

Российская академия наук

Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

ЗОГРАФСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 5



Санкт-Петербург
2016

УДК [39+80+94](54)
ББК 63.3+63.5+80
3-78

Рецензенты:

д-р филол. наук С.О. Цветкова (СПбГУ)
канд. филол. наук В.П. Иванов (ИВР РАН)

Зографский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. М.Ф. Альбедиль,
Я.В. Васильков. СПб.: МАЭ РАН, 2016. — 312 с.

ISBN 978-5-88431-317-0

Сборник составлен из статей, написанных по докладам, которые были прочитаны на XXXIV–XXXVI Зографских чтениях (2013–2015 гг.). Статьи принадлежат этнографам, филологам, историкам философии и религии из различных академических учреждений и вузов Санкт-Петербурга, Москвы, Екатеринбурга, Калининграда, Пензы, а также Вильнюса (Литва) и Вроцлава (Польша). Общим для них объектом исследования является традиционная культура Индии за весь период ее существования от древности до наших дней. В большинстве статей выводы исследователей основываются на скрупулезном анализе текстов разного рода: здесь и фольклор, и более поздние письменные тексты, в той или иной мере следующие традиционным моделям, и тексты невербальные (например, ритуалы или вещи как знаковые средства культуры и предметные символы вообще). Несколько статей построены на материалах недавних полевых исследований. Отдельный раздел образуют статьи, описывающие столкновение традиционной культуры Индии с европейской цивилизацией в ходе колониальных захватов и начальный этап изучения Индии европейцами. В ряде статей впервые вводятся в научный обиход ранее не известные материалы, формулируются новые концепции и исследовательские подходы. Настоящий выпуск представляет еще одно свидетельство того, как успешно решается на Зографских чтениях главная их задача — достижение взаимопонимания между исследователями, изучающими традиционную культуру Индии в ее различных аспектах и в рамках разных научных дисциплин (этнография, филология, история индийской философии, история традиционной науки и т.д.).

© МАЭ РАН, 2016

ОТ РЕДАКЦИИ

Статьи сборника основаны на докладах, прочитанных на Зографских чтениях в последние годы. В первом разделе «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста», заглавие которого воспроизводит многолетнюю общую тему чтений, порядок следования статей строится в основном по хронологическому принципу (от самой глубокой древности — к современности). Исключением не является и самая первая статья — *М.Ф. Альбедиль* «О символическом языке вещей», ведь в ней в немалой мере используется материал древнейшей Индской (Хараппской) цивилизации (середина III — начало II тыс. до н.э.). Но эта статья по своему характеру и основному содержанию общетеоретическая, она дает наконец развернутое обоснование давно уже предпринятому нами расширению понятия традиционного индийского текста за пределы письменных памятников и устного фольклора и распространению его на всякого рода невербальные тексты, например структуру обрядов или артефакты, т.е. изделия, вещи, говорящие своим, особым языком.

В статье *Ю.Е. Березкина* на фоне новейших данных археологии, палеоботаники и лингвистики о морских контактах с середины II тыс. до н.э. до середины I тыс. н.э. между Южной и Юго-Восточной Азией, с одной стороны, и Африкой южнее Сахары — с другой, рассматриваются некоторые мотивы африканского фольклора, которые с большой долей вероятности можно считать заимствованными из Южной и Юго-Восточной Азии именно в этот период. Можно было бы даже удревнить начало этого периода контактов, поскольку первое появление африканских культурных растений в Индии (в Панджабе) приходится на последние века Хараппской цивилизации (около 2000 г. до н.э.; см.: [Fuller и др. 2012: 546, fig. 1]).

Статья *Н.А. Корнеевой* замечательна тем, что, с одной стороны, она основана на материалах недавно проведенного полевого исследования в деревне брахманов намбудури в южноиндийском штате Керала, а с другой стороны, описываемый автором двенадцатидневный ведийский обряд совершается почти точно так же, как он совершался три или две с половиной тысячи лет назад. Исключение составляет именно та деталь, которой в основном и посвящена ста-

ть: жертвенных козлов в ритуале замещают свертки из листьев банана с рисовой пастой внутри (практика, обоснованная некоторыми брахманами-ритуалистами еще в Средние века).

Великой индийской эпопее «Махабхарата» в ее философском аспекте посвящена статья *Нины Будзишевской* (Budziszewska) из Вроцлавского университета (Польша). В ней анализируются довольно трудные для перевода и интерпретации, до сих пор недостаточно изученные тексты из «Мокшадхармы» — философского раздела в XII книге эпопеи. Главным объектом исследования является термин *будхьямана*, обозначающий 25-й принцип в системе *таттв*, т.е. элементов психокосма, исчисляемых, по учениям санкхьи и йоги, в порядке восхождения от грубых первоэлементов с их специфическими свойствами ко все более тонким уровням материи и сознания. «Двадцать пятый» все еще относится к *пракриту* (первоматерии), но он в то же время *будхьямана*, т.е. «пробуждающий/познающий», и способен освободиться, осознав свое тождество с «Двадцать шестым»: трансцендентным, чистым и обособленным от мира материи Ишварой (Богом). Аргументированная позиция Н. Будзишевской противостоит доминирующим взглядам на санкхью и йогу как исходно не связанные друг с другом атеистические учения. По данным «Мокшадхармы» они оказываются двумя аспектами одного учения — санкхья-йоги, в эпический период определено теистической.

Калининградский индолог *А.А. Игнатьев*, известный своими переводами и исследованиями шактистских пуран, в статье «Жемчужный остров в “Девихагавата-пуране”» анализирует описание в этом средневековом тексте высшей обители богини (Деви, Бхуванешвари), отмечая как его интертекстуальные связи в рамках санскритской литературы (с описанием Шветадвипы — «Белого острова» Вишну в «Нараянии» из «Махабхараты», другими пуранами), так и типологические параллели, предоставляемые описаниями всякого рода «островов блаженных» и райских миров в мифологии других народов мира.

Аудрюс Бейнорюс (Центр востоковедения Вильнюсского университета) в статье «Лунные созвездия (накшатры) и традиция наречения имени в Древней Индии» рассматривает, в основном по данным *грихьясутр* — санскритских руководств по совершению домашних

обрядов, практику наречения ребенка в момент рождения или в ходе обряда посвящения тайным именем по названию созвездия лунного зодиака. Практика эта была усвоена ведийской традицией довольно поздно: автор солидаризируется с А. Парполой в предположении, что сама система лунного зодиака была заимствована ведийскими индоариями из неведийского, возможно, доарийского источника. В статье также описывается комплекс присущих ведийской и последующей индийской культуре представлений о магической силе сакрального звука и слова, в силу чего принятие индивидуумом тайного «звездного» имени мыслилось способствующим успеху в жизни и придающим ей особый смысл.

В статье *Н.А. Канаевой* методу классификации наук, принятому в европейской традиции и основанному на «внутрисистемных признаках знания» (таких как предмет, объект и метод), противопоставляется практика классификаций наук в текстах традиционной индийской культуры, основанная на соотнесенности разных наук с традиционными социальными практиками и «инструменталистском понимании знания». Перечни наук в индийских традиционных текстах «не являются логически правильными классификациями, да и вообще проблема строгого упорядочивания наук в рассмотренных первоисточниках не ставится». Правда, составление этих перечней относится главным образом к «доэпистемологическому периоду истории индийской культуры». Что же касается классических религиозно-философских учений, то в их логико-эпистемологических разделах мы находим, как сказано в статье, классификацию не наук, а типов знания в зависимости от используемых ими познавательных способностей, а также по истинности и ложности.

О.А. Волошина в статье «Грамматика Панини в контексте древнеиндийской культуры», развивая высказанную в свое время Т.Я. Елизаренковой и В.Н. Топоровым мысль о «поразительном сходстве операций, совершаемых грамматиком, с тем, что делает жрец», демонстрирует на других примерах глубокую вовлеченность деятельности Панини как грамматиста в мифоритуальную культуру ведийской традиции. Она раскрывает параллели между методом работы Панини и искусством ведийского риши, создателя гимнов «Ригведы», а также вообще искусством создателя любого индий-

ского сакрального текста. В обоих случаях новосозданный текст «обладает своеобразной *перекрестной структурой*, т.е. предполагает не только линейное (горизонтальное) развертывание текста, но и вертикальные, глубинные связи, обеспечивающие корреспонденцию рассматриваемого текста с другими». Роднит грамматику Панини с ведийскими гимнами также *многократное кодирование содержания* на различных уровнях. Обнаруживает О.А. Волошина в «Аштадхьяйи» и характерную для сакральных текстов *композицию*, в частности помещающую наиболее существенные элементы содержания (в случае Панини это правила синтеза словоформ из морфем) в самую сердцевину текста. В заключение статьи О.А. Волошина предлагает видеть назначение грамматики Панини в том, что в ней зафиксирован «алгоритм кодирования сакрального смысла, рецепт создания сакрального текста».

В статье *Е.П. Островской* обосновывается принципиально новый взгляд на знаменитую «Энциклопедию Абхидхармы». Если до сих пор исследователи пытались по текстам собственно «Абхидхармакоши» (“*Abhidharmakośa-kārikā*”) и комментария к ней (“*Abhidharmakośa-bhāṣya*”) реконструировать биографию и мировоззрение Васубандху как индивидуального автора и конкретно-исторической личности, то Е.П. Островская применяет к изучаемому тексту концепцию «символического авторства» С.Д. Серебряного. Перспективным новшеством является ее предположение о том, что «Абхидхармакоша» и комментарий к ней первоначально являлись «речевыми произведениями», передававшимися устно, как и большинство религиозно-философских текстов индийской традиции. Эти тексты, освященные «авторитетом Васубандху как легендарного буддийского просветителя», были затем преданы записи и, вероятно, прошли через этап коллективной редактуры со стороны последователей данной школы.

С.Л. Бурмистров посвятил свою статью сходству в представлениях о языке, характерных для европейских романтиков и ведантистов. И тем и другим свойственно магическое отношение к слову как субституту физической реальности, которое особенно ярко проявляется в поэтической речи. Автор подчеркивает, что в учении видного ведантиста Бхартрихари (V в.) роль слова как силы, творящей мир, подверглась глубокой философской рефлексии. Подобное сходство

во взглядах на язык С.Л. Бурмистров считает неслучайным, объясняя его генетическими связями индийской и западной поэтических традиций, восходящих к эпохе индоевропейской языковой общности. И европейские романтики, и ведантисты восприняли от этого периода понимание поэтического искусства как пассивного восприятия и выражения воли надчеловеческих сверхъестественных сил через ряд звеньев, в каждом из которых оно переосмысливалось и приобретало новые черты.

В статье *М.Б. Павловой* рассматривается литературная традиция тамильского бхакти, которое развивалось в VI–XII вв. на юге Индии в виде двух направлений, вишнуитского у *альваров*, и шиваитского у *наянаров*. Поэзия наянаров, огромный комплекс текстов, изучена вне Индии гораздо меньше. Восполняя этот пробел, автор уделяет основное внимание сборнику гимнов «Деварам», который составляет ядро священного шиваитского канона. В него вошли гимны, приписываемые трем поэтам-святым — Самбандару, Аппару и Сундарару (предположительно VII и VIII вв.). Самобытная форма этих гимнов — *надигам* — характеризуется четкой формальной структурой, которая складывалась под влиянием тамильской поэтики санги, ведийских гимнов и пуранической традиции. Наиболее последовательно этой формы придерживался Самбандар, у других поэтов встречаются отклонения от нее. По предположению М.Б. Павловой, наянары выработали жесткие формальные признаки гимна как своеобразную схему для внешнего оформления экстатического «потока сознания» при созерцании ими образа Шивы.

Статья *П.В. Хрущевой* посвящена персонификациям женской энергии, которые выявляются на материале тамильских письменных источников начиная с самых ранних, древнетамильской поэзии санги. Основное понятие для обозначения этой энергии — *анангу*, этически нейтральная сакральная сила, присущая не только людям, божествам и животным, но и различным объектам и пространственным областям, под этим же именем известна и богиня. Автор прослеживает, как в последующие периоды древнетамильская богиня Анангу или Коттравей ассоциируется с Дургой, супругой Шивы, и приобретает новые черты. На ее образ влияли и пуранические божества, с нею соотносились классические индуистские сюжеты. В период бхакти богиня была оттеснена на второй план, но с XIII в.

под покровительством политической элиты возрождается популярность ее культа, о чем свидетельствует интенсивное строительство храмов, посвященных богине.

В статье *А.В. Зорина* содержится описание и перевод гимна одиннадцатиликому Авалокитешваре Гаганарадже, приписываемого тибетскому царю Сонгцэн-гампо. Этот гимн, входящий в состав пекинского издания сборника «Сунгдуй» (с 1674 г.), автор относит к традиции таких апокрифов, как «Качем каколма» и «Мани-кабум» (XII–XIV вв.). В гимне описана малоизвестная особая форма Одиннадцатиликого Авалокитешвары, именуемого в более поздних сборниках садхан Авалокитой Гаганараджей. По мнению *А.В. Зорина*, эту форму можно считать трансформацией более известной формы божества — Одиннадцатиликого Авалокитешвары в традиции Лакшми. Заметное отличие между этими двумя формами автор видит в расположении их одиннадцати ликов, соотносящихся с пятью головами, расположенными одна над другой. Гимн Авалокитешваре представляет собой стандартный буддийский тантрический текст, созданный, как предполагает автор статьи, не позже XV в.

В.Н. Мазурина описывает образ Локешвары («Владыки мира») в календарных обрядах непальцев. Известного под многими именами, его почитают все жители долины Катманду, как буддисты, так и индуисты. Он особенно популярен у неваров, потомков первых насельников долины. Локешваре поклоняются прежде всего как богу, дарующему дождь. Календарный цикл начинается в зимний период обрядами, посвященными Белому Маччхендранатху/Локешвару. Главным праздником года *В.Н. Мазурина* считает ритуальное омоложение, новое рождение божества с исполнением всех необходимых обрядов. Календарный цикл включает в себя, помимо омолений пуджи, церемонии с сосудами, выезды колесниц и другие храмовые ритуалы с участием жрецов. Автор утверждает, что календарный цикл обрядов, связанный с Маччхендранатхом/Локешварой, иллюстрирует взаимовлияние и взаимопроникновение индуизма и буддизма в Непале.

Статья *Т.А. Зиминной* основана на материалах исторической этнографии и полевых наблюдений, собранных автором у веддов, автохтонного населения Шри Ланки. Выбранную тему автор считает важной, потому что представления о духах умерших лежат в основе

миропонимания этого этноса. Т.А. Зимина выделяет разные категории духов умерших: духи только своих родственников, пожилых женщин, младенцев, индивидуализированные духи и т.п. Невидимые для людей, они населяют окружающий мир. Основная функция этих духов — защищать живых людей и их имущество от всевозможных бед, сохранять их благополучие, но они могут быть и вредоносными. В ритуально-магической практике веддов, по наблюдениям автора, известны обряды умилоствления духов умерших, совершаемые накануне охоты, сбора меда и других важных дел.

И.Ю. Котин в своей статье обращается к произведениям канадского писателя индийского происхождения Рохинтона Мистри, одного из ведущих авторов индоанглийской литературы. Тема жизни парсов в Бомбее — главная в его романах «Столь долгое путешествие» и «Дела семейные». Автор отмечает, что парсы, относившиеся при англичанах к наиболее богатым, просвещенным и влиятельным слоям населения Бомбея, в независимой Индии постепенно теряют свое лидирующее положение в экономике и политике города. Одной из виновниц происшедшего автор романа считает Индиру Ганди, в то время премьер-министра Индии. Выдержки из романов, приведенные в статье, подкрепляют вывод И.Ю. Котина о том, что в анализируемых произведениях тема парсов в Бомбее разработана подробно и, возможно, исчерпана.

Пензенский индолог *Т.Г. Скороходова* посвятила свою статью феномену открытия индийскими интеллектуалами родной страны. Автор утверждает, что этот феномен был вызван к жизни необходимостью создания определенного образа Индии и вписывания этого образа в современный мир. Первыми в этом процессе стали бенгальцы, положившие начало эпохе национально-культурного ренессанса. Автор использует подход «двойного зрения»: бенгальские интеллектуалы неортодоксально смотрят на свое общество изнутри, но в то же время способны воспринимать его извне, глазами европейцев. Т.Г. Скороходова считает одним из главных путей открытия Индии ее восприятие и описание сквозь призму традиционного текста. Страна в этом случае оказалась идеальным образом, средоточием духовных и социальных ценностей, на фоне которого высветились реальные проблемы.

Три статьи, заключающие сборник, посвящены одной теме: раннему периоду европейской колонизации на Шри Ланке и в Индии, который был отмечен столкновением и противостоянием европейской и традиционных южноазиатских культур.

В статье *Н.Г. Краснодембской* и *Е.С. Соболевой* рассматривается португальский период на Шри Ланке (1505–1658). Он был здесь короче, чем в Индии, и завершился капитуляцией португальских войск. На убедительных примерах авторы показывают, что за это время португальцы заняли прочное место в системе азиатской торговли, включившись в разветвленную сеть морских торговых путей и захватив ключевые порты. В их распоряжении был мощный флот, оснащенный современной артиллерией. Португальцы умело использовали этнополитическую разобщенность на острове, натравливая местных властителей друг на друга. По мнению *Н.Г. Краснодембской* и *Е.С. Соболевой*, португальцы усиливали свои позиции на острове и за счет христианизации местного населения, которым активно занимались католические миссионеры. Христианизация была особенно успешной среди низших каст, получавших за это привилегии. Несмотря на сравнительно короткое португальское присутствие на Шри Ланке, его общее влияние было огромным.

В.В. Донских посвятил свою статью книгоиздательской деятельности, связанной с распространением христианства в Индии. Народы Индии, имевшие вековые традиционные средства и способы хранения и передачи священных знаний, оказывали противодействие западному книгопечатанию, считая его чужеродным и неприемлемым для себя. Несмотря на неприятие местного населения, миссионеры-иезуиты смогли добиться определенных успехов, в результате которых в Индии появилась первопечатная христианская книга. Автор статьи изучил исторические документы, каталоги, указатели, выявил библиографические сведения об индийских книгах Общества Иисуса и составил ретроспективный библиографический указатель первопечатной книги Ордена иезуитов в Индии XVI–XVII вв. В результате ему удалось воссоздать первопечатный книжный репертуар Общества Иисуса на всей территории Португальской Индии, который и представлен в статье.

Резко выделяется на фоне не только колонизаторов-завоевателей и католических миссионеров, но и даже большинства первых ев-

ропейских ученых-индологов эпохи Просвещения фигура Герасима Степановича Лебедева (1749–1817) — первого русского индолога, музыканта, композитора и этномузыколога, основателя первого индийского национального театра. Ему посвящена статья *Я.В. Василькова*. В культурном противостоянии индийцев и британской элиты города Калькутты Г.С. Лебедев встал на сторону своих индийских друзей. В статье впервые выявлен не привлекавший ранее внимания эпизод в тексте пьесы «Притворство», который, несомненно, представлял собой резкий антиколониальный выпад и именно так был воспринят присутствовавшими на спектакле европейцами. Автор статьи показывает, что именно это явилось причиной жестокого преследования Лебедева колониальными властями, в результате чего «Бенгальский театр» перестал существовать, а русский ученый, его создатель, вынужден был покинуть Индию.

Все статьи сборника, который можно рассматривать как определенный этап в развитии отечественной науки, отличаются всесторонней проработанностью исследуемого материала. Они представляют известную ценность и с методологической точки зрения, представляя собой школу мастерства для молодого поколения ученых. Хочется надеяться, что публикация сборника окажется небесполезной как для специалистов — филологов, историков, философов, этнографов, религиоведов, так и для широкого круга читателей, интересующихся культурой Индии.

М.Ф. Альбедиль, Я.В. Васильков

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ИНДИЙСКОГО ТЕКСТА

М.Ф. Альбедиль

О СИМВОЛИЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ ВЕЩЕЙ

Автор обращается к предметному миру, который всегда играл большую роль в традиционной индийской культуре. Вещи как знаковые средства культуры имели собственный, довольно сложный семиотический язык, который не мог не влиять на традиционные письменные тексты. С помощью вещей, как повседневных, так и ритуальных, выражали такие идеи и понятия, которые сложно или невозможно адекватно выразить в других кодах, в том числе и с помощью слов. Внимание к вещественным свидетельствам, запечатленным в письменных текстах, поможет глубже осмыслить и продуктивнее интерпретировать эти тексты. Символический язык вещей продемонстрирован на примере сосудов, которые на протяжении всей истории Индии сопровождали человека всю жизнь, от рождения до смерти.

Ключевые слова: вещный мир, символический язык, знаковые средства, метафорическое уподобление, жертвенные надписи, теофорные сосуды.

Тема статьи связана с предметным, вещным миром, потому что вещи в традиционной индийской культуре всегда играли весьма значительную и ни с чем не сравнимую роль. Зачастую мы ее недооцениваем, видимо, потому что подобный статус вещей далек от нашего современного восприятия. Между тем вещи как знаковые средства культуры, как предметные символы имели свой довольно сложный семиотический язык, который не мог не влиять на традиционные письменные тексты. Этнографы и культурные антропологи хорошо знают, что подобный язык вещей использовался главным образом для выражения тех идей, понятий и ценностей, которые было слишком сложно или даже невозможно адекватно выразить в

других кодах, на других семиотических языках, в том числе и с помощью слов.

В вещах же, как и вообще в предметных символах, идеи и представления обретали вполне конкретную и осязаемую форму. В отличие от вербальных текстов они сразу и полностью воспринимались зрительно и объемно, их можно было почувствовать тактильно, путем прикосновения, они вызывали разнообразные ассоциативные связи, которые не могли не отражаться в письменных памятниках. Вот почему при изучении традиционных индийских текстов вещественные символы заслуживают такого же пристального исследовательского внимания, что и словесные тексты.

В свое время на это обратила внимание Т.Я. Елизаренкова в своей замечательной книге «Слова и вещи в Ригведе». Она ссылаясь на опыт своих предшественников, который показал, что наиболее продуктивными оказываются такие исследования текстов, в которых лингвистический и филологический анализ сопровождается анализом экстралингвистических сведений. Напомню, что автор в качестве объекта исследования выбрала несколько семантических полей отдельных лексем, обозначающих конкретные денотаты из сферы материального мира, которые окружали ариев в их повседневной жизни: дом, место жертвоприношений, дорога, лес, гора и т.п. [Елизаренкова 1999: 10].

В результате Т.Я. Елизаренкова пришла к выводу, что при многозначности лексики Ригvedы и наличии большого числа синонимов возникают немалые трудности, когда, например, нужно разграничить лексические значения этих синонимов. Решить эти сугубо лингвистические задачи невозможно, оставаясь в пределах одной только лингвистики [Елизаренкова 1999: 229]. С этим выводом трудно не согласиться. Более того, кажется несомненным, что внимание к вещественным свидетельствам, запечатленным в письменных текстах, поможет дальше продвинуться в осмыслении и интерпретации этих текстов.

Обращаясь к вещному миру, мы будем иметь в виду не всю область предметности, а только вещи, артефакты, созданные человеком и используемые им в повседневной жизни. Природные «предметы», такие как гора, лес, река, нас не будут интересовать. Что же касается материального окружения человека, то в нем можно вы-

делить вещи бытовые, имеющие утилитарное применение, но иногда приобретающие и вторичные, ритуальные функции, а также ритуальные предметы, изготавливаемые специально в обрядовых целях и не имеющие утилитарного применения. Первые получают, таким образом, двойную семантику, повседневную и культурную, а вторые — только культурную. Далее речь пойдет о предметах утилитарных, но по разным причинам получивших символическое значение.

Однако понять и «перевести» на современный вербальный язык символический смысл вещей, который они имели в традиционном обществе, тем более в древнем или средневековом, — задача непростая. Казалось бы, очевидно, что дом служил жилищем, а сосуд — вместилищем пищи или какого-то иного содержимого. Но, кроме этих сугубо прагматических функций, и дом, и сосуд, и многие другие вещи, сотворенные человеком, обладали еще и символическим значением, а часто и не одним и, следовательно, могли менять свой семиотический статус. В ходе ритуала они могли наделяться тем или иным значением, а потом терять его. Способы обращения с вещами, материал, из которого их делали, технология их изготовления, форма и элементы декора определялись не только их утилитарными функциями, но и многообразными культурными связями, далеко не всегда эксплицитно выраженными. Вследствие этого предметный мир, обладая особым языком, видимо, требует и особых интерпретационных процедур, при которых кажется важным осознать видение символики вещей носителями культуры и понять способы ее транслирования, находясь вне традиционной культуры.

Для примера можно взять сосуды — весьма распространенные предметы, часто и в больших количествах обнаруживаемые археологами в разных историко-культурных областях, и Индия не является исключением. Складывается впечатление, что в этом регионе, как и во многих других, сосуды сопровождали человека всю жизнь от рождения до смерти и на протяжении всей истории страны. В первобытных обществах собирателей и охотников использовались сосуды из шкур животных, как и разного рода плетеные корзины. Конечно, уже тогда они не могли не обладать разнообразными символическими ассоциациями. А со времени утверждения оседлого, производящего хозяйства сосуды разной формы, сделанные из разных мате-

риалов и для разных целей, прочно вошли в число ключевых знаков культуры.

Для их символизации существовало обширное поле возможностей, прежде всего потому, что сосуды были связаны со всеми основными стихиями: землей, водой, воздухом и огнем. Наиболее тесно они соотносились с землей, на которой жили их создатели, прежде всего потому, что сосуды лепили из глины, добавляя в соответствии с местными традициями для прочности или в ритуальных целях песок, раковины, зерна злаков, солому и т.д. Любопытно, что тот или иной народ обычно сохранял верность выбранному виду керамики. В этой связи можно отметить, например, что археологи прослеживают движение ариев на восток по наличию так называемой «серой расписной керамики» [Lal 1950; Бонгард-Левин, Ильин 1969: 127–128]. На воде замешивали глину для сосуда, на воздухе его сушили, а на огне обжигали, либо открытым способом, либо в печи. Своим появлением на свет, как и формой, сосуд уподоблялся человеку.

С самого начала, с первобытной архаики, сосуды повсеместно служили прежде всего образом некоего чрева, вместилищем пищи, главного подателя жизни, а потому в самом общем виде символизировали изобилие и в повседневном обиходе, и в ритуалах. Чаще всего они ассоциировались с богинями-матерями, плодородием и другими природно-растительными феноменами, дающими новую жизнь. С сосудами оказались связаны представления о круговороте жизни и смерти. Нельзя не отметить также и восприятие сосуда как вместилища существенной жизненной субстанции, вовлеченной в этот циклический процесс. Подобные взгляды отразились в обычае погребать покойников в сосудах-оссуариях, широко распространенном во всей земледельческой ойкумене. По остроумному замечанию Л.С. Клейна, «линия смерть-рождение проходит через глиняный сосуд» [Клейн 1984: 36].

В обрядах сосуды служили знаком-посредником, который во время коллективных ритуальных трапез объединял людей и богов. Таким образом, сосуды в ритуальной практике с глубокой древности были семантически связаны с весьма обширным кругом магико-онтологических взглядов и обрядовых установлений. При этом символическое значение сосудов могло не закрепляться жестко в их

внешнем оформлении и не получать отражения в соответствующих текстах, но участники обряда его знали и ощущали. Иными словами, значение сосудам задавал контекст их использования, символическое значение приписывалось им потому, что они функционировали в семантическом обрядовом поле.

Позже у неолитических земледельцев после развития керамического производства широко распространились сосуды самого разнообразного назначения, в том числе и ритуального. Видимо, чаще всего их использовали в ритуалах жертвоприношений, и подношение божеству сосудов могло восприниматься как равнозначное тому, что они изображают. Для ритуальной жизни земледельцев особенно важна была соотнесенность образов сосуда, земли, женщины, смерти и других им подобных представлений, отсылающих к растительно-плодородной сфере [Goff 1963].

В традиционной индийской культуре символическая роль сосудов как визуальных ритуальных символов четко прослеживается с периода протоиндийской цивилизации, а возможно, и раньше. По мнению Г.М. Бонгард-Левина и Н.В. Гурова, уже протодравиды знали гончарное дело, наличие у них керамики подтверждают названия сосудов, засвидетельствованные в ряде дравидских языков еще на протодравидской стадии их развития. Эти названия относятся в основном к широкогорлым сосудам, которые использовали для приготовления пищи и хранения жидкостей, причем для их обозначения иногда применяли термины, ранее служившие названиями корзин, деревянных сосудов и сосудов из листьев [Бонгард-Левин, Гуров 1988: 69].

Символическую роль сосудов в период протоиндийской цивилизации подтверждают, например, разнообразные жертвенные надписи [Кнорозов 1975: 4–14]. Знак круглодонного сосуда, обозначавший жертву, служил ключевым для выделения этой группы надписей как самостоятельной. В целом жертвенные надписи следуют формуле «в такое-то время богу такому-то жертва». Они свидетельствуют о детально разработанном жертвенном календаре и обязательных сезонных праздниках, в которых использовались сосуды, что подтверждают и многочисленные археологические находки. Ритуальное назначение протоиндийских сосудов и их символическую роль подтверждают выразительные историко-типологические параллели

ли, обнаруживаемые практически во всех раннеземледельческих цивилизациях.

Отдельную разновидность протоиндийских жертвенных надписей образуют надписи на керамических сосудах, содержащие имена божеств: это так называемые теофорные сосуды [Кнорозов 1975: 13]. Значительная часть подобных надписей сохранилась на обломках керамики, но иногда попадаются и целые сосуды. Для их адекватной интерпретации важно учитывать разницу восприятия вещей в нашей современной культуре и в традиционной, особенно древней. Тогда вещи воспринимались как одушевленные, живые существа, они наделялись теми же свойствами, что и люди и явления природы. То, что мы называем функцией вещи, для людей, мифологически мыслящих, было проявлением ее собственных, присущих ей «от рождения» свойств и признаков. Видимо, нужно помнить и о том, что мифологическое мышление не знает логического понятия класса, в мифе ему «соответствует представление о многих с внемифологической точки зрения предметах как об одном» [Лотман, Успенский 1992: 60–61].

До недавнего времени подобные теофорные сосуды — при отсутствии антропоморфного изображения божества или наряду с ним — употреблялись в ритуалах в дравидском ареале в качестве репрезентаций божеств, как в постоянной, храмовой, так и в окказиональной ритуальной практике. Олицетворение почитаемых божеств в виде сосудов встречалось и в ортодоксальном индуизме, и при почитании так называемых «сельских божеств», стоящих вне классического индуистского пантеона.

В качестве примера можно привести праздничный ритуал бракосочетания божеств Шивы и Мариаммы в Южной Индии. Во время этого ритуала в течение восьми дней перед храмом Мариаммы, весьма популярной у дравидов, водружают деревянный столб из дерева определенной породы. На его вершине устанавливают сосуд с огнем, горящим всю ночь. Каждое утро его заменяют ровно на двенадцать часов, т.е. на половину суток, другим сосудом, наполненным водой и зелеными листьями с ветками. Участники ритуала объясняют этот символический брак следующим образом: ствол дерева символизирует супруга Мариаммы, а сосуд на его вершине — богиню в двух ипостасях. Сосуд с огнем подразумевает гневную,

исполненную жара богиню, а сосуд с водой и листьями — благостную, умиротворенную. Вся же ритуальная метафора указывает на контроль, сдерживание и заключение в границы сакральной энергии богини посредством брачного союза [Beck 1981: 215–230].

Во всех случаях для культовых целей чаще применяли глиняные сосуды, чем металлические. Божество в ритуале или в храме мог представлять один сосуд или их группа [Whitehead 1921: 100–102]. При этом сосудам нередко придавали антропоморфные черты [Thurston 1909: 330]. Подобные сосуды изготавливали, как правило, в святилищах. Процесс их изготовления завершался сакрализацией, или, точнее, своеобразным оживлением сосуда: его омывали свежей водой, натирали куркумой, охрой или сандалом, украшали листьями маргозы, цветами или листьями кокосовой пальмы и т.п. Ему оказывали знаки почитания, подносили ему жертвоприношения, устраивали с ним ритуальные шествия и т.п. [Ibid.: 58–59]. Таким образом, сосуд мог выступать полноценным заместителем божества в разных видах ритуальной и храмовой практики.

Обряды с участием обожествленных сосудов, аналогичные дравидским, засвидетельствованы и в ритуалах сельских жителей Пенджаба и Синда, т.е. в ареале существования древнейшей в регионе протоиндийской цивилизации. Чаще всего сосуды здесь использовали в домашних обрядах разных типов, особенно в тех, которые были связаны с жизненным циклом человека [Thakur 1959: 173–174]. Сосудам отводилась центральная роль и в целом ряде коллективных обрядов сезонного цикла. Так, во время праздника Эхана, отмечавшегося дважды в году — в марте и сентябре, т.е. в период весеннего и осеннего равноденствий, главным «действующим лицом» ритуала был сосуд, наполненный водой и олицетворявший божество реки Инд. Его устанавливали на специально подготовленной ритуальной площадке — небольшом участке земли, засеянном ячменем и символизовавшим тело покровительницы полей богини Сингха-Бхавани, «Госпожи тигрицы». Божество Инда почиталось в образе теофорного сосуда и во время праздника Чалихо, отмечавшегося в течение сорока дней во время разлива реки, при этом на сосуд красной краской наносилось изображение свастики [Ibid.: 117–124].

По внешнему облику теофорные сосуды в Синде были близки их южнодравидским аналогам. Их также декорировали охрой, курку-

мой, листьями и цветами манго, тамариска, кардамона и других растений, а их содержимым чаще всего являлась вода, иногда — молоко и молочные продукты, фрукты и т.п. Теофорный сосуд обычно увенчивали кокосовым орехом и устанавливали на специальном холмике из злаковых зерен либо на ритуальной площадке [Thakur 1959: 125].

По всей вероятности, символическое значение сосуда определялось не только его оформлением, но и его местом в той или иной ритуальной ситуации, т.е. ритуальным контекстом, а также другими обстоятельствами, не всегда доступными нашему наблюдению. Как всякое явление традиционной культуры, сосуд нес в себе — и в форме, и в своем значении — не только то, что соответствовало потребностям в текущий момент, но и то, что когда-то было актуальным, а потом ушло в периферийные области культуры. Это отмечала О.М. Фрейденберг, подходящая к вещи как филолог к связному тексту. Каждую ее деталь она рассматривала как слово, имеющее не только современный смысл, но и «этимологию». Такая «этимология» вещи, стертая историей и утраченная в позднейших переосмыслениях, может быть восстановлена, потому что она законсервирована в самой форме вещи [Фрейденберг 1978: 41].

Следы подобных представлений и символических смыслов, связанных с сосудом, не могли не отразиться в мифологических, фольклорных, ритуальных и иных письменных текстах. Например, в целом ряде мифов сосуд выступает как символ чрева, дарующего жизнь. В сосуде с водой появляются на свет мифические персонажи Васиштва и Агастья, причем Агастья так и именуется — *кумбхайони*, «рожденный из сосуда».

Можно предположить, что идеи антропоморфности сосуда, его уподобление человеку или божеству, способности замещать божество или человека в ритуалах обусловили его употребление в метафорическом значении в целом ряде текстов. Обратимся для примера к Атхарваведе, к гимну о теле человека. Как известно, в этом гимне описывается создание тела богами снизу вверх, от земли к небу, начиная с пяток и дальше поднимаясь к голове, так же, как возрастает от земли сосуд. Затем сотворенное тело наполняется способностью к мысли и деянию, а также знанием, и завершается гимн образом-метафорой: голова, венчающая тело, названа сосудом:

В самом деле, эта голова Атхарвана —
Сжатый божественный сосуд.
Дыхание охраняет эту голову,
Пища, а также разум...
Восьмиколесная, девятивратная
Неприступная крепость богов.
В ней золотой сосуд,
Небесный, окутанный сиянием.
В этом золотом сосуде
О трех спицах, о трех опорах,
Что за Атманское чудо в нем!
[Елизаренкова, Топоров 1987: 46–47].

В том же метафорическом значении сосуд упоминается в дхармических текстах, в частности в шлоках Яджнавалкьи, в тех фрагментах, где говорится о вовлеченности человека в процесс непрерывного обмена между небом и землей, между которыми он, как исполнитель своей дхармы, вращается подобно колесу. Там говорится о том, что человеческое тело, подобно сосуду, наполняется высшим соком, как бы он ни назывался: *атманом*, *амритой* или еще как-то. Проникая в тела, это единое и неизменное начало множится, как пространство в пустых сосудах или как солнце в сосудах, наполненных водой [Романов 1991: 88–89].

Такому метафорическому наполнению сосудов «высшим соком» в жизни соответствовало реальное действие, производимое во время соответствующих ритуалов. Согласно дхармашастрам, одной из важнейших ритуальных процедур была раздача части приготовленной еды в сосуды просителей милостыни, при этом сам проситель назывался сосудом-*патра*. В дхармических текстах *патра* обозначала добродетельного, праведного человека, а *апапатра* — грешника, недостойного подаяния.

Итак, образ сосуда «работал» в дхармических текстах в связи с еще одной важной темой — ритуальной чистоты: очищение тела сравнивалось с очищением сосуда. Показательно, что в ритуалах перехода из состояния грешника в состояние праведника или наоборот главную роль также играли сосуды. Падшему давали старый, дефектный сосуд, который заполняли нечистой водой и опрокидывали.

Искупив свою вину, грешник мог вернуть себе состояние «патры». В знак этого возвращения ему дарили новый сосуд, наполненный чистой водой [Романов 1991: 89–90]. В буддийских текстах также часто встречается восприятие духовного учителя как драгоценного сосуда и ученика как формы различных сосудов.

Количество примеров метафорического уподобления сосуда человеческому телу в индийской традиции можно множить и дальше, но, кажется, в этом нет необходимости. Интереснее отметить, что обращение к символическому языку вещей не только позволяет полнее и глубже интерпретировать традиционные письменные тексты, но и попутно решать некоторые сугубо филологические задачи, например проследить историю развития метафоры от отождествляющего сближения предмета и образа в архаике к постепенному увеличению дистанции между сопоставляемыми образами, которая в лирической поэзии становится иногда настолько далекой, что ее невозможно проследить.

Любопытно, что метафора человеческого тела как сосуда доживает до наших дней и встречается даже в русской поэзии: Вспомним, к примеру, стихотворение В.Я. Брюсова «Nabet illa in alvo (Она имеет во чреве)»:

Ее движенья неprovорны,
Она ступает тяжело,
Неся сосуд нерукотворный,
В который небо снизошло
[Брюсов 1979: 52].

Таким образом, в традиционной индийской культуре, отличающейся высокой степенью символизации окружающего мира и ритуализации повседневной жизни, в систему символов и обрядности вовлекаются не только объекты внешнего мира, но и предметы освоенного человеком близкого пространства. При этом предмет может аккумулировать в себе семантику действия, лица, места, другого предмета и, наконец, всего обрядового пространства. Его семантика может умножаться, а значения накладываться друг на друга, повышая сакральные и магические свойства предмета, изменяя его ритуальный и семиотический статус. Проанализировав различные

культурно значимые предметы во всех присущих им символических значениях и функциях, можно будет ответить на вопрос, на чем базируется вторичное символическое значение предмета и при каких обстоятельствах оно возникает.

Библиография

Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Древняя Индия. Исторический очерк. М.: Наука, 1969.

Бонгард-Левин Г.М., Гуров Н.В. Древнейшая этнокультурная история народов Индостана: итоги, проблемы, задачи исследования // Древний Восток: этнокультурные связи. М.: Наука, 1988. С. 98–111.

Брюсов В.Я. Стихотворения, лирические поэмы. М.: Московский рабочий, 1979.

Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. К структуре АВ Х.2: опыт толкования в свете ведийской антропологии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Наука, 1987. С. 43–73.

Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999.

Клейн Л.С. От Дуная до Инда // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М.: Наука, 1984. Ч. 1. С. 34–39.

Кнорозов Ю.В. Классификация протоиндийских надписей // Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. М.: Наука, 1975. С. 4–15.

Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф — имя — культура // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Таллинн: «Александра», 1992. Т. 1. С. 58–75.

Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М.: Наука, 1991.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978.

Beck B.E.F. The Goddess and the Demon: A Local South Indian Festival and it's Wider Context // *Puruṣārtha*. 1981. No. 5. P. 83–136.

Goff B.L. Symbols of Prehistoric Mesopotamia. New Haven: Yale University Press, 1963.

Lal B.B. The Painted Grey Ware of the Upper Gangetic Basin: an Approach to the Problem of Dark Age // *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. 1950. Vol. XVI. P. 89–102.

Thakur U.T. Sindhi Culture. Bombay: University of Bombay, 1959.
Thurston E. Castes and Tribes of Southern India. Madras: Government Press, 1909. Vol. 3.

Whitehead H. The Village Gods of South India. Calcutta: Association Press, 1921.

Ю.Е. Березкин

**АЗИАТСКИЙ СЛЕД В АФРИКАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ
В СВЕТЕ ДАННЫХ О ТРАНСКОНТИНЕНТАЛЬНЫХ
СВЯЗЯХ В АКВАТОРИИ ИНДИЙСКОГО ОКЕАНА
ВО II ТЫС. ДО Н.Э. — I ТЫС. Н.Э.¹**

Материалы сравнительной мифологии и фольклора подтверждают данные лингвистов и археологов относительно ранних морских контактов между Южной и Юго-Восточной Азией и Восточной Африкой. К числу распространенных в Африке южнее Сахары мотивов азиатского происхождения можно отнести «Небо отодвинуто от земли пестом, которым женщина что-то толкла», «Съедобное небо», «Каша сварена из одного зернышка», «Требование вернуть взятый взаймы и унесенный животным или рыбой гарпун или копьё». Есть и другие сходения, часть которых в статье не рассматривается. Результаты исследования свидетельствуют о значительном обогащении культуры тропического пояса Африки за счет азиатских воздействий в период между приблизительно 1500 до н.э. и 500 н.э.

Ключевые слова: фольклор и мифология Африки, африканско-азиатские морские контакты, африканско-азиатские фольклорные параллели.

Недавно были подытожены данные археологии и лингвистики, свидетельствующие о древних контактах между Южной и Юго-Восточной Азией, с одной стороны, и Африкой южнее Сахары — с другой [Fuller et al. 2011]. Эти контакты шли по морю в обход Месопотамии и Египта и начались в первой половине II тыс. до н.э. Речь, скорее всего, идет не о значительных морских экспедициях, а о мелких эпизодах, которые в совокупности привели к трансконтинентальному обмену видами домашних животных и культурных растений и распространению более передовых технологий, что имело важные исторические последствия. Заселение австронезийцами Мадагаскара было далеко не первым из таких эпизодов. Африка в основном выступала в роли реципиента, хотя проникновение в Азию африканского сорго в постхарраппское время также оказалось существенным.

Доказательством древних связей в основном являются экофакты, добытые в ходе археологических раскопок, а также связанная с мо-

¹ Работа поддержана грантом РФФ № 14-18-03384.

