от «дваждырожденных», и от других вишнуитских реформаторских сект [Dube 2013: 350].

По-видимому, еще один *сатьянами* представлен экспонатом № 57, который собирателями был определен как «Gosaṇ — странник вишнуитского толка» (рис. 11).

О принадлежности его к *сатьянами* свидетельствует и белое покрывало на голове, и цвет дхоти, а главное — одновременное ношение двух рядов *кантхи* — бус из древесины *тулси* и *джанеу* — священного шнура (см. выше описание экспоната № 28). На лбу



Рис. 11. Фигура аскета сатьянами. Индия. Начало XX в. Глина, металл, краска



Рис. 12. Фигура аскета гударий.
Индия. Начало XX в.
Глина, металл, краска

у него вишнуитский тилак, но это никак не противоречит тому, что он по своей сектантской принадлежности *сат(ья) нами*. Отличается наряд этого аскета от одежды на экспонате № 28 только рубахой, сшитой из разноцветных лоскутов. Среди сатнами, следовательно, были свои *гударийя* — «лоскутники», т.е. аскеты, верившие в особую целительную и защитную силу подобных одеяний.

В коллекции есть еще один *гударийя* — это экспонат № 5 (рис. 12). Слово *гуд(а)рийя*, (*gud(a)ṛīya*) ‘лоскутник’, ‘одежды в лоскутное рубище’ является производным от *gudaḍī/guddī* ‘лоскут’.

На фигурке надето платье, сшитое из разноцветных лоскутов, а головной убор сшит из мелких лоскутков, по форме напоминающих листья. В руке странник держит посох, на левом плече висит сумка для сбора подаяний. Никаких знаков или атрибутов, позволивших бы конкретизировать сектантскую принадлежность данного персонажа, на фигурке нет.

Р.В. Расселл и Хира Лал, четырехтомник которых о кастах Центральных провинций Индии вышел как раз во время экспедиции Мервартов, писали: «*Gudarh* или *Gudar* <...> Секта в рамках таких орденов нищенствующих монахов, как *байраги*, *госаины* и *джоги*» [Russell, Hira Lal 1916, I: 356]. Однако *байраги* — это вишнуиты, *госаины* преимущественно шиваитские монахи, а *джоги* (*йоги*) — это *натх-джоги*, последователи Горакхнатха (вероятно, IX или X в.; см. о нем: [Feuerstein 1990: 119]). Следовательно, речь не может идти о «секте» как о едином для вишнуитов, шиваитов и натхов особом вероучении. Просто в каждом из названных аскетических орденов существовали группы людей, придерживавшихся

особой практики. Она состояла в том, что они носили одеяние или покрывало, сшитое из лоскутов и постоянно обновляемое попавшимися им под руку новыми лоскутами. У персов сходным образом обращались со своими лоскутными халатами некоторые дервиши.

В Индии лоскутным одеяниям / покрывалам приписывалась некая благотворная сверхъестественная сила. Например, известный гималайский йогин Свами Рама (1925–1996), немало поспособствовавший распространению и изучению йоги на Западе, в одной из своих книг описал встречу в знаменитой гималайской Долине цветов (ныне штат Уттаракханд) с садху, который всегда носил с собой тяжелое лоскутное одеяло и постоянно пришивал к нему новые и новые куски ткани. Одеяло это он называл *гудари*, и по нему получил от местных жителей имя *Гудари баба*.

Когда их общий спутник в Долине цветов японский монах слег с приступом лихорадки, садху на несколько минут накрыл его своим тяжелым одеялом, и через несколько минут, согласно Свами Раме, лихорадка у японца прошла, а бившая его до этого дрожь перешла на одеяло. По словам садху, одеяло милостиво приняло болезнь монаха на себя [Swami Rama 1978: 47–48]. Примечательно, что в описании Свами Рамы, много путешествовавшего по Индии, *Гудари Баба* с его одеялом предстает совершенно уникальным садху, из чего следует, что после середины XX в. практика странствующих аскетов-«лоскутников» была уже практически неизвестна.