реплаванием общая терминология, зафиксированная в Индонезии, на Цейлоне, вдоль западного побережья Индии и в Восточной Африке. Артефактов азиатского происхождения, которые бы определенно свидетельствовали о миграциях, не обнаружено. Тем не менее вывод относительно древних азиатско-африканских контактов находит весомое подтверждение в материалах фольклора и мифологии, которые до сих пор не были проанализированы с соответствующей целью. Ниже описываются некоторые мотивы, общие для Африки и для Южной и Юго-Восточной Азии. В Африке речь в основном идет о полосе к югу от Сахары и к северу от экватора. Поскольку тексты имеют отношение к реалиям, характерным для «неолитической» культуры, в высшей степени вероятно, что эти мотивы были принесены из Азии в Африку вместе с ранее не известными там видами полезных растений и домашних животных.

Мотивы, предполагающие наличие земледелия

Начну с мотивов, которые в нашем электронном каталоге обозначены как Н34d («съедобное небо»), В77В («небо отодвигают пестом») и Н34G («каша из зернышка»).

Мотив неба, отодвинутого длинным предметом, представляющим собой орудие или инструмент (пест, ложка для размешивания супа или каши, метла, вилы и т.п.), известен не только в Азии и Африке, но и на Балканах (болгары, сербы и, может быть, венгры) и в Поволжье (чуваши). В Южной Азии популярен вариант со старухой, которая задела небо метлой (ассамцы, бондо, гонды, сингалы [Волхонский, Солнцева 1985, № 2: 29–30; Elwin 1949: 79, 82; 1954: 29]). Но если брать только версии, согласно которым женщина, занятая приготовлением еды, толкла что-то в ступе и задела небо верхним концом большого деревянного песта, азиатско-африканские параллели вписываются в более ограниченный ареал (рис. 1).

В Западной Африке подобные тексты записаны у нзема [Grottanelli 1967: 36], кпелле [Westermann 1921, № 28: 533], эве [Ольдерогге 1959: 158; Fischer 1932: 235], крачи [Belcher 2005: 111; Жуков, Котляр 1976, № 9: 41–46], догонов [Griaule 1938: 48], ашанти [Анпеткова-Шарова 2010: 37–38; Cardinall 1920: 23; Scheub 2000: 5], игбо [Scheub 2000: 32] и хауса [Mariko 1984: 5–7]. К югу от озера Чад они зафиксированы у гизига и капсики [Beek 2010: 53], а также у леле [Ruelland, Caprile 1993: 19–21], а в бассейне Нила у нубийцев



Рис. 1. Небо отодвинуто от земли длинным предметом
 1. Женщина толчет в ступе пестом и задевает небо концом песта или (нубийцы, ньиманг и один из вариантов эве) ложкой, которой мешают вареву. 2. Женщина задевает небо концом метлы. 3. Прочие варианты

[Parrinder 1967: 35], динка [Lienhardt 1961: 33–34], ньиманг [Scheub 2000: 5] и агуот [Burton 1991: 83; Stubbs 1934: 243]. Мотив известен и сомалийцам [Hanghe 1988, № 1: 110–111]. Можно не сомневаться, что этот список неполон, но данных все же достаточно, чтобы определить основную зону распространения мотива — между 5° и 15° с. ш. В большинстве случаев женщина задевает небо именно пестом, хотя у нубийцев, у ньиманг Кордофана, а также в одном из вариантов эве инструментом служит большая ложка, которой женщина размешивает еду в котле.

В Индии аналогичные тексты записаны у варли и бирхор [Elwin 1949: 79]. Мотив песта есть также у гаро Манипура, но в их варианте действует мужской персонаж, который, взяв в руки пест, намеренно отодвигает подальше висящий над землей черный сосуд [Playfair 1909: 84].

В Юго-Восточной Азии, на юге Китая и на Тайване истории о женщине, которая толкла зерно и ударила концом песта небо,

есть у мяо [Schotter 1911: 326], тайцев Вьетнама [Чеснов 1982: 488; Nguyễn Xuân Hiên et al. 2004: 131–132], пайван [Egli 1989, № 7: 33; Но 1967, № 8: 215], малайцев (мантра) [Hervey 1883: 190; Skeat, Blagden 1906: 337], клемантан Борнео [Hose 1912: 142] и у многих народов Филиппин, включая апаяо, мангиан, манобо, багобо, тагалов, иснег, маманва, букиддон, тиурай, блаан, субанон и тболи [Eugenio 1994, № 25, 35, 42a, 43–45, 47, 48a–49b, 55, 62, 161b, 182, 191a: 73–74, 90–91, 103–112, 119, 125, 307–308, 316–317; Wilson 1947: 20–21]. У калинга и илокан женщина толчет в ступе кости оленя, принесенного ее мужем [Eugenio 1994, № 43–44: 105–106]. По крайней мере один текст на рассматриваемый сюжет был записан на Новых Гебридах [Fischer 1932: 234], но в Полинезии и Микронезии распространены другие варианты мотива отделения неба от земли, согласно которым небо поднимает либо антропоморфный персонаж, либо мурена.

Сходное ареальное распространение имеет мотив съедобного неба (рис. 2). Он тоже представлен типичным вариантом, связывающим Африку с Индонезией, и более редкими, которые либо не имеют отношения к космогонии, а принадлежат к жанру сказки о животных, либо существенно отличны в деталях. Основной вариант (мотив N34d1) может быть определен следующим образом. Небо или небесные объекты (луна, облака) были съедобны, но после того, как небо поднялось высоко над землей, этот источник пищи стал недоступен. Рассказ часто завершается объяснением, почему люди должны трудиться на полях в поте лица. В Западной Африке и в районе озера Чад с темами утраты начального благоденствия и отделения неба от земли мотив связан у крачи [Belcher 2005: 111], моси [Котляр 2009, № 32: 55], касена [Cardinall 1920: 22–23], булса [Schott 1989: 260], бини [Beier 1966: 51], гизига и капсики [Beek 2010: 53], хауса [Mariko 1984: 5–7], йоруба [Scheub 2000: 200], а в бассейне Нила — у нубийцев и динка [Lienhardt 1961: 35; Parrinder 1967: 35], причем в текстах крачи, ашанти, хауса, гизига, капсики, нубийцев и, возможно, касена данный мотив сцеплен с мотивом «небо отодвигают пестом». Текст, записанный на Коморах, близок континентальным африканским [Hatubou 2004, № 18: 85–87], но на Мадагаскаре сюжет не был известен, причем лакуна в данных маловероятна, ибо мадагаскарский фольклор опубликован достаточно полно. У лам-



Рис. 2. Съедобное небо

1. Небо состояло из съедобной субстанции, и люди питались ею, но затем небо отодвинулось далеко от земли.
2. Съедобное или якобы съедобное небо (луна) в других космогонических текстах.
3. Съедобное или якобы съедобное небо (облака и т. п.) в сказках о животных

ба Замбии [Doke 1931: 222–223] кусками неба питаются обитатели страны на горизонте, где небо и земля сходятся.

В Индонезии мотив съедобного неба, от которого люди отрезали куски и которое затем отодвинулось, есть у нгаджу на юго-востоке Борнео и у обитателей острова Ниас [Fischer 1932: 217, 223; Grabowsky 1892: 118]. Особая версия, связь которой с другими не очевидна, записана у дера (менгтва дла) на границе Папуа-Новой Гвинеи и Западного Ириана [Sousa 2006: 524–536]. Месяц приходил воровать урожай и был пойман. С него капал жир, которым люди питались, но некий персонаж отпустил месяц, и тот поднялся к небу. Росу теперь называют «жир луны», но она безвкусна, ибо месяц чересчур далеко.

В сказках о животных (персонаж верит, что облака — это куски сала, либо персонаж действительно откусывает куски от облаков или от луны) мотив съедобного неба зафиксирован у берберов юга

Туниса [Râques 1964: 186–187], кикуйю Восточной Африки [Gagnolo 1952, № 13: 128–129] и хойхой Капской провинции [Коропчевский 1874: 14–15; Metelerkamp 1914, № 4: 43–46].

Что касается Европы, то в сербской версии небо отодвинулось после того, как собака приняла луну за мясо и откусила от нее кусок [Янкович 1951: 23, 109], а в чувашской люди лечились кусками неба от наружных болезней, но небо отодвинулось после того, как женщина повесила на небо грязную пеленку [Рекеев 1896: 2]. Мотив грязной пеленки — чисто евразийский и нигде больше с мотивом неба, от которого отрезают куски, не сочетается.

Третий мотив этой группы — «каша из зернышка» (H34G). Совокупность текстов удобно разделить на три группы (рис. 3).

К первой и основной относятся варианты, повествующие о том, как первоначально для приготовления трапезы было достаточно положить в горшок одно-единственное зерно (проса, риса, кукурузы), а затем — по решению определенного персонажа либо из-за совершенной людьми ошибки — эпоха изобилия и легкой жизни закончилась. Мотив популярен среди банту Восточной Африки, где известен, в частности, мкулве [Hamberger 1909, № 3: 299], сафва [Arnold 1984: 147–148], ньямвези [Spellig 1929, № 3: 232], фипа [Janssens 1926: 551–552] и квая [Huber 1967: 791–793], а также у нилотов юга Судана, в частности у динка [Lienhardt 1961: 33–34; Scheub 2000: 6], бонго [Scheub 2000: 128] и атуот [Burton 1991: 83]. В бантуязычных версиях невестка нарушает запрет свекрови (у фипа дочь — запрет матери), а в нилотских некая женщина нарушает запрет божества. В Западной Африке космогонические варианты зафиксированы у гбунде [Schwab 1947: 320] и еще какой-то группы в Либерии [Bundy 1919, № 29: 422], в обоих случаях жена нарушает запрет мужа — человека или бога.

В Азии мотив характерен для Тайваня и Юго-Восточной Азии (в основном островной), где записан на Яве [Dixon 1916: 208–209; Rassers 1959: 266–267], Тиморе [Fischer 1932: 226], Роти [Kratz 1973, № 58: 255–256], в центральных и восточных районах Флореса [Forth 2007: 509–510] и на Филиппинах у ифугао и мангиан [Рыбкин 1975, № 1, 31: 27–28, 64–66], причем у ифугао речь идет не о зернышке, а о пригоршне риса, которой можно было насытить семью во времена до потопа. На Тайване миф был известен рукай, пайван,

бунун и канаканабу [Но 1967, № 114: 285; Mabuchi 1969: 20–22], а в Индокитае он был, по-видимому, характерен лишь для вьетнамцев [Landes 1886, № 82: 204]. В Южной Азии мотив каши из зернышка отсутствует, а «земледельческие» мифы Ориссы, Средней Индии и индийского северо-востока иные по содержанию. Соответствующая мифология крупных дравидоязычных народов Южной Индии изучена плохо.

Ко второй категории относятся тексты, действие которых приурочено к эпохе творения, но ясной этиологии трудной жизни в них нет. Таков адыгский вариант, согласно которому кашу из зернышка нарты варили из проса, которое дал им бог плодородия [Липкин 1951: 59–75]. У чуань мяо способностью варить кашу из одного зернышка обладает волшебная жена-звезда [Graham 1954: 250–252]. Хотя этиология трудной жизни в этом тексте отсутствует, сам сюжет (обретение и утрата небесной жены) тот же, что у яванцев и тайваньских бунун.

В отличие от мотивов съедобного неба и неба, отодвинутого пестом, мотив каши из зернышка в контексте космогонических представлений известен и в Новом Свете, причем у перуанских кечуа он тоже связан с мотивом волшебной жены-звезды [Itier 1996: 161–164], а у индейцев Чако (нивакле, чороте и мака) — с мотивом волшебного мужа, научившего людей земледелию [Wilbert, Simoneau 1985, № 33: 56–59; 1987b: 156–158; 1991, № 89: 201–205]. В кечуанских вариантах заметны европейские заимствования, но в Европе мотив жены-звезды как раз не известен, а в Южной Америке весьма распространен. К тому же мотив каши из зернышка есть уже в ацтекской версии, записанной в XVI в. [Taggart 1983: 88–89]. В XX в. мотив зафиксирован также у майя Юкатана [Burns 1983: 49–51] и тотонаков [Agenas 2000: 99–102].

Доказать историческое родство азиатских и американских вариантов невозможно, но следует иметь в виду, что в Восточной и Юго-Восточной Азии и Океании, с одной стороны, и в Новом Свете — с другой, сходна вся совокупность мотивов, имеющих отношение к теме происхождения земледелия. На параллели такого рода обратил внимание еще Г. Хатт [Hatt 1951], и с тех пор их число лишь умножилось. Это отдельная тема, которую мы сейчас не рассматриваем. В мифологиях Африки тема происхождения культурных рас-

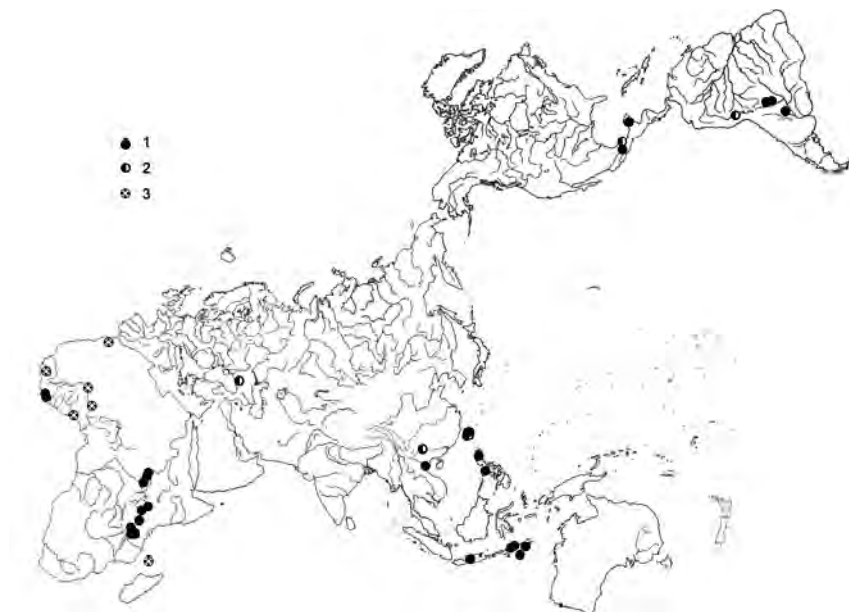


Рис. 3. Мотив «каша из зернышка»

1. В космологических повествованиях, объясняющих, почему людям надо много работать.
2. В космологических повествованиях без явной этиологии трудной жизни.
3. В волшебной сказке

тений (а не земледельческой технологии) отсутствует как таковая, и описываемые мотивы едва ли не единственные, которые имеют к ней хотя бы косвенное отношение.

Лишь в Африке мотив каши из зернышка бывает использован в сказочном фольклоре. Таковы варианты, записанные среди марроканцев [El Koudia 2003, № 15: 96–99], сонгаи [Nama 1967: 255–258], хауса [Kripple 1992: 243–244], тенда [Ferry 1983, № 22: 118–123], фон [Herskovits, Herskovits 1958, № 69: 293–298], луо [K’Okiri, Ogun- da 1970: 32–50] и коморцев [Haring 2007, № 105: 321–325]. Очень похоже, что, будучи принесен в Африку индонезийскими мореходами в контексте космогонического мифа, этот мотив, распространяясь дальше на запад по континенту, был использован в текстах тех жанров, которые были популярны в местном фольклоре. Произойти это могло значительно позже первого проникновения мотива из Азии в Африку.

Другие мотивы

Три мотива, рассматриваемых ниже, к производящей экономике отношения не имеют, но конфигурация их ареалов тоже заставляет предполагать их проникновение из Азии в Африку. Соответственно, они вряд ли связаны с древнейшим мотивным комплексом, объясняющим происхождение смерти и, вероятно, зародившимся именно в Африке, откуда он был принесен в Индо-Тихоокеанский регион ранними сапиенсами [Березкин 2013: 31–71].

Начнем с мотива, который первоначально я был склонен считать африканским [Berezkin 2009: 14–19]. В каталоге он обозначен номером L106 (рис. 4). Человек теряет предмет, принадлежащий другому. Обычно это копье, гарпун или рыболовный крючок, который уносит раненое животное или пойманная рыба, но в ряде повествований — сосуд или другой бытовой предмет, и тогда героиней рассказа является женщина. Владелец требует вернуть потерянное. Человек уходит в иной мир, находит и приносит предмет, а также нередко наказывает владельца. Подобные истории распространены по всему экваториальному поясу Африки, но их нет ни на юге континента, ни у нилотов и кушитов. Варианты, в которых герой и антагонист — мужчины (два брата, два друга-соседа, отец и сын и т.п.), записаны у батанга [Nassau 1915, № 16: 45–47], лучази [Mesquitela Lima 1968: 257–260], монго [Retel-Laurentin 1968: 208–209, 225–226], бемба [Verbeek 2006, № 81.4: 427–429], ндау [Boas, Simango 1922, № 14: 186–188], ньянджа [Holland 1916: 128], сафва [Arnold 1984: 124–127], исанзу [Kohl-Larsen, Allenbach 1937, № 31: 38–40], камба [Frolow 1968: 245–247], кикуйю [Paulme 1968: 198–199], суахили [Baker 1927, № 12: 283–286], саката [Collodén 1979, № 22, 85, 86: 177–178, 251–252, 252–253], нзема [Grottanelli 1989, № 3: 84–86], сорко [Paulme 1968: 196–197], бете [Paulme 1968: 190–191], западных дан [Fischer 1967: 714–715], бауле [Himmelheber 1951: 21–24], тангале [Jungrauthmayr 2002: 343–374], мофу-гудур [Sorin-Barreteau 2001, № 19: 135–140], нзакара [Retel-Laurentin 1986, № 19: 127–132], джолуо [Belcher 2005: 154–157] и сандаве [Arnold 1984: 167–168]. Варианты, в которых оба персонажа — женщины, есть у конго [Struyf 1936: 75–81], дьюла [Анпеткова-Шарова 2010: 160–163], йоруба [Анпеткова-Шарова 2010: 53–54], баса [Binam Bikoï 1977: 100–115], мано и гребе [Fischer 1967: 714], догонов [Paulme 1968:

191–192], налу [Мендельсон 1971: 124–126] и хауса [Lippert 1905, № 3: 230]. У бобо брат посылает в иной мир сестру [Sanon 1968: 270–273], а у ифе [Müller 1906: 516–517], ямба [Binam Bikoï 1977: 127–131] и в одном из вариантов баса [Binam Bikoï 1977: 55–60] мачеха посылает пасынка.

По другую сторону Индийского океана мотив представлен главным образом в австронезийском фольклоре и, в частности, у батаков [Matsumoto 1928: 111–112], тораджа [Dixon 1916: 214–215], минахаса [Dixon 1916: 214–215], тетум [Hicks 2007, № 1–3: 45–48], на островах Кай [Dixon 1916: 156–157], Палау [Matsumoto 1928: 110–111], Яп [Müller 1918, № 83: 655–657], Капингамаранги [Elbert 1949: 243] и на Маршалловых островах [Krämer, Nevermann 1938: 275–276], а также у бунак [Berthe 1972: 57–59] и у кутубу [Williams 1941, № 9: 139–140] — папуазычных групп на Тиморе и на Новой Гвинее. Кроме того, тот же мотив не только встречается в сказках на севере островов Рюкю [Ikeda 1971, № 470С: 121–122], но и включен в «Кодзики» [Кодзики 1994, гл. 33–35: 90–96], а следовательно, был известен в Японии к VIII в. н.э. Японские параллели закономерны, поскольку многие другие известные по первым памятникам японской литературы мотивы также демонстрируют аналогии прежде всего в австронезийском мире.

Имеется единственная южноазиатская версия из «Океана сказаний», известная мне только по пересказу [Aarne 1930: 7–8]. Санскритский текст был, вероятно, написан в Кашмире в XI в., но относительно конечного источника сюжета трудно сказать что-то определенное. Чтобы избавиться от царевича, рожденного от другой жены, его единокровные братья подговаривают его взять золотую стрелу отца и выстрелить в ракшаса, принявшего облик журавля. Ракшас улетает, унося вонзившуюся в него стрелу, и братья велят царевичу ее вернуть. Далее следует серия эпизодов, типичных для западноевразийской волшебной сказки и ни в Африке, ни в Индонезии с нашим мотивом обычно не связанных. Не исключено, что это не единственный случай использования мотива L106 в индийских письменных текстах, но соответствующих исследований никто не проводил.

Австронезийские, папуасские и японские версии содержат дополнительную подробность, которая отсутствует в Африке. Остав-



Рис. 4. «Требование вернуть гарпун», мотив L106

Человек берет у другого принадлежащий тому предмет и теряет его. Владелец требует возратить утраченное. Герой уходит в иной мир, находит и приносит предмет. 1. Предмет — охотничье оружие, герой — мужчина. 2. Предмет — бытовой, героиня — молодая женщина, девушка. 3. Предмет — бытовой, герой — мальчик

шийся в теле подводного обитателя гарпун или крючок оказывается причиной болезни, вылечить которую местные шаманы бессильны. Лишь когда спустившийся под воду герой извлекает свой наконечник, больной выздоравливает. Данный мотив (L105) характерен также для Северной Пацифики по обе стороны Берингова пролива, где африканско-азиатско-океанийский мотив требования вернуть потертанный предмет (L106) неизвестен.

В восточносибирских и американских вариантах нет, однако, фигуры антагониста, который бы требовал от героя вернуть утраченное. В свою очередь, в африканских вариантах нет «невидимого крючка» и исцеления героем раненного им существа. В них зато часто рассказывается о том, как вернувшийся герой ставит антагониста в то положение, в котором сам до этого оказался. Антагонист

не в силах вернуть утраченный предмет и обычно гибнет или же гибнет его близкий родственник. Подобный эпизод (мотив L106A), отсутствующий в Азии и Океании, представлен в древнеегипетской сказке «Правда и Кривда», известной по тексту, записанному в XIII в. до н.э. [Кацнельсон 1958: 96–100]. В этой сказке герой роняет в воду кинжал, его владелец отказывается принять выкуп и ослепляет героя. Сын ослепленного вырастает, требует от антагониста пропавшего быка и добивается ослепления антагониста. Мотива путешествия в иной мир за пропавшим предметом нет, но частичное сходство с современными африканскими повествованиями неоспоримо.

Учитывая эти различия между африканскими и азиатско-океанийскими версиями и документированную письменными источниками древность самых ранних фиксаций текстов в Азии («Кодзики») и в Африке («Правда и Кривда»), можно предположить, что трансконтинентальные совпадения обязаны каким-то контактам, которые имели место до переселения австронезийцев на Мадагаскар и вообще не связаны с миграцией мальгашей — на Мадагаскаре рассматриваемый мотив как раз отсутствует. Кажется вероятным, что это могло случиться при том условии, если в Африке ранее были распространены повествования типа зафиксированного в сказке «Правда и Кривда». В результате азиатских контактов была лишь добавлена отсутствовавшая прежде подробность — герой послан вернуть одолженный им у антагониста и потерянный предмет. Те африканские версии, которые наиболее отличны от австронезийских (героиня в них женщина, эпизод утраты предмета не связан с охотой или рыбной ловлей), представлены в основном на западе Африки, т.е. дальше всего от районов, вовлеченных в контакты с Азией.

Как только что было сказано, первоначально я допускал, что мотив L106 имеет африканское происхождение. Однако по данным генетики, продвижение людей из Африки в Юго-Восточную Азию могло иметь место лишь десятки тысяч лет назад. Мотивы, для которых вероятен столь значительный возраст, относятся к категории космологических и зафиксированы также в Америке, куда они, видимо, были принесены из Восточной Азии на ранних этапах заселения Нового Света. Мотив L106 относится к категории при-

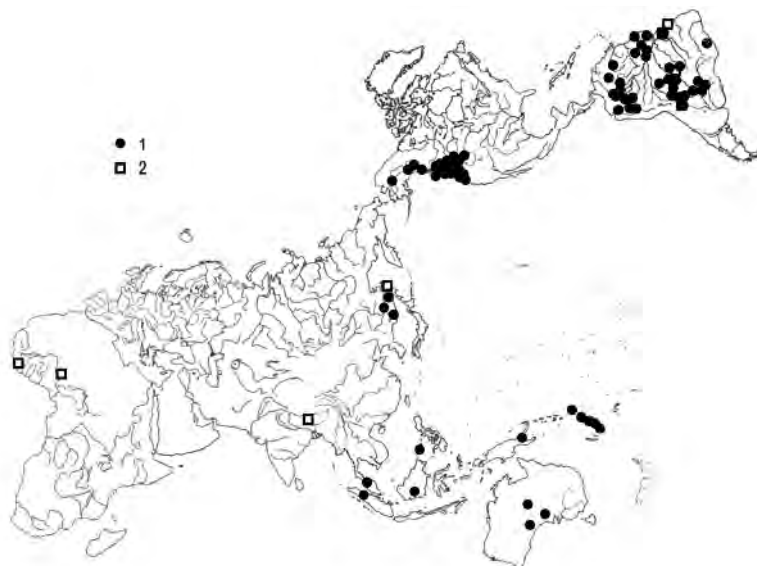


Рис. 5. 1. Цепочка на небо из стрел или дротиков.
2. Мост из стрел для преодоления водной преграды

ключенческих и имеет другое ареальное распределение, так что его палеолитическая древность маловероятна. В голоцене же миграций из Африки, по-видимому, не было.

Два последних мотива, которые мы рассмотрим, в отношении ареального распределения сильно отличаются от предыдущего. В основном они связывают индо-тихоокеанскую окраину Азии с Новым Светом, так что их подробный анализ не входит в нашу задачу. К теме статьи имеют отношение лишь единичные африканские версии, которые либо возникли независимо, либо появились в результате контактов с Азией. Сделать выбор между этими предположениями пока трудно, но указать на подобные параллели все же стоит.

Мотив цепочки из стрел (J58, рис. 5) обычно используется в повествованиях о временах творения. Пуская стрелы (дротики), вонзающиеся одна в хвост другой и образующие лестницу или цепочку, персонажи поднимаются в верхний мир. В редких случаях речь идет о мосте из стрел (мотив J58A) для преодоления водной преграды.



Рис. 6. «Кесарево сечение», мотив F49. Женщинам разрезали живот, чтобы извлечь ребенка. Кто-нибудь объясняет, как надо рожать, либо делает роды возможными

В Южной Америке и в Амуро-Сахалинском регионе (у нивхов) мотив моста из стрел (а не лестницы к небу), скорее всего, представляет собой случайную вариацию. В Африке же — у ваи [Ellis 1914, № 8: 191–192] и хауса [Jablou 1961: 101–102] — только этот вариант и представлен, причем речь идет не о космологии, а о сказке, в которой каждый из трех персонажей обладает каким-то особым умением. У лепча Непала мотив использован в сюжете, отражающем влияние «Рамаяны» [Siiger 1967, № 2: 215–218].

Мотив «кесарева сечения» (F49) в пределах индо-тихоокеанской окраины Азии популярен прежде всего среди австронезийцев, хотя известен также семангам и некоторым группам папуа (рис. 6). Действие происходит либо в начале времен, либо в удаленной стране, на небе, в нижнем мире и т.п. Беременным разрезали живот, чтобы извлечь ребенка, и они от этого умирали, но какой-то человек или животное объясняет, как надо рожать. Единственный обнаруженный пока африканский вариант записан у тобанга — небольшого народа

на юге Чада, говорящего на языке восточной ветви чадской семьи [Ruellard, Caprille 1993: 23–27]. Фольклор областей к югу и к востоку от оз. Чад изучен недостаточно, но ясно, что в Африке мотив не принадлежит к числу широко известных.

Выводы

Мы рассмотрели лишь часть мотивов, связывающих Африку с Индией и Юго-Восточной Азией. Яркие параллели были выявлены в ходе работ российско-йеменской экспедиции на Сокотре и стали известны мне благодаря любезности В.В. Наумкина и Л.Е. Когана, но эта тема требует отдельной статьи. Вся совокупность данных свидетельствует об интенсивных контактах вдоль северного побережья Индийского океана. При этом речь, скорее всего, идет не о последних полутора тысячах лет, а о более раннем периоде. В эпоху после распространения ислама Восточная Африка была связана прежде всего с арабским миром, Ираном и Индией, тогда как приведенные примеры в основном указывают на связи с Юго-Восточной Азией. В Южной Азии параллелей меньше, а в Передней Азии и Иране их нет совсем. Отсутствие рассмотренных мотивов на Мадагаскаре есть довод в пользу их распространения до начала активного заселения этого острова австронезийцами во второй половине I тыс. н.э. [Adelaar 2009; 2012: 145–149; Burney et al. 2004: 32–35; Phillipson 2005: 261].

В ряде случаев трудно решить, свидетельствует ли общность мотивов о древних контактах или же в разных регионах одни и те же мотивы возникли независимо. Однако поскольку речь идет о целой серии параллелей, полностью отсутствующих в пределах большей части Евразии, предполагать независимое появление всего рассмотренного комплекса мотивов в Азии и в Африке практически невозможно.

Что дает нам прослеживание формальных, вырванных из культурного контекста сходжений? Для антропологии, ориентированной на функционализм, на эмный подход, изучение смыслов и ценностей, ровным счетом ничего. Однако не стоит забывать, что не только элементы культуры не «изобретаются» людьми, а усваиваются и копируются ими как членами общества (это подчеркивал еще Э. Тайлор), но и сами интерпретации и оценки этих элементов тоже копируются.

Именно поэтому интересующие антропологов различия в подобных оценках касаются не личностей, а коллективов. Картографирование фольклорно-мифологических мотивов позволяет выявить пути обмена информацией между людьми в те эпохи, для которых прямые свидетельства подобного рода отсутствуют. Фольклор есть часть культуры, а культура является продуктом многотысячелетнего развития, не зная ход которого ее невозможно понять.

Далеко не все контакты оставляют следы в фольклоре. В частности, данные археологии и смежных наук с высокой вероятностью указывают на контакты полинезийцев с калифорнийскими чумаш и, скорее всего, с населением западного побережья Южной Америки [Jones, Klar 2005; Jones T.L. et al. 2012; Klar 2005; Moreno-Maya et al. 2014; Storey a.o. 2007]. Однако соответствующих параллелей в фольклоре и мифологии обнаружить не удастся. Микронезийско-полинезийские сходения в фольклоре индейцев имеются, но касаются они совершенно других районов и, скорее всего, отражают древние контакты предковых популяций в Азии. На этом фоне связи Африки с Индонезией и в меньшей степени с Южной Азией выглядят весьма существенными. Если наше предположение о внеафриканском происхождении рассмотренной группы мотивов верно, то результаты исследования свидетельствуют о значительном обогащении культуры тропического пояса Африки за счет внешних воздействий в период между 1500 до н.э. и 500 н.э. или около того.

Библиография

- Аннеткова-Шарова Г.Г.* Сказки народов Африки. СПб.: СПГУ, 2010.
- Березкин Ю.Е.* Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб.: Наука, 2013.
- Волхонский Б.М., Солнцева О.М.* Сингальские сказки. М.: Наука, 1985.
- Жуков А.А., Котляр Е.С.* Сказки народов Африки. М.: Наука, 1976.
- Јанковић Н.* Астрономија у преданјима, обичајима и умотворинама срба. Београд: Српска Академија Наука, 1951.
- Кацнельсон И.С.* Фараон Хуфу и чародеи: Сказки, повести, поучения Древнего Египта. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1958.
- Кодзики. Записки о деяниях древности. Свиток 1-й. Мифы / Пер. со старояп. Е.М. Пинус. СПб.: Шар, 1994.
- Коропчевский Д.А.* Басни и сказки диких народов. СПб.: Типография В. Демакова, 1974.

Котляр Е.С. Указатель африканских мифологических сюжетов и мотивов. М.: Восточная литература, 2009.

Липкин С.И. Нарты. Кабардинский эпос. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1951.

Мендельсон Ф. Сказки народов Бисау. М.: Художественная литература, 1971.

Ольдерогге Д.А. Сказки народов Африки. М.; Л.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1959.

Рекеев А. Из чувашских преданий и верований. Казань: Б/и, 1896.

Рыбкин Р.Л. Сказки и мифы народов Филиппин. М.: Наука, 1975.

Чеснов Я.В. Тайская мифология // Мифы народов мира. М.: Советская энциклопедия, 1982. Т. 2. С. 487–488.

Adelaar A. Towards an integrated theory about the Indonesian migrations to Madagascar // *Ancient Human Migrations*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2009. P. 149–172.

Adelaar A. Malagasy phonological history and Bantu influence // *Oceanic Linguistics*. 2012. Vol. 51. No. 1. P. 123–159.

Arenas H.E. Cuentos tototonacos. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000. *Aarne A.* Die magische Flucht. Eine Märchenstudie. Helsinki: Suomalaisen Tiedeakatemia, 1930.

Arnold R. Vom gestohlenen Perlhuhn. Märchen aus Tanzania. Leipzig; Weimar: Müller & Kiepenheuer, 1984.

Baker E.C. Swahili folktales // *Folk-Lore*. 1927. Vol. 38. No. 3. P. 272–305.

Beek W. van. Tales of death and regeneration in West Africa // *New Perspectives on Myth*. Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology. Haarlem: An African Journal of Philosophy / *Revue Africaine de Philosophie*, 2010. P. 41–58.

Beier U. The Origin of Life and Death. African Creation Myths. L.; Ibadan; Nairobi: Heinemann, 1966.

Belcher S. African Myths of Origin. Stories selected and retold by Stephen Belcher. L.: Penguin Books, 2005.

Berezkin Y.E. Out of Africa and further along the Coast (African — South Asian — Australian mythological parallels) // *Cosmos: The Journal of Traditional Cosmology Society* (Edinburgh). 2009. Vol. 23. No. 1. P. 3–28.

Berthe L. Bei Gua. Itinéraire des Ancêtres. Mythes des Bunaq de Timor. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1972.

Boas F., Kamba Simango C. Tales and proverbs of the Vandau of Portugese South Africa // *Journal of American Folklore*. 1922. Vol. 35. No. 136. P. 151–208.

- Bundy R.C.* Folk-tales from Liberia (in abstract) // *Journal of American Folklore*. 1919. Vol. 32. P. 406–427.
- Burney D.A., Burney L.P., Godfrey L.R., Jungers W.L., Goodman S.M., Wright H.T., Jull A.J.T.* A chronology for late prehistoric Madagascar // *Journal of Human Evolution*. 2004. Vol. 47. P. 25–63.
- Burton J.W.* Representations of the feminine in Nilotic cosmologies // *Uppsala Studies in Cultural Anthropology*. 1991. Vol. 16. P. 81–98.
- Cardinall A.W.* The Natives of the Northern Territories of the Gold Coast. L.: Routledge & sons; N.Y.: E.P. Dutton & Co., 1920.
- Coll  n L.* Tr  sors de la Tradition Orale Sakata. Stockholm: Almqvist & Wiksells International, 1979.
- Dixon R.B.* Oceanic Mythology. Boston: Marshall Jones Co., 1916.
- Doke C.M.* The Lambas of Northern Rhodesia. L.: George G. Harrap, 1931.
- Egli H.* Mirimiringan. Die Mythen und Märchen der Paiwan. Zürich: Verlag Die Waage, 1989.
- El Koudia J.* Moroccan Folktales. Syracuse: Syracuse University Press, 2003.
- Elbert S.H.* Uta-Matua and other tales of Kapingamarangi // *Journal of American Folklore*. 1949. Vol. 62. P. 240–246.
- Ellis G.W.* Negro Culture in West Africa. N.Y.: Neale Publishing Co., 1914.
- Elwin V.* Myths of Middle India. Madras: Oxford University Press, 1949.
- Elwin V.* Tribal Myths of Orissa. Bombay: Oxford University Press, 1954.
- Eugenio D.L.* Philippine Folk Literature. The Myths. Diliman, Quezon City: University of the Philippine Press, 1994.
- Ferry M.P.* Les dits de la nuit. Contes tenda (S  n  gal Oriental). P.:   ditions Karthala, 1983.
- Fischer E.* Erz  hlgut der westlichen Dan in Liberia, Teil 1 // *Anthropos*. 1967. Bd 62. H. 5–6. S. 686–744.
- Fischer H.T.* Indonesische Paradiesmythen // *Zeitschrift für Ethnologie*. 1932. Bd 64. H. 1–3. S. 204–245.
- Forth G.* Pigeon and friarbird revisited. A further analysis of an Eastern Indonesia mythico-ornithological contrast // *Anthropos*. 2007. Vol. 102. P. 495–513.
- Frolow P.* L'origine du tabac // *Cahiers d'  tudes Africaines*. 1968. Vol. 30. P. 245–256.
- Fuller D.Q., Bovine N., Hoogervorst T., Allaby R.* Across the Indian Ocean: the prehistoric movement of plants and animals // *Antiquity*. 2011. Vol. 85. No. 328. P. 544–558.
- Gagnolo C.* Kikuyu tales // *African Studies*. 1952. Vol. 11. No. 3. P. 123–135.

Grabowsky F. Die Theogonie der Dajaken auf Borneo // Internationales Archiv für Ethnologie. 1892. Bd 5. H. 3. S. 116–133.

Graham D.C. Songs and Stories of the Ch'uan Miao. Washington: Smithsonian Institution, 1954.

Griaule M. Masques Dogons. P.: Institut d'Ethnologie, 1938.

Grottanelli V.L. On the origin of things. Some Nzema versions (Ghana) // Paideuma. 1989. Vol. 35. P. 83–92.

Hama B. L'Histoire traditionnelle d'un peuple. Lew Zarma-Songhay. P.: Présence Africaine, 1967.

Hamberger P.A. Religiöse Überlieferungen und Gebräuche der Landschaft Mkulwe // Anthropos. 1909. Bd 4. H. 2. S. 295–317.

Hanghe A.A. Folktales from Somalia. Uppsala: Somali Academy of Sciences and Arts, Scandinavian Institute of African Studies, 1988.

Haring L. Stars and Keys. Folktales and Creolization in the Indian Ocean. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

Hatubou S. Contes et légendes des Comores. Paris: Flies France, 2004.

Hatt G. The corn mother in America and in Indonesia // Anthropos. 1951. Vol. 46. No. 5–6. P. 853–914.

Herskovits M.J., Herskovits F.S. Dahomean Narrative. Evanston: Northeastern University Press, 1958.

Hervey D.F. The Mēntra traditions // Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society (Singapore). 1883. Vol. 10. P. 189–194.

Himmelheber H. Aura Poku. Mythen, Tiergeschichten und Sagen, Sprichwörter, Fabeln und Rätzel. Eisenach: Erich Röth-Verlag, 1951.

Ho T.-j. A Comparative Study of Myths and Legends of Formosan Aborigines. Taipei: The Orient Cultural Center, 1967.

Holland M. Folklore of the Banyanja // Folk-Lore. 1916. Vol. 27. No. 2. P. 116–170.

Hose C. The Pagan Tribes of Borneo. L.: MacMillan & Co., 1912. Vol. 2.

Huber H. Die unheilbringende Schwiegertochter. Ätiologische Motive im Mythengut der Kwaya (Ostafrika) // Anthropos. 1967. Vol. 62. No. 5–6. S. 789–801.

Ikeda H. A Type and Motif Index of Japanese Folk-Literature. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1971.

Itier C. Le jeune homme et l'étoile ou le voyage au pays de la multiplication des grains. Un mythe andine sur les dangers de l'exogamie // Journal de la Société des Américanistes. 1996. Vol. 82. P. 159–191.

Jablow A. An Anthology of West African Folktales. S.l.: Thames and Hudson, 1961.

Janssens P.A. Het ontstaan der dingen in de Folklore der Bantu's // Anthropos. 1926. Vol. 21. No. 3–4. P. 546–565.

Jones T.L., Klar K.A. Diffusionism reconsidered: linguistic and archaeological evidence for prehistoric Polynesian contact with Southern California // *American Antiquity*. 2005. Vol. 70. No. 3. P. 457–484.

Jones T.L., Storey A.A., Matisoo-Smith E.A., Ramirez-Aliaga J.M. Polynesians in America: Pre-Columbian Contact with the New World. Lanham: Altamira Press, 2012.

Jungraithmayr H. Sindi. Tangale Folktales (Kaltungo, Northeast Nigeria). Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 2002.

Klar K.A. Linguistic evidence for a prehistoric Polynesia-Southern California contact event // *Anthropological Linguistics*. 2005. Vol. 47. No. 4. P. 369–400.

Kohl-Larsen L., Allenbach A.B. Issansu-Märchen // *Baessler-Archiv*. 1937. Bd 20. H. 1–2. S. 1–71.

K'Okiri, L.G. Oguda. So They Say. Luo Folktales. Nairobi, Dar Es Salam, Kampala: East Africa Literature Bureau, 1970.

Krämer A., Nevermann H. Ralik-Ratak (Marshall-Inseln). Hamburg: Friedrichsen, De Gruyter, 1938.

Kratz E.U. Indonesische Märchen. Köln: Diederichs, 1973.

Kripple M.A. African Folktales with Foreign Analogies. N.Y.; L.: Garland Publishing, 1992.

Landes A.C. Contes et légendes annamites. Saigon: Imprimerie Coloniale, 1886.

Lienhardt G. Divinity and Experience. The Religion of the Dinka. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Lippert J. Haussa-Märchen // *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrgang VIII, Abteilung III, Afrikanische Studien*. Berlin: Georg Reimer, 1905. S. 223–250.

Mabuchi T. Tales concerning the origin of grains in the insular areas of Eastern and Southeastern Asia // *Asian Folklore Studies*. 1968. Vol. 28. No. 1. P. 1–92.

Mariko K.A. Sur le rive du fleuve Niger. Contes sahéliens. P.: Editions Karthala, 1984.

Matsumoto N. Essai sur la mythologie japonaise. P.: P. Geuthner, 1928.

Mesquitela Lima A. Les hommes (conte ngangela) // *Cahiers d'Études Africaines*. 1968. Vol. 30. P. 257–269.

Metelerkamp S. Outa Karel's Stories. London et al.: Macmillan & Co., 1914.

Moreno-Mayar et al. Genome-wide ancestry patterns in Rapanui suggest Pre-European admixture with Native Americans // *Current Biology*. 2014. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://dx.doi.org/10.1016/j.cub.2014.09.057> (дата обращения: 26 октября 2016).

Müller P.F. Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen // *Anthropos*. 1906. Bd 1. H. 1–4. S. 509–520.

Müller W. Yap. Texte. Hamburg: Friederichsen, 1918. (Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908–1910. II. Ethnographies: A. Melanesian. Bd 2. 2 Halbband). S. 381–812.

Nassau R.H. Batanga tales // *Journal of American Folklore*. 1915. Vol. 28. No. 107. P. 24–51.

Nguyễn Xuân Hiên, Trần Thị Giáng, Hoàng Luong. Rice in the life of the Vietnamese Tháy and their folk literature // *Anthropos*. 2004. Vol. 99. No. 1. P. 111–141.

Pâques V. L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain. P.: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme, 1964.

Parrinder G. African Mythology. L.: Paul Hamlyn, 1967.

Paulme D. Sur trois textes africaines (bété, dogon, kikuyu) // *Cahiers d'Études Africaines*. 1968. Vol. 30. P. 206–244.

Phillipson D.W. African Archaeology. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2005.

Playfair A. The Garos. L.: David Nutt, 1909.

Rassers W.H. Pañji, the Culture Hero. A Structural Study of Religion in Java. The Hague: Martinus Nijhoff, 1959.

Retel-Laurentin A. Structure et symbolisme: essai méthodologique pour l'étude de contes africains // *Cahiers d'Études Africaines*. 1968. Vol. 30. P. 206–244.

Retel-Laurentin A. Contes du Pays Nzakara (Centralafrique). P.: Éditions Karthala, 1986.

Ruelland S., Caprille J.-P. Contes et Récits du Tchad. P.: Conseil international de la langue française, 1993.

Sanon A. La jeune fille sage et la jeune fille insensée (conte bobo) // *Cahiers d'Études Africaines*. 1968. Vol. 30. P. 270–283.

Scheub H. A Dictionary of African Mythology. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Schott R. Gott in Erzählungen der Balsa (Nord-Ghana) // *Paideuma*. 1989. Bd 35. S. 257–272.

Schotter P.A. Notes ethnographiques sur les tribus de Kouy-tcheou (Chine) // *Anthropos*. 1911. Vol. 6. No. 2. P. 318–344.

Schwab G. Tribes of Liberian Hinterland. Cambridge, Mass.: Peabody Museum, 1947.

Siiger H. The Lepchas. Copenhagen: The National Museum of Denmark, 1967. Part 1.

Skeat W.W., Blagden C.O. Pagan Races of the Malay Peninsula. L.: Macmillan, 1906. Vol. 2.

Sorin-Barreteau L. Contes des gens de la montagne. Mofu-Gudur du Cameroun. P.: Éditions Karthala, 2001.

Sousa H. de. The Menggwa Dla language of New Guinea: Ph. D. dissertation. Sydney: University of Sydney, 2006.

Spellig F. Die Wanjamwesi // Zeitschrift für Ethnologie. 1929. Bd 59. H. 3–6. S. 201–252.

Storey A.A., Ramírez J.M., Quiroz D., a.o. Radiocarbon and DNA evidence for pre-Columbian introduction of Polynesian chickens to Chile // Proceedings of National Academy of Sciences U.S.A. 2007. Vol. 104. No. 25. P. 10335–10339.

Struyf I. Les Bacongo dans leur Légendes. Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1936.

Stubbs L.N. Notes on beliefs and customs of the Malwal Dinka of the Bahr el Ghazal Province // Sudan Notes and Records. 1934. Vol. 17. No. 2. P. 243–254.

Taggart J.M. Nahuatl Myth and Social Structure. Austin: University of Texas Press, 1983.

Verbeek L. Contes de l'inceste, de la parenté et de l'alliance chez les Bemba (République démocratique du Congo). P.: Éditions Karthala, 2006.

Westermann D. Die Kpelle, ein Negerstamm in Liberia. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Leipzig: J.G. Hindrichs, 1921.

Wilson L.L. Apayao Life and Legends. Baguio: privately printed, 1947.

Wilbert J., Simoneau K. Folk Literature of the Chorote Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1985.

Wilbert J., Simoneau K. Folk Literature of the Nivaklé Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1987.

Wilbert J., Simoneau K. Folk Literature of the Makka Indians. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1991.

Williams F.E. Natives of Lake Kutubu, Papua // Oceania. 1941. Vol. 12. No. 2. P. 134–154.

Н.А. Корнеева

АТИРАТРА АГНИЧАЯНА: ЗАМЕЩЕНИЕ ЖЕРТВЕННЫХ ЖИВОТНЫХ В РИТУАЛАХ

Статья посвящена проблемам, связанным с жертвоприношением животных во время ритуалов. В соответствии с индийской традицией во время Кали-юги предписывается ряд ограничений, среди которых жертвоприношение животных. Однако жертвоприношения животных являются неотъемлемой частью ритуала жертвоприношения сомы, и брахманы, которые их не приемлют, оказываются в затруднительном положении. Отказ от жертвоприношений животных и, соответственно, рецитации определенных мантр во время их проведения нарушает структуру ритуала, что для брахманов, выполняющих жертвоприношение сомы, является более серьезным нарушением, чем жертвоприношение животных. В статье показано, насколько большое значение имеют церемонии, связанные с жертвоприношением животных при проведении Атиратры Агничаяны, и как брахманы намбудури разрешают проблему замещения жертвенных животных.

Ключевые слова: ритуал шраута, жертвоприношение животных, брахманы намбудури, Атиратра Агничаяна.

Принято считать, что во время Кали-юги жертвоприношения животных запрещены. Согласно космологическим представлениям индийцев, время делится на четыре последовательно сменяющие друг друга мировых периода: Крита-югу, Трета-югу, Двапара-югу и Кали-югу. По аналогии с греко-римской мифологией юги часто называют золотым, серебряным, медным и железным веками. Кали-юга — последняя из четырех юг — период упадка. В соответствии с традицией, во время Кали-юги люди способны следовать дхарме лишь на одну четвертую¹, поэтому в этот период предписывается ряд ограничений, среди которых жертвоприношение животных. Перечни этих ограничений, в совокупности более пятидесяти, раз-

¹ Названия четырех юг соответствуют названиям сторон игральной кости — четыре, три, два, один, каждая последующая сторона считается менее благоприятной. Эта символика разворачивается далее: от юги к юге жизнь людей и они сами ухудшаются, дхарма, которая персонафицируется как бык или корова (см., например, ViSmṛ 86.15), постепенно теряет свою опору: вначале она держится на четырех «ногах», затем — на трех, на двух и, наконец, на одной [Вишну-смрити 2007: 365].

бросаны в разных текстах и наиболее подробно представлены в достаточно поздних трактатах, таких, например, как «Каливарджья-нирная» Дамодары (Kalivarjya-nirṇaya, Dāmodara)².

Нет сомнений, что запрет на жертвоприношение животных связан с распространением идей о непричинении вреда — ахимсой — и вегетарианством в постведийской Индии. В настоящее время отдельный ритуал жертвоприношения животных (nirūḍha-ṛaśubandha) — редкость³. Примечательно, что проводится он тамильскими смарга-брахманами школы Апастамба⁴. Однако жертвоприношения животных — неотъемлемая часть ритуала жертвоприношения сомы, и шраута-брахманы, которые не приемлют жертвоприношения животных, оказываются в затруднительном положении. Отказ от жертвоприношения животных и, соответственно, рецитации определенных мантр нарушает структуру ритуала, что для брахманов, выполняющих жертвоприношения сомы, является более серьезным нарушением, чем принесение в жертву животных.

Большинство брахманов, совершающих церемонии во время которых предписаны жертвоприношения животных, использует замещения. Традиция замены жертвенных животных на так называемые *пиштанапу* (piṣṭapaśu) — изображения животных из теста — ведет свое начало от Мадхавы (XIV в.)⁵. Последователи Мадхавы из Карнатаки (район Udipi) и южной Махараштры последние 600 лет заменяли жертвенных животных на *пиштанапу*. В первой четвер-

² Этой теме посвящена работа Б. Бхаттачарьи [Bhattacharya 1943], см. также: [Kane 1946: 926–968].

³ Например, при выполнении ритуала Вайшванара-ишти (vaiśvānara-iṣṭi), который в соответствии с «Апастамба-шраутасутрой» должен проводиться раз в год или раз в полгода (ĀpŚS VII.28.6). Во время этого ритуала жертва приносится Индрагни (Индре и Агни не как отдельным божествам, а как единой божественной паре), Сурье и Праджапати.

⁴ Здесь и далее в статье речь идет об ортодоксальных брахманах — смарга-и шраута-брахманах, т.е. брахманах, следующих традиции смрити, и брахманах, выполняющих ритуалы шраута. Что касается других каст и сект — это отдельная тема. В Индии до сих пор встречаются случаи даже человеческих жертвоприношений (см., например: India: Man beheaded in ritual sacrifice for a better harvest // International Business Time. June 3, 2015 <<http://www.ibtimes.co.uk/india-man-beheaded-suspected-sacrifice-better-harvest-1504156>>).

⁵ Мадхава (Mādhava Vidyāranya Bhāratīrtha) — философ, представитель адвайта-веданты.

ти XX в. эта практика была предметом обсуждения традиционных ритуалистов и последователей Мадхавы, и она до сих пор имеет место. Ч.Г. Кашикар и Фредерик Смит приводят ее описание. Вылепив из теста органы животного, их посыпали тонким слоем муки, имитируя сальник, прикрепляли к специально приготовленной фигурке из дерева или папье-маше и привязывали к жертвенному столбу, затем имитировали удушение и приносили в жертву [Kashikar 1958; Smith 1987: 74].

Однако большинство шраутинов к такому экстриму не прибегали и не прибегают. Например, в Махараштре в настоящее время большая группа шраутинов заменяют сальник и органы животного топленным маслом, привязывая к жертвенному столбу (у́ра) два горшка с топленным маслом *ghi*, при этом большой горшок представляет голову, маленький — тело животного [Smith 1987: 74].

В каком-то смысле это не совсем противоречит традиции. Мантры никогда не должны меняться или сокращаться, а возможность замены материальных субстанций традиция допускает. Известно, что даже сома уже давно замещается⁶. Изменения в ведийском ритуале, причем уже в ведийский период, рассматриваются в специальном трактате XI в. «Апастамбасутра-дхванитартхакарика» (Āpastambasūtra-dhvanitārthakārikā) Бхаскара-Мишры (Bhāskara-miśra Somayājīn), другое название «Триканда-мандана» (Trikāṇḍa-mañḍana), являющемся дополнением (pariśiṣṭa) к «Апастамба-шраутасутре». Одна из трех книг этого трактата посвящена замещениям (pratinidhi) субстанций, лиц, времени, ритуалов и мантр, если исходные, предписанные шраутасутрой отсутствуют, испорчены, забыты и т.п. Нужно сказать, что о замещении животных их имитациями в трактате не говорится. При гибели или пропаже животных предписывается замещение их другими, такого же вида, цвета и возраста (ТКМ II.58), что соответствует и предписаниям шраутасутр. Следу-

⁶ Вопросу идентификации сомы — важнейшего в ведийском ритуале священного растения — посвящены многочисленные исследования. В настоящее время в качестве сомы для сома-жертвоприношений брахманы намбудури используют лиану Саркостемма кислая — *Sarcostemma brevistigma* Wight & Arn. (*Sarcostemma acidum* Voigt); англ. Moon plant / Moon creeper; санскр. somā, somavallī; малаялам — somalata. Это многолетняя лиана без листьев, произрастающая в Бихаре, Бенгалии и на юге Индии в засушливой гористой местности на высоте от 1350 м.

ет также отметить, что в трактате указывается на запрещение использовать для замещения однокопытных, так как в соответствии с предписанием «Сатьяшадха-сутры» их нельзя есть (ТКМ II.62)⁷, а также изуродованных, лишенных уха, глаза, хвоста, ноги и т.п. (ТКМ II.61).

При жертвоприношении животных во время ритуалов *шраута* в жертву приносится сальник и некоторые органы, идентификация которых представляет собой проблему, некоторые из них берутся только частично. Обычно убиение животных для жертвоприношения совершается посредством удушения⁸, затем извлекаются необходимые для жертвоприношения органы. Это делается за пределами места проведения ритуала, без участия жрецов. Человек, который совершает убиение, называется *самитар* (*samitar*, букв. «успокаивающий»), обычно это не брахман. Но бывают исключения. М. Витцель приводит пример, что в одной деревне, где жители следовали вегетарианству, брахманы брали на себя задачу убиения животного для ритуала, так как представители других варн отказывались это делать [Witzel 2011].

В настоящее время протесты против жертвоприношения животных — общая тенденция. В результате жертвоприношения сомы проводятся без реального приношения в жертву животных.

Впервые в истории традиции наббудури под влиянием общест-венности не стали приносить животных в жертву во время Атиратры в 1975 г. Атиратра Агничаяна (*atirātra-agnicayaana*) — сложнейший двенадцатидневный *шраута*-ритуал, во время которого после трех дней предварительных церемоний в течение следующих пяти дней сооружается гигантский алтарь Агни в форме птицы, на котором совершается жертвоприношение сомы.

Сооружение из обожженных кирпичей алтаря и ритуалы жерт-

⁷ «Сатьяшадха-сутра» (*satyāśāḍha-sūtra*) — другое название сутр Хираньякеши, включающих и «Хираньякеши-дхармасутру» (*Hiraṇyakeśi-dharmasūtra*), которая копирует структуру и содержание «Апастамба-дхармасутры» [Корнеева 2015: 13]. Упомянутое предписание совпадает с предписанием *ĀpDh* I.5.17.29: «[нельзя есть мясо] однокопытных, верблюда, гавай, домашней свиньи, шарабхи, коровы (*ekakḥ ugoṣṭragavayagṛāmasūkaraśarabhagavām*)».

⁸ Вероятно, изначально, говоря словами Хестермана, при «доклассическом» ритуале, животным отрубали голову, а удушение стали применять позднее [Heesterman 1967; Staal 1983, I:123; Voegeli 2009: 227].

воприношения сомы сопровождаются многочисленными церемониями, среди которых важное место занимают жертвоприношения животных.

Описание проведения Атиратры Агничаяны содержат *шраутасутры*, подробнейшее толкование дается в книгах с VI по IX «Шатапатха-брахманы», а в книге X тот же самый обряд рассматривается с его скрытой от внешнего восприятия стороны. Традицию проведения Атиратры Агничаяны в течение столетий бережно хранят брахманы намбудури, больше она нигде не сохранилась. Внимание к уникальной традиции намбудури, которая существенно отличается от других сохранившихся брахманских традиций Индии, привлек выдающийся исследователь Фриц Стааль. Ритуалы намбудури, их метод рецитации Вед, мнемонические техники и прочее — это живая самодостаточная традиция, которая не прерывалась, передаваясь от отца к сыну, от учителя к ученику, в основном изустно, иногда с использованием текстов на малаялам⁹.

Атиратра Агничаяна проводится очень редко, до 1975 г. ритуал проводился без привлечения широкой публики, не говоря уже об иностранцах. В 1975 г. Ф. Стааль осуществил грандиозный проект (Agnicayana Project), организовав при финансовой поддержке западных ученых и общественных организаций проведение Атиратры в местечке Панджал (Panjal) в Керале¹⁰. Обычно проведение ведийских ритуалов брахманами намбудури оставалось незамеченным, ритуалы проводились в кругу намбудури и не афишировались. В 1975 г. ситуация была иная. Информация об участии иностранцев, создании фильма и видеодокументировании предстоящего ритуала быстро распространилась и стала известна прессе и широкой публике. Хотя мало кто тогда в Керале, кроме намбудури, имел представление об Агничаяне, очень быстро сформировались группы, которые были против проведения ритуала. Такой интерес к ритуалу был связан также с предвыборной кампанией и поддерживал эмоциональный накал и дискуссии. Напомню, что в Керале почти стоцентная грамотность и пресса имеет большое значение.

Возражения в первую очередь были двух видов. Не разрешать

⁹ На русском языке о традиции брахманов намбудури см.: [Корнеева 2016].

¹⁰ Подробное описание ритуала и подготовки к нему см.: [Staal 1983], описание Атиратры Агничаяны 2011 см.: [Kaithapram 2013; Witzel 2011].

видеосъемку иностранцам, так как это может быть использовано как дешевая пропаганда против Индии. Коммунистическая марксистская партия заявила, что это «политическое проникновение долларовой империализма в Индию». Но главное возражение было против жертвоприношения животных, которое не только расценивалось как варварство, но и противоречило духу нации и принципу *ахимсы* (*ahimsā*) — непричинению вреда. Во время Атиратры в соответствии с традицией в жертву должны приноситься четырнадцать козлов. Влиятельная малаяльская газета *Mātrbhūmi* опубликовала в качестве передовой статьи обращение с требованием проведения ритуала без жертвоприношения козлов. Другая хорошо известная газета — *Malayāla Manorama* — выступила с защитой традиционной церемонии. Публиковалось огромное количество статей и писем «за» и «против». Многие люди посещали организаторов, выражая свою точку зрения. Ф. Стааль вспоминает группу джайнских монахов, которые специально пришли из Южной Канары, для того чтобы порассуждать об отвратительных последствиях насилия [Staal 1983, II: 464].

Если первые возражения: доллары, мотивы иностранных ученых, видеодокументирование — были немногочисленны, выражения чувств относительно жертвоприношения козлов были практически безграничны и изливались еще долго после завершения ритуала. Так, лидер одной наиболее воинственной партии заявил, что он предал бы себя огню, если бы козлов постигла подобная участь (чего с ними, как уже было известно, не случилось).

Обеспокоенные соблюдением закона и порядка, вмешались окружной коллектор Триссур и начальник полиции, последовали рекомендации со стороны правительства Кералы и даже из Дели.

Когда общественное мнение и официальное давление не оставляли другого выхода, намбудури были готовы к рассмотрению альтернативы принесения в жертву козлов. Но необходимо было решить, как выполнять рецитации мантр и ритуальные действия. За день до ритуала, 11 апреля, на собрании организаторов — намбудури и членов международного комитета, куда входили индийские и западные ученые, включая Ф. Стааля, Ч.Г. Кашикар рассказал о практике замены жертвоприношения животных во время ритуала Ваджапея в 1955 г. в Пуне. Тогда под давлением общественного мнения жи-

вотные без особых ритуалов были доставлены на жертвенную площадку и позднее отпущены, а все ритуалы, в которых требовалось принесение в жертву сальника и органов животных, совершались с использованием топленого масла. В результате этих обсуждений намбудури приняли решение — впервые в истории традиции намбудури животные были представлены пастой из риса, завернутой в листья банана, как это делалось во время поминальных церемоний — *шраддхи* (*śrāddha*), в которых таким образом при необходимости заменяли животных [Staal 1983, II: 465].

Во время *шраддхи* паста из рисовой муки (*aṭa*), представляя мясо животного (*māṃsa-pratinidhi*), заворачивается в банановый лист, сложенный определенным образом: боковые края загибаются перпендикулярно относительно основного сгиба. Такой способ называется *пайтрика* (*paitrīka*), т.е. «предкам». Ему противопоставляется способ *дайвика* (*daivika*), т.е. «богам», который используется при подношении в храмах и при котором боковые края бананового листа загибаются под небольшим углом. Иногда к рисовой пасте добавляется топленое масло, для того чтобы она легче отделялась от листа во время жертвоприношения. Следует отметить, что о таком способе замещения животных не говорится ни в «Триканда-мандане», ни в *шраутасутрах* [Smith 1987: 74]. Однако подобное отклонение, влияя на ритуальные действия, не затрагивает мантры, которые читаются в той же последовательности и без модификаций.

Это решение было опубликовано в прессе на английском и малаялам. Но несмотря на официальные заявления, разговоры продолжались, и в какой-то газете даже появилась статья о том, что отснятый фильм, где показано жертвоприношение козлов, был увезен в Америку [Staal 1983, II: 465].

Несколько слов нужно сказать о ритуале Ваджапея, который проходил в этом году. Ваджапея (*vājareya*, букв. «испытание силы») — ведийский ритуал *шраута*, который мог совершаться не только брахманами, но и кшатриями. Этот ритуал совершался царем для обретения статуса миродержца (*чакравартина*). Насколько известно, последний раз Ваджапея проводилась в Пуне в 1955 г., о чем уже говорилось.

В прошлом году намбудури, планируя проведения этого ритуала, обещали пригласить автора статьи, но приглашения не последовало.

Как выяснилось позднее, ритуал проводился в Тамил Наду и был совершенно закрыт для публики. Фотографирование, аудио- и видеозапись были категорически запрещены. В жертву было принесено 24 барана. По сообщению очевидца, несмотря на кровопролитие, обошлось без беспорядка, все было сделано с хирургической точностью и чистотой. Вероятно, жертвоприношение животных, а не их имитаций явилось причиной того, что ритуал проводился без посторонних.

Как уже говорилось, во время Атиратры Агничаяны в соответствии с традицией в жертву должно быть принесено четырнадцать козлов. Парадигма проведения ритуала жертвоприношения животных неоднократно описывалась в исследовательской литературе. Наиболее исчерпывающее описание приводит Ю. Шваб в работе, которая так и называется — «Древнеиндийское жертвоприношение животных» [Schwab 1886].

Первый козел приносится в жертву в первый день для Ваю (*vāyavaṃ paśu*). Ваю (*vāyu*) — бог ветра, «быстрейший из богов», играет важную роль в ритуале Агничаяна. Первый, третий и пятый слои кирпичей алтаря в форме птицы связаны с землей, атмосферой и небом соответственно, и Ваю считается посредником между ними.

Жертвоприношение Ваю сочетается с ритуалами, связанными с головами пяти жертв: человека (*puṅṅa*), лошади (*aśva*), быка (*ṛṣabha*), барана (*vṛṣṇi*) и козла (*basta*), которые на четвертый день закапываются на месте возведения большого алтаря в форме птицы. Вместо реальных голов намбудири используют глиняные головы, которые наряду с кирпичами алтарей и ритуальной глиняной утварью изготавливаются заблаговременно. В «Баудхаяна-шраутасутре» говорится, что в соответствии с Баудхаяной головы могут быть как глиняные, так и настоящие, в соответствии с Шалики (*Śālīki*) — только настоящие, а в соответствии Аупаманьявой (*Aupamanyava*) — золотые (*BauŚS XXII.2.8*)¹¹.

Второй козел приносится в жертву на 9-й день для Агни и Сомы. Церемония включает последовательность нескольких ритуалов и называется Агнишомия (*agnīṣomīya*). Сомы и огонь перемещаются

¹¹ О проблемах, связанных с пятью головами в ритуале, см.: [Heesterman 1967].

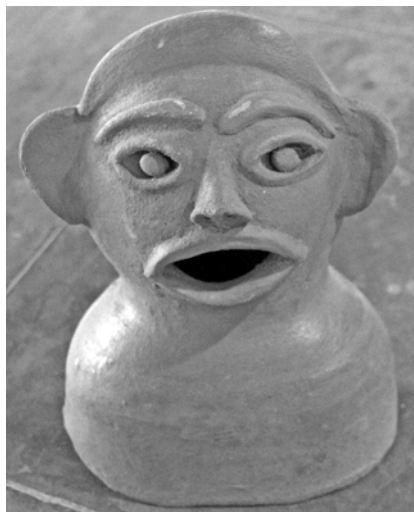


Рис. 1. Глиняная голова человека.
Атиратра Агничаяна 2015 г.
в Шукапурам (Šukapuram).
Фото Н.А. Корнеевой

в место расположения алтаря в форме птицы. Процессия состоит из *адхварью*¹², имеющего на голове тюрбан, конец которого покрывает *яджаману*, его жену¹³ и несколько других жрецов. Огонь помещается в место для огня на алтаре в форме птицы, сома — на тележку, ложки, с помощью которых совершаются возлияния в огонь, — около хвоста алтаря.

В центре восточной линии *махаведи* устанавливают жертвенный столб *юпа*. *Махаведи* (*mahāvedi*, букв. «большой алтарь») — место проведения ритуала после окончания предварительных церемоний, которые проводились в павильоне *прачинавамша* (*prācīnavamśa*), распо-

ложенном на западе. В пределах *махаведи* располагаются павильон для рецитаций (*sadas*), павильон, где проводятся ритуалы, связанные с сомой (*havirdhāna*), и алтарь в форме птицы.

Жертвенный столб там уже был установлен, но его убирают на третий день, и до девятого дня ритуалов, с ним связанных, не проводится. Столб соответствующей формы был изготовлен заранее. При подготовке к Атиратре Агничаяне 2015 г. в Шукапурам, на которой присутствовала автор статьи, жертвенный столб и другие деревянные ритуальные принадлежности готовились на месте подготовки ритуала в традиционной керальской, если можно так выразиться,

¹² *Адхварью* (*adhvāryu*) — одна из главных фигур ритуала, входит в число 17 основных жрецов Атиратры Агничаяны, возглавляя группу жрецов-яджурвединов (*adhvāryu-gaṇa*). Большинство обрядовых действий с чтением *яджусов* Яджурведы совершается адхварью, и лишь некоторые — яджаманой и другими жрецами.

¹³ *Яджамана* (*yajāmāna*) — ключевая фигура ритуала, жертвователю, устроителю или учредителю Атиратры Агничаяны; единственная женщина, принимающая участие в ритуале, — это жена *яджаманы*, *яджаманпатни* (*yajāmānapatnī*).

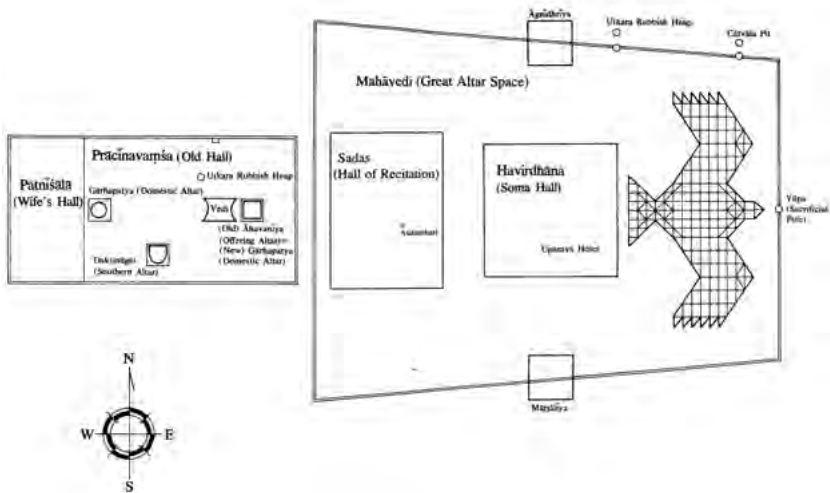


Рис. 2. *Ягашала* (yāgaśālā) — место проведения ритуала [Staal 1983]

«усадьбе», Narath Mana (или Narayanamangalath Mana), находящейся на расстоянии примерно четырех километров от места проведения ритуала. Во время ритуала символически валят дерево бильва, на него совершаются возлияния, ветки символически обрубаются, столб замеряется длиной 9 *аратни* (aratni) без учета пяди внизу и специального куска (caśāla) наверху.

Основная единица измерения при сооружении павильонов *ягашалы*, алтарей и кирпичей, из которых делаются алтари, включая большой Агни-алтарь в форме птицы, а также расстояния между павильонами, алтарями и прочим — размеры *яджаманы*. За основу берется высота *яджаманы* с поднятыми вверх руками, 1/5 этой высоты называется *панчами* (pañcamī) и соответствует одной *аратни*.

Плотник символически придает столбу восьмиугольную форму и отрубает кусок у его основания. Это делается за пределами *махаведи*, так как плотник не брахман. Затем брахманы вновь устанавливают жертвенный столб. К столбу привязывают сверток — рисовая паста, завернутая в лист банана, — представляющий козла, посвященного Агни и Соме. Далее следуют ритуалы, связанные с жертвоприношением животных. Животное посвящается божеству, символически убивается и т.д. Рецитации и пение мантр, которые

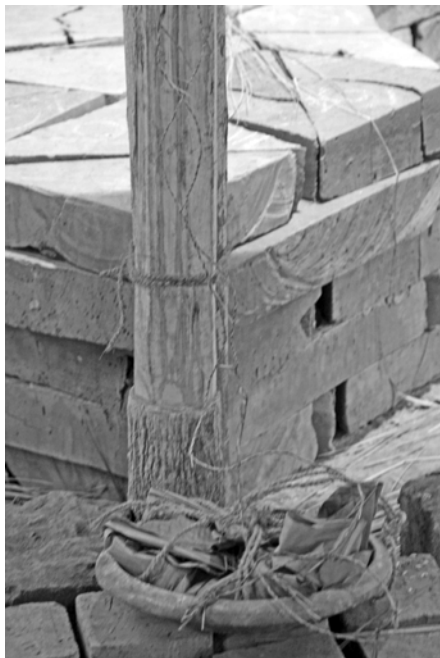


Рис. 3. Привязанный к жертвенному столбу сверток (рисовая паста, завернутая в лист банана), представляющий козла, посвященного Агни и Соме. Атиратра Агничаяна 2015 г. в Шукапурам. Фото Н.А. Корнеевой

обычно имеют место во время ритуалов *ишти*¹⁴, при ритуале жертвоприношения животных преобразуются участием специального жреца-яджурведина *майтраваруна* (maitrāvāruṇa). Жрец-самаведин *субраманья* (subrahmaṇya), который со дня покупки сомы дважды в день — утром и в полдень — на севере от алтаря поет песнопение, которое так и называется «Субраманья», добавляет имена предков и потомков *яджаманы*.

В конце жертвоприношения проводятся некоторые ритуалы, которые характерны только для Атиратры Агничаяны. Среди них первыми идут возлияния божествам, которые намбудури называют «*ишти* различных семян» (nānābījeṣṭi). Жрец *агнидх* (agnīdh) готовит восемь видов злаков на домашнем огне для подношения божествам: черный рис (kṛṣṇavṛīhi) для Агни,

посо (śyāmāka) — Соме, быстросозревающий рис (āśuvṛīhi) — Савитару, бусенник (gavīdhuka) — Рудре, дикий рис (pīvāra) — Брихаспати, большой рис (mahāvṛīhi, малаялам kutṭāṭan — сорт риса, созревающий в январе) — Индре, зерно *амба* (āmba) — Митре, ячмень (yava) — Варуне. Завершается жертвоприношение подношением Агни-Свиштакриту.

¹⁴ *Ишту* (iṣṭi) — возлияние топленого масла, риса, ячменя, плодов — одна из трех основных категорий шраута-ритуалов, две другие — жертвоприношение сомы и жертвоприношение животных.



Рис. 4. Приготовление имитаций одиннадцати козлов для жертвоприношения. Атиратра Агничаяна 2015 г. в Шукапурам. Фото Н.А. Корнеевой

На десятый день выполняется жертвоприношение одиннадцати козлов. Десятый день — это день, когда отжимают сому, день *сутья* (*sutya*). Начиная с этого дня следующие два дня и две ночи церемонии проводятся не прерываясь, днем и ночью. В этот день, перекрывая и/или прерывая друг друга, проводится большое количество разных ритуалов. В жертву приносятся одиннадцать козлов, представленных пастой из рисовой муки, завернутой в банановые листья. Подношение совершается Агни, Сарасвати, Соме, Пушану, Брихаспати, Вишвадевам, Индре, Марутам, Индрагни, Савитару и Варуне. Эти жертвоприношения занимают достаточно времени и включают последовательно нескольких церемоний.

В то время, когда самаведины поют песнопения (*stotra*, набудури называют их *stuti*), ригведины рецитируют *шастры*¹⁵ в *садасе*, *адхварью*, *праминпрастхатар* (*pratiprasthātar*) и *самитар* могут совершать другие действия ритуала. Намбудури допускают одновременное пение, рецитации и другие ритуальные действия.

¹⁵ *Шастра* (*śastra*) — это не тексты шастры (*śāstra*), дхармашастры и прочее, а последовательности рецитаций, восхваляющие гимны (первая «а» короткая, как в слове *śastra* «оружие»).

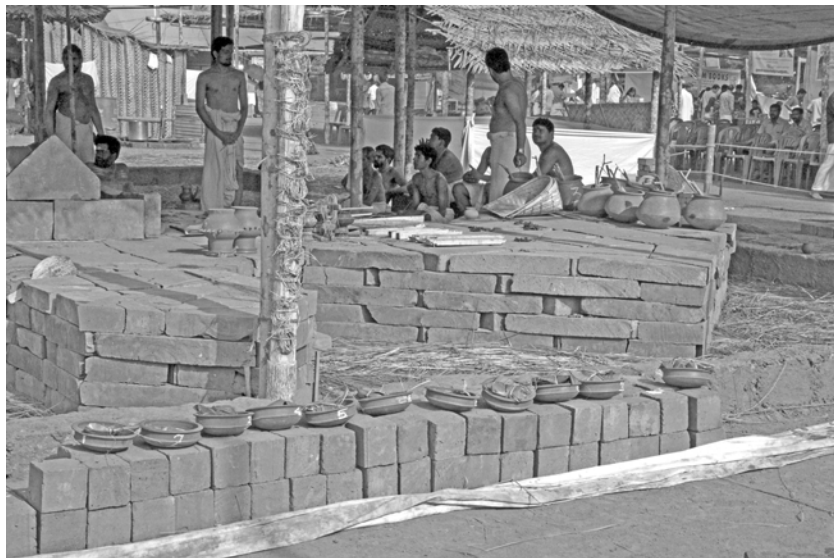


Рис. 5. Одиннадцать козлов. Атиратра Агничаяна 2015 г. в Шукапурам.
Фото Н.А. Корнеевой

Во время Атиратры проводится 29 циклов возлияний сомы. Число этих циклов — один из основных показателей, отличающих различные ритуалы жертвоприношения сомы. Каждый цикл состоит из песнопений (*stotra*), которые поют одновременно трое жрецов-самавединов: *удгатар* (*udgātar*), *прастатар* (*prastotar*) и *пратихартар* (*pratihartar*); рецитаций (*śastra*), которые произносят жрецы-ригведины: *хотар* (*hotar*), *майтраваруна*, *брахманачхамсин* (*brāhmaṇacchamsin*) и *аччхавака* (*acchāvāka*) по отдельности; возлияний сомы божествам в огонь на алтаре в форме птицы; питья сомы (*somabhakṣaṇam*) *яджаманой* и основными жрецами. Эти циклы повторяются в десятый и одиннадцатый день (и ночь), последняя *шастра* должна быть закончена после рассвета на двенадцатый день.

На двенадцатый день приносится в жертву последний, четырнадцатый козел, точнее, коза. И далее следуют завершающие Атиратру Агничаяну ритуалы: *праясчитты* (*prāyaścitta*) — очищающие церемонии, которые проводятся с целью избежать последствий ошибок, допущенных во время проведения ритуала, завершающее омовение

и прочее, затем последнее жертвоприношение — *ягашала* вместе с павильонами предается огню.

Из представленного материала очевидно, какое важное место занимают ритуалы жертвоприношения животных в ритуалах *шраута*. При отказе от жертвоприношения животных только замещение животных их имитациями позволяет сохранить структуру ритуала. Что в общем-то соответствует традиции, согласно которой мантры никогда не могут исчезать или меняться, но материальные компоненты могут быть чем-либо заменены.

Список сокращений

ĀpDh — Āpastamba-dharmasūtra («Апастамба-дхармасутра»), см.: [Апастамба-дхармасутра 2015].

ĀpŚS — Āpastamba-śrautasūtra («Апастамба-шраутасутра») / Ed., tr. G.U. Thite. 2 vols. Delhi: New Bharatiya Book Corporation, 2004.

BauŚS — Baudhāyanaśrautasūtram: The Baudhāyana Śrauta Sūtra («Баудхаяна-шраутасутра») / Crit. ed., tr. C.G. Kashikar. 4 vols. New Delhi: IGNC; Motilal Banarsidass, 2003. (Kalāmūlāśāstra Series. 35–38).

ТКМ — Āpastambasūtra-dhvanitārthakārikā («Триканда-мандана» / «Апастамбасутра-дхванитартхакарика»), см.: [Smith 1987].

ViSmṛ — Viṣṇu-smṛti («Вишну-смрити»), см.: [Вишну-смрити 2007].

Библиография

Апастамба-дхармасутра, Апастамба-грихьясутра, Мантрапатха / Вступит. ст., пер. с санскрита, коммент., прил. Н.А. Корнеевой. М.: Восточная литература, 2015. (Памятники письменности Востока. CXLV).

Вишну-смрити / Пер. с санскр., предисл., коммент. и прил. Н.А. Корнеевой. М.: Восточная литература, 2007. (Памятники письменности Востока. CXXXII).

Корнеева Н.А. Брахманы намбудири: некоторые особенности традиции передачи ведийских текстов // Ya evaṃ veda... Кто так знает ... Памяти Владимира Николаевича Романова / Под ред. И.С. Смирнова; сост. Н.Ю. Чалисова. М.: РГУ, 2016. С. 115–132. (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. LXI).

Bhattacharya B. The “Kalivarjyas” or Prohibitions in the ‘Kali’ Age. Cacluta: University of Calcutta, 1943.

Heesterman, J.C. The Case of the Severed Head // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. 1967. Bd XI. P. 22–43.

Kane P.V. History of Dharmasāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India). 5 vols. Poona, 1946. Vol. III. (Government Oriental Series. Class B. No. 6).

Kaithapram Vasudevan Namboodiri. Saagnikam Atiraatram. Kochi: Athasree, 2013.

Kashikar C.G. The Present-day Vedic Rituals in India // Shastri Revashankar Becharbhau Trivedi Abhinandana Grantha. Madras, 1958. P. 56–64.

Schwab J. Das Altindische Thieropfer. Erlangen: Verlag von Andreas Deichert, 1886.

Smith F.M. The Vedic Sacrifice in Transition: A Translation and Study of the Trikāṇḍamaṇḍana of Bhāskara Miśra. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1987. (Bhandarkar Oriental Series. No. 22).

Staal F. Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar. Vol. I–II. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

Voegeli F.D. The Vth prapāthaka of the Vādhūlasrautasūtra. Vol. 1. Introduction to the Edition, Translation and Commentary. Thesis. Lausanne: The University of Lausanne, 2009.

Witzel M. Report on the Atirātra ritual held in Kerala in April 2011. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://southasiainstitute.harvard.edu/website/wp-content/uploads/2012/08/KERALA-report-Witzel.pdf> (дата обращения: 26.10.2016).

Нина Будзишевска

«ИДЕАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК»
В «МАХАБХАРАТЕ»: СОЗНАНИЕ БУДХЬЯМАНЫ
НА ПУТИ К ОСВОБОЖДЕНИЮ¹

pañcaviṃśo ‘prabuddhātma budhyamāna iti smṛtaḥ |
yadā tu budhyate ‘tmānam tadā bhavati kevalaḥ.

Mahābhārata XII.294.043

Двадцать пятый, когда его «Я» (ātman) еще не пробуждено, известен как «пробуждающийся»; но реализовав свое «Я», он становится обособленным (и свободным).

[Goudriaan 1992: 144]

В учениях доклассической *санкхья-йоги*, представленных двумя текстами из 12-й книги «Махабхараты» («Беседа Васиштхи с Караладжанакой» (Мбх 12.291–296) и «Беседа Яджнявалкы с Джанакой» (особенно 12.306. 66а–78с), высший достигаемый йогиним уровень сознания определяется как «двадцать пятый», а также *пуруша*, *кшетраджня* («познающий поле») или *будхьямана* «пробуждающийся». Этот уровень находится между двух областей: чистым сознанием (26-й принцип, *буддха* «пробужденный») и областью 24-х *таттв* (элементов) *праkritи* (*a[prati] budдхам* «непробужденное»), куда включены и ментальные ее модификации в форме эмпирического «Я». Состояние *будхьямана*, т.е. стремление к просветленности или состояние познающего, предполагает йогическое применение *джняны* — знания, ведущего к освобождению (*мокша*). Однако классические даршаны — *санкхья* и *йога* — не сохранили ни этого понятия, ни изначальной его функции в процессе конечного освобождения. Между тем йогическая интуиция некоего звена между *праkritи* и чистым сознанием ошутимо дает о себе знать в таких классических понятиях, как *джняна* (в *санкхье* Ишваракришны) и *Ишвара* (в *йоге* Патанджали). То и другое можно связать с доклассическим понятием *будхьямана*.

Ключевые слова: доклассическая *санкхья-йога*, тезис, Мокшадхарма, сотериология, *будхьямана*, чистое сознание (*буддха*), *праkritи*, классическая *йога*, классическая *санкхья*, *джняна*, *Ишвара*.

В одной из своих работ профессор Мадлен Биардо пишет, что в «Катха-упанишаде» йогический путь к освобождению «ведет

¹ Перевод с английского В.П. Иванова.

субъекта через фазы, на которых внешние и внутренние объекты исчезают, дабы мог проявиться Пуруша, и через противоположные фазы, на которых субъект возвращается к уровню обыденного опыта» [Biardeau 1989: 92]. Таким образом, для йоги, представляющей собой «колебание (oscillation) уровней сознания в диапазоне от обыденного сознания до высшего опыта слияния с Абсолютом» [Ibid.], требуется многоуровневая процедура очищения сознания. Однако, хотя в «Катха-упанишаде» и содержатся наиболее важные учения, касающиеся опыта йоги², в ней при описании реализации *мокши* не сказано об **обособлении субъекта** как высшей форме освобождения. Базирующаяся на упанишадах сотериология «Махабхараты» стремилась развить учение последних, вводя новые специальные термины, обозначающие различные состояния сознания йогина. Потому в эпосе появляется чрезвычайно важный сотериологический термин — *будхьямана* (budhyamāna) — «пробуждающийся/ познающий», т.е. субъект, ищущий просветления. Термин *будхьямана*, используемый в учениях ранней санкхьи и йоги, в последующем будет полностью забыт в классических системах индийской мысли. Но даже в доклассических *даршанах* этот термин не был широко известен: «Махабхарата» в пассажах, посвященных вопросам сотериологии, лишь вкратце рассматривает концепцию *будхьяманы*. Этот термин анализируется только в двух «беседах» «Мокшадхармы»³: в «Беседе Васиштхи с Караладжанакой» (VasiṣṭhaKarālanakaSaṃvāda) (291–296) и в «Беседе Яджнявалкьи с Джанаккой» (YājñavalkyaJanakaSaṃvāda) (особенно: 306. 66a–78c).

Термин *будхьямана* подробно исследовался Эджертоном [Edgerton 1924] в работе, посвященной обсуждению процесса освобождения в свете наставлений «Мокшадхармы». Т. Гудриан в разделе одной из своих статей, озаглавленном «Стадии пробуждения в Мбх 12,191 и сл.» [Goudriaan 1992: 139–147], описывает троичную природу сознания в ее внутренних взаимосвязях как *буддха*,

² Об уровнях йогического сознания в Катха-упанишаде см. подробнее: [Biardeau 1989; 1995; Budziszewska 2011].

³ Учение о *budhyamāna* также встречается в разделе *KapilĀsuriPañcaśikhaSaṃvāda*. Этот текст, признанный поздней вставкой, помещен в приложение к критическому изданию «Мокшадхармы» [Belvalkar 1954: Appendix I, 29A–D], поэтому в настоящей статье он и не рассматривается.