Несмотря на поврежденность экспоната № 30, изображающего аскета с вишнуйским тилаком, в чалме с павлиньими перьями и с палкой в руках, можно с уверенностью сказать, что этот персонаж принадлежит к какой-то из реформистских сект Северной Индии, так или иначе восходящих к учению Кабира (*сатнами*, *нанакпантхи*, *кабирпантхи* и др.). Ритуальный головной убор с павлиньими перьями (*тику!* ‘корона’, ‘диадема’) был особенно распространен среди *рамнами*, у которых он ассоциировался с образом Рамы [Vauman 2008: 58; Гаралите 2013: 215]. Данный персонаж, однако, не может быть отнесен к *рамнами*, в противном случае на его одежде было бы многократно написано имя Рамы. Вероятно, это представитель какой-либо иной из посткабировских сект, испове-



Рис. 13. Фигура аскета сутхра шахи.
Индия. Начало XX в.
Глина, металл, краска

дующих ниргуна-бхакти и полагающих одним из путей к освобождению повторение имени Рамы.

Вера в то, что павлиньи перья обладают целебными свойствами и могут изгонять злых духов, широко распространена в Индии (см. описание экспоната № 7 — *Rajāb-jī kā fakīr*, а также: [Briggs 1938: 23; Majupuria, Majupuria 2011: 196]), в том числе и у неарийских племен [Crooke 1896, IV: 27].

Экспонат № 20 представляет аскета *сутхра шахи* (*suthrā śāhī*) (рис. 13). Это нищенствующий подотдел секты *nānakrañth* (последователей индийского реформатора и основателя сикхской религии гуру Нанака).

Отличительным признаком *сутхра шахи* считаются две палки из эбенового дерева (от этого они часто называются *дандевала*, «обладатели палок»), которыми они ударяют одна о другую, аккомпанируя таким образом своим песням. Большая палка посвящена гуру Нанаку, меньшая — богине Кали.

Нанак (1469–1539) — основатель сикхизма, младший современник Кабира, с которым он во многом сходен в мировоззрении. Учение Нанака возникло на основе индуистского *бхакти* и исламского *суфизма*. Нанак проповедовал веру в единого Бога, почитаемого людьми под разными именами, осуждал поклонение идолам, акцентируя внутреннее общение с Богом и равенство перед богом всех людей независимо от касты [Keay 1931: 162–163; McLeod 1968; Успенская 1996: 553]. Взгляды Нанака получили наиболее полное развитие в основанной им общине сикхов. Сочиненные им 976 гимнов дошли до нас в священной книге сикхов «Ади Грантх».

В отличие от сикхизма, развивавшегося главным образом в Панджабе и ставшего самостоятельной религией, последователи Нанака, называвшие себя *нанакпантхи* и базировавшиеся в Южном Бихаре, а также современных Уттар Прадеше и Андхра Прадеше, сблизилась с шиваизмом по линии философии адвайты, пошли на компромиссы с кастовой системой и стали по существу индуистами [Pinch 1996: 35–36, 40–41]. Несмотря на то что Нанак отвергал аскетизм и призывал к духовно насыщенной жизни в миру, со временем в общине *нанакпантхи* появились свои нищенствующие монахи двух разрядов: *удаси* (*udāsī*) и вышеописанные *сутхра шахи* (см. о *нанакпантхи*: [Russell, Hira Lal 1916, I: 277–281], об *удаси* и *сутхра шахи*: [Ibid.: 280–281; Sherring 1872: 268–269]).

Интересно, что более чем за 100 лет до экспедиции Мервартов именно *сутхра шахи* был воспринят как типичный представитель *нанакпантхи* работавшим в Индии в 1791–1805 гг. фламандским художником Ф.Б. Сольвэном [Hardgrave 2004: 419–421; см. также François Balthazar Solvyns: The Etchings Online, No. 139 <<http://www.laits.utexas.edu/solvyns-project/solvynsonline/pages/Solvyns-Etchings.htm>>].