будхьямана и *апратибуддха*. Также Дхавамони [Dhavamony 1982: 454] упоминает классификацию феноменов мира по 25 принципам с высшим из них, двадцать пятым — «духом», которому предстоит пробудиться (*budhyatāna*). Когда же последний достигает стадии просветления, то становится «двадцать шестым» — полностью пробудившимся «духом», обладающим природой *четаны* (*cetana*). Уичер [Whicher 1998: 82] говорит о разнице между двадцать шестым принципом, который есть *буддха* и *Ишвара*, и двадцать пятым — принципом сознания, который есть *будхьямана*, т.е. «пробуждающийся к изначально присущему ему просветленному состоянию». При этом *Ишвара* никогда не вовлекается в мир феноменов, и потому 25-й и 26-й принципы оказываются нетождественными друг другу, а освобождение, таким образом, есть «состояние *будхьяманы*, в котором он пребывает вместе с Владыкой (Ишварой)». Такова доктрина школы Хираньягарбха.

Х. Фальк [Falk 2006: 96, примеч. 54], излагая доктрину йоги по главам 291–296 книги «Мокшадхарма» (критическое издание «Махабхараты»), приводит характеристику 25-го принципа как *будхьямана* (*budhyatāna*) и *махан атман* (*mahān ātman*) (он же — древний *скамбха* [«столп, поддержка=Брахман=Пуруша»]⁴). Хотя изначальная природа последнего есть *буддха* (*buddha*) [т.е. «постигший-пробужденный»], он, подвергшись действию фактора заблуждения, *пребывает в состоянии абуддхаты* (*abuddhatā*) [«непробужденности»]. Когда же он обнаруживает свою истинную природу, отличную от изменчивого мира, то становится устремляющимся к просветлению *будхьяманой* (*budhyatāna*) и переставшим производить *гуны*, **лишенным гун** Ишварой. В конце этого процесса он вновь становится *буддхой* — 25-м принципом.

Некоторые краткие сведения, касающиеся понятия *будхьямана*, можно также встретить в исследованиях Чакраварти [Chakravarti 1951: 48n] и Фойерштайна [Feuerstein 1996: 22], в том числе в приводимом им анализе концепции *bahutvā*, осуществленном Рамакришна Рао [Ramakrishna Rao 1966: 298], а также в исследовании Гопала [Gopal 2000: 191, 203].

Итак, прежде всего необходимо определить, к какой именно индийской религиозно-философской системе относится обсуждаемая

⁴ Подробнее см.: [Falk 2006: 1–15].

доктрина? Существуют три точки зрения исследователей на этот предмет. Считают, что здесь представлена: 1) йогадаршана [Hopkins 1901], или школа Хираньягарбха [Whicher 1998]; 2) санкхьядаршана, или доктрина метасанкхьи, поддерживаемая йогадаршаной [Edgerton 1924; Goudriaan 1992]; 3) брахманизм упанишад — своего рода доведантийская монистическая доктрина [Modi 1932].

Однако позиция «Мокшадхармы» по этому вопросу (304. 2–4, 306.76) видится абсолютно ясной. Это та самая позиция, которую провозглашает санкхьядаршана и анализирует йогадаршана. Обе доктрины изъясняют предмет схожим образом. Последнее касается прежде всего *tattva* (tattva), т.е. организации реальности (304.⁵), с превосходящим все принципом, называемым как санкхьей, так и йогадаршаной — высшим, «26-м» (306.076⁶). Это очень важное утверждение. Санкхья как средство достижения освобождения рассматривает *джняну* (jñāna) — высший уровень постижения, возникающий при познании Бога, йога же говорит о *бала* (bala) — силе сознания и тела, через которую обретают *джняну* (304.002⁷), обе доктрины суть одно как действенный метод разбить оковы сансары (saṃsāra).

В начале 291-й главы «Мокшадхармы» Юджиштхира задает вопрос Бхишме: в чем разница между ведущим к рождению «разрушимым» — *кшара* (kṣara) и трансцендирующим процесс рождения и смерти «неразрушимым» — *акшара* (akṣara)? Отвечая на этот вопрос, Бхишма обращается к древнему наставлению, которое Васиштха дал Караладжанаке: процесс порождения 24-й категорий (таттв) именуется *кшара*, *акшара* же — это 25-й принцип, который есть не что иное, как Вишну⁸ (291.37). Этот высший принцип, однако, счи-

⁵ *yad eva yogāḥ paśyanti tat sām̐khyair api dṛśyate | ekaṃ sām̐khyam ca yogam ca yaḥ paśyati sa tattvavit ||*

⁶ *tenaitan nā' bhinandanti pañcaviṃśakam acyutam | janmamṛtyubhayād bhītā yogāḥ sām̐khyāś ca kāśyapa | śaḍviṃśam anupaśyanti śucayas tatparāyaṇāḥ ||*

⁷ *nāsti sām̐khyasamaṃ jñānam nāsti yogasamaṃ balam | tāv ubhāv ekacaryau tu ubhāv anidhanau smṛtau ||*

⁸ Вишну и Шива, являющиеся главными божествами в традициях *бхакти*, также воспринимались как величайшие йогины [Biardeau 1989: 91n]. Это чрезвычайно важное замечание, поскольку оно указывает на два пути к обретению освобождения: ведийский путь познания *атмана-брахмана* (ātman-brahman) и путь спасения через йогу. Как утверждает Биардо, «это по большей части то же самое общество

тается *таттвой* только потому, что он связан с *таттвами* как их управитель — *адхиштхатар* (*adhiṣṭhātar*). По своей же сути Вишну абсолютно трансцендентен. Эта соединение-связь *акишары* — Вишну с *кишарой* — творением из 24-й *таттв* происходит в силу отсутствия *джняны* (т.е. из-за *аджняны*), и, следовательно, как лишенная онтологического основания, эта связь в высшем смысле нереальна (как указывает Нилакантха в своем комментарии, на который ссылается Гудриан [Goudriaan 1992: 140]). Эта *аджняна* не принадлежит самому Вишну — высшему Божеству. Она принадлежит чему-то иному — присутствию Вишну в сердце каждого живого существа в форме квазисознательного субъекта. Этот сознательный «индивидуум», как указывает Гудриан, **по какой-то неуказанной причине** [Goudriaan 1992: 140] потерял изначально присущую ему *джняну* и, как следствие, обладает *абхиманой* (*abhimāna*) — ложным переживанием своей отдельной индивидуальности и сильным, постоянно все контролирующим «Я». Вот почему он и называется тогда *будхьяманой* (*budhyamāna*) — тем, кто ищет просветление.

В «Мокшадхарме» Васиштха следующим образом наставляет Караладжанаку о троичной природе сознания [Goudriaan 1992] и о двух аспектах высшего принципа [Edgerton 1924]:

[эпохи ведийских гимнов], которое отводило центральное место жертвоприношению Пуруши и придавало концепции Брахмана то огромное значение, которое она имеет. Поэтому неудивительно, что и Пуруша, и Брахман становятся в упанишадах двумя наименованиями Абсолюта, к обретению которого стремятся отшельники» [Biardeau 1989: 25n]. Путь знания ведет к постижению тождества Брахмана и атмана, которое особенно четко артикулируется «Чандогья-упанишадой» в ее знаменитом «великом речении»-*махавакье* (*mahāvākya*): *tat tvam asi* («ты есть То»). Брахман же и есть Абсолют. Путь йоги, ведущий к высшему прибежищу — Пуруше, описывается в «Катха-упанишаде» через стадии восхождения к пуруше: «Эти стадии... изначально понимаемые как ступени постепенного отвлечения йогина от эмпирической индивидуальности вплоть до его реинтеграции с высшим прибежищем, Пурушей, были представлены... в системе санхья в обратном порядке и использовались ею при описании стадий истечения вселенной из Пуруши, который сам уже трактовался как Великий Йогин» [Biardeau 1989: 27]. В «Катха-упанишаде» этого Пурушу называют Вишну, в «Шветашватара-упанишаде» — Шивой, т.е. именами «тех двух ведийских богов, которым суждено было обрести статус верховных» [Ibid.: 28]. В учении «Мокшадхармы» делается еще один шаг вперед, и Вишну (Нараяна) отождествляется с Шивой (Рудрой) как одна реальность (*sattva*), представленная двумя отдельными (*dvidhākṛta*) сущностями (*rudro nārāyaṇaś caiva sattvam ekaṃ dvidhākṛtam*).

1. **Непробужденное** состояние сознания (*apra[ti]buddha*, *abuddhimān*), когда происходит отождествление себя с природой, которая не пробуждена (*abuddha*); субъектом этого опыта выступает «Владыка с гуннами» (*saguṇa Īśvara*) — модификация 25-го принципа — «неразрушимого» Вишну, который в форме *буддхи* в соединении с *таттвами* и через *абхиману* (*abhimāna*) инициирует игру *гун*.

2. **Пробуждающееся** состояние сознания (*budhyamāna*, т.е. «становящееся просветленным, осознающим»): хотя в нем 25-й принцип все еще «скован» *пракрити* и *абхиманой* (*prakṛti/abhimāna*), оно все же осознает присущую ему природу быть абсолютно свободным и изолированным от остальных 24 *таттв*.

3. Пробужденное состояние сознания (*[pra]buddha*, т.е. «просветленное»): «Владыка за пределами качеств» (*nirguṇa Īśvara*) — трансцендентальный и «изолированный» (*kevala*) 26-й принцип.

Несмотря на то что в строфах 295.45–46⁹ в строгом соответствии с учением санхьи указывается, что нет принципа выше, чем 25-й, но при этом приводится тройка главенствующих принципов таких, как *buddha* (26-й), *apratibuddha* (связанный с 24 *таттвами*, особенно с *буддхи*) и *budhyamāna* (25-й принцип), в строфе 306.76 в соответствии с учением йоги утверждается, что между 26-м и 25-м принципом абсолютно не существует разницы (*eka eveti sādhaṅ*), за исключением момента наступления просветления [Edgerton 1924]. Как указывал Ольденберг, высший субъект, таким образом, оказывается разделенным на два, не теряющих свою высшую идентичность субъекта: на *еще не просветленный* и *просветленный* [Oldenberg 1917: 23]. Когда до тех пор не просветленный *буддьямана* (25-й) достигает состояния просветления (*buddha*), тогда он, уже как 26-й, реализует пробужденную природу — *буддховость* (*buddhatva*).

Идея о двойственной природе субъекта восходит к упанишадам, особенно к известной метафоре о двух птицах, которая, в свою очередь, происходит из Ригведы (I.164.20) и идейно развивается в «Мундака-упанишаде» (III.1–3), «Катха-упанишаде» (III.10–11)

⁹ *pañcaviṃśāt paraṃ tattvaṃ na paśyati narādhipa | sām̐khyānām tu paraṃ tatra yathāvad anuvartitam ||*

buddham apratibuddhaṃ ca budhyamānaṃ ca tattvataḥ | budhyamānaṃ ca buddhaṃ ca prāhur yoganidarśanam ||

и «Шветашватара-упанишаде» (IV.6–7). Идея, лежащая в основе выдвинутого упанишадами тезиса о тройственной природе сознания, состоит, как представляется, в том, что сознательное существо обретает освобождение от уз постепенно через фазы¹⁰, характеризующиеся как уровни пробуждения или эмпирического сознания, в зависимости от того, обретается или не обретается *джняна*. Даже два основных значения корня *-budh*, лежащего в основе термина *budhyamāna*, подчеркивают эти два аспекта сознания: 1) «постигать» объект (феномен, порожденный модификациями *пракритуи*); 2) «пробуждаться», «становиться просветленным». Таким образом, и сознание оказывается проявленным в двух формах: *буддхи* (*buddhi*) — интенциональное и эмпирическое сознание и *четана* (*cetana*) — неинтенциональное, чистое сознание, связанное с 26-м принципом.

Многое объясняют строфы 296.17–18¹¹, в которых демонстрируется прямая связь между *cetana* и *buddha*, выводящая на уровень отсутствия множественности (*nānātva*), т.е. единства (*ekatva*).

«Пробуждающийся» [*budhyamāna*; или, при возможной игре смыслов, «познающий»] (*под влиянием*) *Двадцать шестого*, «пробужденного» [*prabuddha*], *остается, однако, «несознающим»* [*abuddhimān*], *поскольку (имеется в виду) множественность* [*nānātva*]; *так гласят учения санкхьи и шрути*.

А 25-й (принцип), соединенный с чистым сознанием (cetana), приходит к единству (ekatva) с Ним (26-м) только тогда, когда он не сознает (обыденным) сознанием (buddhi) [Edgerton 1924: 24].

Таким образом, *четана* 26-го принципа → *ekatva*, *буддхи* 25-го принципа → *nānātva*.

Следовательно, *буддхи* — это материальный процесс, поскольку значение корня *budh-* есть эмпирическое и интенциональное сознание, которому для его существования постоянно требуется наличие объекта, именно поэтому *буддхи* не может постигать 26-й принцип. А совершенно пробужденный через *четану* (чистое, неинтенциональное сознание) полностью погружен в состояние просветленно-

¹⁰ См.: [Biardeau 1989: 91 и след.; 1995: 149 и след.].

¹¹ *ṣaḍviṃśena prabuddhena budhyamāno 'py abuddhimān | etan nānātvam ity uktam sāmkyhasrutinidarśanāt ||*

cetanena sametasya pañcaviṃśatikasya ca | ekatvaṃ vai bhavaty asya yadā buddhyā na budhyate ||

сти (buddha), где наличествует *экатва* (ekatva), т.е. единство субъекта и объекта, и, как следствие, реализуется внесознательное состояние, в терминах «Катха-упанишады» — mahān ātman («un niveau de l'ascension yogique où se trouve surmontée la finitude empirique»¹² [Biardeau 1995: 293]) или даже уровень *авьякты* (avyakta — «Non distinct, non manifesté»¹³ [Biardeau 1995: 289]). Эта же мысль повторяется в наставлениях Брахмы своему сыну Рудре (в конце «Нараяний», 338–339): действительно, на эмпирическом уровне существует множество *пуруш* — индивидуальных сознаний живых существ, но все они — эманации единого универсального сознания, которое есть Махапуруша (Mahāpuruṣa) или brahman, иногда персонифицированный как Шива или Вишну. Ишвара, т.е. 26-й принцип никогда не взаимодействует с *таттвами*. Таким образом, об освобождении можно говорить как о состоянии *будхьяманы*, но в постоянном взаимодействии с Ишварой [Whicher 1998], который пребывает в сердце всех сознательных существ.

Существуют различные способы достижения сознания *буддха*, но все они без исключения связаны со строгим моральным поведением. «Мокшадхарма» в высшей степени изобилует (даже иногда чрезмерно!) описаниями таких йогических совершенств, как терпение, постоянство, отстраненность от мирских побуждений, правдивость, честность, мудрость, самообуздание, отрешенность всех видов — всем тем, что описывается как *самтвическое* поведение. Эти способности, йогические силы, ведут йогина к состоянию высшего сознания, неопишуемому в категориях эмпирического дуалистического ума. Фитцджеральд переводил словосочетание *мокшадхарма* (mokṣadharmā) как *дхармы*, т.е. «нормы, ведущие к обретению абсолютной свободы» [Fitzgerald 2004: 684 n.11]. Главная *дхарма* — это, во-первых, *вайрагья* (vairāgya — «отрешенность») (168. 4), которая ведет к полному освобождению от процессов возникновения и исчезновения; во-вторых, *тапас* (tapas — «аскеза»), который есть *экагрия* (ekāgrya — «сконцентрированность») *манаса* и *индрий* (242.4¹⁴).

¹² «Уровень йогического постижения, на котором трансцендируется конечность эмпирики» [Biardeau 1989: 183].

¹³ «Неразличимый, непроявленный» [Biardeau 1989: 178].

¹⁴ *manasaś cendriyāṅām ca hyaikāgryaṃ paramaṃ tapaḥ | tajjyāyaḥ sarvadharmebhyaḥ sa dharmāḥ para usyate ||*

Дхарма имеет четыре *лакшаны* (lakṣanas): *садачара* (sadācāra) — добродетельное поведение, *смрити* (smṛti) и *веды* (vedāḥ) (251. 3), *адроха* (adroha) — свобода от нанесения вреда (254.6), или же *ахимса* (ahiṃsā) (254.35e), и способность к самопожертвованию (255. 26¹⁵). Трехаспектность *мокшадхармы* может реализовываться в двух вариантах: в соответствии с первым это 1) *нията* (niyata) — обузданность, 2) *лагхвахара* (laghvāhāra) — умеренность в пище и 3) *джитендрия* (jīten driya) — успешный контроль над органами чувств (222.2), либо *нирата* (nirata) — удовлетворенность (269. 2). Во втором варианте *мокшадхарма* представлена в доктринах санкхьи и йоги и в правилах для царя (mahīpālavidhi, 308.25). Брахма учит (288. 4–24), что образцовый йогин, следующий пути *мокшадхармы*, должен быть: 1) *асанга* (asaṅga) — непривязанным, 2) *витарга* (vītarāga) — спокойным и свободным от страстей и 3) *джитакродха* (jītakrodha) — свободным от гнева. Он практикует йогу и *тапас* ради обретения *джняны*.

Беседа Васиштхи с Караладжанакой (VasiṣṭhaKarālaJanakaSamvāda) (291–296)

Объяснение того, как *абхимана* «связывает» 25-й принцип (291.37a–48c).

Однажды раджа Джанака спросил Васиштху о jñānaṃ paiḥśreyasaṃ gaṃ — *джняне*, которая ведет человека в высшему счастью и блаженству (291. 8c), через которую достигают gaṃ brahma sanātanaṃ (291.11a) — высшего, вечного Брахмана. В ответ на это Яджнявалкья излагает учение о 25-м принципе, тождественном самому Вишну, который, хотя и лишен каких-либо атрибутов (nistattva), тем не менее, связан с *таттвами* (291. 37). Он не имеет формы (amūrta, 291.38c), присутствует в сердце каждого как *атман* (hr̥di sarvāsu mūr̥tiṣv ātiṣṭhate 'tmavān, 291.39a) и наделен *четаной* (291.39c). Его природа вне процессов возникновения и исчезновения, но из-за *пракрити*, которая обладает признаком возникновения и исчезновения, он блуждает по полю, созданному объектами чувств — по всему, воспринимаемому органами чувств, и, таким

¹⁵ svam eva cārthaṃ kurvāṇā yajñāṃ cakruḥ punar dvijāḥ | pariniṣṭhitakarmāṇaḥ prajñānugrahakāmyayā ||

образом, хотя он и лишен *гун*, воспринимается как «связанный» ими или соединенный с ними (291.40).

Он есть *mahān ātman*¹⁶, участвующий в процессах возникновения и исчезновения. Поскольку он видоизменяется (*vikurvāṇa*), он мнит себя (*abhimanyati*) обладателем *пракрити*, тем самым он лишается правильного понимания (*abuddhimān*) и, как следствие, становится связанным с тремя *гунами* и переходит в этом мире из лона в лоно (291.41–42). Поэтому он сознает себя так (291. 43):

nānyo 'ham — Я не отличен [от проявления *пракрити*]
yo 'ham so 'ham — это «я» [т.е. объект-субъект *пракрити*]
 и есмь Я.

Трансцендентальная природа 26-го (293.42–50 и 294.43).

Санкхья и йога утверждают, что *будхьямана* выше, чем *буддхи*, и, отвергая состояние *абуддха* (*abuddharivarjanāt*), он обретает великую мудрость (*mahāprajāña*). Он — *авьякта*, познав которого просветленные люди (*prabuddhāḥ*) обретают единство (*sama*, 293.45). На самом же деле *будхьямана* и *апрабуддха* — одно и то же (293.46), поскольку *акшара* («нетленное») есть *эктава* («единство»), а смертное есть *нанатва* («разнообразие», «множественность») (293. 47). Что находится за пределами категорий (*тамтв*), что есть высшее (*парам*) и превосходит 25-й принцип, то является вечным и «лишенным *тамтв*» (*nistattvam*) (293.47–50). Поэтому, когда *будхьямана*, который есть 25-й принцип с «нехваткой» пробужденного сознания (*aprabuddhātma*), начинает осознавать свою подлинную природу

¹⁶ Выражение *mahān ātman* в древних упанишадах означает того, кто достиг высшего уровня йогического сознания. Чаще всего оно встречается в «Катхупанишаде» (III.9–10, VI.7–8), которая описывает процессы йоги, результирующиеся в *самадхи* — полном «поглощении», как это описывает Биардо: «Йогин последовательно отстраняется от органов чувств с их объектами, от манаса, а затем и от других трудных для вербализации уровней йогического опыта. Однако с определенного уровня, который и именуется *mahān ātmā* — “великий атман”, “восприятие” йогина с очевидностью перестает быть ограниченным телом и распространяется на всю полноту бытия... но и это еще не есть высший уровень, на обретение которого направлено усилие йоги. Еще выше находится уровень, который именуется “недифференцированный” или же “неразличимый” — *avyakta*, и, наконец, за ним находится высший Пуруша — Вишну, в бытие которого и погружается йогин» [Biardeau 1989: 92].

(свой *атман*), он становится чистым и не связанным с чем-либо в мире, принадлежащем *пракриту* (294.43):

*pañcaviṁśo 'prabuddhātmā budhyamāna iti smṛtaḥ
yadā tu budhyate 'tmānaṁ tadā bhavati kevalaḥ*

Таким образом, с одной стороны, 25-й принцип есть *будхьямана*, пребывающий «связанным» в мире 24 *тамтв*, произведенных *пракриту*, а с другой — он же есть «свободный от *тамтв*» (*nistattva*) — Вишну как таковой (291.37a), и «обособленный» (*kevala*) (294.43c), называемый 26-м (296.11c). Когда *будхьямана* обретает подлинное знание-*джняну*, он возвращается в свое естественное состояние свободы и независимости, обретает осознание состояния пробужденности *буда* (*buddhatva*).

Характеристика активности *авьякты* как *джняны* (*jñāna*) и функционирование 25-го принципа как *джнейя* (*jñeyā*) (295. 1–28 и 45).

Теперь Васиштха излагает классический порядок процесса эволюции в соответствии с учением санкхьи: (1–8): *manas* — *ahaṁkāra* — *buddhī* — *prakṛti avyakta* — *pañcaviṁśaka* (25-й). *Авьякта* (*avyakta*) к тому же именуется им *джняной*, а 25-й рассматривается как главный объект узнавания-постижения — *jñeyam* (то, что должно быть познано; 295. 9a). Оба они есть *kṣara* и *akṣara*, высшее (*īśvara*) безначальное и бесконечное (*anādinidhana*). Из них *avyakta akṣara* подвержена видоизменениям-модификациям (*vikurvāṇa*): она видоизменяет себя с целью творения *гун* (*guṇasargāya*); начиная с возникновения *mahadguṇa* процесс идет сам по себе (295.13–14). Когда весь комплекс *гун* (*guṇajāla*) вновь собирается в Непроявленном, то вместе с теми *гунами* и 25-й растворяется (*vilīyate*) в *авьякте*. Когда же *кшетраджня* («Знающий поле») растворяется (*saṁpralīyate*) в *кшетре* («Поле»), то остается одна лишь *авьякта* (295. 15–16), которая обретает *akṣaratvam* — свойство неуничтожимости (295.17c). А *кшетраджня*, свернув сферу «знания поля» — *кшетраджняны* (*kṣetrajñānaparikṣaye*), становится свободным от *гун* (*nirguṇa*, 295. 18).

Таким образом, 25-й имеет два аспекта: как «разрушимый» (*kṣara*), он подвержен процессу видоизменения *гун* (*guṇa*); как «неразрушимый» (*akṣara*), он находится в состоянии *ниргуна* (*nirguṇa*).

Когда он становится *кишара*, он соединяется с *гунами*, когда же он обнаруживает (узнает) свой *атман*, он находится в состоянии «вне гун» (*nirguṇatva*). Когда этот *buddhimān*, обретя знание через акт оставления (*parivarjana*) *пракриту*, осознает, постигает или обнаруживает: *ануо 'ham* — «Я отличен (от *пракриту*)», он становится таким образом *вишуддхой* (*viśuddha*) — полностью очищенным, свободным от любого случайного, подверженного изменениям сансарического объекта (295.19–20). Однако же из-за отсутствия реализации *джняны* (*ajñāna*, *saṃmoha*, *avijñāna* - 295.23с–24с, *ajñānasamohāt* - 295.29а), он сознает себя существующим в данном рождении (295.23а). Таким образом, он погружается и становится связанным (*magṇam*, 295. 26а). Но когда он достигает (*āyāta*) *экатвы*, он говорит: «Воистину, я такой же как Этот Незапятнанный и свободный от проявленного (*vyakta*, 295. 28с)».

Итак, Санкхья не видит принципа более высокого, чем 25-й (295.45), в то время как Йога анализирует эксплицитно то, что Санкхья исследует имплицитно. Йога трактует субъективность в трех аспектах: как *buddha*, *budhyamāna* и *apratibuddha* (295.46), Санкхья же соединяет *buddha* и *budhyamāna* через *джняну*. Таким образом, в реальности наличествует только два субъекта: один, обладающий *джняной*, — Пуруша, и другой, кто не знает последнего — *liṅgaśaṅga* или, точнее, *buddhi*, который вовлечен в мировой процесс.

Тройственная природа субъекта (296.2–20е и 42).

В строфах 2–20 адхьяйи (главы) 296 Васиштха делает упор на тройственной природе субъекта. *Aṅgabuddham* («непробужденное») есть *авьякта пракриту*, характеризуемая активностью *гун*, она (*eṣā*) порождает, поддерживает и разрушает все в своей никогда не прекращающейся игре (*kgīḍa*), она многообразно трансформируется (*vikurvatī*). *Budhyamāna* не имеет способности принимать различные формы, и из-за непроявленности своей способности познания (*avyaktabodhana*) он не видит манифестации «этого» (*etad*), т.е. *avyaktam*, «непроявленного». Следовательно, он не различает *saguṇam* и *nirguṇam avyaktam*, которое (*etad*), таким образом, называется *apratibuddhakam* — «имеющим природу не-способного-быть-распознанным». *Budhyamāna*, будучи по своей природе привязывающимся к объектам (*saṅgātmaka*), не воспринимает ни *etad avyaktam*,

ни etad rañcaviṃśakam. Он есть avyaktabodhana, не способный познать ни 25-й mahān ātman, ни Двадцать шестого, который есть сияющий и чистый (vimala) Просветленный (buddha), неизмеримый или же неограниченный, не требующий подтверждений (aprameya), вечный (sanātana), тот, кто знает 24 таттвы и 25-й принцип.

Когда budhyamāna, созерцая *авьякту*, мыслит (manuṣate): «Я отличен (от нее)» (anyo 'ham, 296.10a), — он возвращается к своей исконной природе (prakṛtimān). Познав высший, чистый, незагрязненный buddhi (parāṃ buddhiṃ viśuddhām amalām), став абсолютно свободным от prakṛti, он, (уже как) 26-й, обретает (āvrajet) просветленность (buddhatvam 296.11).

*budhyate ca parāṃ buddhiṃ viśuddhām amalām yadā |
ṣaḍviṃśo rājaśārdūla tadā buddhatvam āvrajet ||*

Таким образом, он, nirguṇa, имея правильное постижение ее природы как acetana, связанной с *гунами*, отвергает avyakta, которая несет признаки возникновения и разрушения (sarga-pralaya-dharmina) (296.12). Как следствие постижения им *авьякты* (avyaktadarśanāt), он, став освобожденным (vimukta), обретает качество обособленности (kevaladharmā), становится единым с обособленным (kevala) и реализует свой ātman (296. 13).

Чуждый болезни и смерти (ajarāmara), обладающий мудростью (grājña), улавливающий правильное понимание (grhyamāna) думает: «Я есмь Двадцать шестой» (ṣaḍviṃśo 'ham), — и благодаря своей силе обособления (kevala bala), несомненно обретает состояние единства (samatā) с 26-м (296.16), который есть buddha.

Несмотря на то что он пробужден благодаря 26-му, budhyamāna не обладает в полной мере подлинным знанием (abudhimān), поэтому он действует в состоянии nānātva (множественности, разделенности). Благодаря *четане* 25-го он возвращается к ekatva — единству, когда его сознание не опосредовано эмпирическим знанием (buddhi). В противном случае из-за состояния непросветленности (aprabuddha) budhyamāna приходит к сознанию своего тождества (samatā) с *пракрити* и обнаруживает себя в соединении с *гунами*. Подчиняясь силе привязанности, по природе своей он мудр и чужд привязанности (niḥsaṅgātman), когда же осознает это и достигает по

природе чуждого привязанности, нерожденного Двадцать шестого, то, пробудив в себе его природу, полностью разрывает с двадцать четвертой *таттвой* — *авьякттой* (*avyaktam caturvimśam*, 296. 19–20).

Достигнув Высшего Брахмана (*paraṃ brahman*), 25-й больше не возвращается назад. Но познающий *будхьямана*, хотя он и чужд старения и смерти (*ajāgāma*), хотя и обрел высшее знание (*jñāna*), бывает вынужден вернуться в мир в том случае, если он не усвоил это знание должным образом (*nā 'vabudhyati tattvena*). Только высшее из всех знаний (*jñānānāṃ param*) — именно знание о 25-м и 26-м, изложенное в этой главе, — способно привести к высшему благу (*niḥśreyasakaram*), то есть к Освобождению, *мокше* (296.43а).

Беседа Яджнявалкьи и Джанаки (особенно 306.66–78)

Беседа Яджнявалкьи и Вишвавасу содержит наиболее краткое объяснение трехаспектной природы субъекта, суть которой выражена в 12 шлоках. Однажды Вишвавасу обратился к Яджнявалкье со следующими словами (306.6¹⁷): *Без сомнения, пробужден (prabuddha) ты и постигаешь (budhyamāna) всё движущееся и неподвижное; я желаю узнать это высшее знание.*

В конце своего поучения Яджнявалкья говорит (306.78¹⁸): *Мною изложено тебе по истине, о безгрешный, знание о (пракрिति, которая) несознательна (apratibuddha), пробуждена (buddha) и находится на пути к пробуждению (budhyamāna).*

25-й принцип воспринимает и сознает (*budhyate*) *пракрिति*, которая несознательна (*abudhyamāna*) и потому не может познавать его. Вследствие этой ее неспособности к познанию (*apratibodha*) в санкхья-йоге и учениях шрути ее называют *pradhāna* (306.68–69)¹⁹.

¹⁷ *niḥsamdigdhaṃ prabuddhas tvaṃ budhyamānaś carācaram | śrotum icchāmi taj jñānaṃ ghrtaṃ maṇḍamayam yathā ||*

¹⁸ *evam apratibuddhaś ca budhyamānaś ca te 'nagha | buddhaś cokto yathātattvaṃ mayā śrutinidarśanāt ||*

¹⁹ Типичный пример популярного у создателей древнеиндийских дидактических текстов приема, именуемого «этимологической реинтерпретацией» (сродни «народной этимологии»): слово ПРАДХАна («основа») «этимологизируется» по созвучию с аПРАтибоДХА (прим. ред.).

Однако существует (306.70²⁰) иной (*anya*), кто воспринимает (*paśyati*) смотрящего на него (*paśyaṇ*, т.е. 25-й) и несмотрящую (*apaśyaṇ*) *прадхану*; он есть 26-й, которого они никогда не видят: хотя 25-й и смотрит на него (на 26-й), он его не видит. Отличный от них, Двадцать шестой видит и смотрящего, и несмотрящего: и Двадцать пятый, и Двадцать четвертый принцип. Смотрящий при этом не видит того, кто сам за ним наблюдает.

Двадцать пятый воображает (*abhimanyeta*), что нет ничего выше него самого: *n'anyo 'sti paramo mama* (306.71a). Приверженцы Знания (*jñānadarśin*) никогда не должны видеть в 24-м объект восприятия или познания (*grāhya*, 306.71c): 24-й должен быть отринут посредством 25-го. Тот, кто исполнен сознания «это мое» (*mamatva*), не способен узнать свое естественное состояние единства (*ekatva*) с 26-м (306.73). Тем не менее стоит только 25-му помыслить: *anyo 'ham anya eṣa* — «Я — не это, это — другое», — как он становится *kevalībhūta* (т.е. единым обособленным сущим), и ему открывается 26-й (306. 74), с которым он является одним.

Яджнявалкья завершает свою речь очень важным сотериологическим замечанием, что 26-й принцип зрят как йогини, так и последователи санкхьи, не удовлетворяясь 25-м, который не избавляет их от смертей-рождений (306. 76). Когда обособившийся (*kevalībhūta*) 25-й созерцает (*anupaśyati*) 26-й, то этот всезнающий мудрец (*sarvavid vidvan*) более в мир не рождается (306.77).

Классическая санкхья не сохраняет трех- или даже двучленного деления на *buddha*, *abuddha*, *budhyamāna*. Тем не менее в ней сохраняется изначальная функция *джняны* как сотериологического фактора. Таким образом, мы можем задаться вопросом, не является ли обозначенная Ишваракришной позиция «колебания» между связанностью *пратипуруши* (*pratipuruṣa*) и изначально свободным *пурушей*, происходящей из представлений о *budhyamāna* доклассической санкхьи, которые восходят к эпистемологии упанишад, отраженной в метафоре двух птиц? Хотя представление о Боге (Ишваре) не нашло своего места в классической санкхье, в предшествовавшей

²⁰ *paśyaṃs tathaivā 'paśyaṃs ca paśyaty anyas tathānagha | śaḍvīmśaḥ pañcaviṃśam ca caturvīmśam ca paśyati | na tu paśyati paśyaṃs tu yaś cainam anupaśyati ||*

ей стадии эпической санкхи представление о Боге уместно и играет особую роль. Он есть абсолютная реальность, поэтому безличен как buddha или brahman, однако в явленной реальности Он — персональный Īśa, поскольку abhimāna — самосознание, главный агент сансары — требует индивидуальности у сознательных существ, подобно *будхьямане*, лишенных *джняны*.

Библиография

Belvalkar S.K. (ed.). The Śāntiparvan, being the Twelfth Book of the Mahābhārata.. (Part III: Mokṣadharmā, B). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1954. (The Mahābhārata, for the first time critically edited... Vol. 16).

Biardeau M. Hinduism: The Antropology of a Civilization. Trans. from the French by Richard Nice. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Biardeau M. L'Hindouisme: Antropologie d'une civilization. P.: Flammarion, 1995 (первое издание: 1981).

Budziszewska N. Rydwan jako metafora postaci mentalno-cieleonej człowieka // ZNTD UJ. Kierunki badawcze w filozofii II. 2011. Nr 3. P. 197–210. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.doktoranci.uj.edu.pl/c/document_library/get_file?uuid=bf9197c9-012e-4ad3-b0d2-acabed337999&groupId=1041095 (дата посещения: 28.06.2014).

Chakravarti P. Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought. Calcutta: Metropolitan Printing and Publishing House, 1951.

Dhavamony M. Classical Hinduism. Roma: Università Gregoriana Editrice, 1982.

Edgerton F. The Meaning of Sankhya and Yoga // American Journal of Philology. 1924. Vol. XLV. No. 1. P. 1–46.

Falk M. Nāma-Rūpa and Dharma-Rūpa: Origins and Aspects of an Ancient Indian Conception. Fremont, California: Jain Publishing, 2006.

Feuerstein G. The Philosophy of Classical Yoga. Rochester. Vermont: Inner Traditions International, 1996.

Fitzgerald J.L. Dharma and its translation in Mahābhārata // Journal of Indian Philosophy. 2004. Vol. 32. Issue 5. P. 671–685.

Gopal L. Retrieving Sāṃkhya history: an ascent from dawn to meridian. New Delhi: D.K. Printworld Ltd., 2000.

Goudriaan T. The Stages of Awakening in the Svachchanda-Tantra // Teun Goudriaan (ed.). Ritual and Speculation in Early Tantrism: Studies in Honor of André Padoux. Albany: State University of New York, 1992. P. 139–147.

Hopkins E.W. The Great Epic of India: Its Character and Origin. N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1901.

Modi P.M. Akṣara: a Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy. Baroda: Baroda State Press, 1932.

Ramakrishna Rao K.B. Theism of Pre-Classical Sāṃkhya. Mysore: Prasaranga University of Mysore, 1966.

Sutton N. Religious Doctrines in the Mahābhārata. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2000.

Whicher I. The Integrity of the Yoga Darśana: a Reconsideration of Classic Yoga. Albany. N.Y.: State University of New York Press, 1998.

А.А. Игнатьев

ЖЕМЧУЖНЫЙ ОСТРОВ В «ДЕВИБХАГАВАТА-ПУРАНЕ»

Жемчужный остров (maṇḍivīra) — это упоминаемый в шактистских текстах легендарный остров в океане нектара, служащий местопребыванием высшего женского божества Деви. Наиболее подробные сведения об этом острове содержатся в Девибхагавата-пуране. В третьей книге этого произведения приводится миф о путешествии богов, составляющих тримурти, Брахмы, Вишну и Шивы, на этот остров. Здесь они совершают поклонение Деви, и та наделяет их шакти-супругами и поручает им исполнение их собственных обязанностей по творению, поддержанию и разрушению вселенной. А в двенадцатой книге мы можем ознакомиться с детальным описанием Жемчужного острова, связанным с традиционной индуистской космографией. Можно констатировать, что данный образ, обнаруживающий сходство с представлениями о чудесных островах в мифологиях других народов мира, возник достаточно поздно. Он явно был создан как своего рода коррелят Белого острова вишнуитов, поскольку воспроизводит некоторые элементы вишнуитской мифологии. Кроме того, отдельные черты образа местопребывания Деви навеяны деталями быта индийской знати.

Ключевые слова: Белый остров, Вишну, вишнуизм, Девибхагавата-пурана, Деви, Жемчужный остров, тримурти, шакти, шактизм.

Жемчужный остров (maṇḍivīra) — это упоминаемый в шактистских текстах легендарный остров в океане нектара, служащий местопребыванием Деви, точно так же, как местопребыванием Вишну является Вайкунтха, а Шивы — Кайласа. Наиболее подробные сведения о Жемчужном острове приводятся, пожалуй, в «Девибхагавата-пуране» (далее — ДБхП).

Для начала заметим, что мифологиям многих народов присущи легенды о чудесном острове (или островах), лежащих где-то на краю земли или даже в другом мире. И зачастую эти легенды связаны с образом женского божества или какого-либо сверхъестественного существа женского пола, властвующего на этом острове. Так, шумеры верили, что далеко в южном море находится остров Тильмун (Дильмун). Это место предназначено только для богов, и страна эта описывается как «чистая», «светлая», «непорочная», здесь богиня-мать Нинхурсаг выращивает восемь чудесных растений. Остров

Тильмун зачастую рассматривается как праобраз библейского Эдема [Гуляев 2004: 255–258; Мифы 1991, II: 512]. Одиссей во время своего долгого возвращения посещает острова волшебницы Кирки и нимфы Калипсо [Мифы 1991, II: 616, 652]. В кельтских преданиях фигурируют далекие «западные» острова, среди них остров Аваллон, куда феей Морганой был перенесен король Артур [Мифы 1991, I: 23].

Если же мы обратимся к индийской мифологии, то первые представления об острове как об обители высшего божества появляются в Махабхарате и связаны они с Белым островом (*śvetadvīpa*). В двенадцатой книге Махабхараты (раздел Нараяния, 340–341) содержится миф о путешествии Нарады на этот остров, который находится у северных берегов Молочного океана. Его населяют «*светлые, сияющие подобно месяцу*» мужи, обуздавшие себя и преданные Вишну, и здесь нет места женщинам. Достигнув Белого острова, Нарада возносит хвалу Вишну, и тот является ему в своем вселенском образе (*viśvāgūra*). Бог дает философские наставления мудрецу в духе санкхьи, в которых Пуруша, тождественный самому Вишну, оказывается выше Пракрити, женского начала, а также рассказывает о своих основных аватарах. Закончив свои наставления, Вишну исчезает, а Нарада возвращается в собственную обитель. Как мы видим, на Белом острове царит сугубо «мужская атмосфера» [Махабхарата 1984: 26–38; Brown 1990: 202].

Как известно, авторы шактистских пуран, в частности ДБхП, часто заимствовали мифологические сюжеты у вишнуитов и перетолковывали их на свой лад, например подобное имело место в случае мифа об убийстве Мадху и Кайтабхи и преданий об аватарах Вишну [Игнатьев 2013: 69–77]. Касательно Белого острова эта тенденция проявляется в ДБхП двояким образом. С одной стороны, здесь появляется собственная версия мифа о путешествии Нарады на Белый остров. С другой — высшей обителью Деви здесь оказывается Жемчужный остров, который, как утверждается, находится выше Белого острова Вишну и при этом служит его коррелятом [Brown 1990: 206].

Что касается версии путешествия Нарады на Белый остров, содержащейся в ДБхП (VI.28.1–31.22), то она имеет сюжетное сходство с мифом о путешествии богов тримурти на Жемчужный остров

(III.3.31–6.85), о котором пойдет речь ниже. Общим здесь является мотив превращения мужчины в женщину. В версии ДБхП Нарада оказывается на Белом острове и видит Вишну, предающегося любовным забавам с Лакшми. При виде Нарады богиня уходит (VI.28.1–8). Мудрец удивлен и спрашивает, почему Лакшми удалилась при его появлении, ведь он подвижник, одолевший Майю. Тогда Вишну объясняет, что даже боги, включая его самого, не в силах обуздать Майю, и Нарада высказывает желание узнать, что такое Майя (VI.28.9–24). В ответ Вишну на Гаруде отвозит его на землю и, отведя его к одному пруду, предлагает искупаться в нем. Войдя в воды пруда, Нарада обращается в женщину по имени Саубхагьясундари и теряет память о своей прошлой жизни. Вскоре Саубхагьясундари выходит замуж за царя Таладхваджу и, на протяжении двенадцати лет предаваясь с ним любовным утехам, рождает ему восьмерых сыновей, а сыновья впоследствии обзаводятся множеством внуков. Кажется, ничто не может нарушить семейного счастья Саубхагьясундари (VI.28.25–29.40). Однако ее сыновья заболевают, а затем начинаются семейные ссоры. Наконец, на царство нападают враги, и все сыновья Саубхагьясундари погибают в битве. Когда она видит их мертвыми и скорбит, к ней подходит пожилой брахман, чей облик принимает сам Вишну, и советует совершить омовение в священном месте паломничества Пум-тиртха (букв. «мужская тиртха»). Когда Нарада следует совету брахмана и омывается в водах тиртхи, к нему возвращается прежний облик и память. Так мудрец узнает, что такое Майя (VI.29.41–66).

Как мы видим, версия путешествия Нарады, содержащаяся в ДБхП, значительно отличается от версии Нараянии: если в Нараянии Вишну дает наставления в духе санкхьи (при этом богини или какие-либо другие существа женского пола отсутствуют), то в пуране бог помогает Нараде прочувствовать на собственном опыте, что есть Майя — понятие, неразрывно связанное с женским началом.

При этом Белый остров Вишну явно послужил прототипом для Жемчужного острова, о котором в ДБхП речь идет в двух фрагментах, один из которых содержится в третьей книге, а другой — в двенадцатой. При этом первый фрагмент носит сюжетный характер, а второй — сугубо описательный и связан с традиционной индуистской космографией.