Член военизированного сикхского ордена *акали* запечатлен в экспонате № 63. На фигурке надеты короткие синие штаны, прямая белая рубаха с длинными рукавами без ворота и синий тюрбан (рис. 14), на ногах — синие пенджабские туфли с загнутыми носами.

Именно так выглядят *акали*, которых сразу можно различить в толпе. Их главный отличительный признак — большой синий тюрбан, который они не снимают ни днем ни ночью. Иногда тюрбаны украшают миниатюрными моде-

лями сикхского оружия, а в складках могут прятать ножи. Как и все сикхи, акали не бреют усы и бороду и не стригут волосы.

Название ордена происходит от эпитета бога в сикхизме *Акал*, «Вечный», «Бессмертный». *Акали*, соответственно, воины Бога, защитники его храмов (*гурдвар*) и сикхской общины (*пантх*). По преданию, орден *акали*, или *нихангов*, был основан одним из сыновей десятого, последнего гуру Гобинда Сингха (1666–1708). Как правило, они не имеют дома и семьи и ведут почти кочевой образ жизни, занимаясь главным образом военными делами. Хорошо вооруженные *ниханги* передвигаются по дорогам Пенджаба в повозках, напоминающих дома на колесах, запряженных волами или буйволами. Придя в деревню, они требуют все необходимое у крестьян.

В прошлом *ниханги* играли важную роль в сикхском обществе и славились как отважные и бесстрашные воины, виртуозно владевшие оружием и почти неуловимые для врага. Они образовывали отряды и нападали на могольские, афганские и английские армии. Но со времени Ранджит Сингха (1780–1839), создателя независимого сикхского государства, они стали терять свое исключительное значение [Успенская 1996: 554]. В настоящее время этот орден практически вымирает.

В коллекции имеется также несколько статуэток мусульманских факиров и нищих странников. Отличительным признаком факира-попрошайки, запечатленного в экспонате № 4 и определяемого в описи как «*Gurujwāla*», является железная булава с острыми шипами, на конце булавы — железные цепочки. Этими цепочками он бряцает, заявляя о своем появлении. Если ему отказывают в подавании, он острыми шипами булавы ударяет себя в глаз или в щеку до крови. Раз в год эти факиры совершают пуджу в честь своей булавы и просят, чтобы она не наносила им слишком серьезных ранений при ударе.



Рис. 14. Фигура члена сикхского ордена акали. Начало XX в. Индия.

Глина, металл, краска

Описание Мервартов опирается на [Russell, Hira Lal 1916, II: 538], где приводится диалектная форма *gurujwāle*. В хинди это слово должно выглядеть как *gurzvālā*, где *gurz* — «дубинка», а *-vālā* — суффикс владельца («обладатель дубинки»). Примечательно, что в перечне фигурок, изображающих аскетов, полуценном Мервартами от поставщика, данная статуэтка определяется как «Gurzwala or Gurz». У аскета длинные черные волосы, усы и борода. На нем надето голубое дхоти и белый пояс. На шее — ожерелье из деревянных, голубого цвета бус, или четки. В высоко поднятой правой руке — фрагмент отломившейся дубинки/булавы. На предплечье согнутой в локте левой руки лежит, повидимому, черная сумка.

Экспонат № 15 представляет сидди — афроиндийца, нищего факира-музыканта. Приводим описание Мервартов: «Shidi (Siddi, Habshi), от Sayyid — “потомок Пророка”, который держит в руках африканский музыкальный лук с резонатором из калебасы. Так называются в Индии потомки тех африканцев и абиссинцев, которые были привезены в значительном количестве из Восточной Африки и Абиссинии в Индию в XV столетии династией Бахмани (на Декане). Часть этих потомков служит моряками, <нрзб> и солдатами (подр. см.: *Bombey Gazetteer* XI. 433). В некоторых частях Индии Siddi обычно попрошайничают: они любят крепкие напитки, легко ссорятся, они грязны, расточительны, падки на удовольствия и упрямы. Они мусульмане и почитают Baba Ghor, одного из мусульманских святых».