В третьей книге рассказа о путешествии на Жемчужный остров предшествует миф об убийении Мадху и Кайтабхи. После победы Вишну над демонами боги, составляющие тримурти, Брахма, Вишну и Шива, на небесной колеснице, движимой силой мысли, возносятся на этот остров, где лицезреют богиню Бхуванешвари (в ДБхП эта высшая форма Деви), восседающую на ложе Шивакара:

*На этом лучшем из лож восседала красавица,
Облаченная в рдяные одеяния и несущая красные венки, умащен-
ные красной [сандаловой] мазью,
С прекрасными очами красного цвета, блистающая, как мириа-
ды молний,
Дивная ликом, с красными устами,
Превосходящая по красоте мириады Лакшми, сияющая, как пол-
ный диск Солнца,
Держащая петлю и стрекало и дающая знаки преподнесения да-
ров и бесстрашия, [зовущаяся] Шри-Бхуванешвари (III.3.37–40).*

Боги сначала теряются в догадках, кто перед ними, но потом Вишну признает ее в качестве высшего божества (III.3.31–67). Попав туда, они превращаются в красивых молодых женщин (III.4.6) и возле ногтей ее стоп видят всю Вселенную целиком, включая самих себя (III.4.14–20). Это можно сравнить с аналогичным эпизодом в «Бхагавата-пуране», где Яшода, приемная мать Кришны, заглянув в рот Кришне, видит там все мироздание (X.8.32–45), однако в версии ДБхП мы видим более «приниженное» положение мироздания: оно является у стоп Деви, т.е. в самом низу, в то же время, как в версии «Бхагавата-пураны», во рту божества. Боги тримурти в женском облике сто лет гостят на этом острове, созерцая величие Деви. Однажды они возносят Деви гимны как высшему божеству, причем первым начинает Вишну. Он признает, что Пуруша не способен к деятельности без шакти и восхваляет Деви как древнюю Пракрити, наделяющую Пурушу знанием. Заканчивается его обращение просьбой даровать просветляющее знание (III.4.27–49). Затем наступает черед Шивы (III.5.2–21), который заявляет, что у него нет желания вновь обретать мужской облик:

Нет у меня желания, о мать, оставлять твои стопы-лотосы, о Благая, чтобы жить средь миров, получив обратно мужское тело и достигнув власти над тройственным мирозданием.

О [обнажающая в улыбке] прекрасные зубы! У меня нет ни малейшего стремления [к этому], превратившегося в молодую женщину в присутствии тебя, и как же жизнь в облике мужчины может доставить мне радость, если я не смогу созерцать твоих стоп? (III.5.14–15).

И как отмечает М. Браун, это заявление Шивы содержит радикальную переоценку представления о смене пола. Большинство индуистских мифов о смене пола отражают традиционное представление, что быть женщиной есть более низкое состояние, чем быть мужчиной. Соответственно превращение мужчины в женщину воспринимается как смена более высокого статуса на более низкий. Однако в ДБхП мы сталкиваемся и с другой точкой зрения, когда превращение в женщину оказывается благом и даром самой богини, как в данном случае. Это есть преддверие освобождения, известного как *сарунья*, при этом адепт обретает облик того божества, которому поклонялся [Brown 1990: 208]. О том, что достигший освобождения принимает облик богини, говорится во фрагменте ДБхП, именуемом Девигита (VII.40.31–32). Другая знаменитая история превращения в женщину в ДБхП — это миф о царе Судьюмне, из-за проклятия Шивы ставшем женщиной по имени Ила (I. 12) [Прозрение 2008: 84–89]. Символично, что богиня даровала освобождение Судьюмне, уже бывшему женщиной. То есть ДБхП признает возможность освобождения и для женщин [Brown 1990: 210–211]. Вообще же в средневековой Индии переоценка мотива превращения в женщину происходила двумя главными путями в рамках движения бхакти. В вайшнавско-кришнаитской традиции основа для такой трансформации носит преимущественно эротический характер. Почитатель Кришны хочет стать женщиной, чтобы наслаждаться любовью со своим божеством. Почитатели же Девы не стремятся к близости с ней, попадая в ее мир, они становятся лишь ее подругами (*sakhī*) [Ibid.: 212]. Н. Бхаттачарья высказывает предположение, что мифологические истории со сменой пола могли быть связаны с имевшей широкое распространение практикой переодевания жре-

ца в женские одежды во время исполнения им жреческих функций [Bhattacharyya 1982: 109].

Теперь возвратимся к повествованию о путешествии на Жемчужный остров. Завершаются гимны богов обращением Брахмы, который просит Деви рассказать о природе Брахмана и о том, имеет ли она мужскую или женскую природу (III.5.26–46). В ответ та поведала, что между ней и Брахманом изначально нет различия, однако тонкое различие на мужское и женское начала появляется во время творения (*Есть единый, вечный, постоянный Брахман, без другого, но он приходит в состояние двойственности во время творения*) и что она является энергией (шакти), без которой никто не способен к деятельности (III.6.2–29). После этого Деви наделила богов тримурти их шакти-супругами и поручила им исполнение их собственных обязанностей по творению, поддержанию и разрушению Вселенной (III.6.30–82). Кроме того, ранее Шиве она передала девятислоговую мантру om aiṃ hrīṃ klīṃ sāmuṇḍayai vicce (III.5.20). После этого Брахма, Вишну и Шива покидают остров и вновь обретают свое мужское обличье:

*Достигнув другого места, мы стали мужчинами [вновь],
Размышляя об ее облике и удивительной в высшей степени
мощи.*

*Подойдя к небесной колеснице, мы втроем вошли на нее,
И не увидели снова ни острова, ни Богини, ни океана нектара
(III.6.83–84).*

Фрагмент, содержащийся в двенадцатой книге, как уже говорилось, не имеет сюжета и представляет собой исключительно космографическое описание. Начинается этот фрагмент такими словами:

*Та Сарвалока, что находится над миром Брахмы,
И есть Жемчужный остров, где Богиня обитает.
И так как этот мир всех прочих [миров] выше, как Сарвалока
он известен.*

*В былые времена, в начале всех начал силою мысли
Его создала Мать Высшая, ставшая корнем мирозданья, как
обиталище свое.*

*Мир этот выше, чем Кайласа, чем Вайкунтха
И даже чем Голока, чем все [миры] иные, вот почему как Сарвала-
лока он известен.*

*Во всей Вселенной ему великолепием равных нет.
[Жемчужный остров этот] зонту подобен,
Что проливает тень на всю Вселенную, спасая от мирских не-
взгод.*

*Обширный океан нектара этот остров окружает,
Он тянется на много йоджан в длину и в ширину, и столь же он
глубок.*

*Под дуновеньем ветра вздымаются бесчисленные волны.
И рыб больших, и раковины скрывают воды океана,
И чистым жемчужным песком покрыты его берега (XII.10.1–
7).*

Итак, Жемчужный остров изображается, во-первых, как мир, находящийся выше всех прочих миров, в том числе Кайласы, Голоки и Вайкунтхи (отсюда другое его название Сарвалока, «[над]-всеми-мирами») и превосходящий их великолепием, а во-вторых, как остров, расположенный посредине обширного океана нектара. Заметим, что образ океана нектара — это общая тема в индийской мифологии. В данном случае океан может означать вездесущность богини, а также единство во множестве. От берега и по направлению к центру острова одна за другой возвышаются огромные стены, которые делят остров на отдельные области (ср. с Городом Солнца Кампанеллы). Всего таких стен двадцать пять. По своей красоте каждая из последующих стен во много раз превосходит предыдущую (XII.10.18, 75). Каждая из областей утопает в садах, где растут вечнозеленые деревья (XII.10.20–54) или деревья из драгоценных камней (XII.10.17, 11.24, 12.60). Благоуханием этих деревьев наполнен воздух на острове (XII.10.32, 35–36 и др.). Образ этих садов явно навеян древней традицией садово-паркового искусства в Индии. В санскритской литературе мы находим многочисленные описания, свидетельствующие о том, что к домам богатых и знатных людей примыкали сады и целые парки с прудами, где они проводили свой досуг. Мегасфена поразили прекрасные парки, окружавшие дворец Чандрагупты Маурья [Бэшем 1977: 218]. По садам текут по-

токи молока и меда (ХП.10.39; ср. с русскими преданиями о Макарейских островах). Каждую из областей населяют определенные божества со своими свитами. Среди этих божеств Хранители мира (ХП.10.76), шестьдесят четыре калы (ХП.11.3), тридцать две грозные шакти (ХП.11.25), восемь посланниц Шри-Бхуванешвари (ХП.11.48–49), восемь матерей (ХП.11.56–58), восемь советниц богини (ХП.11.76–81), изумрудную страну населяют Брахма, Вишну, Шива, Кубера, Кама и Ганеша со своими супругами и воплощениями, а также шестьдесят четыре агама в их воплощенном состоянии (ХП.11.82–99), в коралловой стране пребывают божества пяти стихий (ХП.11.101–102), а в стране наваратны (девяти камней) — Махавидьи и прочие воплощения Деви (ХП.11.106). Подчеркивается, что Хранители мира, как и иные божества, обитающие на Жемчужном острове, представляют собой совокупный образ этих божеств из бесчисленных миров (брахманд) индуистской вселенной (ХП.10.76, 11.57–58, 11.99).

В центре Жемчужного острова находится роскошный, ослепительно блистающий дворец богини, построенный из волшебного камня чинтамани (ХП.11.108–12.1; ср. стеклянные башни и дворцы на «западных островах» из кельтской мифологии). В этом дворце есть четыре залы: любви, освобождения, познания и уединения:

*Вот зал любви, и там поют богини [песни] разным тоном,
А посредине залы восседает Матерь мира.*

*Вот освобожденья зала, там мукти дарует непрерывно Благая
[существом],*

*А в третьей царской зале наставленья мудрые дает,
В четвертой зале о спасении Вселенной в раздумьях*

Пребывает Матерь мира, и с ней советницы ее (ХП.12.8–10).

Далее сказано, что Великая богиня восседает на ложе, которое образуют пять великих мужских божеств: Брахма, Вишну, Рудра, Ишвара и Садашива (ХП.12.11–12), что демонстрирует ее превосходство над ними. Также, согласно М. Брауну, эти божества символизируют спящие энергии Деви, неподвижные до тех пор, пока они не будут пробуждены ее желанием, что соответствует часто встречающемуся в шактистских текстах утверждению, что любой бог бес-

силен без шакти. Затем говорится, что перед творением Вселенной она раздваивается, и из половины ее тела происходит Махешвара (ХП.12.13–14), и тогда Деви в образе Шри-Бхуванешвари восседает на его левом колене (ХП.12.17). Махеша или Махешвара всецело зависит от Деви (ХП.12.39). В соответствии с канонами иконографии подробно описывается ее внешний облик (ХП.12.18–32). Из всех миров отправляются во дворец Чинтамани почитатели Деви из числа разных существ (ХП.12.44–45), и там же они достигают одного из четырех видов освобождения (ХП.12.51–52). Этот дворец — место, где царит вечный праздник и изобилие, и где «никто не ведает там, что такое седины, недуги иль старость, / Возделение, гнев, тревога и зависть» (ХП.12.48–49). Там же находятся занятые служением Деви божества, представляющие собой совокупную форму божеств из всех миров (ХП.12.52–53). Заканчивается этот раздел восхвалением Жемчужного острова. Утверждается, что тот, кто вспомнит богиню в свой смертный час, отправится на тот остров (ХП.12.71).

Как мы видим, в описании Жемчужного острова встречаются все те же мотивы, что и присутствуют в легендах других народов о подобных островах: земля, где никто не знает ни старости, ни болезней, с неувядающей, роскошной природой, часто символический цвет этой земли — белый (Левка, Аваллон, Белый остров Вишну). Достижение этой земли связано с метаморфозой, будь ли то превращение в животных на острове Кирки, обретение бессмертия на островах блаженных или достижение освобождения на Жемчужном острове. Центром острова является либо башня или терем (стеклянная башня на Аваллоне), либо дворец из чудесного камня (Чинтамани в ДБхП). На этом острове могут обитать как боги и прочие сверхъестественные существа, так и удостоенные милости богов люди, а владычицей острова может являться женщина божественной или полубожественной природы (Нинхурсаг — на Тильмуне, Кирка и Калипсо в Одиссее, фея Моргана — на Аваллоне, Деви — на Жемчужном острове).

Что касается упоминания Жемчужного острова в других текстах, то из шактистских пуран его детальное описание приводится в «Махабхагавата-пуране» (43.46–94). Описание этого острова в «Махабхагавата-пуране», содной стороны, имеет немало сходных черт с тем, которое содержится в ДБхП, например здесь также ца-

рит вечная весна и упоминаются сонмы Брахм, Вишну и Шив, толпящиеся у обители богини, желая ее лицемерия (43.63). С другой стороны, есть немало и отличий. Например, высшей формой Деви здесь оказывается не Бхуванешвари, а Дурга (43.68), здесь нет речи о двадцати пяти стенах, окружающих дворец Деви, зато говорится о чудесном городе, имеющем четверо ворот с четырех сторон, мужчины, достигшие освобождения и попавшие сюда, обретают облик бхайрав, а женщины — самой Деви (43.52). Еще интересный момент: утверждается, что попасть на этот остров может любой, вне зависимости от своей варновой принадлежности (43.85), главное значение имеет лишь преданность Деви (43.86). Далее в тексте «Махабхагавата-пураны» содержится описание острова Кали (59.5–32), которое фактически дублирует описание Жемчужного острова Дурги (главы 101–102). Следует добавить, что в содержащейся в «Махабхагавата-пуране» версии Рамаяны Дурга оказывается еще и владычицей острова Ланка (иногда отождествляемого с Цейлоном [Гринцер 2013: 141]), и Рама оказывается в состоянии одолеть Равану лишь после того, как богиня покидает остров и лишает его своей защиты (36.25–28, 39.26–29).

Кроме того, о Жемчужном острове идет речь в «Саундарья-лахари» и некоторых тантрах, например «Тодала-тантре» (гл. 4). Здесь, как правило, образ Жемчужного острова имеет отношение к ритуальной практике, он используется для медитации. Везде воспроизводятся одни и те же черты: остров посредине океана нектара, цветущие сады на этом острове, в центре острова дворец, во дворце восседает богиня, подчиненное положение мужских божеств иллюстрируется тем, что они либо образуют ложе богини, либо совершают ей поклонение.

Подводя итоги, следует сказать, что образ Жемчужного острова достаточно поздний, и он явно был создан как своего рода коррелят Белого острова вишнуитов. Поэтому, во-первых, этот образ и связанный с ним миф о путешествии богов воспроизводит некоторые элементы вишнуитской мифологии, во-вторых, отдельные черты его навеяны деталями быта индийцев, и, в-третьих, зачастую он обнаруживает сходство с представлениями о чудесных островах в мифологиях других народов мира.

Библиография

- Бэшем А.Л.* Чудо, которым была Индия: Пер. с англ. М.: Наука, 1977.
- Гринцер П.А.* Эпос Древнего мира // Гринцер П.А. Сравнительное литературоведение и санскритская поэтика: В 2 т. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2013. Т. 2.
- Гуляев В.И.* Шумер. Вавилон. Ассирия: 5000 лет истории. М.: Алетея, 2004.
- Девихагавата-пурана. Избранное / Пер. А.А. Игнатьева. М.: Старклайт, 2006.
- Девихагавата-пурана. Книга двенадцатая / Пер. А.А. Игнатьева. Калининград: Санатана-дхарма, 2011.
- Игнатьев А.А.* Интерпретация учения об аватарах Вишну в «Девихагавата-пуране» // Зографский сборник. Вып. 3. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 69–77.
- Махабхагавата-пурана. Главы 36–59 / Пер. А.А. Игнатьева. Калининград: Санатана-дхарма, 2013.
- Махабхарата. Философские тексты. Изд. 2-е. Ашхабад: Ылым, 1984.
- Прозрение мудрого Шуки. Девихагавата-пурана. Книга 1 / Пер. А.А. Игнатьева. М.: Амрита-Русь, 2008.
- Bhattacharyya N.N.* History of the Tantric Religion. New Delhi: Manohar, 1982.
- Brown Mackenzie C.* The Triumph of the Goddess: the canonical models and theological visions of the Devi-Bhagavata-purana. N.Y.: State University of the New York Press, 1990.
- Devibhagavata-puranam. New Delhi: Oriental Books Reprint, 1986.
- The Mahabhagavata-purana. The ancient treatise on Shakti cult. Delhi: Eastern Book Linkers, 1983.

Аудрюс Бейнорюс

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«Гайттрийя самхита»	«Атхарваведа»	Божества
1. Kṛttikā	Kṛttikā	Agni
2. Rohiṇī	Rohiṇī	Prajāpati
3. Mrgaśirṣa	Mrgaśiras	Soma
4. Ardrā	Ardrā	Rudra
5. Punarvasū (dual)	Punarvasū (dual)	Aditi
6. Tīṣya	Puṣya	Bṛhaspati
7. Aśreṣā (pl.)	Aśleṣā	Sarpāḥ
8. Maghā (pl.)	Maghā	Pitarah
9. Phalgunyau (dual)	Phalgunyau	Bhaga
10. Phalgunyau (dual)	Phalgunyau	Aryaman
11. Hasta	Hasta	Savitṛ
12. Citrā	Citrā	Tvaṣṭṛ
13. Svātī	Svātī	Vāyu
14. Viśākhe (dual)	Viśākhe (dual)	Indrāgnī
15. Anurādhā	Anurādhā	Mitra
16. Rohiṇī	Jyēsthā	Indra
17. Viçṛtau (dual)	Mūla	Nirṛti
18. Aṣādhā (pl.)	Pūrvāṣādhā (pl.)	Āpaḥ
19. Aṣādhā (pl.)	Uttarāṣādhā (pl.)	Viśvedevāḥ
20. отсутствует	Abhijit	не названо
21. Śroṇā	Śravaṇa	<u>Viṣnu</u>
22. Śraviṣṭhā	Śraviṣṭhā (pl.)	<u>Vasavah</u>
23. Śatabhiṣaj	Śatabhiṣaj	<u>Varuna</u>
24. Proṣṭhapadā (pl.)	Proṣṭhapadā	<u>Aja Ekapād</u>
25. Proṣṭhapadā (pl.)	Proṣṭhapadā	<u>Ahribudhnya</u>
26. Revatī	Revatī	<u>Pusan</u>
27. Aśvayujau (dual)	Aśvayujau (dual)	<u>Aśvinau</u>
28. Apabharaṇī(pl.)	Bharanyaḥ (pl.)	<u>Yama</u>

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

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

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

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

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

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

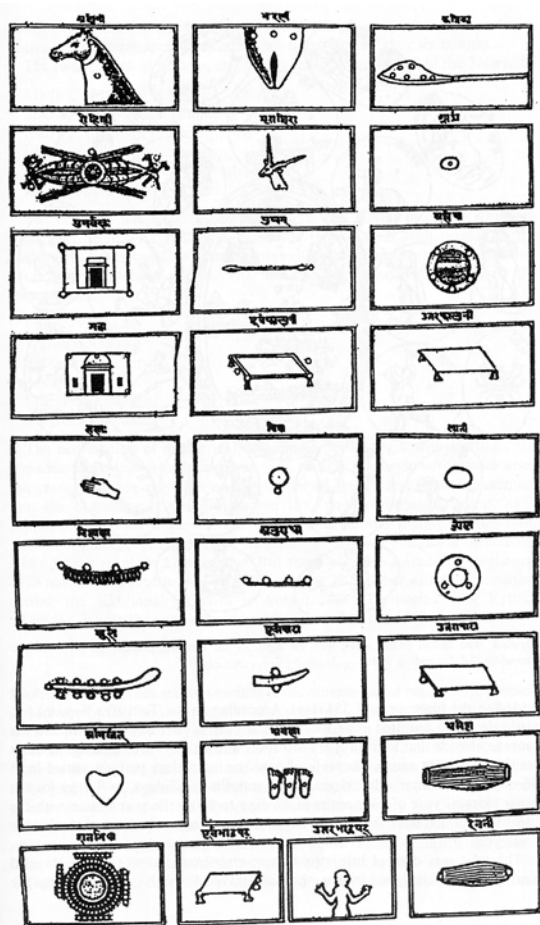


Рис. 1. Символическая репрезентация накшатр

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

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

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

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

⁹ *kumārayajñeṣu ca nakṣatram nakṣatradaiivatam tithim iti yajate* (*Jaiminīya gṛhya sūtra* 1.9:8.9).

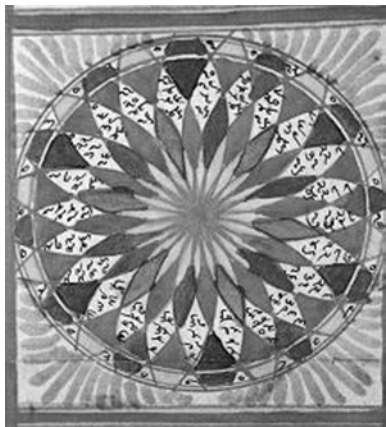


Рис. 2. «Nakṣatra yantra»,
Раджастан, XIX в.

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

брахман по имени Viśākha. В надписи на табличке царя Шивараджи (датируется 602 г. н.э.) мы находим такие имена, как Puṣyasvāmi, Rohiṅsvāmi, Jyeṣṭasvāmi и Revatisvāmi¹⁰.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Рис. 3. Накшатра Плеяды (Kṛttikā).
Гуджарат, 1890 г.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Библиография

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Н.А. Канаева

КЛАССИФИКАЦИЯ НАУК В ТРАДИЦИОННОЙ ИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Статья посвящена классификациям традиционных наук (*видья, шастра*), приводимым в санскритских текстах упанишад («Чхандогья» и «Мундака»), «Законах Ману», «Артхашастре» Каутильи, «Лалитавистаре», «Камасутре» Ватсьяны и др. Автор показывает, что создателями этих классификаций были брахманы, а небрахманские системы учености (джайнская и буддийская) не привнесли в них ничего нового, поскольку унаследовали их вместе с традициями брахманской системы образования. Брахманские классификации видов знания разрабатывались по прагматическому критерию как списки видов знания, применяемых в социальных практиках высших варн — брахманов, кшатриев и вайшьев. В Средние века появляется еще один критерий классификации наук — ориентация на традицию (традиционализм), приводящий к появлению неупорядоченных громоздких списков, объединяющих теоретическое и практическое знание («науки» и «искусства»).

Ключевые слова: видья, классификация наук, прагматический критерий систематизации, систематизация знаний, традиционализм, традиционная индийская культура, традиционное знание, шастра.

Обращение автора к традиционной индийской науке вовсе не случайно. Оно обусловлено замеченным многими философами дефицитом рефлексии иных видов рациональности, который возник вследствие запретов «критериями рациональности, “научности” традиционной теории познания и эпистемологии» и мешает современной философии познания выйти на новый уровень, на котором теория познания и философия науки смогут объединиться и получить более адекватное реальности «экзистенциально-антропологическое и историко-метафизическое осмысление» [Микешина 2009: 9–10].

Как уже было отмечено [Канаева 2014: 116], классификации знания привлекают внимание западных философов с древности и до сего дня. Назначение классификации — систематизировать знания для упрощения их производства, использования, трансляции и проведения эффективной политики знаний. В истории западной философии классификации устанавливались и переустанавливались, потому что менялись представления о предмете классификации — знании. Эпоха модерна в западной культуре связана с утверждением

науки в качестве высшего вида знания, обладающего определенными критериями, которые, как известно, часто оставались не более чем декларациями и предубеждениями, «вымостившими дорогу» к кризису науки рубежа XIX–XX вв. Да и сама наука не имела однозначного определения [Staal 1993: 6–12], что «запутывало» отношения между частными науками и философией [Канаева 2013: 131–149].

Истоки путаницы в том, что на Западе философия и наука вырастают из одного корня. Как отмечал в этой связи В. Виндельбанд в работе «Что такое философия?», «история греческой философии есть история зарождения науки» [Виндельбанд 1994: 34]. Их родство обусловило их отождествление и возведение философии в статус лучшей из наук [Аристотель 1976: 181], «науки наук» (Гегель). С 30-х годов XIX в. отношение к философии меняется: позитивисты начинают оспаривать нужность метафизики (т.е. философии) позитивной науке, а с рубежа XIX–XX вв. наука и философия не только различаются, но и противопоставляются большинством философов. Их отношения переходят в стадию затянувшегося конфликта, и философия лишается своего статуса «науки наук». Однако генетические связи философии и науки детерминировали сохранение за философией в лице эпистемологии и логики методологической функции по отношению к науке. Исторически сложилось так, что в Европе именно философия, а не наука отрабатывает теоретико-познавательные основания науки. И обе они формируют парадигму научного исследования, а в равной степени исследования философского, которое не исключает сходств с научным, хотя имеет и отличия.

Научный и философский типы знания всегда предлагали объяснительные модели реальности или ее подсистем, были специализированными видами знания (поскольку получались специальными методами специально подготовленными людьми и выражались особым языком) и служили теоретическими основаниями жизнедеятельности.

В Индии, как известно, тоже сложился огромный массив знания, содержащего модели исследуемой реальности, используемые для организации различных социальных практик. Это знание обозначалось терминами *шастра/видья* (наука) и *даршана* (философия,

религиозно-философская система). Отношения между этими двумя типами знания в индийской культуре никогда не были конфликтными, но всегда понимались как отношения взаимодополнительности, что с очевидностью прослеживается по употреблению терминов *видья*, *шастра* и *даршана* в санскритской литературе [Канаева 2013: 132–136]. Представления о знании и его классификации оформились в школах брахманской учености еще до того, как религиозно-философские системы приобрели свой классический вид в сутрах или кариках и главных комментариях и стали заниматься теоретико-познавательными проблемами. Позже эти представления, освященные авторитетом брахманской санскритской учености, были заимствованы небрахманскими мудрецами-*шраманами* (адживиками, джайнами, буддистами) и по существу определили многие ключевые принципы их учений о знании и его классификациях. Самым первым в ряду этих принципов следует назвать изначальную сакрализацию знания вообще, оформленную в брахманистское учение о вечности священного знания (санскр. *веда*), которое, как утверждается в «Майтри упанишаде», есть Абсолютное слово, звук-Брахман (*Śabdabrahman*)¹. Это знание никем не создано, вечно², оно не разрушается даже в периоды космической ночи (*пралая*), когда мир гибнет. Хотя шраманы не приняли «вечность» брахманского священного знания, но они, подобно прочим носителям древнеиндийской культуры, приняли «священность» знания в принципе.

Одну из первых брахманских классификаций наук мы находим в «Чхандогья упанишаде» (VII.1.1), где Нарадой перечисляются виды освоенного им знания: *ṛgveda* (Ригведа), *yaṅurveda* (Яджурведа), *sāmaveda* (Самаведа), *ātharvāna* (Атхарваведа), *itihāsa-purāṇa* (итихасы и пураны, называемые также «пятой ведой»), *vedānām veda* (веда вед, т.е. грамматика), *pitruya* (черная магия), *rāśi* (арифметика), *daiva* (прорицание), *nidhi* (хронология), *vākovākyā* (риторика, наука задавать вопросы), *ekāyana* (этика), *devavidyā* (теология /экзегети-

¹ *Dve brahmaṇī veditavye śabdabrahma paraṃ ca yat | Śabdabrahmaṇi niṣṇātaḥ paraṃ brahmādhigacchati* (6. 22) — «Следует знать о двух Брахманах: звуке-Брахмане и о [том], который выше. / Постигнув звук-Брахман, [человек] достигает высшего Брахмана» (пер. А.Я. Сыркина).

² Об этом стали говорить представители одной из ортодоксальных систем — мимансаки — в полемике с буддистами.

ка), brahmadevidyā (наука о богослужениях), bhūtakevidyā (демонология, а возможно, учение о физических элементах), kṣatradevidyā (кшатрийская наука), nakṣatradevidyā (астрономия), saṅga (наука о змеиных ядах), devajānadevidyā («наука богов», т.е. изящные искусства).

Здесь же есть указание на статус перечисленных Нарадой наук. Наставник Санаткумара квалифицирует их как «лишь имя» (nāma) (VII.1.4), которому противопоставляется «[нечто] большее, чем имя» (VII.1.5). Это значит, что все науки являются знаниями, не открывающими высшей истины. Высшая истина состоит в понимании: «все это — из Атмана» (VII.26.1), и оно «дает освобождение от всех уз»³ (VII.26.2), — продолжает Санаткумара. Таким образом, все знание, которому обучают, является знанием низшим, своего рода промежуточными истинами. Примечательно, что это знание рассматривается не как самоценное, а как инструмент, позволяющий его субъекту «действовать, как желает» (VII.1.5), правда, только в соответствующих пределах. Но даже такое знание следует почитать как Брахмана (абсолют, сотворивший мир, первооснову всего сущего), потому что оно является лишь первым звеном цепи, которую являет собой деятельная человеческая жизнь, устремленная к финальной цели — освобождению от всех ограничений (VII.4–26). Другими словами, конечная цель познания декларируется в упанишаде как тождественная конечной цели жизни и деятельности — выходу за все пределы, освобождению (vipramokṣaḥ). Такое прагматическисотериологическое обоснование ценности знания также было усвоено всей древнеиндийской культурой, как брахманистской, так и небрахманистской.

В «Мундака упанишаде» науки не только перечисляются, но и стратифицируются в связи с различием двух видов знания. Там сказано: dve vidya veditavye (есть два вида знания — I.I.4), tatrāparā sāmavedo 'tharvavedaḥ śikṣā kalpo vyākaraṇaṃ niruktaṃ chando jyotiṣamiti | atha parā yayā tad akṣaram adhigamyate (изучение вед, знание произношения, обрядов, грамматики, толкования слов, метрики, науки о светилах — низшее, а сверхразумное знание о непреходящем — высшее — I.I.5). Высшее знание отождествляется со знанием духовной субстанции-Атмана и знанием веданты («окон-

³ Перевод А.Я. Сыркина.

чания вед», т.е. их подлинного смысла), которого достигают *риши* посредством *йоги* и *санньясы* (подвижничества) (III.2.4–6). Отождествляется высшее знание с ведантой и в «Шветашватара упанишаде» (VI.22).

Классификации упанишад с некоторыми терминологическими вариациями находят свое продолжение в текстах *смрити*. Так, в «Законах Ману» (VII.43) перечислены пять родов дисциплин: *трая-видья* (тройственные науки, под которыми имеются в виду (1) три сборника ведических гимнов — «Ригведа», «Самаведа» и «Яджурведа», (2) «Атхарваведа» вместе с *итихасами* и *пуранами*, именуемыми пятой ведой, и (3) шесть *веданг*), *данданити* («наука о наказаниях», под которой подразумевается наука управления), *анвикшики* (диалектика, теория аргументации⁴), *атмавидья* (наука о духовной субстанции-Атмане) и *варта* (теория различных ремесел и профессий).

В другом фрагменте «Законов Ману» (II.165) есть вторая классификация знания: «Посредством особых аскетических подвигов и различных обетов, предписываемых правилами, дваждырожденным должна быть изучена вся Веда с Упанишадами (*rahasya*)». Под «всей ведой» здесь, согласно традиции, подразумеваются четыре *самхиты* с шестью *ангами* («членами вед»): фонетикой, ритуалистикой, грамматикой, этимологией, просодией и астрономией в комплексе с астрологией.

В «Артхашастре», приписываемой Каутилье, министру императора Чандрагупты Маурьи (321–297 до н. э.) (I.I.2), дана многоступенчатая классификация уже встречавшихся в «Законах Ману» дисциплин, которые следовало изучать будущему царю. Сначала перечисляются *анвикшики*, *трайи*, *варта* и *данданити* (I.I.3), затем *анвикшики* подразделяется на *санкхью*, *йогу* и *локаюту* (I.I.10), а *трайи* — на три веды («Сама-», «Риг-», «Яджур-веды») (I.3.11–12), «Атхарваведу» и *Итихасаведу*» (I.3.13), к которым примыкают вспомогательные науки: учение о произношении, ритуалистика, грамматика, этимология, метрика, астрономия (I.3.14). Дает он и общее определение «науки» как познания закона и пользы [Каутилья 1959: 17].

⁴ Так же считает специалист по индийской диалектике Э. Соломон [Solomon 1976: 9].

Ранее уже отмечалось, что в брахманистско-индуистских источниках можно найти классификации 14 наук («Яджнавалкья смрити» I.3), 18 наук («Вишну-пурана, III.6.28, «Ваю-пурана» 61.79, «Брахманда-пурана» 35.88–89, «Махабхарата» XII.1.13), и приводились сами классификации [Канаева 2013: 121–123]. В средневековой санскритской литературе брахманистского, джайнского и буддистского происхождения эти науки часто включаются в список 64 искусств (*kalā/sippa*). В докторской диссертации индийского санскритолога Агарам Венкатасуббьяха (1886–1969), защищенной в Берне в 1911 г., приведены десять внушительных списков «искусств и наук» (*kalā*) из санскритской литературы и указано на существование специальной книги об искусствах, приписываемой поэту Дандину (VII в.) [Venkatasubbiah 1911: 7]. Индийский исследователь обнаружил также в «Мундака упанишаде» характеристику 64 искусств как «части низшего знания (*araḡā vidyā*)» и констатировал отсутствие такой характеристики в «Чхандогья упанишаде». Он обратил внимание и на другие интересные факты: разделение искусств на мужские и женские (предназначенные куртизанкам) [Ibid.: 64] и то, что в тантрических текстах (например, «Вамакешвара-тантре») 64 искусства фигурируют под именем *тантра*. В последнем факте нет ничего удивительного, так как в индуизме тантризм существовал как эзотерические оргиастические практики и теоретические знания из области эротики были там ко двору, так же как и магические фокусы вроде наведения иллюзий, описанные в «Махамая-шамбара-тантре» или приобретение сверхъестественных способностей водяного (*ghaṭikā siddha*), о которых речь идет в «Кундикамата-тантре».

Весьма многозначный⁵ термин *kalā* произведен от санскритского корня *kal* — «идти», «знать», «измерять», «звучать» и т.п. В значении «видов искусств» *кала* прикладывается к различным видам практик, порожденных городской культурой и характерных для жизни богатых горожан, создающих структуры повседневности города. В пуранах появление искусств связывается с началом творения мира богами. Они провозглашаются порождениями дочери бога

⁵ Он обозначает малую часть чего-либо, шестнадцатую часть, само число 16, временные отрезки разной длительности, 1 минуту, 48 секунд или 8 секунд, единицу измерения зодиакального круга — 1 минуту градуса и т.д.

Брахмы Сандхьи, возникшими под влиянием чувственных взглядов мужской части индуистского пантеона, инициированных стрелами бога Камы (Манматхи; Калика-пурана 2.29).

Перечисляются искусства в таких брахманистских источниках, как «Рамаяна» (I.9.5), «Бхагаватапурана» (X.45,36), «Дашакумарачарита» (II.21), «Камасутра» Ватсьяяны, а также в сочинениях других средневековых авторов. В некоторых работах перечисляются более 64 искусств: у буддистов в «Лалитавистаре» («Подробном описании игр [Будды]», III–IV вв.) названо 86 искусств, у джайнов — 72. Список «искусств» включает не только танцы и музицирование, сценическое искусство, различные виды изобразительного искусства, но и знание теории эстетики (*bharatādīpraṇīṭāni nṛtya-śāstrāni*), боевые искусства, разные виды азартных игр, различные ремесла, сведения по косметике, парфюмерии, фармакологии, психологии отношений и т.п. [Venkatasubbiah 1911: 354–360]. Наряду с «искусствами» «Лалитавистара» перечисляет также науки: арифметику (*gaṇanā*), нумерологию (*saṁkhyā*), веды, итихасы, пураны, лексикон (*nirghaṇṭu*), этимологию, толкования писания (*nigama*), фонетику, метрику, астрономию в неразрывном комплексе с астрологией, грамматику, науку о жертвоприношениях (*yajña-kalpa*), санкхью (*sāṁkhyā*), йогу, вайшешику, систему философии (*veśika*), учение брихаспатьев (*bārhaspatya* — локаята), хету-видью (*hetu-vidyā* — науку об основаниях, которую автор санскритского романа «Кадамбари» Бана, живший в VII в., отождествил с *vākyā*, *pramāṇam*, *pūrva-mīmāṁsa*), экономику (*arthavidyā*), поэзию (*kāvya*), искусство писательства (*grantha-rachitaṁ*), искусство повествования (*ākḥāta*), юмористическое искусство (*hāsyā*).

К ним Ватсьяяна добавляет еще десять, особого внимания среди которых заслуживают знание языков других земель (*deśa-bhāṣā-vijñāna*), педагогика (*vainayikīnā*) и знание языка млеччхов (*mlechchhīta-vikalpa*). В других текстах упоминаются древние хроники (*sarvāni apadānāni*), йога (*vāksiddhi*), обращение с ртутью (*rāsa-vāda*), серой (*gandha-vāda*), металлургия (*dhātu-vāda*), планирование городов (*nagara-niveśa*) и т.п. [Venkatasubbiah 1911: 361–363].

Анализ списков дисциплин, которые приводятся в буддийском каноне [Канаева 2014: 122] (например, в «Маджджхима никае»), в джатаках и в учебнике по полемике «Милинда паньха», демон-

стрирует, что буддисты не добавили к брахманским спискам почти ничего, но иногда путались в них, некритически объединяя перечни из разных источников [Парибок 1989: 377, коммент. 25]. Говоря «почти», мы имеем в виду второй список из «Милинда паньхи», включающий дисциплины, преподаваемые брахманам и изучавшиеся буддийским монахом Нагасеной — собеседником Милинды: три веды, знание словарей (*nighaṇḍu*) и ритуала (*keṭubha*), древние сказания, членение на слоги, грамматику, членение предложения на слова, признаки великого человека и искусство спора [Вопросы Милинды 1989: 70]. Список привлекает внимание потому, что в нем речь идет о не встречавшейся в выше рассмотренных сочинениях дисциплине — «знании словарей», которые действительно существовали в древнеиндийской культуре и представляли собой лексиконы «встречающихся в ведах редких и вышедших из употребления слов» [Парибок 1989: 380]. Показательно также, что юный Нагасена, изучив брахманские науки, быстро вынес им вердикт: «Увы, пусты эти веды, увы, ложная болтовня эти веды, нет в них сути, далеко им до сути!» [Вопросы Милинды 1989: 70]. Такая оценка брахманского знания объясняет отсутствие у буддистов интереса к упорядочению, классификации брахманских наук и искусств. Хотя некоторыми науками, не противоречившими буддийской дхарме и явно полезными для буддийской проповеди (в частности, медициной, грамматикой, математикой, теорией полемики), буддийские монахи занимались и даже в них преуспели.

В канонических текстах джайнских мыслителей Умасвати (I–II вв., в его «Таттвартха-адхигама-сутре», «Сутре постижения смысла категорий» — далее ТАС) и Кундакунды (III–IV вв., в трактатах «Правачана-сара», «Суть изложения [учения]» — далее ПВС; «Панчастикая-сара», «Суть [учения] о пяти протяженных субстанциях» — далее ПС; «Самайа-сара», «Суть наставления» — далее СС; «Нияма-сара», «Суть [учения] о воздержании» — далее НС, «Аттха-пахуда», «Восемь подношений» — далее АП) признаков интереса к освещению круга традиционных наук тоже не заметно. Там знание включается в число оснований правильного поведения, ведущего к нирване (ПВС I. 6; ПС 28, 71; НС 2, 3; СС 426; АП I. 31), но это знание дифференцируется не по «наукам», а по типам (например, непосредственное и опосредованное), в зависимости от используе-

мых познавательных способностей, и по истинности и ложности. Такая дифференциация была обычной в логико-эпистемологических разделах учений всех религиозно-философских систем. Джайны убеждены, что истинное знание получается из джайнских сутр (АП I. 5), в такое знание верят (АП I. 19). При этом нельзя не заметить, что джайны осведомлены о существовании различных брахманских наук, но так же, как буддисты, невысоко их оценивают, подобно Кундакунде, написавшему: «Утратившие “жемчужину” праведности, [даже] зная множество шастр, но лишённые почитания, блуждают вокруг да около» (АП I. 4).

С первого взгляда заметно, что во всех приведенных в доэпистемологической литературе перечнях виды знания по большей части совпадают с жанрами санскритской литературы или вписываются в рамки этих жанров, что сами перечни не являются логически правильными классификациями, да и вообще проблема строгого упорядочивания наук в рассмотренных первоисточниках не ставится. Их авторам вполне достаточно разведения типов знания — высшего и низшего, а также разделения наук (шастра, видья, вада) и искусств (кала).

Подводя итог рассмотрению классификаций наук, возникших главным образом в доэпистемологический период истории индийской культуры, следует отметить, что они составлялись не на основе внутрисистемных признаков знания (таких как утвердившиеся со времен Аристотеля в западной методологии предмет, объект и метод), а по соотнесенности с традиционными социальными практиками и на основе инструменталистского понимания знания. Классификации ориентированы на (1) брахманский образ жизни, включающий практики образовательные (в которых пандиты выступали и как учителя, и как ученики) и религиозные (в которых брахманы выступали исполнителями обрядов), (2) образ жизни правителей, принадлежавших воинскому сословию (кшатриям), сферами практической деятельности которых были война и управление жизнью государства, и (3) образ жизни богатых горожан, которые могли быть как кшатриями, так и землевладельцами или торговцами, принадлежащими к варне вайшьев. Тот факт, что ядро списков наук для всех варн дваждырожденных конституировало ведическое знание, говорит о том, что идеологи древнего и средневекового

общества — брахманы — очень хорошо понимали необходимость единого мировоззрения для поддержания мирового порядка с его космической и социальной иерархией.

Развитие городской культуры, появление множества новых социальных практик в Средневековье приводит к появлению совершенно неупорядоченных громоздких списков видов теоретического и практического знания («наук» и «искусств»), составившихся по единственному критерию — ориентации на традицию. Их создатели старались включить в свои перечни едва ли ни все виды знания, о которых когда-либо читали или слышали, без какой-либо рационализации, но зачастую под другим именем, в соответствии с нормами литературного языка, предписывавшими богатство и разнообразие используемой в сочинении лексики. Санскритскую литературу, как художественную, так и нехудожественную (теоретическую), отличает чрезвычайная любовь к использованию синонимов и метафор. И если для художественных произведений это не может считаться недостатком, поскольку только увеличивает их художественное воздействие, то для философских и научных сочинений со стороны западных читателей неопределенность в употреблении специальных терминов воспринимается как недостаток.

Библиография

Аристотель. Сочинения: В 4 т.: Пер. с древнегреч. // Философское наследие. М.: Мысль, 1976–1984. Т. 1.

Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное: Пер. с нем. М.: ИНИОН, 1994.

Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка. М.: Наука, 1989.

Законы Ману / Пер. С.Д. Эльмановича, провер. и исправл. Г.Ф. Ильиным. М.: Ладомир, 1992.

Калика-пурана. Главы 1–20 / Пер. с санскр. А.А. Игнатьева. Калининград: Санатана Дхарма, 2006.