Более поздние исследования сидди [Harris 1971; Sadig Ali 1996; Minda 2004] показали, что переселение жителей Восточной Африки, от Судана на севере до Мозамбика на юге, обычно в качестве рабов производилось сначала арабами, с VI по XVI в. н.э., а затем было продолжено португальцами. Под властью мусульман рабство никогда не было таким жестоким и безысходным, как в колониях, основанных европейцами, поэтому многие африканцы в Индии делали себе военную карьеру, служили телохранителями, выбивались в военачальники, приближенные и советники правителей, кое-где (например, в Джанджире, к югу от Бомбея) даже сами становились правителями местных княжеств [Sadig Ali 1996: 157–192]. Некоторые из них обращались в индуизм (однако им было сложно вписаться в индускую кастовую систему), некоторые — в христианство, но большинство принимали ислам.

Наибольшая концентрация афроиндийцев сейчас имеется в штатах Гуджарат, Карнатака, Махараштра и Андхра-Прадеш. О современном их положении и статусе см.: [Minda 2004; Pinto 2008]. Гуджаратские сидди возводят свою родословную к *Baba Ghor* или *Bava Gor* — *siddi*, почитаемому как мусульманский святой. По одной легенде он прибыл в Гуджарат в XIV в. из Абиссинии, по другой — из Нигерии через Абиссинию и Мекку [Boyce Davies 2008: 560].

Описывая экспонат № 19 под названием Sada Sohag Fakīr, Л.А. и А.М. Мерварты дословно привели характеристику из книги [Russell, Hira Lal 1916, I: 528]: «Члены ордена Sada или Mūsa Sohāg одеваются как женщины, носят стеклянные браслеты, протыкают носы и уши, чтобы продеть в них украшения, отрачивают длинные волосы, но бороды и усов не бреют. Они считают себя невестами Бога или Хуссейна, и в таком именно виде просят подаяния». Длинное белое покрывало закрывает верхнюю часть тела, голову и часть лица аскета

и ниспадает на длинную желтую юбку. На руках надеты женские стеклянные браслеты, в правой руке он держит металлический сосуд (рис. 15).

Сопоставление ордена *сада сохаг* с *сакхи* и другими подобными индуистскими сектами (см. выше описание экспоната № 60, *Jānkī baraṇ kā fakīr*) выявляет параллелизм концепций и практик. Можно видеть здесь еще один пример взаимовлияния мусульманского и индуистского мистицизма, причем в данном случае можно предполагать скорее влияние со стороны индуистских садху на исламских факиров, чем наоборот.

Экспонат № 58 представляет аскета из ордена *бенава* (*benavā* ‘неимущие’). Это разновидность мусульманских бродячих нищенствующих мистиков *каландаров* (см. о них: [Суворова 1999: 212–233]). *Бенава* относятся к неортодоксальным орденам, т.е. к тем, которые не признавали правил шариата (*бешар*’ [Rose 1911–1919, II: 80; Суворова 1999: 273]). Еще в начальный период формирования братств *маламати* и *каландаров*, далеко от границ Индии, на них тем не менее оказывали влияние, как считают, индуистские и буддийские традиции [Ислам 1991: 130–131], или по крайней мере в них зарождались традиции, очень сходные с некоторыми индийскими.

Так, в учении братства *маламатийа* был провозглашен принцип, согласно которому нищенствующий мистик должен «намеренно навлекать на себя порицание и презрение людей эпатулирующими выходками» ([Суворова 1999: 213]; ср.: [Шиммель 1999: 74–75]). Наследующие этой давней традиции неортодоксальные ордены мусульманских мистиков в Индии отличались девиантным, т.е. отклоняющимся от религиозной или социальной нормы, поведением [Суворова 1999: 216, 224–225]. Особенностью *бенава* было то, что обращаясь к мирянам за подаянием, они осыпали их отборной бранью и самыми изощренными оскорблениями. Привычные к этому миряне подавали именно тем, кто бранился наиболее искусно. Основателем ордена считается Кхваджа Хасан Басри [Crooke 1896, I: 241; Rose 1911–1919, II: 80].



Рис. 15. Фигура члена ордена сада сохаг. Индия. Начало XX в.
Глина, металл, краска

По описанию С.А. Маретиной, на аскете «войлочная остроконечная шапка, синее дхоти, белая рубаша, на левом плече черное покрывало». В левой руке была прежде чаша для сбора подаяния, сделанная из кокосового ореха (давно утрачена).

Закljučая наше описание, мы должны констатировать, что экспонаты коллекции № 2993 достаточно полно отразили сложную и многообразную картину аскетизма в Северной Индии, преимущественно индуистского.

Библиография

- Алендер И.З. Музыкальные инструменты Индии. М.: Наука, 1979.
- Альбедиль М.Ф. Индуизм. Главная религия Индии. СПб.: Питер, 2006. (Серия «Религии мира»).
- Артхашастра, или Наука политики: Пер. с санскрита. М.; Л.: Наука, 1959.
- Атхарваведа (Шаунака) / Пер. с ведийского яз., вступ. ст., комм. и приложения Т.Я. Елизаренковой. М.: Восточная литература, 2010. Т. 3. Кн. XIII–XIX.
- Ванина Е. Даду Даяал // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 159.
- Ванина Е. Кабир // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 221.
- Ванина Е. Рамананда // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 358–359.
- Ванина Е.Ю. Средневековый мистицизм // Древо индуизма. М.: Вост. лит., 1999. С. 222–245.
- Васильков Я.В. Кумбхамела // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 249.
- Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб.: Европейский дом, 2010.
- Васильков Я.В. Индийский дикий кот и «домашняя» кошка // Бестиарий III. Зооморфизмы в традиционном универсуме. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 65–83.
- Гаралите К. Традиция комментирования «Рамаяны» в общине неприкасаемых *рамнами* // Зографский сборник. Вып. 3. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 208–223.
- Гафурова Н.Б. Кабир и его наследие. М.: Наука, 1976.
- Дева Б. Чайтанья. Индийская музыка / Пер. с англ. Е.М. Гороховик. Вступ. статья, коммент. Дж.К. Михайлова. М.: Музыка, 1980.
- Дюмон Л. Номо hierarchicus: опыт описания системы каст: Пер. с фр. / Под ред. Н.Г. Краснодембской; вступит. ст. Н.Г. Краснодембской. СПб.: Евразия, 2001.
- Законы Ману / Пер. С.Д. Эльмановича, провер. и испр. Г.Ф. Ильиным. М.: Наука; Ладомир, 1992.
- Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Кожневников В. Индусский аскетизм в до-буддийский период. Сергиев Посад: Типография Св.-Гр. Сергиевой Лавры, 1914.
- Котин И.Ю., Успенская Е.Н. Календарные обряды и обычаи хиндустанцев // Индийские праздники: общее и локальное в календарной обрядности / Под ред. И.Ю. Котина, С.А. Маретиной. СПб.: Петербургское востоковедение, 2005. С. 10–75.
- Лысенко В.Г. Аскетизм в Индии: его принципы и основные формы // Индийская философия: Энциклопедия. М.: Вост. лит., 2009. С. 107–114.
- Махабхарата. Книга девятая. Шальяпарва, или Книга о Шалье / Пер. с санскр. и комм. В.И. Кальянова. М.: Ладомир, 1996.
- Огибенин Б.Л. Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская мифология). М.: Наука, 1968.
- Пахомов С.В. Индуизм: Йога, тантризм, кришнаизм. СПб.: Амфора, 2002.
- Ригведа. Мандалы IX–X / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1999.
- Самозванцев А.М. Книга мудреца Яджнавалкьи. М.: Наука, 1994.
- Суворова А. Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М., 1999.
- Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М.: Наука, 1971.
- Тулси Дас. Рамаяна или Рамачаритаманаса. Море подвигов Рамы / Пер. с индийского (хинди), комм. и вступит. ст. А.П. Баранникова. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1948.