Канаева Н.А. Систематизация традиционного знания в индийской культуре // Вопросы философии. 2014. № 3. С. 115–126.

Канаева Н.А. Отношения науки и философии в традиционной индийской культуре // Сравнительная философия: философия и наука в культурах Востока и Запада / Отв. ред. М. Степанянц. М.: Восточная литература, 2013. Вып. 4. С. 131–149.

Каутилья. Архашастра / Пер. В.И. Кальянова. М.;Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959.

Кундакунда. Правачана-сара. Панчастикая-сара. Нияма-сара. Самая-сара // Железнова Н.А. Учение Кундакунды в традиции джайнизма. М.: Восточная литература, 2005. С. 214–299.

Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. Изд. 2-е, дополн. М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2009.

Парибок А.В. «Вопросы Милинды» и их место в истории буддийской мысли. Комментарий // Вопросы Милинды (Милиндапаньха) / Пер. с пали, предисл., исслед. и коммент. А.В. Парибка. М.: Наука, 1989.

Упанишады / Пер. с санскр., исслед., коммент. и приложение А. Я. Сыркина. Изд-е 2-е, доп. М.: Восточная литература, 2000.

Kautilya. Arthaśāstra / A critical Edition with a Glossary by R.P. Kangle. Bombay: University of Bombay, 1969. (University of Bombay studies).

Manusmṛiti, or Mānava-Dharmaśāstra: Sanskrit text and English tr. / Tr. by G. Bühler. Oxford, 1886. (Sacred Books of the East: The Laws of Manu (Vol. XXV). [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://ru.scribd.com/doc/7189037/Manu-Smriti-Sanskrit-Text-With-English-Translation> (дата обращения: 26.10.2016).

Solomon E.A. Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. 2 vols. Ahmedabad.: B.J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1976–1978.

Staal F. Concepts of Science in Europe and Asia. Leiden: International Institute for Asian Studies, 1993.

Upaniṣat-saṁgrahaḥ: Containing 188 Upaniṣads / Ed. with Sanskrit Introduction Prof. J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.

Vālmīki. Rāmāyaṇaṁ. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.valmikiramayana.net/utf8/baala/sarga1/bala_1_frame.htm (дата обращения: 9.11.2016).

Venkatashubbiah A. The Kalās. Inaugural Dissertation presented to the Philos. Faculty of the University of Bern for PhD. Adyar, Madras: The Vasanta Press, 1911.

Yājñavalkya-Smṛiti of Yogīśvara Yājñavalkya, with the Commentary Mitākṣarā of Vijnāneśvara / Ed. by Narayan Ram Acharya. Bombay: Nirnayasagara Press, 1949. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://is1.mum.edu/vedicereserve/smriti/06Yagyavalkya_Smriti.pdf (дата обращения: 26.10.2016).

О.А. Волошина

ГРАММАТИКА ПАНИНИ В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Рассматриваются структурные и композиционные особенности древнеиндийской грамматики Панини, обусловленные бытованием текста грамматики в контексте мифоритуальной культуры древней Индии. Механизм многократного кодирования содержания в грамматике, особая перекрестная структура и своеобразная композиция Восьмикнижия позволяют воспринимать грамматику как особого рода текст, функционирующий в рамках ритуальной культуры.

Ключевые слова: грамматика Панини, структура и композиция текста Восьмикнижия, ритуальная культура в древней Индии.

Древнеиндийская грамматика Панини (V–IV в до н.э.) *Aṣṭādhyāyī* (букв. «состоящая из восьми книг» — «Восьмикнижие») с начала XIX в. — времени первого знакомства европейцев с этим сочинением — является предметом пристального изучения и неизменного восхищения нескольких поколений ученых. Однако, несмотря на огромный интерес к этой грамматике, современные ученые так мало могут сказать о ней, а немногочисленные переводы этого сложного текста неизбежно принимают вид комментариев и интерпретаций. Специалисты, занимающиеся грамматикой Панини, неоднократно указывали на сложность изложения, запутанность композиции и наличие в тексте множества «темных мест», которые часто не поддаются однозначному толкованию.

Современный ученый надеется обнаружить в тексте грамматики что-то подобное привычным научным описаниям, в которых материал излагается в определенной последовательности, причем каждая глава посвящена строго одной теме и заканчивается выводом — итогом исследования. С первой сутры грамматики Панини читатель понимает, что его ожидания не оправдаются и что перед ним текст совсем другого плана — необычный, непонятный, странный. Понять своеобразие лингвистической теории, особенность композиции и стиль изложения древнеиндийской грамматики невозможно, рассматривая текст с привычной точки зрения, работая с древним

индийским лингвистическим трактатом так же, как с современными научными грамматиками. Более перспективным, безусловно, будет подход, предполагающий изучение Aṣṭādhyāyī в контексте древнеиндийской культуры; важно попытаться определить ту функцию, которую имела грамматика во время ее создания — в IV в. до н.э. Индологи давно говорили о том, что священный текст может быть понят лишь внутри традиционной культуры, что невозможно объяснить древний текст вне культурного контекста, навязывая ему абсолютно чуждые категории мышления, литературные и философские нормы. Попробуем посмотреть на грамматику Панини в контексте некоторых других значимых текстов того времени, учитывая некоторые особенности их строения и возможного функционирования.

Общим местом стало утверждение о том, что вся древнеиндийская культура базируется на священных текстах Ригведы, что все древнеиндийские науки (а грамматика особенно) есть своеобразная «надстройка» над ведийскими гимнами. Не случайно именно грамматика в древней Индии считалась царицей наук — *vedānām veda* (*веда вед, знание знаний*) [Елизаренкова, Топоров 1979: 41]. Отметим некоторые характерные черты древнеиндийской грамматики Панини, которые становятся наиболее очевидными и получают истолкование именно в контексте такого подхода.

1. Грамматика может рассматриваться как своеобразный **ритуальный текст** — своего рода **рецепт создания сакрального текста**, а грамматист — как **жрец**, деятельность которого направлена на порождение сакрального текста — воплощение сакрального смысла.

Как известно, ведийские тексты есть порождение мифологического сознания, они насквозь ритуальны, участвуют в ритуале (строго регламентированной последовательности действий) как его вербальная («словесная») составляющая.

Исследователи неоднократно говорили о сходстве деятельности жреца и поэта, жреца и грамматиста. «Напрашивается предположение, что древнеиндийский грамматик ведийского периода был одним из жрецов, контролировавших правильность (адекватность) речевой части ритуала. В таком случае получает свое объяснение поразительное сходство операций, совершаемых грамматиком, с тем, что делает жрец. Как и жрец, грамматик расчленяет, разъеди-

няет первоначальное единство... устанавливает природу разъятых частей... синтезирует новое единство, уже артикулированное, организованное, осознанное и выраженное в слове» [Елизаренкова, Топоров 1979: 42].

Исключительная роль речи (Vāc), создающей и организующей ведийскую вселенную, неоднократно отмечалась исследователями текста Ригведы. Отметим здесь всего лишь одно свойство речи — разрозненность, расчлененность, способность принимать разнообразные формы:

tām mā deva vy adadhuḥ puputrā /
bhūristhātrām bhūryāveçayanīm (X, 125, 3)

*Меня (такую) распределили боги по многим местам, /
(Меня), имеющую много пристанищ, принимающую много
(форм).*

Из этих разрозненных элементов, из множества форм Vāc создает, синтезирует, организует ведийскую вселенную, именно поэтому гимны Ригведы возводят Речь в статус верховного божества.

Сакральный характер соединения (синтеза) разрозненных элементов, создание осмысленного целого из хаоса присущ и грамматике. Не случайно грамматика называется в Индии vuākaḡaṇa, что значит *расчленение, анализ*, а содержание грамматического трактата составляет описание правил порождения словоформ и их сочетаний, т.е. синтез правильного текста.

Грамматика посвящена синтезу словоформы из разного типа морфем: к корню присоединяются именные или глагольные аффиксы, затем падежные или личные окончания. Сутры грамматики не содержали списков этих морфем, в них указывалась только ссылка на классы, содержащие морфемы разного типа. Именно поэтому сутры грамматики были сформулированы крайне экономно, язык формализован, постоянно встречаются *пратьяхары* (pratyāhāra — «стяжение, сжатие» — техническое обозначение класса единиц). Причем единицы, сгруппированные по классам, располагались в строгой последовательности внутри каждого класса, поэтому даже место единицы в цепочке было чрезвычайно значимым и учитывалось при описании приемов формализации.

Итак, грамматика Панини содержала различные правила соединения морфем, фонемные чередования в морфемах при синтезе словоформ.

Например, для образования формы императива 2 лица единственного числа к глагольному корню присоединяется соответствующее окончание: $\sqrt{\text{-liḥ}} + \text{dhi}$.

Однако согласно правилам, изложенным в сутрах (8. 2. 31) и (8. 2. 26) $h > dh$ в корне и получается форма $\text{liḥ} + \text{dhi}$. Далее происходит ассимиляция согласных звуков $\text{liḥ} + \text{dhi}$ (согласно сутре 8. 4. 41), элизия согласного dh перед dh (сутра 8. 3. 13) и удлинение гласного корня (сутра 6. 3. 111). В результате всех этих преобразований получается форма liḍhi [Волошина 2010: 164].

Деятельность грамматиста предполагала умение совершать эти операции анализа и синтеза — рассекать, расчленять исходный текст, слово, а затем из отдельных элементов созидать цельный сакральный текст, при этом подразумевалось, что именно в процессе синтеза вновь образуемое целое наделяется божественной энергией, и в этом смысле человеческое возводится до уровня божественного. Именно поэтому деятельность грамматиста приравнивалась к совершению ритуала жрецом и считалась священной. Грамматист мог восприниматься как демиург, ведь он творил божественное из хаоса, соединяя разрозненные автономные части в смысловое целое, которое в его руках наделялось сакральным смыслом.

2. Текст грамматики, как и гимны Ригведы, обладает своеобразной **перекрестной структурой**, т.е. предполагает не только линейное (горизонтальное) развертывание текста, но и вертикальные, глубинные связи, обеспечивающие корреспонденцию рассматриваемого текста с другими. Грамматист при создании трактата опирается на вспомогательные тексты, знание которых необходимо для понимания грамматики. Так, морфонологические чередования и различного рода сандхи (звуковые изменения на стыке отдельных морфем и целых слов) формулируются в грамматике с использованием особых морфонологических классов звуков (см. начальные 14 сутр трактата Панини: так называемые шива-сутры или пратьяхарасутры [Böhrtlingk 1885: 1]). Словообразование и формообразование глаголов опирается на список глагольных корней, распределенных по десяти глагольным классам — *Dhātupāṭha* [Ibid.: 568]. А именные формы образуются путем синтеза морфем в списке *Gaṇapāṭha* [Ibid.:

602].

Этот прием можно обнаружить и при построении ведийских гимнов: в Ригведе не описываются индийские мифы, нет последовательного изложения разных сюжетов. Веды предполагают знакомство аудитории с мифологией — важнейшей составляющей индийской культуры. Аппелляция к уже известным текстам, постоянные ссылки на другие тексты — важная черта стилистики древнеиндийских произведений. Этими ссылками обеспечивается **перекрестная структура текста**: наличие не только горизонтальных — синтагматических — сочетаний, но и вертикальных — парадигматических — связей.

Любой значимый для древнеиндийской культуры текст невозможно рассматривать изолированно, вне контекста, представленного всем корпусом перекликающихся, пересекающихся, поддерживающих друг друга текстов. И только вслушавшись, образно говоря, в симфонию всех текстов, можно расслышать тот общий, онтологически первичный сакральный текст-основу, сознательно скрытый и переслоенный позднейшими сочинениями. Речь идет не только о таком распространенном в индийской культуре жанре, как комментарий, но и о том, что произведения самых разных жанров, отраслей науки оказываются выстроенными по общему плану. Каждый текст по-своему кодирует сакральное содержание, поэтому он играет свою роль, выполняет особую функцию, помогая сначала зашифровать, а потом декодировать этот вечный сакральный смысл.

3. Многократное кодирование содержания на уровне семантики, синтаксиса, морфологии и фонетики — важная отличительная черта текстов древнеиндийской культуры. Так, в гимнах Ригведы одно и то же содержание оказывается закодировано по крайней мере трижды: на уровне семантики, морфологии и фонетики.

Имя бога, которому посвящен гимн (своего рода ключевое слово) обыгрывается единицами самых разных языковых уровней — семантического, морфологического и звукового. На уровне семантики язык гимнов характеризуется развитой синонимией и полисемией, возможностью называния одного и того же объекта разными конструкциями: синонимами, различными эпитетами, перифрастическими конструкциями, различными намеками на ключевое слово — на стоящий за ним образ и сюжетную линию [Волошина 2011].

На морфемном уровне состав ключевого слова обыгрывается

различными комбинациями морфем, входящих в его состав, выстраиваются ряды слов, содержащих хотя бы одну морфему ключевого слова — не случайно древнеиндийская грамматика так много значения уделяла аранжировке морфем¹. Индологи не раз указывали на «падежное» построение отдельных гимнов Веды — когда имя бога употребляется в разных падежных формах, «употребление падежей божественного имени в гимне как бы описывает другую “грамматику” — отношений человека к богу, формализованных в ритуале» [Елизаренкова, Топоров 1979: 73].

Стоит заметить, что помимо синтагматической сочетаемости морфем в составе словоформы в гимнах использовался повтор слогов, из которых состояло ключевое слово гимна. Древнеиндийские поэты широко использовали практику этимологического анализа, помогающего оттенить и высветлить значение ключевого слова². Однако принцип повтора слогов не рассматривается в грамматике Панини — древнеиндийский грамматист строго отличал морфему как единицу, наделенную значением, от слога.

На повтор слогов как на принцип кодирования ключевого слова ведийского текста, как и на звуковой символизм — «звуковую гармонию» текстов Ригведы, впервые обратил внимание Фердинанд де Соссюр. Он считал этот прием «свидетельством очень древнего грамматико-поэтического анализа», о котором писал: «Меня не удивило бы, если бы оказалось, что грамматическая наука Индии, в обоих ее основных разделах — звуковом и морфологическом, являлась бы продолжением индоевропейских традиций, касавшихся тех приемов, которым надо было следовать в поэзии при составлении *carmen* (песни, заклинания) с учетом форм имени бога» [Соссюр 1977: 640].

Информация многократно кодируется в тексте гимна — лексическими средствами, морфемным сочетанием и звуковыми намеками,

¹ Европейские лингвисты утверждали, что именно широкое распространение теоретических положений индийской грамматики в Европе в начале XX в. способствовало появлению в европейской лингвистике понятия «морфема».

² Если для европейских компаративистов этимологический анализ использовался при доказательстве родства языков, то в индийских трактатах *nirukta* этимологизирование является продолжением важной индийской традиции членения слов на части.

которые как бы вплетены в ткань гимна. Очень ярким в этом отношении является гимн Савитару IV, 54, где имя бога не только называется, сопровождается эпитетами, но и обыгрывается похожими сочетаниями звуков [Елизаренкова 1993: 126]. Или последний гимн Ригведы о «единении» (X, 191) «весь построен на анаграмматическом обыгрывании ведийского sam (преверб с видовым значением и со значением единства) и омонимичной (исконно родственной) ему основы со значением единства» [Иванов 1979: 12].

И звуковая гармония, и морфемная комбинаторика способствуют существенному «увеличению гибкости древнеиндийского языка, т.е. числа всех возможных синонимических перифраз или пересказов некоторого смысла. Следовательно, необходимо было увеличение числа образных (переносных) употреблений каждого слова, составляющее характерную черту древнеиндийской поэзии (начиная с ведийской) и весьма детально изученное в последующих индийских поэтических, лингвистических и философских трактатах» [Иванов 1979: 13].

4. Значимым приемом анализа и ведийских гимнов, и грамматики является разбор **композиции** древнеиндийских текстов. Индологи неоднократно отмечали, что отдельные строфы ведийских гимнов выстраивались в соответствии с общим замыслом текста. В качестве примера можно привести разбор композиции гимна Речи (X, 125): указание на значение кольцевой композиции — начало и конец, на сердцевину гимна как на «иконический образ тайного сокровища» и т.п. [Елизаренкова, Топоров 1979: 64–65].

Что касается композиции грамматики Панини, то исследователи неоднократно отмечали бесплодность многочисленных попыток объяснить композицию Aṣṭādhyāyī, ссылаясь на пестроту материала, непоследовательность подачи сутр, отсутствие закономерности в изложении материала. Высказывалось даже мнение о том, что Панини специально перемешивал сутры грамматики, нарушая стройность изложения, чтобы затемнить смысл текста и помешать непосвященным заниматься наукой. Однако такое предположение вряд ли оправдано, дело в том, что композиция любого индийского текста тщательно продумана и опирается на строгую систему. С этой точки зрения важно попытаться проследить закономерности композиционного построения текста Панини: центральная часть грамма-

тики посвящена синтезу глагольных и именных словоформ, а начало и конец грамматики — чередованиям звуков. Здесь в середине текста как бы скрыт «иконический образ тайного сокровища» — правила синтеза словоформ из морфем, а на периферии — звуковое оформление, материальное воплощение морфем в изменчивую звуковую форму.

Кроме того, как правило, каждая глава начинается с важнейшего, основополагающего правила санскритской грамматики. Например, первая сутра всей грамматики посвящена объяснению чередования *vṛddhi*³, а третья глава первой книги начинается с введения центрального понятия индийской грамматики — *dhātu* — глагольного корня и т.п.

Однако важнейшие правила грамматики зачастую чередуются с правилами, посвященными особой форме какого-нибудь редкого слова. Часто без комментария невозможно не только понять истинный смысл сутр грамматики, но даже догадаться о том, где кончается одна тема и начинается другая. Такая композиция, вероятно, объясняется традицией передачи знаний в Индии. Ведь любой текст существовал в устной форме, заучивался наизусть путем повторения за учителем. После этого практиковалась медитация над текстом, умение вспомнить все места грамматики, которые были посвящены определенной теме — этот навык высоко ценился индийскими грамматистами. Ведь важно было не только запомнить текст, но и научиться пользоваться им, так как любой древнеиндийский священный текст (в том числе и грамматика) был составной частью ритуальной культуры и функционировал как часть ритуала.

Возможно, такая непонятная современным читателям композиция оказывалась своеобразным средством кодирования информации и была оправдана функционированием текста как части ритуала.

5. Понимание и объяснение текста *Aṣṭādhyāyī* не путем изучения лежащего на столе текста, а «при его применении, при его правильном, построенном на непрерывной рецитации, функционировании» [Семенцов 1981: 65], т.е. в **контексте мифоритуальной культуры**

³ Первое слово грамматики — *vṛddhi* помимо терминологического значения — степень чередования гласных, имеет еще значение — «возрастание, благополучие, успех». Индийский грамматист, начиная свой труд этим словом, желал благополучной, успешной деятельности по усвоению и использованию грамматики.

Ригведы, по законам «ритуальной логики».

Цель грамматики — обеспечить правильное кодирование сакрального смысла. На выполнение этой задачи работали различные языковые техники, широко используемые в гимнах Ригведы — звуковые аллитерации, аранжировка морфем, лексическая вариативность — все это обеспечивало семантическую глубину и емкость сакрального текста. Языковая база (инструментарий) этой техники кодирования была представлена в грамматике Панини, поэтому с большой долей вероятности можно утверждать, что Aṣṭādhyāyī предлагала алгоритм кодирования сакрального смысла, рецепт создания сакрального текста.

Обеспечивая приемы многократного кодирования информации (и на семантическом, и, что еще важнее, на формальном уровне) Aṣṭādhyāyī представляла собой своеобразную «машину времени», благодаря которой ведийские гимны обретали бессмертие.

Библиография

Волошина О.А. О структуре и лингвистической терминологии грамматики Панини и ее влиянии на европейскую лингвистику // Вестник РГГУ. Серия «Филологические науки. Языкознание». Московский лингвистический журнал. Т. 12. М., 2010. С. 161–172.

Волошина О.А. Об именах ведийских богов // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XV. Материалы чтений, посвященных памяти И.М. Тронского. СПб.: Наука, 2011. С. 143–151.

Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М.: Наука, 1993.

Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Наука, 1979. С. 36–88.

Иванов В.В. Эстетическое наследие древней и средневековой Индии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М.: Наука, 1979. С. 6–35.

Катенина Т.Е., Рудой В.И. Лингвистические знания в древней Индии // История лингвистических учений. Древний мир. Л.: Наука, 1980. С. 66–91.

Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М.: Наука, 1985.

Соссюр Ф. де. Отрывки из тетрадей Ф. де Соссюра, содержащих записи об анаграммах // Ф. де Соссюр Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977.

С. 639–645.

Aufrecht Th. Die Hymnen des Rigveda. Berlin: Akademie-Verlag, 1955. Teile I, II.

Böhtlingk O. Pāṇini's grammatik. Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen indices versehen von Otto Böhtlingk. Leipzig: Verlag von H. Haessel, 1887.

Е.П. Островская

«АБХИДХАРМАКОША»: ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА

Исключительное богатство содержания трактата «Абхидхармакоша» вплоть до настоящего времени привлекает внимание исследователей. Статья посвящена решению проблемы авторства трактата, связанного с именем крупнейшего буддийского философа Васубандху. Впервые эта проблема рассмотрена с привлечением концепции символического авторства. Автор провел сопоставительный анализ агиографической легенды Васубандху и исторической канвы его деятельности. Показаны и аргументированы принципиальные аспекты идентификации Васубандху в качестве философской персоналии.

Ключевые слова: «Абхидхармакоша», Абхидхарма, Васубандху, буддизм, буддийские письменные памятники, Индия.

Постановка проблемы. Фундаментальный философский компендиум «Абхидхармакоша», прочно связанный с прославленным именем Васубандху, издавна привлекает внимание исследователей исключительным богатством своего содержания. Тексты, входящие в состав этого памятника: стихотворно-афористический трактат “Abhidharmakośa-kārikā” (АК) и комментаторское сочинение в прозе “Abhidharmakośa-bhāṣya” (АКВh), системно охватывают учения канонической Абхидхармы школы *сарвастивады (вайбхашики)*¹ и проливают свет на пути их развития в постканонический период.

Отдельный аспект научного интереса к «Абхидхармакоше» обусловливается проблемой идентификации Васубандху в качестве философской персоналии. Как известно, круг текстов, помеченных этим именем, включает также группу произведений махаянского на-

¹ Кодификация текстов, образующих разделы канона Трипитака — Сутру, Винаю и Абхидхарму, протекала одновременно в каждой из ранних школ Северной Хиньяны, о чем свидетельствуют фрагменты рукописей на санскрите и северо-западных праkritах, обнаруженные в Центральной Азии. Однако среди имеющихся китайских и тибетских переводов канонических произведений Абхидхарма представлена только текстами, кодифицированными в рамках *сарвастивады (вайбхашики)*. Полнообъемные санскритские оригиналы трактатов канонической Абхидхармы считаются безвозвратно утраченными. О процессе кодификации Трипитаки см.: [Воробьева-Десятовская 2012: 80–91].

правления, сыгравших весьма значительную роль в истории теоретического дискурса школы *йогачара* (*виджнянавада*). К их числу относятся комментарии к сутрам Махаяны и сочинениям Майтреи-Асанги (IV в.), а главное — оригинальные опусы “*Vimśatika-vijñaptimātratā-siddhi*”, “*Karma-siddhi-prakaraṇa*”, “*Triṃśika-kārikā*”, “*Trisvabhāva-nirdeśa*”. Ведущие исследователи трактатов постканонической Абхидхармы, стремясь эксплицировать эволюцию воззрений Васубандху, особенно пристально анализируют АКВh, в которой целый ряд концепций *сарвастивады* подвергнут контраргументации с позиции школы *саутрантика*.

О том, что Васубандху являлся приверженцем идей *саутрантики* в «домахаянский» период своей философской деятельности, неоднократно высказывались классики мировой буддологии первой трети XX в. — Ф.И. Щербатской (1866–1942) и Л. де ла Валле Пуссен (1869–1938). В настоящее время эта историко-философская квалификация подвергается серьезному пересмотру. Некоторые ученые считают возможным соотносить упоминаемые в АКВh воззрения «предшествующих учителей» (*purvācāryā*) с историей *виджнянавады* в том виде, как эта мыслительная традиция запечатлелась в трактате Майтреи-Асанги «Йогачарабхуми»². Наблюдения над текстом АКВh в ракурсе такой интерпретации позволяет полагать, что составитель этого произведения не только был хорошо знаком с учениями, изложенными в «Йогачарабхуми», но и причислял себя к последователям Махаяны. Данный подход открыл возможность усмотрения содержательной связи АКВh с такими приписываемыми Васубандху произведениями, как “*Triṃśika*”, “*Vimśatikā*” и “*Karma-siddhi*”, но одновременно оставлял в стороне АК.

Глубокий знаток трактатов постканонической Абхидхармы Р. Критцер, сравнивая АКВh и «Йогачарабхуми», пришел к выводу, что Васубандху в своей критике теоретических положений

² См., в частности: [Maithrimurthi 1999: 188]. Характерный пример изложения точки зрения древних учителей содержится в комментарии к карике 75 четвертого раздела АК, где приводится дискуссия о чувственном восприятии и осознании как различных когнитивных актов. См.: [ЭА 2001: 583]. Яшомитра, поясняя термин *purvācāryā* в данном контексте, указывает, что речь идет о йогачаринах. См.: [SAKV: 407].

сарвастивады опирался на концепции, запечатленные в трактате Майтреи-Асанги³.

Но что в таком случае означает эксплицитная апелляция автора АКВh к *саутратике*? На этот вопрос попытался ответить А. Байер, анализируя те объяснения учений данной школы, которые излагаются в “Karma-siddhi”. В них А. Байер узрел пропаганду концепции *ālayavijñāna* («сознания-сокровищницы»), изложенной в махаянской «Самдхинирмочана-сутре», и предположил, что в период составления АКВh термин *sautrāntika*, обозначающий школу «последователей сутр»⁴, толковался расширительно⁵.

Что касается наследия Васубандху, то, по мнению А. Байера, любой ассоциированный с этим именем текст весьма проблематичен в аспекте определения его конкретно-исторического авторства. Ученый отметил, что по стилю и теоретическому содержанию АКВh, “Karma-siddhi” и другие оригинальные трактаты махаянского цикла, приписываемые Васубандху, образуют одну группу, а комментарии к сутрам и произведениям Майтреи-Асанги — другую, и маловероятно, что обе они были созданы одним и тем же автором⁶. Учитывая эту критическую тенденцию, мы взяли на себя смелость рассмотреть проблему происхождения «Абхидхармакоши» под углом зрения концепции символического авторства, выдвинутой российским литературоведом-индологом С.Д. Серебряным⁷.

Эвристическая ценность экстраполяции литературоведческого подхода в область изучения трактатов постканонической Абхидхармы. Методологические представления о символическом авторстве были разработаны на основе анализа обширного материала из истории индийской художественной словесности и научных

³ См.: [Kritzer 2005: XXX]. Развернутая аргументация этой идеи дается Р. Критцером в монографии, посвященной сравнительному анализу учения о взаимозависимом возникновении в «Йогачарабхуми» и «Абхидхармакоше». См.: [Kritzer 1999].

⁴ В своем первоначальном значении термин *sautrāntika* обозначал хинаянскую школу, последователи которой опирались в своем умозрении на канонические сутры.

⁵ См.: [Bayer 2010: 40]; о роли «Самдхинирмочана-сутры» в формировании идей *виджнянавады* см.: [Schmithausen 2014: 619–627].

⁶ См.: [Там же: 39].

⁷ См.: [Серебряный 1979].

трудов по теории литературы. С.Д. Серебряный показал, что такие утвердившиеся в европейском литературоведении единицы описания, как бинарное отношение «автор — произведение» и категория «письменное наследие персоналии», весьма ограниченно применимы в индологии. Так, об «авторах», чьи имена указаны в индийских литературных произведениях древности и раннего средневековья, известны в лучшем случае только легенды. И даже если удастся обнаружить отдельные документированные сведения об историчности персоналии, отношение «автор — произведение» остается не достоверным ни чем, кроме легенд.

Как справедливо подчеркнул исследователь, в культурной традиции Индии имя, окруженное легендами, выступало символом авторитета, а не свидетельством авторства. А поэтому неудивительно, что нередко совокупность текстов, помеченных авторитетным именем, оказывается на поверку творческим вкладом не только одной личности. Родство произведений, образующих подобную совокупность, выражается в единстве их содержательных свойств, а нередко прослеживается и в типологически сходных формальных признаках. Соответственно, попытки выявления конкретно-исторического авторства таких текстов увенчиваются лишь гипотетическими решениями, остающимися в области научной дискуссии.

Методологическая интерпретация авторства как символического феномена позволяет учесть то существенное обстоятельство, что в древней и раннесредневековой Индии письменная традиция функционировала в тесном взаимодействии с устной, глубоко укорененной в архаических представлениях о сакральности изреченного слова. В аспекте социокультурной информатики чрезвычайно значительную роль в Индии играли устная передача и мнемоническое хранение текстов. Создание манускрипта как материального носителя информации опосредствовалось не только трудоемким процессом записи, но и нелегким раздобыванием писчего материала, которым отнюдь не был богат Индийский субконтинент⁸.

⁸ Характерной иллюстрацией этого является рукописная находка, обнаруженная в 1966 г. близ г. Байрам-али (Туркменистан, район Мервского оазиса). Манускрипт, свидетельствующий о проникновении учений *сарвастивады* в этот регион, объединил в своем составе тексты, записанные в период II–V вв. на двухслойных листах бересты, причем переписчики использовали не только лицевую, но и оборотную сторону листов. Подробнее см.: [Воробьева-Десятовская 2012: 91–94].

Письменное воспроизведение текста не изолировалось от влияния устной речи, поскольку работа переписчика зачастую велась под диктовку лица, оглашавшего текст по памяти. Такие факты, отметим, нередко фиксировались в колофонах манускриптов прямым указанием имен участников процесса записи или иносказательно — включением в колофон термина *vāka* (что можно интерпретировать и как «говорящий», и как «попугай», т.е. «повторяющий», «воспроизводящий речь»)⁹. Не упуская из поля зрения эти типологические особенности письменного бытования индийских текстов, было бы слишком наивно утверждать, что в рукописях, ныне доступных исследователям, содержатся произведения, однозначно соответствующие своим удаленным во времени прототипам.

Как известно, поиск конкретно-исторических сведений, помогающих датировать индийские трактаты постканонической Абхидхармы, ведется по преимуществу с опорой на китайские и тибетские источники, причем первостепенное значение придается произведениям тибетской традиционной историографии буддизма. Однако при этом не стоит забывать, что вплоть до XVII в. такие произведения создавались как целенаправленные доказательства вероучительной чистоты той социокультурной формы буддизма, которая сложилась в Тибете. Критерием идентичности Дхармы, утвердившейся в Стране снегов, выступали «исторические» свидетельства непрерывности проповеди Учения — фактора, исключающего искажение традиции, пришедшей из Индии. А поэтому хронология функционирования школ тибетского буддизма и даты деятельности индийских просветителей-буддистов, указываемые в историографических сочинениях, требуют критических уточнений, учитывающих религиозно-идеологическую сверхзадачу этих источников¹⁰.

Авторы трактатов постканонической Абхидхармы предстают в тибетской историографии буддизма персоналиями, обладающими вполне определенной историчностью. Однако это впечатление размывается, когда мы понимаем, что практически все сообщенные о них сведения имеют не более чем доксографический харак-

⁹ Именно таким образом составлен колофон, завершающий санскритский текст «Абхидхармакоши», изданный в 1967 г. П. Прадханом. См.: [АКВ 1967: 476].

¹⁰ О специфике периодизации истории буддизма в тибетских источниках см.: [Островская 2008: 97–111].

тер. И это обстоятельство серьезно осложняет проблему датировки жизненного пути и произведений большинства прославленных буддийских мыслителей. И закономерно возникает вопрос — какой достоверностью могут обладать историко-философские квалификации воззрений того либо иного авторитетнейшего мыслителя, если совокупность приписываемых ему текстов оказывается при аналитическом рассмотрении созданной не одной личностью, а несколькими и в разное время? Наряду с этим в истории буддизма Индии прослеживается и принадлежность одного имени двум или нескольким мыслителям¹¹.

Феномен символизации авторства в области памятников постканонической Абхидхармы характеризуется наличием трех компонентов — авторитетного имени, агиографического образа персоналии и некоторого круга текстов, устойчиво ассоциированных с ним. Подход к анализу «индивидуального» письменного наследия прославленных буддийских учителей¹² как к символическому явлению открывает перспективу определения тех смысловых векторов, которыми обуславливались линии учительской преемственности, прочерченные в традиции. Такой подход представляется нам тем более продуктивным, что он проливает свет на некоторые казусы, связанные с обнаружением отдельных конкретно-исторических сведений, опровергающих традиционалистские представления об истории буддизма и процессе формирования школ философской мысли. Зачастую живая традиция не приемлет подобных новонайденных сведений, ибо они раскалывают устоявшуюся веками религиозно-идеологическую парадигму, укорененную в классической рациональности¹³. Но именно эта смысловая парадигма и представляет,

¹¹ Примером такого явления служит имя «Васумитра», которое носили два, а возможно, и три мыслителя, принадлежавшие к школе *сарвастивада* в период, охватывающий I в. до н.э. — II в. н.э.

¹² Отметим, что эпитет «прославленные» используется нами в религиозном значении слова, соотношенном с буддийскими представлениями о святости.

¹³ Идеал классической рациональности утверждает представление о независимости истины от времени, пространства и человеческого фактора. Если рассматривать религиозно-идеологическую традицию в данном аспекте, то становится очевидно, что прошлое, настоящее, будущее представлены в ее функционировании только в качестве непрерывной преемственности вероучения.

как ни парадоксально, наибольший научный интерес в исследовании истории традиционных идеологий.

Первым шагом к рассмотрению «Абхидхармакоши» в ракурсе символического авторства является, как мы полагаем, анализ жанровой специфики АК и АКВh, поскольку жанр произведения дает основание понять, с какой целью оно создавалось и в каком качестве функционировало в буддийской культуре Индии.

Жанровые характеристики АК и АКВh. В абсолютном большинстве научно-справочных изданий по буддизму посвященные «Абхидхармакоше» статьи начинаются с орнаментального перевода названия памятника — «Сокровищница Абхидхармы» и сообщения, что текст состоит из восьми основных и девятого, дополнительного, разделов¹⁴. Такая характеристика «Абхидхармакоши» восходит к периоду до обнаружения ее санскритского оригинала, найденного Р. Санкритьяном в 1935 г. в библиотеке тибетского монастыря Нгор¹⁵. Необходимо напомнить в связи с этим периодом, что начавшееся в 1910-х годах по инициативе Ф.И. Щербатского введение «Абхидхармакоши» в научный оборот¹⁶ осуществлялось на основе иноязычных текстов памятника и позднего санскритского комментария “*Sphuṭārthā-abhidharmakośa-vyākhyā*” (SAKV), составленного в IX в. Яшомитрой, приверженцем *саутрантики*. Ученые, участвовавшие в этом международном научно-издательском проекте, располагали двумя китайскими переводами «Абхидхармакоши» — Парамартхи¹⁷ (499–569) и Сюань-цзана¹⁸ (600–664), тибетским переводом, выполненным в VIII в. кашмирским пандитом Джинамитрой в содружестве с тибетцем Бал Цэгом Ракши (тиб. dPal-br Tsegs Rak-

¹⁴ См., например: [Cogn 2006: 28; Шохин 2011: 66–67].

¹⁵ Монастырь Нгор расположен в Центральном Тибете, в 20 км южнее г. Шигадзе. Палеографическое и археографическое описание найденной Р. Санкритьяном рукописи на пальмовых листьях было составлено В.В. Гокхале. См.: [Gokhale 1946].

¹⁶ В инициированном Ф.И. Щербатским международном научно-издательском проекте участвовали, наряду с ним и его учеником О.О. Розенбергом (1888–1919), ученые франко-бельгийской буддологической школы С. Леви (1863–1935), Л. де ла Валле Пуссен и выдающийся представитель японского буддологического истиниковедения У. Огихара (1860–1937). Подробнее см.: [Ермакова 2012: 22–41].

¹⁷ О Парамартхе и выполненных им переводах см.: [Ленков 2006: 54–59].

¹⁸ О жизненном пути и переводческой деятельности Сюань-цзана см.: [Ленков 2006: 59–76].

shi), и уникальной рукописью, содержащей неполную уйгурскую версию памятника¹⁹. Во всех указанных источниках АКВh представляла в статусе автокомментария к АК, что и позволяло рассматривать оба текста как единое творение — «Абхидхармакоша-шастру», включающую в свой состав девять разделов. То обстоятельство, что последний раздел отличался от предыдущих по способу изложения материала, все же наводило исследователей на мысль о его факультативном характере.

Совокупное рассмотрение АК и АКВh в тот ранний период исследований было обусловлено стремлением ученых определить функционально-прагматическое предназначение этого источника. Серьезный вклад в решение проблемы внес выдающийся отечественный исследователь О.О. Розенберг, изучавший в Японии образовательные программы местных буддийских духовных училищ. В эпистолярном наследии ученого²⁰ сохранилось весьма показательное свидетельство формирования его подхода к определению места «Абхидхармакоша-шастры» в буддийской образовательной традиции. В письме от 03(16).04.1913 г. родителям, живо интересовавшимся предметом его научных занятий, О.О. Розенберг сообщал: «Что называется Абхидхармакошей, нельзя объяснить в двух словах. Собственно, она называется Абхидхарма-коша (сосуд) = шастра (учебник), “Учебник (под названием) сосуд абхидхармы”. Под этим следует понимать литературу Абхидхармы, или философскую литературу. Васубандху в своем учебнике систематически обработал эту философскую литературу с определенной точки зрения»²¹. Такое понимание «Абхидхармакоша-шастры», подтвержденное изучением ее роли в истории китайского и тибетского буддизма, закрепилось в дальнейшем. При этом лексический элемент “koṣa” в названии

¹⁹ Рукопись была найдена Аузелом Стейном в 1910 г. в Центральной Азии. Эта сенсационная находка привлекла особое внимание международного буддологического сообщества к «Абхидхармакоше» и послужила формальным поводом к введению имевшихся текстов памятника в научный оборот.

²⁰ Письма О.О. Розенберга из Японии изданы А.А. Вигасиным. См.: [Вигасин 2008: 444–498].

²¹ См.: [Вигасин 2008: 481]. Определенный интерес в данном контексте представляет также перевод на русский язык первого раздела «Абхидхармакоши», хранящийся в Архиве востоковедов ИВР РАН. Об этом архивном материале см.: [Ермакова, Островская 2013: 223–229].

памятника продолжал интерпретироваться орнаментально — «сокровищница», «вместилище».

Возрождение исследований «Абхидхармакоши» в российском буддологическом источниковедении, начатое на рубеже 1960–1970-х годов Б.В. Семичовым (1900–1981) по тибетскому переводу памятника, а В.И. Рудым (1940–2009) по санскритскому оригиналу, стимулировало постановку вопроса о переосмыслении жанра этого компендиума. В.И. Рудой в 1990 г. впервые предложил терминологическую трактовку его названия — «Энциклопедия Абхидхармы», продолжая рассматривать АК и АКВh совокупно²².

Однако необходимо отметить, что в номенклатуре жанров санскритской теоретической литературы термином *koṣa* обозначались толковые словари по различным отраслям знания. В данном случае этот термин указывает на жанр только одного произведения в составе «Абхидхармакоша-шастры» — АК, поскольку комментаторский текст составлен в жанре “bhāṣya”.

Исходя из наблюдения над текстом АК следует признать, что данное произведение как толковый словарь не нуждается в каком-либо дополнении, включая только восемь разделов (*nirdeśa*). Внутри каждого из них дается цифровая порядковая нумерация афоризмов-карик, облегчающая практическое оперирование текстом. Составитель АК напрямую свидетельствует о системно-тематической завершенности своего труда в карике 40 восьмого раздела:

«[Как] установлено в системе кашмирских вайбхашиков,
Преимущественно так [и] изложена мною эта Абхидхарма».

kāśmīravaibhāṣikanītisiddhaḥ
prayo mayā'yaṃ kathito'bhidharmah//²³

Последовательность этого изложения прослеживается в рубрикации разделов: “Dhātu-nirdeśa” («Учение о классах элементов» — теория дхарм, конституирующих *saṃtāna*, т.е. непрерывный поток моментальных состояний психики, блуждающий в круговороте

²² См.: [ЭА 1990: 8–17].

²³ Здесь и далее транслитерация санскритского текста дается нами по изданию: [АКВ 1967].

рождений), “Indriya-nirdeśa” («Учение о психических способностях» — концептуальное обоснование перспективы формирования способности обретения совершенного знания, т.е. освобождения от страдательной трансмиграции), “Loka-nirdeśa” («Учение о мире» — теория соотношенности сознания с космическими ярусами его актуального функционирования), “Karma-nirdeśa” («Учение о карме» — концептуальное обоснование трансцендентных следствий целеполагающего действия), “Anuśāya-nirdeśa” («Учение об аффективных предрасположенностях» — типология аффектов как фактора, удерживающего сознание в круговороте рождений), “Āyarpudgalamārga-nirdeśa” («Учение о пути Благородной личности» — описание методов уничтожения аффективных предрасположенностей в подвижнической практике), “Jñāna-nirdeśa” («Учение о знании» — типология знания, обретаемого в процессе подвижничества), “Samadhi-nirdeśa” («Учение о созерцании» — типология состояний сосредоточения сознания, включая Просветление как состояние совершенного знания).

Если рассматривать АК изолированно от АКВh, то приходится констатировать, что этот стихотворно-афористический трактат не дает достаточного основания, чтобы определять позицию его составителя как последователя *саутрантики*, хотя именно такое определение обычно связывается с Васубандху. Действительно, в ряде случаев в АК излагаются воззрения этой школы по отдельным теоретическим вопросам. Но такой подход к освещению учений канонической Абхидхармы вовсе не был чужд кашмирским вайбхашикам — он прослеживается также и в «Махавибхаше», раннем постканоническом трактате²⁴. В этом сводном комментарии к канонической шаштре «Джняна-прастхана»²⁵ позиция саутрантиков²⁶ обозначена в ответах на многие вопросы.

²⁴ Полное название трактата “Abhidharma-māhavibhāṣā” (I–II вв.); согласно легенде, в его составлении принимали участие 500 кашмирских архатов (подвижников, пребывающих в прижизненной нирване), а запись текста велась Катьянипутрой, составителем канонической шаштры «Джняна-прастхана».

²⁵ О месте «Джняна-прастханы» в составе семи трактатов канонической Абхидхармы см.: [Рудой 1998: 51–58].

²⁶ Школа саутрантика фигурирует в «Махавибхаше» под своим вторым названием — *даршантика* (dārṣṭāntika — школа «опирающихся на наглядные примеры»). Это название часто используется и в АКВh.

Разъяснение понятийно-терминологического аппарата канонической Абхидхармы производится в любом из разделов АК путем классификаций и строгих определений, эксплицирующих содержание и объем каждого понятия и предметную область семантики терминов. Например, в разделе “Dhātu-nirdeśa” изложение теории дхарм начинается с деления всех дхарм на два типа: “sāsrava” («с притоком [аффектов]») и “anāsrava” («без притока»). Затем каждый тип подвергается дальнейшему классифицированию, вводящему шаг за шагом понятия и термины теории дхарм. Анализ имеет характер древовидной логико-теоретической диагностики каждой дхармы, а структура изложения подчинена задаче последовательного разъяснения трех терминологических списков — «5 групп», «12 источников сознания», «18 классов элементов», зафиксированных в канонических текстах.

Стихотворная форма kāṅika, размер которой хорошо подходил для формулирования кратких дефиниций, позволяла заучить со слуха этот сложнейший материал. Однако для его понимания требовалось комментаторское сопровождение, разъясняющее каждый стихотворный афоризм. В буддийской образовательной традиции целью процесса освоения текста выступала «мудрость, обусловленная слушанием, размышлением и сосредоточением сознания» (śrutacintābhāvanāmauṅgrajña)²⁷. В этой классической формуле «мудрость, обусловленная слушанием», имела своим объектом имя (nāma), т.е. только обозначающее: «мудрость, обусловленная размышлением», охватывала имя вкупе с его значением (artha), «мудрость, обусловленная сосредоточением сознания», ориентировалась только на постижение значения безотносительно к имени²⁸.

Слушание текста как базовый аспект обучения Дхарме было легитимировано преданием о первых шраваках — «слушателях», воспринявших Учение из уст Учителя, не оставившего после себя письменного наследия. Запись Слова Будды, т.е. кодификация канонических текстов, имела своей первостепенной целью сохранение

²⁷ Данная формула приводится составителем АКВh в комментарии к карике 2 первого раздела АК.

²⁸ О трех модальностях мудрости см.: [ЭА 2006: 325].

сказанного для громкого и благозвучного оглашения, порождающего в поколениях новых «слушателей» проблеск мудрости²⁹.

Признавая статус Слова Будды не только за текстами Сутры и Винаи, но и за трактатами Абхидхармы, кашмирские вайбхашики³⁰ вовсе не мыслили составителей канонических шастр в качестве «авторов» этих произведений. Как раз напротив — они утверждали, что Абхидхарма «излагалась [Буддой] Бхагаваном в различных [проповедях и наставлениях], а достопочтенный Катьяянипутра и другие [составители канонических трактатов], собрав все [сказанное] воедино, придали ей законченный вид, подобно тому, как Дхарматрата сделал это с ‘Уданаваргой’»³¹.

Аналогичным образом и составитель АК не претендовал на индивидуальное авторство, заявляя во вводной строфе о своем намерении изложить шастру³². Это становится вполне очевидно из пояснения к названию трактата в карике 2 первого раздела:

Он [называется] ‘Абхидхармакоша’ по реальному смыслу
и ввиду полного вхождения в него той [Абхидхармы]
Или [потому что] она есть фундамент этого [трактата]³³.

Наблюдение над текстом АКВh позволяет заключить, что комментатор относится к составителю АК как к своему учителю. На это указывают частые вводные ремарки “ācārya āha” («Учитель изрек») и “āha” («[он] изрек»), сопровождающие комментируемые строфы. Весьма показательна в данном аспекте экспликация проблемного контекста оглашения АК, представленная в комментарии к карике 2 первого раздела: “Kim-arthaṃ punar-abhidharma-upadeśaḥ kena

²⁹ До сих пор неизвестно, практиковалось ли буддистами раннесредневековой Индии безмолвное чтение текстов «про себя».

³⁰ В отличие от вайбхашиков саутрантики рассматривали шастры канонической Абхидхармы лишь в качестве авторитетных экзегетических произведений, помогавших более глубоко понять Сутру и Винаю.

³¹ Это позиция вайбхашиков приводится в АКВh. См.: [ЭА 1998: 194].

³² Составитель АК говорит о себе в первом лице: “śāstraṃ pravakṣyāmyabhidharmakośa” («шастру изложу “Абхидхармакоша”»). В АКВh о нем говорится в третьем лице.

³³ tasya-arthato ‘smin samanupraveśāt
sa ca-āśrayo ‘sya-iti-abhidharmakośaḥ//

ca-ayam prathamata upadiṣṭo yata ācārya'bhudharmakoṣaṃ vaktum-ādriyata iti". В буквальном переводе эта сентенция может быть передана следующим образом: «Учитель почитает должным огласить “Абхидхармакошу” вследствие таких [вопросов]: “С какой целью [воспроизводится]³⁴ объяснение Абхидхармы?” и “Кем эта [Абхидхарма] впервые была объяснена?”»³⁵.

Жанр комментария, обозначенный в заглавии АКВh, обычно интерпретируется исследователями как «устное разъяснение». Чрезвычайное обилие дискуссий, инкорпорированных в комментаторскую речь, неоднократно побуждало ученых-источниковедов к более отчетливому выявлению жанровой специфики АКВh. Одна из попыток такого рода была предпринята В.К. Шохиним, определившим совокупно АК и АКВh как «своеобразную полемическую антологию, в которой суммируются позиции разных школ (как буддийских, так и брахманистских), развернутые в “Великом комментарии” (“Махавибхаша”) школы *sarvastivāda*»³⁶.

Однако, на наш взгляд, именно рассмотрение АКВh в качестве речевого произведения только и позволяет понять исходный замысел этого комментария и его специфику. Попытаемся в таком ракурсе проанализировать этот текст с позиции дискурсивно-стилистического подхода³⁷. В АКВh не только благодаря инкорпорации полемических диалогов, но и путем формулирования вопросов, направленных на мобилизацию у слушателей фоновых знаний из области Трипитаки, воссоздается типовое содержание устного коммуникативно-познавательного процесса освоения науки Абхидхармы. Дискурсивная деятельность комментатора, осуществляющего разъяснение АК и непосредственно участвующего в полемике со слушателями, отражается в стилевой специфике речевого произ-

³⁴ Данная конъектура вбирает в себя семантику *runaḥ* ('снова', 'опять').

³⁵ В переводе В.И. Рудого дается диалоговая интерпретация этого предложения: — С какой целью производится наставление абхидхарме, и кем она была изложена впервые?

«— Для того чтобы [ответить на эти вопросы], Ачарья и приступает с таким благоговением к созданию “Энциклопедии Абхидхармы”». См.: [ЭА 1990: 46].

³⁶ См.: [Шохин 2011: 66–67].

³⁷ Методология дискурсивно-стилистического подхода разработана в трудах отечественного ученого-лингвиста Е.А. Баженовой. См.: [Баженова 2001; 2014].

ведения. Таким образом, экстралингвистические факторы, казалось бы, внешние по отношению к текстообразованию АКВh, на деле обуславливают единство содержательной и формально-языковой сторон bhāṣya.

Эпистемическая ситуация³⁸ актуализирована в дискурсивной деятельности комментатора целостно — в виде теоретически продуманного представления о «чистой мудрости» (grājñā 'malā), т.е. об «Абхирхарме в абсолютном смысле»³⁹. Но в тексте комментария это целостное содержание эпистемической ситуации оформляется заново, подчиняясь последовательности изложения АК и закону линейности речи. Соответственно, для каждого аспекта разъяснения науки Абхидхармы выбирается свой способ языковой номинации — лексический (посредством слова или словосочетания), пропозициональный (посредством предложения), сверхфразовый (посредством относительно автономного комментаторского сюжета или введения полемического диалога). Так, лексический способ языковой номинации, прослеживающийся по всему пространству текста АКВh, можно проиллюстрировать следующими примерами: “rupaṅ” в значении «далее», указывающем на переход к рассмотрению очередной подтемы; “iti” в значении «так» или «таким образом»; “ādi” в значениях «начиная от... и так далее», «и прочие». Пропозициональная номинация используется в начале комментирования каждого из разделов АК, кроме первого, для пояснения системно-тематической связи рассматриваемой проблематики, а по ходу разъяснения — для формулирования строгих определений абхидхармических понятий и терминов.

Сверхфразовый способ языковой номинации применяется в АКВh весьма широко: в апелляциях к каноническим источникам — косвенных и цитатных⁴⁰, подробном изложении концепций, зачастую далеко отстоящих от воззрений кашмирских вайбхашиков, в реализации полемических стратегий и освещении проблем мето-

³⁸ Понятие «эпистемическая ситуация» введено Е.А. Баженовой. Подробнее см.: [Баженова 2014: 22–23].

³⁹ См.: [ЭА 1998: 193].

⁴⁰ О цитировании канонических текстов в АКВh см.: [Pāsādika 1989].

дологического характера⁴¹, а также в примерах, почерпнутых из повседневности, и нравственных оценках⁴².

Полемические стратегии АКВh реализуются в дискуссиях двух типов: в спорах с внешними оппонентами, причем не только с защитниками брахманистских воззрений, но и с джайнами⁴³, и в дебатировании внутреннем, направленном на исследование отдельных проблем Абхидхармы. Дискуссии первого типа преследуют цель подготовки обучающихся к победоносным выступлениям на площадке для диспутов. Соответственно, на обсуждение выдвигаются сугубо принципиальные вопросы, вызывавшие бескомпромиссную идейную конфронтацию. Скрупулезно воспроизведенные тезисы и аргументы противников подвергаются комплексному разрушительному опровержению⁴⁴.

Дискуссии второго типа строятся с привлечением цитат из канонических и постканонических источников, и итоги подобных дебатов позволяют утверждать, что в период составления АКВh буддийские школы тесно сотрудничали между собой. В одних случаях полемика о содержании и объеме того или иного понятия завершается достижением согласия с позицией кашмирских вайбхашиков, изложенной в АК. В других *Vhāṣyakāra* («Создатель бхашьи») демонстрирует превосходство подхода саутрантиков⁴⁵ к обсуждаемой проблеме. Такой вариант полемики очерчивает пределы аргументации вайбхашиков: когда потенциал доказательств исчерпан, полемист-вайбхашик ограничивается констатацией соответствия защищаемого им тезиса постулатам воззрений своей школы⁴⁶. В от-

⁴¹ Одним из ярких примеров такого рода служит методологический анализ типологии вопросов, которые могут быть заданы проповеднику. См.: [ЭА 2006: 69–71].

⁴² Например, обвинение брахманов в грехе убийства и инцесте. См.: [ЭА 2001: 575].

⁴³ См.: [ЭА 2001: 579].

⁴⁴ Характерным примером такой полемической стратегии служит, в частности, дискуссия с брахманом о безначальности круговорота рождений. См.: [ЭА 1998: 535–536].

⁴⁵ См., например: [ЭА 1998: 502–504].

⁴⁶ Стандартной лексической языковой номинацией, завершающей подробную полемику, является адвербиальная частица “kila”. О лексическом значении “kila” в санскритских шастрах см.: [Emeneau 1969: 244–256].

дельных случаях Bhāṣyakāra предпочитает прервать затянувшуюся дискуссию ввиду утраты ее содержательной конструктивности⁴⁷.

Говоря о полемических стратегиях внутрибуддийских дискуссий АКВh, отметим, что использование понятия «школа» требует известной осторожности. Как справедливо указывает Л. Шмитхаузен, на раннем этапе развития буддизма школы представляли собой не историко-философский, а социокультурный феномен — монашеские сообщества, принявшие ту или версию Винаи как религиозного регламента жизнедеятельности и ритуала⁴⁸. Акт вступления на монашескую стезю в любом из них не обязывал адепта к одновременному «школьному» самоопределению в области абхидхармических воззрений, поскольку в период кодификации канона эти сообщества различались между собой прежде всего как субтрадиции Винаи.

Свою историко-философскую референцию 18 ранних школ начали обретать лишь по мере развития буддийской образовательной традиции, неразрывно связанной с изучением Абхидхармы. Составление «Махавибхашы», сохранившей имена буддийских просветителей раннего постканонического периода, показывает, что сарвастивадины претендовали на лидерство в теоретическом дискурсе. Катехизисная форма изложения этого сводного комментария отчетливо зафиксировала начальный этап оформления позиций школ по вопросам, вызывавшим споры в буддийской среде того времени. И именно то обстоятельство, что ранние школы функционировали как субтрадиции Винаи, обусловило собой выдвигание на передний план проблем преимущественно праксеологического характера (благое и неблагое в человеческой деятельности, классификация кармических следствий, градация прегрешений и т.д.)⁴⁹.

Составление АК и АКВh, предположительно относимое к IV в., запечатлело наступление зрелого этапа в истории буддийской философской мысли, когда Абхидхарма становится тем общим про-

⁴⁷ Именно так завершается дискуссия о том, что является познавательным инструментом зрительного восприятия — глаз или сознание. См.: [ЭА 1998: 238–240].

⁴⁸ См.: [Schmithausen 1991: 38].

⁴⁹ Ряд школ, точки зрения которых представлены в «Махавибхаше», именно в силу своей исходной праксиологической ориентации не продолжили путь в области философского умозрения и, соответственно, не получили сколько-нибудь значительной дальнейшей известности.

блемным полем, в котором взращиваются системы теоретического умозрения школ Шравакаяны (Северной Хиньяны) и Махаяны. И *саутрантика*, выдвигавшая, как и прежде, принцип первостепенной значимости сутр, включает на этом этапе в орбиту своей теоретической рефлексии махаянские сутры наряду с текстами Трипитаки.

«Абхидхармакоша-шастра», запечатлевшая этот этап, приобретает статус отраслевой энциклопедии, в которой не только систематизируется наука канонической Абхидхармы, но и намечаются смысловые векторы ее истолкования с позиций махаянского умозрения. Такой перспективизм был определенным образом отмечен составителем SAKV. Комментируя текст АКВh, сопровождающий карикю 39, одну из завершающих восьмой раздел АК, Яшомитра задает принципиальный вопрос, является ли «Абхидхармакоша» Абхидхармой «Джняна-прастханы» и других канонических шастр⁵⁰, оставляя его без ответа и какой-либо дискурсивной ремарки.

Девятый, дополнительный, раздел «Абхидхармакоши-шастры» составлен в прозе как относительно автономное произведение. Этот небольшой по объему трактат посвящен критике *пудгалавады* — возникшего в буддийской среде еретического учения о личностной идентичности (*pudgala*) непрерывного потока дхарм в настоящей жизни и в круговороте рождений. В тексте комплексно демонстрируется несовместимость *пудгалавады* с отрицанием Атмана (субстанциальной души, или «Я») — базовым доктринальным основоположением буддизма. Важно отметить, что в процессе опровержения используется трехчленный силлогизм, явившийся инновацией в индийской науке логики.

Составителем данного произведения следует считать комментатора АК. Сведения об этом имеются в тексте АКВh. Так, в комментарии к карикю 73 четвертого раздела АК Bhāṣyakāra впервые сообщает о своем намерении рассмотреть *пудгалаваду*⁵¹. Яшомитра поясняет, что речь идет о трактате “*Pudgala-pratiṣedha*” («Опровержение [учения] о личностной идентичности»)⁵².

В комментарии к карикю 27 пятого раздела АК Bhāṣyakāra упоминает об этом своем намерении повторно: в дискуссии с вайбха-

⁵⁰ См.: [SAKV: 694].

⁵¹ См.: [ЭА 2001: 579].

⁵² См.: [SAKV: 405].

щиками о темпоральном аспекте теории дхарм он обещает усилить свою контраргументацию «в дальнейшем при опровержении учений об атмане»⁵³. Яшомитра указывает, что здесь имеется в виду опровержение учения ватсипутриев, изложенное в дополнительном разделе⁵⁴.

Ватсипутрии выступали наиболее активными пропагандистами *пудгалавады*, хотя и не обладали эффективным логико-теоретическим аппаратом для обоснования и диспутальной защиты этой ереси. Критика их позиции началась еще в период кодификации Абхидхармы⁵⁵ и была продолжена не только кашмирскими вайбхашиками и саутрантиками, но и крупнейшими теоретиками махаянского направления. Вероятно, в Индии задача опровержения *пудгалавады* никогда не утрачивала для буддистов своей актуальности. Этим и объясняется, на наш взгляд, появление дополнительного раздела «Энциклопедии Абхидхармы».

Васубандху как символический автор «Абхидхармакоша-шастры». Религиозная традиция связала с именем Васубандху представление о великом просветителе, внесшем несравненный вклад в развитие буддийской учености, — создателе 1000 шастр⁵⁶, охватывающих в равной степени теоретическое умозрение Шравакаяны и Махаяны. Вместе с тем следует отметить, что агиографический образ Васубандху создавался последователями махаянского направления за пределами Индостана, хотя и на основе сведений, почерпнутых первоначально из гандхарских устных преданий. Получивший известность в науке наиболее ранний агиографический источник относится к VI в. Это китайский текст «Посоу[шу]пань-доу фаши чжуань» («Жизнеописание Васубандху»), который счита-

⁵³ См.: [ЭА 2001: 79].

⁵⁴ Наряду с ватсипутриями сторонниками *пудгалавады* являлись школы *дхарматтария*, *бхадраяна*, *саннагарика*, *авантака*. См.: [Лысенко 2011: 566–567].

⁵⁵ Об этом подробнее см.: [Шохин 2011: 208–210].

⁵⁶ Числовой показатель «1000» служил в культурной традиции древней и раннесредневековой Индии символом всеобъемлющей полноты. Очевидные примеры этого сохранила индуистская гимнография, в частности восходящие к эпосу «Махабхарата» гимны-стотры «Тысяча имен Вишну» и «Тысяча имен Шивы». Аналогичным образом это число использовалось и в буддийских текстах. Современные ученые-источниковеды с большей или меньшей уверенностью приписывают Васубандху около трех десятков произведений.

ется переводом индийского сочинения, выполненным Парамартхой. Но вполне вероятно, что именно Парамартха и был его автором. На основании изучения этого произведения и сведений, содержащихся в других китайских текстах, Дзюнзиро Такакусу, выдающийся японский исследователь литературы Абхидхармы, датировал жизнь Васубандху периодом между 420–500 гг.⁵⁷

Не вдаваясь в подробный пересказ «Жизнеописания», которое достаточно хорошо известно, акцентируем лишь некоторые пункты агиографического сюжета, значимые в вопросе о символическом авторстве «Абхидхармакоша-шастры». Согласно Парамартхе, Васубандху родился в Пурушапуре (совр. г. Пешавар, Пакистан) в семье брахмана Каушики. Об имени «Васубандху» агиограф сообщает, что оно первоначально принадлежало не только будущему составителю «Абхидхармакоши», но и двум его родным братьям — старшему, прославившемуся в дальнейшем как махаянский учитель Асанга, и младшему, именовавшемуся позднее Виринчиватсой. Монашество юный Васубандху принял в Айодхье, где под руководством Буддхамитры и преуспел в изучении умозрения кашмирских вайбхашиков. Итогом этого периода стало появление стихотворного трактата «Парамартхасаптатака» («Семьдесят [строф] об истине высшего смысла»), первого труда Васубандху.

Создание «Абхидхармакоши» агиограф характеризует как результат идейной эволюции — перехода Васубандху на позиции *саутрантики*, а последующее упрочение в статусе прославленного учителя — с мировоззренческим влиянием Асанги, «открывшего» брату глубинное знание Махаяны. Величие Васубандху как энциклопедически эрудированного буддийского просветителя подчеркивается в «Жизнеописании» перечислением имен четырех его достойнейших учеников, достигших высот учености в различных областях. Согласно Парамартхе, таковыми являлись Стхирамати, знаток воззрений ранних буддийских школ, бодхисаттва Вимуктасена, теоретик праджня-парамиты, Гунапрабха, специализировавшийся в Винае, и Дигнага, светило науки логики.

«Жизнеописание» завершается перечнем произведений Васубандху. Но вот что примечательно: в махаянскую часть этого спи-

⁵⁷ См.: [Takakusu 1904]. О Васубандху в китайских источниках см.: [Ленков 2006: 119–126].

ска оказались включенными и некоторые тексты, известные впоследствии как труды Асанги. Едва ли такую «оплошность» можно объяснить недостаточной осведомленностью Парамартхи, обретшего свою разностороннюю образованность в Индии. Нам представляется более вероятным, что в период его деятельности устные гандхарские легенды о Васубандху и Асанге как родоначальниках *виджнянавады* существовали во многих вариантах, содержавших разноречивые версии происхождения основополагающих текстов этой новой субтрадиции махаянской мысли.

Позднее, в VII в., когда Сюань-цзан посетил Индию в качестве паломника, он уже имел возможность ознакомиться с откристиллизовавшимися сюжетами подобных повествований. Его ученики Пу-гуан и Фа-бао «уточнили» агиографическую повесть Парамартхи о Васубандху, изложив иную версию происхождения «Абхидхармакоши». Согласно ей, великий учитель с юных лет был последователем *саутрантики*. В Кашмир он отправился изучать «Махавибхашу» под руководством Скандхилы, компетентного апологета *вайбхашики*, с тайной целью подвергнуть этот текст последующей критике. Хотя со временем его скрытые намерения были разоблачены, он возвратился в Пурушапуру во всеоружии полученных знаний. Там Васубандху и приступил к преподаванию критического обзора «Махавибхашы», завершая каждое занятие стихотворной строфой, конспективно суммирующей изложенное. Эти строфы, общим числом 600⁵⁸, и были объединены в составе АК. Прозаический комментарий АКВh, согласно этой версии, великий учитель составил позднее.

Данный сюжет, акцентирующий изначальную приверженность Васубандху *саутрантике*, интересен в первую очередь тем, что он исходил от учеников Сюань-цзана, основоположника школы *фасян (вэйши)* — китайского аналога *виджнянавады*. И вероятно, последователи этой школы именно в воззрениях саутрантиков усматривали семена тех философских идей, которые возвращались виджнянавадинами в процессе критики кашмирской *вайбхашики*.

«Жизнеописание» так и осталось единственным отдельным сочинением, посвященным Васубандху. В тибетской литературе агио-

⁵⁸ Обычно к этому числу добавляют еще 13 стихов, включенных в дополнительный раздел «Абхидхармакоша-шастры», но не помеченных в отличие от АК внутренней нумерацией.

графические сюжеты о нем приводятся лишь в составе традиционных историографических произведений. Но важно подчеркнуть, что в этих повествованиях Асанга предстает не родным, а сводным единоутробным братом автора «Абхидхармакоши» — сыном кшатрия, рожденным в первом браке их матушки. Такая особенность «тибетской» родословной Асанги, которому, согласно легенде, сам бодхисаттва Майтрея поведал учение *виджнянавады* о ступенях созерцания, сближает его с Буддой Шакьямуни, происходившим из аристократического кшатрийского семейства. И именно от Асанги, сына кшатрия, создатель «Абхидхармакоши», брахман по рождению, получает глубинное знание Махаяны.

В такой агиографической конструкции, далеко отстоящей во времени от индийского этапа развития абхидхармической мысли, легко угадываются религиозно-идеологические доминанты апологии тибетского буддизма, в котором *виджнянавада* была признана вершиной теоретического умозрения.

Стремление исследователей придать агиографическому образу Васубандху конкретно-исторические контуры стимулировало научную дискуссию, длящуюся уже более 100 лет. Н. Пери в 1911 г. выдвинул предположение, что Васубандху следует датировать 320–400 гг., но Ф.И. Щербатской счел такую датировку неоправданно ранней и относимой с большей вероятностью к одноименной, но иной персоналии — «старому учителю Васубандху»⁵⁹.

Начиная с 1950-х годов предметом обсуждения становится теория двух Васубандху, аргументированная Э. Фраувальнером⁶⁰. Ученый допускал, что в агиографических сюжетах синтезировались сведения о разных персоналиях — о брате Асанги, махаянском учителе Васубандху, жившем в 320–380 гг., и о Васубандху-Кошакара, которого следует датировать 400–480 гг.

П.С. Джайни подверг эту теорию весомой критике⁶¹, которая обрела в дальнейшей дискуссии немало сторонников⁶². Но и линия

⁵⁹ См.: [Щербатской 1888: 85]. Под «старым учителем Васубандху» имеется в виду составитель комментария к произведению Арьядевы (II–III вв.) «Шаташастра», именовавшийся также бодхисаттвой Васу.

⁶⁰ См.: [Frauwallner 1951].

⁶¹ См.: [Jaini 1958].

⁶² Обзор данного аспекта дискуссии см.: [Kritzer 2005: XXV].

Э. Фраувальнера нашла своих не менее компетентных продолжателей⁶³.

Некоторой вехой в оппонировании теории двух Васубандху стала книга С. Анакера, посвященная реконструкции биографии великого учителя⁶⁴. Это увлекательное повествование претендует на точные датировки событийной канвы, относя жизнь Васубандху к 316–396 гг. Составление АК изображается в нем как творческий процесс записи философских афоризмов, которому Васубандху предавался в 342–346 гг., находясь в Кашмире. АКВh характеризуется С. Анакером также в качестве исходного письменного текста.

Однако мы рискуем предположить, что и АК и АКВh были введены в буддийскую образовательную традицию первоначально в форме речевых произведений, непосредственно связанных с авторитетом Васубандху как легендарного буддийского просветителя. А их письменная фиксация осуществилась позднее, и этот процесс мог протекать в виде коллективной редакторской работы последователей. Такое предположение представляется вероятным, если учитывать исключительную значимость «Энциклопедии Абхидхармы» как ключевого смыслового звена, связующего канонические шастры с тенденциями развития махаянской философской мысли и тот опыт коллективного сотрудничества, который сложился в буддийской среде в период кодификации Винаи⁶⁵ и был продолжен в деятельности коллегий переводчиков санскритских постканонических трактатов за пределами Индостана⁶⁶.

Библиография

Баженова Е.А. Научный текст в аспекте политекстуальности. Пермь: Издательство Пермского университета, 2001.

Баженова Е.А. Дискурс — текст — стиль в ракурсе функциональной стилистики // Дискурс и стиль: теоретические и прикладные аспекты / Под ред. Г.Я. Солганика, Н.И.Клушиной, Н.В. Смирновой. М.: ФЛИНТА, 2014. С. 18–26.

⁶³ См.: [Schmithausen 1978: 262; Mathes 1996: 25–28; Lorenz 1998: 106–109; Pahlke 2000: 10–12; Wangchuk 2007: 254].

⁶⁴ См.: [Anacker 1984].

⁶⁵ См.: [Воробьева-Десятовская 2012: 93–94].

⁶⁶ См.: [Ленков 2006: 92–99; Попова 2008: 261–262].

Вигасин А.А. Изучение Индии в России (очерки и материалы). М.: Издатель Степаненко, 2008.

Воробьева-Десятовская М.И. Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1920–2000-х гг. // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб.: Издательство А. Голода, 2012. С. 78–96.

Ермакова Т.В. Японские ученые — участники научно-издательских проектов Санкт-Петербургской буддологической школы // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб.: Издательство А. Голода, 2012. С. 20–44.

Ермакова Т.В., Островская Е.П. Анонимный перевод первой главы трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша» из Архива востоковедов ИВР РАН // Письменные памятники Востока. 2013. № 1(18). С. 223–235.

Ленков П.Д. Философия сознания в Китае: буддийская школа фасян (вэйши). СПб.: Издательство СПбГУ, 2006.

Лысенко В.Г. Пудгала // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Ин-т философии РАН, 2011. С. 567–567.

Островская Е.А. Воины радуги: Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб.: Издательство СПбГУ, 2008.

Попова И.Ф. Рукописи дуньхуанской библиотеки // Пещеры тысячи будд: российские экспедиции на Шелковом пути. К 190-летию Азиатского музея: Каталог выставки / Науч. ред. О.П. Дешпанде. СПб.: Государственный Эрмитаж; Институт восточных рукописей РАН, 2008. С. 261–263.

Рудой В.И. Введение в буддийскую философию // Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Изд-е подгот. В.И. Рудой, Е.П. Островская. М.: «Ладомир», 1998. С. 11–116.

Серебряный С.Д. О некоторых аспектах понятий «автор» и «авторство» в истории индийских литератур // Литература и культура древней и средневековой Индии / Отв. ред. Г.А. Зограф, В.Г. Эрман. М.: «Наука», 1979. С. 150–182.

Шохин В.К. Абхидхармакоша // Философия буддизма: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Ин-т философии РАН, 2011. С. 66–69.

Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму. М.: «Наука», 1988.

ЭА 1990 — Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, введ., коммент., ист.-филос. исслед. В.И. Рудого. М.: Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов, 1990.

ЭА 1998 — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы I и II / Изд-е подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: «Ладомир», 1998.

ЭА 2001 — Васубандху. Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша). Разделы III и IV / Изд-е подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: «Ладомир», 2001.

ЭА 2006 — Васубандху. Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша). Раздел V и VI / Изд-е подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006.

АКВ 1967 — *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1967. (Tibetan Sanskrit Works Series, vol. VIII).

Anacker S. Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1984.

Bayer A. The Theory of *Karman* in the *Abhidharmasamuccaya*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2010. (Studia Philologica Buddhica. Monograph Series. XXVI).

Emeneau M.B. Sanskrit Syntactic Particls — *kila, khalu, nūnam* // Indo-Iranian Journal. 1969. Vol. XI. No. 4. P. 17–31.

Frauwallner E. On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu. Rome: Is. M.E.O, 1951. (Série Orientale Roma III).

Gokhale V.V. The Text of the *Abhidharmakośakārikā* of Vasubandhu // Journal of Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. N.S. 1946. Vol. 22. P. 73–102.

Jaini P.S. On the Theory of the Two Vasubandhu // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1958. Vol. 21. P. 48–53.

Kritzer R. Rebirth and Causation in the *Yogācāra Abhidharma*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1999. (Wiener Studien zur Tibetologie and Buddhismuskunde. Vol. 44).

Kritzer R. Vasubandhu and the *Yogācārabhūmi*: *Yogācāra* Elements in the *Abhidharmakośa*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2005.

Lorenz K. Indische Denker. München: C.N.Beck, 1998.

Maitrīmurthi M. Wohlwollen, Mitleid, Freude und Gleichmut: Eine ideengeschichtliche Untersuchung der vier *apramānas* in der buddhistischen Ethic und Spiritualität von den Anfängen bis hin frühen *Yogācāra*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999.

Mathes K.-D. Unterscheidung der Gegebenheiten von ihrem wahren Wesen (*Dharmadharmatāvibhāga*). Eine Lehrschrift der *Yogācāra*-Schule in tibetischer Überlieferung. Swisttal; Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1996.

Pahlke M. Der Vijñāna-Abschnitt des *Pañcaskandhaka*: extkritische Edition mit Übersetzung, Erläuterungen und Einleitung. M.A. thesis. Universität Hamburg, 2000.

Pāsādika 1989 — Bhikkhu Pāsādika. Kanonische Zitate im Abhidharmakośa-bhāṣya des Vasubandhu. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

SAKV — Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by U. Wogihara. Tokyo: Publishing Association of the Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936.

Schmithausen L. The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991.

Schmithausen L. The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda. Responses and Reflections. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2014. (Kasuga Lectures series. I).

Takakusu J. The Life of Vasubandhu by Paramārtha (A.D. 499–569) // T'oung Pao. 1904. Ser. II. Vol. V. P. 269–296.

Wangchuk D. The Resolve to Become a Buddha. A study of Bodhicitta Concept in Indo-Tibetan Buddhism. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 2002.

С.Л. Бурмистров

ПОЭТИЧЕСКОЕ СЛОВО В ВЕДАНТЕ И ЕВРОПЕЙСКОМ РОМАНТИЗМЕ

В европейском романтизме поэт воспринимался как «бессознательное орудие» высшей силы, вдохновляющей его, и как всего лишь средство осуществления поэзии в реальности. Человек здесь — относительно пассивный участник творческого и исторического процесса. Сходное учение сформулировал представитель ранней веданты Бхартрихари (V в.), у которого любая и в первую очередь поэтическая речь есть проявление Священной Речи Вед. Обе концепции были результатом развития древнейших индоевропейских представлений о поэзии как проявлении шаманской одержимости поэта гением, нашедших свое воплощение в античности в творчестве Пиндара.

Ключевые слова: поэзия, Веды, Священная Речь, индийская поэтическая традиция, Новалис, Эмерсон, Бхартрихари.

Генетические связи индийской и западной цивилизаций, восходящие к древним временам индоевропейской языковой общности, глубоки и столь разнообразны, что проявляются порой в самых, казалось бы, неожиданных сходствах, неожиданных, но тем не менее неслучайных. Сходны, в частности, и представления о языке, характерные для европейского романтизма и веданты, точнее, для одного из ее представителей, Бхартрихари (V в.), у которого реальность понимается не просто как проявление творящей силы Брахмана, но как манифестация Священной Речи, которая у него отождествляется с Брахманом.

Общеизвестно внимание европейских романтиков к вопросам поэтического языка и поэзии вообще. В поэтическом творчестве проявляется, в соответствии с представлениями романтиков, подлинная природа всего сущего, в том числе и человека, и его языка, причем в отношении языка даже не вполне верно было бы говорить именно о его проявлении: язык не существует помимо своих манифестаций в реальной речевой деятельности, и те схемы, в которые лингвисты укладывают ее, представляются романтикам лишь опосредованно связанными с речевой стихией. Сам язык в романтизме выступает как поэтический феномен, и отражение этих представ-

лений можно видеть, например, во взглядах одного из крупнейших русских лингвистов XIX в. А. А. Потебни, который прямо говорил, что «поэзия предшествует всем остальным уже по тому одному, что первое слово есть поэзия» [Потебня 2007: 174].

Специфика поэзии у романтиков, однако, интересна тем, что поэтическое творчество теснейшим образом связано с религиозностью (это момент, важность которого вполне проявится при сопоставлении романтизма с ведантой). Новалис пишет в своих «Фрагментах»: «Поэт и жрец были вначале одно, и лишь последующие времена разделили их. Однако истинный поэт всегда оставался жрецом, так же как истинный жрец — поэтом. И не должно ли грядущее снова привести к старому состоянию вещей?» [Новалис 1980: 94]. Здесь он говорит, по существу, о том же, что утверждает и современная наука: ритуальные практики, без которых не обходится ни одна религия, всегда в той или иной степени сопровождалась и сопровождалась произнесением определенно организованных текстов, смысл которых — обеспечить взаимодействие между миром человеческим и миром богов или духов, и те, кто умеет (благодаря дару или специальному обучению, но чаще тому и другому вместе) придавать множеству простых слов такую организацию, и называются поэтами.

При этом поэт не может распоряжаться ни своим творением, ни даже процессом творчества по собственному разумению. «Поэт во истину творит в беспамятстве» [Новалис 1980: 95], так что не он уже решает, согласно Новалису, что и как написать или сказать — решает за него некая другая инстанция, манифестацией которой и является творчество поэта. «С каждой чертою свершения создание отделяется от мастера — на расстояние, пространственно неизмеримое. С последнею чертою художник видит, что мнимое его создание оторвалось от него, между ними мысленная пропасть, через которую может перенестись только воображение, эта тень гиганта — нашего самосознания. В ту самую минуту, когда оно всецело должно было стать собственным его достоянием, оно стало чем-то более значительным, нежели он сам, его создатель. Художник превратился в бессознательное орудие, в бессознательную принадлежность высшей силы. Художник принадлежит своему произведению, произведение же не принадлежит художнику» [Новалис 1980: 95–96]. Художественное творение оказывается здесь инстанцией, значительно

более «сильной», чем сам его автор, который выступает всего лишь как средство осуществления этого произведения в реальной жизни.

В американском романтизме сходных взглядов придерживался Ральф Эмерсон, хотя в его концепции та сила, которая одушевляет творения художника, во-первых, не ограничивается только художественным творчеством и затрагивает в той или иной мере все стороны человеческой жизни, а во-вторых, не является столь императивной, как у Новалиса. Эмерсон говорит о Сверхдуше (Over-soul), голос которой может услышать каждый из нас в собственной душе, но, как правило, не слышит, ибо этот голос заглушается «мирским попечением» — заботой о повседневных делах и стремлением быть своим для других людей, приспособливаться к обществу. Та же самая сила господствует и в природе, так что воля того, кому хватает смелости не только прислушаться к голосу Сверхдуши, но и следовать ее велениям, становится единой с логикой развития природы и хода исторического процесса. «Всюду в практической жизни столь же очевидно превосходство природы над волею. Наши преднамерения управляют событиями гораздо менее, чем мы думаем. Мы приписываем Цезарю или Наполеону и тайные замыслы, и глубоко обдуманые и выдержанные планы, тогда как вся сила была не в них, а в природе» [Эмерсон 2000: 153]. Великие люди ничуть не в меньшей мере, чем люди маленькие и безвестные, оказываются игрушками в руках сил, над которыми не только не властны, но роль которых в собственной жизни и в ходе истории не могут, как правило, даже осознать.

Между тем, если говорить о жизни отдельного человека, Сверхдуша далеко не так могущественна: ее голос, как сказано выше, надо еще суметь расслышать, а кроме того, надо еще и иметь смелость за ним следовать. Тем не менее именно она направляет нас на те пути, двигаясь по которым, мы в наибольшей степени реализуем ее собственные планы. «Есть руководитель для каждого из нас, и, прислушиваясь внимательно, мы различим слова, касающиеся именно одних нас» [Эмерсон 2000: 156]. Вселенная Эмерсона в какой-то мере похожа на своеобразный часовой механизм, но не в том смысле, что все в нем изначально жестко predetermined, а в том, что у каждого элемента в нем есть своя, только ему присущая роль, и если он пытается воплотить в жизнь роль, предназначенную

другому элементу, то нарушает весь ход этого механизма. Каждый должен выполнять только ему присущую функцию, узнать же о ней человек может, прислушавшись к себе, к собственной душе. Тем не менее человек — всего лишь часть природы, и не такая уж большая часть, поэтому предначертанный богом (по существу, Over-soul Эмерсона — это и есть бог, только отождествленный с природой) план истории все же не будет сколько-нибудь существенно нарушен.

Обе эти концепции близки в том отношении, что человек в них предстает как относительно пассивный участник творческого (у Новалиса) и исторического (у Эмерсона) процесса. Он — только средство для осуществления планов и целей, которые составлены не им и осознать которые в полной мере он не способен.

В гораздо большей степени человек оказывается проявлением некой иной, высшей силы, которая ему неподвластна, в философии веданты. Согласно учению адвайта-веданты, человек, как и весь вообще материальный мир, представляет собой проявление майи — творческой силы Брахмана, которая в то же время и скрывает от человека это высшее начало Вселенной, ее окончательную и безусловную причину. Точнее говоря, даже причиной существования мира Брахмана назвать невозможно, ибо мир существует лишь иллюзорно, а причинно-следственные связи, согласно представлениям фактического основателя адвайта-веданты Гаудапады (VII в.), немыслимы, ибо мыслимы мы их всегда в рамках неких бинарных оппозиций (причина или следствие, неизменность или изменение, тождество или различие и т.п.), а это приводит нас к неустранимым противоречиям [Костюченко 1983: 99, 101]. В «Мандукья-карике» он пишет: «Ни одна сущность не рождается ни от другого, ни сама по себе, [ни от того и другого вместе]. Ни одна сущность, которая рождается, не может [считаться] ни реальной, ни нереальной, ни той и другой вместе» [Исаева 1996: 147].

Задачей человека в соответствии с принципами этой религиозно-философской системы является постижение Брахмана, или, точнее, полное отождествление себя с ним. Обычным способом Брахман невозможно познать, так как обычное познание предполагает мышление в рамках еще одной бинарной оппозиции — субъект vs. объект, особенность же Брахмана в том, что он в принципе ни при каких

обстоятельствах не может быть объектом — он всегда *sākṣin*, познающий субъект. Познание, по представлениям этой системы (и не только ее, но и ряда других философских систем древней и средневековой Индии), — это модификация сознания его объектом, но если при познании обычных объектов разница между познаваемым объектом и познающим его сознанием все же сохраняется (скажем, познавая кувшин синего цвета, сознание не становится само синим, хрупким, в него нельзя налить воду и т.д.), то при познании Брахмана никакое различие сохраняться не может. Сарвепалли Радхакришнан, пытаясь как-то объяснить суть освобождения (*mokṣa*) от неведения, омрачающего наше сознание и не позволяющего постигать Брахман, говорит, что «свободная душа принимает форму своего истинного я» [Радхакришнан 1994, I: 592]. Естественно, объяснение это в высшей степени неясное и неудовлетворительное, однако суть дела становится понятнее, если учесть специфику адвайтистской теории познания. Познание своего истинного я — это познание Брахмана, ибо Брахман тождествен Атману — истинному я человека, отличному от его эмпирического эго. Человек как эмпирическая личность оказывается здесь даже не игрушкой в руках не зависящих от него сил, а вообще иллюзией, ибо поистине существует только Брахман, тождественный во всем нашему истинному я (*Ātman*), а все остальное — это лишь порождение майи.

Сходство учения Эмерсона с адвайта-ведантой неудивительно, ибо он был достаточно хорошо (для своей эпохи) знаком с индийской культурой. Его перу принадлежит короткое стихотворение «Брахма» (1857), в котором он проводит вполне индийскую (на первый взгляд) мысль: не существует истинного различия между тьмой и светом, между действующим субъектом и подвергающимся воздействию объектом — все они суть одно божество [McClean 1969: 116]. Но такой взгляд ничуть не меньше соответствует эмерсоновскому пантеизму, так что в этом случае логичнее было бы утверждать, что американский философ просто воспринял те идеи, порожденные индийской культурой, которые в наибольшей степени отвечали его собственному мировоззрению, сложившемуся самостоятельно на американской культурной почве. Гораздо более важным представляется далеко не очевидное на первый взгляд сходство между поэтическими воззрениями Новалиса (в которых он был не одинок) и учением адвайты о человеке.

Поэт у Новалиса, повторим, пассивен по отношению к той идее, которая воплощается через него. Однако понимание поэтического искусства как пассивного восприятия и выражения воли неких надчеловеческих сверхъестественных сил не было собственным изобретением европейских романтиков: его же мы находим, например, в античной культуре и в культуре древнейшей Индии. Платон говорит о поэтах: «Не мудростью могут они творить то, что они творят, а какую-то прирожденную способностью и в исступлении, подобно гадателям и прорицателям» [Платон 1990: 75]. Поэт здесь — это человек, одержимый силой, с которой он сам ничего не может сделать и которой он вынужден (возможно, даже против своей воли) подчиниться. В этом отношении поэт в представлении античной культуры гораздо ближе, например, к шаману, который тоже становится таким по воле овладевших им духов, чем к поэту в современном понимании, который властен над собственным словом.