- Упанишады / Пер. с санскрита, предисл. и примеч. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1967. (Памятники письменности Востока, XVI).
- Успенская Е.Н. Нанак // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 553.
- Успенская Е.Н. Ниханги, акали // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 554.
- Успенская Е.Н. Антропология индийской касты. СПб.: Наука, 2010.
- Ушаков Д.Н. (ред.). Толковый словарь русского языка. Т. I–IV. М.: ОГИЗ; Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1935–1940.
- Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной и А.С. Раппопорт. М.: Алетейя; Энигма, 1999.
- Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период. СПб.: СПбГУ, 2007.
- Шохин В.К. Валлабха (Валлабхачарья) // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 223–224.
- Barrow H.W. On Aghorīs and Aghorapanthīs // Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. III (1893). P. 197–251.
- Bauman C.M. Christian identity and Dalit religion in Hindu India. 1868–1947. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans Publishing Company, 2008. (Studies in the history of Christian missions).
- Bhagat M.G. Ancient Indian asceticism. New Delhi, India: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1976.
- Blair C. Heat in the R̥g and Atharva Vedas. New Heaven: American Oriental Society, 1961.
- Boyce Davies C.(ed.) Encyclopaedia of the African Diaspora: Origins, Experiences and Culture. Santa-Barbara, 2008.
- Briggs G.W. The Chamārs. Calcutta; L.: Association Press (Y.M.C.A.); Humpfrey Milford; Oxford University Press, 1920.
- Briggs G.W. Gorakhnāth and the Kānpaṭṭa Yogīs. Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House; Humpfrey Milford; Oxford University Press, [1938].
- Brockington J. Hinduism and Christianity. L.: Macmillan, 1992.
- Burghart R. Bairagi Mandals // Journal of the Institute of Nepal and Asian Studies. 1976. Vol. 3. No. 1. P. 63–104.
- Crooke W. The Tribes and Castes of the North-Western Provinces and Oudh. Vols. I–IV. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, India, 1896.
- Crooke W. Aghorī, Aghorapanthī, Augar, Aughar // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings. Vol. I. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908. P. 210–213.
- Dabistan, or School of Manners, tr. from the original Persian ... by D. Shea and A Troyer. Vol. I–III. P.: M^{me} V^e Dondey-Dupré, 1843.
- Dharmadhikari T. N. (ed.) Yajñāyudhāni (An Album of Sacrificial Utensils with Descriptive Notes). Pune, 1989.
- Dube S. The Satnamis of Chattisgarh // Channa M.S., Joan Mencher (eds.). Life as a Dalit: Views from the Bottom on Caste in India. Los-Angeles; New Delhi: SAGE Publications (India), 2013. P. 340–359.
- Eliade M. Yoga. Immortality and Freedom / Tr. from the French by W.R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1970 (Bollingen Series. LVI).
- Duncan J. An Account of Two Fakeers, with their Portraits // Asiatic Resesarches. Vol. V. L.: J. Sewell et al., 1799. P. 37–48.
- Falk H. Bruderschaft und Würfelspiel. Freiburg: Hedwig Falk, 1986.
- Farquhar J.N. The Fighting Ascetics of India // Bulletin of the John Rylands Library. Vol. 9 (1925). P. 431–452.
- Farquhar J.N. The Organization of the Sannyasis of the Vedanta // Journal of the Royal Asiatic Society. July 1926. P. 479–486.
- Feuerstein G. Encyclopaedic Dictionary of Yoga. N.Y.: Paragon House, 1990.
- Feuerstein G. The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice. Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
- The Imperial Gazetteer of India. Vol. I–XXV. Oxford: Clarendon Press, 1907–1909.
- Grierson G.A. Rāmānandīs, Rāmawats // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings. Vol. X. N.Y.: Charles Scribner & Sons, 1921. P. 569–572.

Hardgrave R.L. Jr. A Portrait of the Hindus: Balthazar Solvyns & the European Image of India 1760–1824. Ahmedabad: Oxford University Press and Mapin Publishing, 2004 (см. также электронный ресурс: <<http://www.laits.utexas.edu/solvyns-project/solvynsonline/pages/Solvyns-Etchings.htm>>).

Harris J.E. The African presence in Asia: consequences of the East African slave trade. Evanstone: Northwestern University Press, 1971.

Hauer J.W. Der Vrätya: Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1927.

Hunter W.W. The Indian Empire: Its People, History and Products. 2nd edition. L.: Trübner & Co., 1886.

The Imperial Gazetteer of India. Vol. I–XXV. Oxford: Clarendon Press, 1907–1909.

Keay F.E. Kabir and his Followers. Calcutta; L.: Association Press; Oxford University Press, 1931.

Kher G.K. Dynamics between Philosophy and Practice in Lakulisa-Pasupata Order. A Thesis submitted to the Maharaja Savajirao University of Baroda for the Degree of Doctor of Philosophy in Art History. Vadodara: The Maharaja Savajirao University of Baroda, 2012 <<http://14.139.121.106/pdf/june/8.pdf>>.

Lamb R. Rapt in the Name: the Ramnamis, *Ramnam* and Untouchable Religion in Central India. N.Y.: State University of New York Press, 2002.

Lorenzen D.N. The Kabir-Panth and Social Protest // K. Schomer, W.H. McLeod (eds.). The Sants: Studies in the Devotional Tradition of India. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. P. 281–304.

Lorenzen D.N. The Kāpālikas and Kālāmukhas: Two Lost Śaivite Sects. 2nd. rev. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Lorenzen D.N. Praises to a Formless God: Nirguni Texts from North India. Albany: State University of New York Press, 1996.

Ludvik C. Hanumān in the Rāmāyaṇa of Vālmīki and the Rāmācaritamānasa of Tulsī Dāsa. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

Majumuria T.C., Majumuria R.K. Sadhus and Saints of Nepal and India. Saharanpur; Kathmandu: Scholars Publishing House; Balkhu, Kumari Club, 2011.

McLeod W.H. Guru Nanak and the Sikh Religion. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Minda A. An African Indian Community in Hyderabad. Siddi: Identity, Its Maintenance and Change. Göttingen: Guvillier Verlag, 2004.

Pinch W.R. Peasants and Monks in British India. Berkeley; Los Angeles; L.: University of California Press, 1996.

Pinch W.R. Warrior Ascetics and Indian Empires. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2006.

Pinto J. An African Native in Indiaspora // De Silva Jayasuriya S., J.-P. Angenot (eds.). Uncovering the History of Africans in Asia. Leiden: Brill, 2008. P. 139–154.

Rose H.A. A Glossary of the Tribes and Castes of the Panjab and North-West Frontier Province. Vol. I–III. Lahore: Civil and Military Gazette Press, 1911–1919.

Russell R.V., Hira Lal S.B. The Tribes and Castes of the Central Provinces of India. Vol. I–IV. L.: Macmillan and Co., Ltd., 1916.

Sadig A.S. The African Dispersal in the Deccan. Hyderabad: Oriental Longman Limited, 1996.

Śaṃṇyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation / Tr. and with an Introduction by Patrick Olivelle. N.Y.; Oxford: Oxford University Press, 1992.

Sherring M.A. Hindu Tribes and Castes, as represented in Benares. Calcutta; Bombay; L.: Thacker, Spink & Co.; Thacker, Vining & Co.; Trübner & Co., 1872.

Swami Rama. Living with the Himalayan Masters. Honesdale, PA: Himalayan International Institute, 1978.

Zimmermann F. La jungle et le fumet des viands. P.: Gallimard; Le Seuil, 1982.