То же самое мы находим и в древнеиндийской культуре. Люди, которые с нашей, современной точки зрения были авторами ведийских гимнов, сами себя, естественно, таковыми не считали: ведийские риши (ṛṣi) благодаря своему «чудесному слуху» (divya-śrotṛa) слышали вечно звучащую Речь и перелагали ее в форму, более понятную и доступную слуху обычных смертных — так и появились Веды, представляющие собой, в понимании представителей древнеиндийской культуры, слышимое проявление вечной Речи, которая и есть, строго говоря, подлинные Веды. Такое понимание Вед ярче всего проявилось в философии раннего ведантиста Бхартрихари, главное произведение которого — трактат «О речении и слове» (Vākyaparadīya) — начинается со слов: «Безначальный и бесконечный Брахман — это сущность Слова, это неуничтожимый [Слог]; Он проявляется в виде объектов, и от него разворачивается мир» [Исаева 1996: 165]. Иными словами, Брахман, который в более поздней веданте (начиная с Шанкары) воспринимается как нечто иное, чем Веды, у Бхартрихари понимается как тождественный им. Если же Веды и Брахман суть одно и то же, а Брахман, как известно, это сила, творящая мир, то Вселенная своим существованием оказывается обязана, по сути, Ведам. Именно эта вечно звучащая Речь породила мир, и, естественно, человека как часть его, причем часть, которая способна сама уловить эту Речь и понять ее.

Чтобы уяснить себе суть учения Бхартрихари, надо помнить, что философ имеет в виду везде не просто Речь, но Речь как необходимый, более того, ключевой, элемент ритуала. Трудно найти в индийской (впрочем, и в любой другой) культуре ритуалы, которые не сопровождались бы произнесением определенных священных формул, причем формулы эти самими носителями соответствующей культуры воспринимались не просто как слова, но как инструменты изменения реальности. От слова зависит реальность, и ведийский ритуал становится эффективным лишь благодаря тому, что гимны и мантры произносятся точно так, как предписано, как они зафиксированы в традиции, передаваемой от ведийских риши. Достаточно вспомнить историю Тваштара, Вритры и Индры: бог убил змея Вритру, созданного Тваштаром, только потому, что последний, создавая змея, чуть ошибся в произнесении мантры — не там поставил ударение.

Такое магическое отношение к слову как субституту физической реальности свойственно отнюдь не только древнеиндийской культуре, однако в Индии, а именно в учении Бхартрихари, роль слова как силы, творящей мир, подверглась глубокой философской рефлексии. Речь (*Vāk*), тождественная Брахману, — это у Бхартрихари сила или, точнее, множество сил, проявляющихся как наш материальный мир. «Брахман Бхартрихари, в отличие от шанкаровского Брахмана “без качеств” (Ниргуна Брахман), оказывается опорой, или субстратом, различных сил (*bhinna-śakti-vuṣarāśraya*), из чего можно заключить, что последние вполне реальны и более того, что именно благодаря им, а не магической силе иллюзии (*tāuā*), как у Шанкары, единый Брахман не только кажется, но и в какой-то степени является раздробленным и многоликим. <...> Высшая реальность “по Шанкаре” лишена всех характеристик (*nirguṇa*), вневременна и внепространственна, это абсолют, пребывающий в вечности как монолитная глыба. Без ядра и периферии, неделимая никакими возможными способами она не содержит в себе самой абсолютно ничего, что несло бы ответственность за игру майи, источника множественности и изменчивости мира, ведь сила майи — не от Брахмана. Брахман же Бхартрихари — никакой не монолит, в нем содержатся вполне реальные потенции-силы — шакти, ответственные за то состояние раздробленности и многообразия, в котором мы застаем как окру-

жающий нас мир, так и наши собственные сознание и язык. Брахман содержится как в своих шакти, так и в их множественных проявлениях» [Лысенко 2004: 278–279].

При этом, однако, эти силы в подавляющем большинстве своем остаются лишь только потенциями, не осуществляясь в реальном мире, и любой говорящий человек самым фактом говорения реализует какие-то из этих потенций. «Если “внутреннее” Слово-реальность — это находящийся в постоянном бурлении океан, то эмпирическое слово подобно магнетической вспышке, выхватывающей из потока лишь случайные статические конфигурации потенций-сил, или, иначе, эмпирическое слово — это искусственные “перерывы постепенности”, насильно навязанная дискретная форма континуального, статическая форма динамического» [Лысенко 2004: 284]. Таким образом, реальное, произнесенное, написанное или воспринятое слово оказывается результатом осуществления одной возможности (*śakti* — силы, энергии) из многих, которые в данном случае так и остаются нереализованными.

Однако примечательно, что, по Бхартрихари, это именно силы, и Брахман с этой точки зрения представляет собой динамическое начало мира: эти силы или потенции стремятся проявиться в нашем мире, но только человек выступает здесь инструментом их реализации. В еще большей мере это касается не обыденного, а поэтического слова, которое в магической картине мира представляется как носитель особенно мощной силы, непосредственно затрагивающей саму Вселенную, мировой порядок (*ṛta*). В философии Бхартрихари обращает на себя внимание и еще один момент, тоже связанный с его пониманием слова как реализованной потенции: это учение о *spanda* — «вибрации» как сущности Речи. «Общая картина мира, предложенная Бхартрихари, выглядит так. На вершине пирамиды, в высшей ее точке (там, куда Шанкара позднее поставит высший Брахман, лишенный свойств (*nirguṇa-brahma*), у Бхартрихари помещается Брахман — внутренняя сущность слова (*śabda-tattva*, или, как это затем будет названо в грамматической философии, *śabda-brahma*), или Речь (*vāk*). Причем это Слово, этот Язык по сути своей предстает в виде “пульсации” или “вспышки” (*sphoṭa*), “вибрации” (*spanda*), энергетической волны (*kaṃpa*), изначально заключая в себе бутоны свернутых “сил” (*śakti*) и возможностей. Брахман Шан-

кары творить не может, ибо он есть чистое сознание, могущее лишь созерцать, смотреть изнутри. Что же до Брахмана Бхартрихари, то он распухает, напрягаясь изнутри собственными потенциями, “семенами” (bīja) вещей и смыслов. Этот Брахман сохраняется вечно как постоянно возобновляемая сеть значений и импульсов, как энергетическое поле, непрерывно порождающее все те же структуры и очертания сущего» [Исаева 1996: 69–70].

Поэтическое слово — это, как известно, слово ритмизованное. Ритм может задаваться чередованием ударных и безударных слогов, как в поэзии на современных европейских языках, или чередованием слогов долгих и кратких, как в древнегреческой, латинской или санскритской поэзии, его же в значительной мере задает и рифма, но в любом случае в поэзии важен ритм. Spanda вполне может пониматься в том числе и как пульсация ритма, чередование слогов определенного типа, что еще глубже привязывает это понятие именно к поэтической речи.

Сходство учения Бхартрихари со взглядами европейских романтиков представляется далеко не случайным. Разумеется, сами романтики не были изобретателями такого взгляда на поэтическое слово и творчество вообще, в котором оно воспринимается как процесс, в котором поистине активно само произведение, человек же выступает лишь его пассивным ретранслятором. Эта идея, очевидно, была усвоена ими от античных авторов, у которых поэтическое творчество, как видно уже из приведенной выше цитаты из Платона, понималось буквально как результат почти шаманской одержимости поэта музой или гением. Однако и сами древние греки, судя по всему, тоже восприняли такое видение поэзии от более ранней поэтической традиции, восходящей еще ко временам индоевропейского единства. В.Н. Топоров в своей последней, посмертно изданной книге сравнивает гимны Пиндара и Ригведы, находя между ними сходства столь глубокие и столь многочисленные, что их невозможно считать случайными [Топоров 2012: *passim*]. Если же учесть очень широкое распространение в сравнительно примитивных культурах магического понимания слова как субститута реального предмета или действия, то причины случайного на первый взгляд сходства между ранними ведантистами и романтиками в понимании поэзии становятся очевидными. И те и другие были в конечном сче-

те наследниками древней индоевропейской поэтической традиции, которую они восприняли, естественно, не непосредственно, а через довольно длинный ряд звеньев, на каждом из которых она переосмыслялась, приобретая новые черты, но тем не менее сохраняя относительно неизменным ядро, по-своему проявившееся в философии Бхартрихари и в учении европейских романтиков.

Библиография

Исаева Н.В. Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: Ладомир, 1996.

Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.

Лысенко В.Г. Лингвистический монизм Бхартрихари // Историко-философский ежегодник — 2003. М.: Наука, 2004. С. 275–290.

Новалис. Фрагменты // Литературные манифесты западноевропейских романтиков / Сост. А. С. Дмитриев. М.: Изд-во МГУ, 1980. С. 94–107.

Платон. Апология Сократа / Пер. М.С. Соловьева // Платон. Собрание сочинений в 4-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 1.

Потебня А.А. Мысль и язык. М.: Лабиринт, 2007.

Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. СПб.: Стикс, 1994.

Топоров В.Н. Пиндар и Ригведа: гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции. М.: РГГУ, 2012.

Эмерсон Р. Нравственная философия. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.

Mclean A.M. Emerson's Brahma as an Expression of Brahman // The New England Quarterly. 1969. Vol. 42. No. 1. P. 115–122.

М.Б. Павлова

ГИМН-ПАДИГАМ КАК ОСНОВНАЯ ФОРМА ПОЭЗИИ ТАМИЛЬСКИХ ШИВАИТОВ

Автор проводит краткое исследование основной жанровой формы раннесредневековой поэзии тамильских шиваитов — религиозного гимна-*падигам*. Эти поэтические произведения представляют собой хвалебные описания индуcского бога Шивы: вселенского Абсолюта, представленного в зримом облике и «пребывающего» в конкретных священных местах на юге Индии. Гимн-*падигам* рассматривается как целостная структура, обладающая устойчивыми характеристиками. В рамках литературоведческого анализа выявляется и определяется ряд его формальных и содержательных признаков как жанровой формы. Анализ показывает, что такая форма очень продуктивна, так как обладает четкой структурой и в то же время предоставляет поэту возможность широкого тематического варьирования. Автор приходит к выводу, что гимн-*падигам* представляет собой выражение уникального сочетания спонтанности творческого акта, с одной стороны, и его рационального вербального закрепления — с другой. Скорее всего, четкие формальные признаки гимна (связь определенного содержания со строфами, имеющими определенный номер от начала, синтаксические повторы) были выработаны у поэтов как своего рода схема внешнего оформления экстатического потока сознания при «созерцании» ими образа Шивы.

Ключевые слова: бхакти, Шива, наянры, религиозный гимн.

В период с VI по XII в. на юге Индии активно развивалась литературная традиция тамильского бхакти. Санскритский термин *бхакти* обычно обозначает личную эмоциональную любовь адепта к Богу, который воспринимается как вселенский Абсолют, представленный в определенной видимой и чувственно постигаемой форме. Поэзия тамильских бхактов вылилась в две традиции — *альваров* (вишнуитов) и *наянров* (шиваитов).

Поэзия наянров в отличие от творчества альваров вне Индии изучена гораздо меньше по ряду причин, притом что она представляет собой огромный и весьма интересный комплекс текстов на тамильском языке. Это священный канон шиваитов «Тирумурей» (там. «Священный порядок»), который состоит из 12 частей, и ядро этого канона (первые семь его частей) составляет знаменитый сборник гимнов Шиве «Деварам». В сборник входят гимны, приписанные

трех поэтам-святым, которые предположительно жили в период между VII и VIII вв., — Самбандару, Аппару и Сундарару.

Считается, что гимнов изначально было создано огромное количество¹. Их начали записывать на пальмовых листьях еще при жизни поэтов, о чем свидетельствуют данные из их житий². Какая-то часть этих гимнов безвозвратно утеряна, уцелевшие гимны спустя около четырех веков (в XI в.) были отредактированы неким Намби Андар Намби и составили сборник «Деварам». Удивительно, что до нашего времени (а прошло около одного тысячелетия!) тексты рукописей этого сборника не претерпели значительных изменений, что в целом нехарактерно для судьбы большинства древних и средневековых поэтических сборников, в рукописях которых встречается много текстовых расхождений. Традиция ритуального пения гимнов «Деварама» также дошла до наших дней, и сейчас она является важной частью ритуала в храмах Шивы на юге Индии.

Статья посвящена гимнам сборника «Деварам» с присущей им самобытной поэтической формой, которую можно считать основной у наянаров, хотя и не единственной. Поэтические произведения наянаров, о которых идет речь, объединены рядом устойчивых формальных и содержательных признаков, что в принципе дает основания называть их жанром (а точнее, разновидностью религиозного гимна как жанра), хотя точное определение этих признаков в творчестве трех поэтов и требует более тщательного исследования, чем то, которое представлено в статье.

Рассматриваемая разновидность религиозного гимна носит тамильское название *падигам* (от санскр. «падья» — строфа, стихотворение) и имеет вполне определенную и четкую формальную структуру. Этот стихотворный текст, состоящий из строф (обычно по четыре строки, хотя бывают разночтения), характеризуется определенной поэтикой, которая восходит к традиционной тамильской поэтике санги³, с одной стороны, а с другой стороны, в ней встре-

¹ Подробно проблема исходного количества гимнов «Деварама» рассматривается исследователем Франсуа Гро в предисловии к научному изданию гимнов под редакцией Гопала Айяра [Tēvaṅgam 1984: xxxix].

² О проблеме письменной фиксации гимнов «Деварама» см.: [Павлова 2014: 59–60].

³ В данном случае под *сангой* (там. *saṅgam*) подразумевается «поэтическая академия», которая с глубокой древности существовала на тамильской земле под по-

чаются элементы пуранической традиции и даже санскритской поэтики. Важно отметить, что некоторые формальные элементы падигамов находят регулярные соответствия в ведийских гимнах. Это, например, касается строфичности, наличия рефрена, божественных имен-эпитетов, содержащих миф в свернутом виде (например, *tripurāntaka* — «разрушитель трех крепостей»), построения строфы на основе рационального числового принципа.

Наиболее целостно и устойчиво падигам как «структурная модель» представлен у поэта Самбандара (ему принадлежит наибольшее число падигамов в сборнике⁴). Поэтому лучше рассматривать эту модель на примере его поэзии. Гимны двух других поэтов (Аппара и Сундарара) также соотносятся с этой основной моделью, но допускают серьезные отклонения от нее.

Падигам у Самбандара обычно состоит из десяти строф (чаще всего по четыре строки), содержащих хвалебное описание Шивы в определенном географическом месте, к которым добавляется заключительная 11-я строфа. В ней, как правило, названо имя поэта, его родовая принадлежность и место его рождения, а также говорится о благе, которое слушатель или исполнитель гимна получает от общения с этой поэзией (типичная санскритская строфа «пхалашрути»).

Характерные черты падигама как поэтической формы — это **вариационный принцип**, проявляющийся в содержании строф (каждая строфа представляет собой вариацию одной темы), а также **клишированные фразы** (либо повторы), имеющие стержнеобразующее значение в структуре падигама.

В качестве примера падигама приведу гимн, посвященный месту Вижимижалей. При этом необходимо отметить невозможность передачи при переводе на русский язык тамильского синтаксиса (так, в оригинале название географического места Вижимижалей находится в конце предложения каждой строфы).

кровительство царей династии Пандьев. Подробнее о поэзии *санги*, ее характеристиках и датировке см. [Бычихина, Дубянский 1987: 7–33].

⁴ Самбандару принадлежит 384 падигамов в сборнике «Деварам», Аппару — 307, Сундарару — 101.

I-20**Тиру Вижимижалей⁵**

1

Мижалей священный, где пребывают знатоки Вед, постигшие порядок священных текстов незыблемых, — это место Господина, который едет, восседая верхом на быке, Обладателя горла, полного яда, поднявшегося в обилии, когда пахтали океан волнующийся боги с воинственными асурами извергающим огонь змеем, установив гору в углублении.

2

Мижалей священный, устремленный ввысь, украшенный песком океана волнующегося, — это место Господина, чьи волосы украшены бутонем луны и шумно изливающейся рекой, даровавшего милость [Раване], когда сильно прижал горой головы ракшаса мужественного, потерпевшего поражение, согнувшегося до земли.

3

Мижалей священный, где высятся рощи сияющие, окруженные по сторонам стенами каменными, [где живут] во множестве жертвователи даров поэтам-пулаварам, блистательным в своем искусстве, — это место, где пребывает Господин, который разгневался, когда уничтожил лучами огненными с презрением оскорбившего богиню гор возгордившегося маленького человека [Дакшу], отрезав [тому] голову.

4

Мижалей священный, устремленный ввысь, изобильный звуками празднества великого на улицах, — это место, где пребывает благостно великий Господин, могущественный, истово танцующий во тьме на шамашане в окружении множества бхутов-привидений, ведающих [знание истинное], Обладатель многих рук, несущих благо, Обладатель силы великой, пустивший одну стрелу, [от которой] погибла в пламени крепость асуров.

⁵ Оригинальный текст падигам см. в научном издании сборника «Деварам» под редакцией известного тамильского пандита Гопала Айяра [Tēvaṅgam 1984], где они даются в следующей последовательности: номер части сборника — номер падигам — номер строфы.

5

Мижалей священный, где гудят пчелы, собирающие мед ароматный в рощах густых, украшенный полями, залитыми водой, изобильной изумрудами и другими драгоценностями сияющими, — это место, где пребывает Господин, милостиво даровавший Веды, [содержащие] путь истинный всеобъемлющий, когда ему поклонились четверо учеников в тени баньяна прекрасного.

6

Мижалей священный, изобильный рощами густыми, где сияют цветы по сторонам многим, — это место, где пребывает Господин, который милостиво принял в супруги богиню, когда та совершила с самоотдачей и исполненной силы мудростью аскезу трудную и целенаправленную в диком лесу, и силой уничтожила свои недостатки.

7

Мижалей священный, украшенный рощами славными повсюду, о котором говорят: «Это драгоценность», — это место Господина, нанесшего удар, так что был повержен Яма разгневанный, взявший жизнь брахмана, который с рвением следовал праведности, подносил цветы, огонь, благовония и воду из реки, под пение Вед благостных.

8

Мижалей священный — это место, где пребывает Господин, бродящий, [взыскав] жертву [в череп] головы того, кто отклонился от пути владыки Вед, восседающего на лотосе и творящего миры упорядоченные, но бранные, Обладатель стоп [украшенных] браслетами, установивший палец дабы придавить двадцать рук демона Раваны десятиликого, нарушившего покой горы Кайласы, на которой восседает Шива.

9

Мижалей священный, устремленный ввысь, дабы достичь луны, стенами, сияющими победой, — это место, где пребывает Господин, принявший форму внешнюю сияющего огня, внушающего благоговение, дабы Его обильно восхвалили, восклицая «Победа – Твоя!» два бога, которые не смогли его измерить, — Вишну, наслаждающийся богиней на цветке лотоса, и Брахма.

10

Мижалей священный, изобильный жертвователями, сияющими подобно небожителям, на земле, охватывающей часть океана с водами прекрасными, — это место великого Господина, славного, дарующего милость обильно тем, кто у стоп Его пребывает, когда терпят поражение буддисты, обвязывающие тело чиварами красными, и мошеники-джайны, полные хитрости, низменные глупцы, с обликом презренным.

11

Пребудут благостно среди людей в мире сущем, так, словно богини богатства, знаний и победы славные и благие, объединились в их жизни, бхакты поющие и привычные обретать радость в сердце от десяти строф, [сложенных] искусно на тамильском языке жителем города Сирапурам, чье сердце обильно [любовью] к Мижалею священному, где живет Господин, содравший шкуру со слона разъяренного.

Первое, что обращает на себя внимание, — это заимствованный из поэзии санги прием связи героя и места, ландшафта⁶. Гимн-падигам хорошо демонстрирует основные особенности гимна Самбандара как целостной структуры. В каждой строфе упоминается название географического места (храма), где Шива явил себя поэту. Так, в приведенном примере в каждой строфе говорится о Мижалее.

Общая тема падигама — величие и красота Шивы и места, где он «пребывает». При этом общая тема варьируется в каждой строфе.

Примечательно, что вариативность строф падигама не только тематическая, но и прослеживается на синтаксическом уровне. Десять строф гимна, как правило, имеют сходную синтаксическую структуру, точнее, основу структуры. В данном примере модель этой структуры такова: *место (дается его географическое название, описание пейзажа и его обитателей) — это место, где пребывает Шива (его имя-эпитет, описание атрибутов и мифологических деяний)*.

Таким образом, каждая строфа представляет собой синтаксическую и тематическую вариацию в рамках этой структуры, и это значительно облегчает работу по переводу гимнов, так как практиче-

⁶ Об этом подробнее см., например: [Дубянский 1973: 41].

ски не бывает сложностей с определением синтаксиса предложений в каждой последующей строфе, если он ясен уже в первой.

Словосочетание «Мижалей священный...» в данном случае выступает клишированной фразой, объединяющей строфы друг с другом. Чаще всего клишированные фразы в падигаме связаны с названиями географических мест, но также они могут быть обращениями к Шиве, просьбами к нему, обращениями к аудитории бхактов и т.д.

Важная структурная особенность падигама у Самбандара заключается еще и в том, что строфам с определенными порядковыми номерами от начала соответствует определенное содержание. Прежде всего, это касается упоминания конкретных мифов.

Например, миф о том, как Шива придавил большим пальцем ноги демона Равану, когда тот вероломно схватил гору Кайласу, приводится в каждом падигаме именно в восьмой по порядку от начала строфе (правда, в нашем примере, этот миф приводится, помимо восьмой, еще и во второй строфе). А миф о том, как Шива явил себя в форме огненной колонны, верха и низа которой не смогли найти боги Брахма и Вишну (Маль), приводится именно в девятой строфе падигама. И во всех других *падигамах* поэта первый миф встречается в восьмой, а второй — в девятой строфе от начала. Такое же фиксированное положение в падигаме (а именно десятая строфа) занимают высказывания поэта о буддистах и джайнах. Конечно, эти любопытные «правила» не обходятся без исключений, но они довольно редки.

В заключительной 11-й строфе обязательно говорится о благе, которое можно получить от слушания и исполнения десяти строф падигама. В данном примере это обретение знания, богатства и победы. Часто в заключительных строфах говорится о том, что уйдут грехи и страдания (I-12-11, I-2-11 и др.), исчезнет карма (I-1-11, I-8-11, I-17-11 и др.) и придет Освобождение (I-11-11, I-15-11 и др.).

Анализ падигама показывает, что форма эта очень продуктивна, так как обладает четкой структурой и в то же время предоставляет поэту возможность широкого тематического варьирования.

Если говорить о падигамах двух других поэтов «Деварама», то в целом они следуют основным признакам приведенной выше модели (вариативность, стержневая фраза, упоминание географического

места и восхваление в нем Шивы), при этом у каждого из поэтов есть свои особенности. Так, во многих падигамах Аппара нет 11-й строфы и «пхала-шрути» переносится в десятую, заключительную строфу. При этом у Аппара именно в заключительной строфе каждого падигама фиксированно упоминается миф о Шиве и демоне Раване (у Самбандара этот же миф всегда в восьмой строфе). В отличие от падигамов Самбандара, где часто в последней строфе названо имя поэта, у Аппара его имя, как правило, не называется, и в традиции принято считать, что своеобразной «авторской подписью» Аппара и является упоминание в последней строфе мифа о Раване.

А вот у третьего поэта Сундарара, гимны которого в Индии изучены лучше, так как их гораздо меньше (всего 101), форма падигама более свободна и в ней нет подобных ярких структурных черт.

Обозначим одну важную особенность падигамов. В традиции наяраров и вне ее устойчиво считается, что падигам Шиве — это спонтанный творческий акт, некое мистическое озарение поэта-святого, который пребывал в состоянии эмоционального экстаза и лицезрел образ Шивы в конкретном храме недоступным нашему понимаю особым «тонким» видением, и через пение гимна он «транслировал» свое видение Шивы другим бхактам, которые таким образом приобщались к божественному. В агиографическом сборнике «Перияпуранам» встречается много подтверждений того, что личность поэта-святого, когда тот пел гимн, чарующе воздействовала на аудиторию бхактов, которые собирались вокруг него толпами и сопровождали его в паломничествах. Нужно сказать, что вибрация звуков тамильских гимнов, довольно монотонных, богатых аллитерацией, действительно, сильно воздействует на сознание слушателя и может свидетельствовать об особом состоянии сознания поэта. В этой связи не случайно, что изучению психологии творчества тамильских бхактов большое внимание уделял А.М. Пятигорский, который даже отмечал в нем элементы, сходные с шаманизмом и другими религиозными направлениями, где важную роль играет мистический транс [Пятигорский 1962: 116].

Вместе с тем, в результате рассмотрения поэтической структуры падигама становится очевидно, что он устроен довольно жестко и вполне рационально. Гимн-падигам представляет собой выражение уникального сочетания спонтанности творческого акта, с одной

стороны, и его рационального вербального закрепления — с другой. Скорее всего, четкие формальные признаки гимна (связь определенного содержания со строфами, имеющими определенный номер от начала, синтаксические повторы) были выработаны у наяноров как своего рода схема внешнего оформления экстатического «потока сознания» при созерцании ими образа Шивы. При этом такой поток сознания в процессе его вербализации также, разумеется, не мог не содержать традиционных художественных образов и эпитетов, которые были устойчиво закреплены в менталитете средневековых тамиллов, гордящихся своей великой поэзией, в частности поэзией санги (что подчеркивается в их древних и средневековых литературных памятниках). Возможно, в процессе творчества каждый поэт сам находил определенную «схему» гимнов, которая чаще всего соблюдалась в большинстве последующих гимнов. К тому же повторяющиеся элементы в структуре падигамов существенно облегчали их запоминание. Несмотря на раннюю письменную фиксацию текстов поэтов, которая могла совпадать со временем их жизни, падигамы все же долгое время передавались изустно в традиции бхактов, чему как раз могла способствовать рациональная структура этих произведений.

Отдельную проблему представляет происхождение строф с фиксированным содержанием. Трудно найти соответствующее объяснение такой закономерности: была ли она связана с инициативой самих поэтов или с работой кодификаторов их текстов. Вопрос остается открытым. Например, в творчестве Самбандара это касается не только упоминаний определенных мифов, но и хулильных высказываний в адрес буддистов и джайнов (10-я строфа каждого падигама). В данном случае такие строфы действительно могли быть связаны с работой кодификаторов текстов и не принадлежать поэту. Его образ, как можно заключить на основании жития поэта в «Перияпуранам» (XII в.), подвергся серьезной мифологизации как образ легендарного божественного посланника Шивы, миссия которого заключалась в победе над враждебными шиваизму верованиями.

Таким образом, в изучении поэтической традиции наяноров много нерешенных проблем, среди которых важными остаются вопросы, как могли выглядеть падигамы изначально, до их канонизации

в сборнике «Деварам», и существовали ли в действительности те легендарные поэты, которых впоследствии традиция превратила в миф (в первую очередь Самбандар, который, согласно житию, был ребенком и спел первый падигам в три года). Конечно, ответить на эти вопросы сейчас невозможно, однако, анализируя гимны и жития святых-поэтов, можно хотя бы выявить и обозначить те проблемы, которые служат важным стимулом к дальнейшему изучению поэтической традиции.

Библиография

Бычихина Л.В., Дубянский А.М. Тамильская литература. Краткий очерк. М.: Наука, 1987.

Дубянский А.М. Панегирическая поэзия тамильской антологии «Десять песен» // Вестник Московского университета. Серия «Востоковедение». Вып. 1. М., 1973. С. 38–46.

Павлова М.Б. Проблемы раннесредневекового тамильского бхакти (на материале гимнов шиваитского поэта Тируньянасамбандара): Дис. ... канд. филол. наук. М.: ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, 2014.

Пятигорский А.М. Материалы по истории индийской философии. М.: Издательство Восточной Литературы, 1962.

Tēvaṅgam. Hymnes sivaïtes du pays tamoul / Éd. établie par T.V. Gopal Iyer, sous la direction de François Gros. Vol. I. Ñāṅacampantar. Pondichéry: Institut Français d'indologie, 1984. (Publications de l'Institut Français d'indologie. No. 68. 1).

П.В. Хрущева

ПЕРСНИФИКАЦИИ ЖЕНСКОЙ ЭНЕРГИИ

В древнетамильских текстах сакральная сила, которая может быть присуща божествам, людям, животным, пространственным областям, природным или рукотворным объектам, иногда персонифицировалась как богиня. Она именовалась Анангу или Коттравей, была богиней победы, прекрасной, опасной, имела демоническую свиту и принимала кровавые жертвы. В процессе аккультурации это божество обрело новые черты и атрибуты, не утратив прежних, и было соотнесено с Дургой, тем самым оказавшись включенным в классические санскритские сюжеты. С расцветом поэзии бхакти богиня уступает авансцену мужским божествам, однако с XIII в. ее культ вновь обретает популярность, и политическая элита получает легитимацию через покровительство культу богини.

Ключевые слова: сакральная энергия, женские божества, тамильская культура, Южная Индия.

В древнетамильской поэзии *анангу* — это сакральная сила, этически нейтральная, которой могут обладать люди, божества и животные и которая может быть присуща пространственным областям, природным или рукотворным объектам. Но в текстах Санги мы встречаемся также с одноименным божеством, персонификацией *анангу*.

Самые ранние упоминания об этом божестве встречаются в антологии «Паттупатту», а именно в поэмах «Порунараттруппадей» «Паттинапалей» и «Перумпанаттруппадей». В первой из этих поэм, название которой переводится как «Наставление на путь поэта-порунара», о богине Анангу говорится как о воплощении красоты, а музыкальный инструмент эпического певца описывается как прекрасная невеста, благодаря которой Анангу поселится здесь.

В других стихах лучше выявлена семантическая связь термина *Анангу* с юностью, сексуальностью и опасностью. В «Перумпанаттруппадей» поэт Кадиялур Уруттиранканнанар говорит о богине Анангу, обитающей на некоем холме, где сладко поют птицы в то время, когда пора начинать бой. Богиня победы традиционно связывалась с холмом Айрей, на котором ей приносили в жертву человеческую кровь.

Часто упоминается это божество в «Мадурейканьджи» (автор Мангуди Маруданар): Анангу, обитающая в Мадуреае и его окрестностях, тайно бродит в человеческом облике после полуночи по улицам со своей демонической свитой (*пеймахалир*). В той же поэме говорится, что Анангу спускается к людям не с холма, а из своей небесной обители [Mahalakshmi 2011: 48].

В Аханануру 72: на склоне холма, где живет богиня Анангу, тигры убивают слонов, чтобы утолить голод своих беременных самок. В другом же стихе говорится, что лес можно почитать как обитель богини Анангу, поскольку он наполнен ароматами цветов (Аханануру 99). В Курунтохей 308 благословенный слон теряет свою силу после того, как головы его коснулась богиня Анангу. В Наттриней 165 охотники приносят богине жертву, дабы она послала дождь [Mahalakshmi 2011: 49].

Богиню Коттравей, дарующую победу в битвах, также называют Анангу. В Курунтохей 218 героиня в момент раздражения говорит подруге, что она не станет приносить обычных обетов богине победы, обитательнице пустыни, ради благополучного возвращения возлюбленного, так как он, по-видимому, забыл о ней [Mahalakshmi 2011: 50]. Тут речь идет о богине Шули, т.е. обладательнице трезубца.

Перед битвой ради победы царя почитатели богини смешивали для нее рис с собственной кровью (Падиттрупатту 79), после победы богине приносили рис, смешанный с кровью поверженных врагов (Падиттрупатту 88) [Mahalakshmi 2011: 51]. Венкатраман утверждает также, что после битвы (очевидно, победоносной) воины клали свои мечи к ногам богини в знак благодарности (хотя неизвестно, существовали ли в те времена антропоморфные изображения богини) [Venkatraman 1956: 252].

В «Перумпанаттруппадей» Коттравей прославляется как выносившая Муругана в своем великом чреве, а также как красавица, которая искусно танцует в стиле *тунангей*, ее постоянно окружает демоническая свита, *пей махаль*, постоянно воспевающая ее имена. В «Мадурейканьджи» описывается, как ее свита пожирает плоть слонов, танцует, поднимает мертвые тела на поле битвы, дабы танцевали вместе с нею, вселяя страх в души живых [Mahalakshmi 2011:52].

Итак, место обитания Анангу — холм, пустыня или же небеса. С Анангу связаны возвышенные места, сладкое птичье пение, цветочные ароматы, убийство, кровавые жертвоприношения, дарование или отнятие силы, победы в битвах. При отождествлении Анангу с Коттравей она оказывается матерью Муругана, танцовщицей, красавицей, постоянно окруженной демонической свитой.

Считается, что богиню необходимо умиловить до, во время и после битвы. Она защищает и дарует благо своим почитателям. Ее красота связывается с опасностью и зловещей силой. Она предводительствует сонмом демонов. Ее почитают в темных и труднодоступных местах, в лесах и на холмах. Она является не только матерью Муругана, но и изначальной Матерью, Великим Чревом. Ассоциативный ряд включает в себя горы (холмы), леса, войну, красоту, опасность, жертвоприношение. Возможно, изначально существовали лишь разрозненные локальные культы, но к рубежу нашей эры в результате их слияния возник образ «всетамильской» богини Коттравей, в первую очередь богини войны и победы (*коттрам*), но наделенной также перечисленными выше атрибутами.

Нилаканта Шастри полагал, что Коттравей стала божеством победы, будучи «воинственной женской мощью» трехглазого бога Шивы [Sastri 1916: 70]. К.Р. Венкатраман видит в литературе Санги доказательство доминирования поклонения богине-матери Коттравей-Айей в земле тамилы и, полагая, что литература Санги есть результат взаимовлияния на юге доарийской и арийской религиозных культур, Коттравей он напрямую отождествляет с Дургой [Venkatraman 1956: 252]. Р. Махалакшми, напротив, уверяет, что процесс брахманизации богини в этом регионе в период Санги еще не начался. Есть только два упоминания богини Коттравей, которые предполагают корреляцию с Дургой: упоминание ее как носительницы трезубца, Шули (в «Курунтохей»), и как обитательницы горы Виндхья, Виндхьявасини (в «Падиттруппатту»). Связь богини с Шивой в сочинениях Санги не упоминается. Хотя там говорится о ведических жертвоприношениях и брахманах, влияние последних еще невелико, поскольку гораздо чаще встречаются яркие описания ритуальных подношений божествам *тиней*, связанных с ними дикими оргиями с танцами и употреблением алкоголя [Mahalakshmi 2011: 56]. В этот период ни со стороны брахманов, ни со стороны поли-

тической элиты сознательных попыток связать Коттравей с Дургой не предпринималось. Отождествление их произошло в постсангамский период.

Богиня Анангу, прекрасная и опасная, упоминается в «Тируккурале» (стих 1081): говорится, что она воплощается в женщине, когда та сводит с ума мужчину [Thirukkural 2010: 218]. В «Повести о браслете» на базарной площади города Пухара у жертвенника женщины, одержимые духом Анангу, танцуют демонические и любовные танцы [Повесть о браслете 1966: 49].

В конце периода Санги Шиву начали называть в качестве отца Муругана и супруга богини. В Каликтохей 81 мать, восхваляя своего младенца, сравнивает его с богом Муруганом, который славится в тамильской традиции своей красотой, при этом поясняется, что Муруган — сын бога, сидящего под баньяном и занимающегося аскетической практикой, Шанкары. Интересно, что в этом произведении не упоминается мать Муругана, тогда как в ранний период речь обычно шла только о матери без упоминания отца. Кроме «Калиттохей», упоминания Шивы как отца Муругана содержат «Парипадаль» и «Тирумугаттруппадей» [Mahalakshmi 2011: 56].

Указание в постсангамской литературе на Уму/Коттравей и Шиву как пару, породившую Муругана, выявляет процесс слияния северной и южной культовой и мифологической традиций. Поскольку о Коттравей говорится как о матери Муругана и в то же время в качестве его родителей называются Шива и Ума/Парвати, дочь Хималая, очевидна попытка отождествить Коттравей с Парвати. Однако о богине по-прежнему говорят как о «древней» и «дарующей победу».

В постсангамский период стали заметны интеграционные процессы в сферах политической, социальной, экономической, религиозной, они и придали импульс процессу ассимиляции местных традиций традицией брахманистской. Установление соответствия между богиней Санги и богинями пураническими, их отождествление друг с другом, начавшись, вероятно, на рубеже нашей эры, происходило не вдруг, а постепенно. Процесс ознаменовывался появлением в текстах отдельных эпитетов, мифических мотивов и символов.

В «Повести о браслете» впервые дано детализированное описание богини Коттравей, ради усиления значения богини подчерки-

вается ее связь с Шивой, но восхваление ей возносится как богине победы. Перед жертвенником Анангу под барабанный бой, звуки рожков и лютни складывают подношения. Богиня имеет черты, общие с Шивой: почерневшая от выпитого яда шея, серп луны в качестве украшения, третий глаз, змей вместо пояса, трезубец. Богиня девственна (одно из ее имен — Кумари), каждый шаг ее возвещает победу, ею даруемую [Повесть о браслете 1966: 89–90]. Как возмещение за посланную ею победу богиню просят принять кровь, обильно льющуюся из ран воинов [Там же: 93]. О ней же говорится как о восхваляемой в Ведах, появившейся в облике женщины из одной стороны тела бога (бога с глазом во лбу и Гангой в волосах [Там же: 91]). В богине причудливо соединяются черты древнетамильского божества победы, супруги Шивы и самого Шивы.

В «Манимехалей» несколько раз упоминается богиня Коттравей, а также храм Кали, во дворе которого совершаются человеческие жертвоприношения.

Образ богини Коттравей в постсангамский период трансформируется. В традиции *тиней* это богиня, дарующая победу в битве, обитательница и покровительница лесов (Peruñkāṭṭu Korri, Kāṭurai Kaṭavuḷ, Kāṭamara Selvi), мать Муругана. Добавляются новые мотивы, заимствованные из санскритской традиции: Коттравей стали отождествлять с носящим тришулу божеством Шули и с Виндхьявасини (живущей на горе Виндхья). Она же — Кали, живущая на гхатах, где сжигают тела (cuṭukkāṭu). Ей начали приписывать подвиг убийства демонов Махиши и Даруки, а также брачные отношения с мужским божеством. Муруган, становясь сыном божественной пары, а не одной лишь Коттравей, отождествляется с северным божеством Скандой. Тамильский бог Маль, с которым богиню Коттравей связывают братско-сестринские отношения, отождествляется с богом Вишну.

Связь богини с Шивой во многих случаях устанавливается благодаря танцу. Богиню описывают танцующей вместе с Шивой или по его указанию. Есть также случаи, где она стоит рядом с ним, взирая на его танец, выстукивая ритм и/или охраняя его. Танцевальная сфера становится также ареной состязания и конфронтации между богиней и Шивой. Это распространенный мотив в тамильской мифологии, отраженный во многих средневековых талапуранах. Наи-

более популярная версия этого мифа — версия из Чидамбарам, где Шива исполняет *урдхватандаву* (подняв ногу вертикально вверх), чтобы одержать победу над богиней [Smith 1998: 24–26]. Многочисленные гимны Аппара, Самбандара, Сундарара и Караиккаль Аммеияр посвящены либо танцевальному соревнованию между Шивой и богиней, либо танцу Шивы, где богине отводится роль зрительницы.

Тем временем (в VI–VII вв.) движения *бхакти*, связанные с мужскими божествами Шивой и Вишну, набирая силу, оттесняли богиню на обочину религиозного мира. В поэзии *бхакти* о богине часто говорится в ироническом тоне. Поэты *бхакти* пытались привязать трансцендентного бога к конкретному храму или центру, но в более поздних средневековых текстах происходит возвращение к существовавшей ранее корреляции местностей с женскими божествами. В более поздних сочинениях внимание в мифах вновь фокусируется на богине.

Неизвестно, какое воздействие странствующие поэты *бхакти*, активно использовавшие пуранические мифы и идеи, оказали на народную религиозную жизнь и народные представления, известна лишь институализация их гимнов в храмовых ритуалах в X–XIII вв. Политические структуры нуждались в идеологической легитимации. Поддержка шиваизма правителями Чола, брахманистской религии и ее блюстителей, брахманов, обусловила подъем многочисленных храмов в тамильском регионе с IX в., надписи фиксируют распространенность богатых даров и пожертвований храмам. В этом процессе брахманизации древнетамильская традиция почитания богини была инкорпорирована шиваизмом и переработана в шиваитском духе. Вымостили путь этому процессу уже гимны *бхакти*, их ритуальное воспевание в храмовых центрах способствовало распространению идеи верховности Шивы и оттеснению богини на периферию религиозной жизни.

Храмовые постройки, посвященные женским божествам, делятся на две группы. Первая группа — святилища независимых богинь — относятся к более раннему времени, и, судя по всему, их перестают возводить в поздней период Чола. Вторая группа, которую составляют святилища замужних богинь, появляется позднее, когда одинокие независимые богини исчезают из шиваитских храмовых

комплексов. В обоих случаях наблюдается царская инициатива, и многие святилища могут похвастаться крупными и непрерывно поступающими дарами.

С X в. стало происходить переупорядочивание сакральных пространств: святилища, посвященные замужним богиням, помещаются внутрь храмовых стен. Они не отличались от святилищ Шивы по конструкции своей *виманы*, лишь фигуры их *девакоштли* были шактистскими. Есть письменные упоминания о *камаккоттам*, относимые к царствованию Раджендры I. По некоторым свидетельствам, в Тируванаиккавале святилище замужней богини было возведено на месте более раннего, связанного с Кали. Есть косвенные свидетельства о том, что Дарасурам, Канчипурам, Тирувалангаду и Тируворриюр тоже были ранее центрами культа богини, в XII–XIII вв. в них вновь возводятся храмы богини, а в Чермадеви, Тирувалисвараме и Гангаикондачоллапураме постройки, изначально посвященные одной из форм Шивы, были позднее переделаны в святилища супруги божества [Mahalakshmi 2011: 235]. Народная традиция, известная нам по устным мифам, во многих случаях локализует изначальное культовое место там, где по сей день располагаются святилища богини. Например, в Тируваруре в северо-западном углу храмовой территории святилище XVI в. богини Камаламбики, согласно местной традиции, является здесь старейшим культовым центром, в Тируворриюре святилище богини Вадивудай Амман за пределами храмового комплекса расположено на месте древнейшего, по утверждению местных жителей, сакрального центра [Shulman 1980: 221–222].

Начиная с XIII в. и далее повсюду в тамильском регионе возводились храмы независимых богинь, местных и региональных (Селлийамман, Марийамман, Ангала-амман) [Stein 1977: 26–27]. Одиноким богиням (например, Бхадракали в Тирувалангаду и Ваттапирайамман в Тируворриюре), о подчинении которых Шивой рассказывается в талапуранах, в XIII и XIV вв. были построены святилища и внутри шиваитского храмового комплекса. Б. Стайн называет это явление «универсализацией народного ритуала» [Stein 1973: 75].

В период укрепления государственной власти ранние маленькие храмовые постройки, посвященные независимым богиням, были инкорпорированы в шиваитские храмы в качестве подчиненных

святилищ. Однако когда утверждавшимся имперским интересам бросался вызов, шиваитские храмы расширялись, чтобы вместить в себя святилища богини, по размеру и по высоте равные главному святилищу.

Не отрицая проникновения пуранической религии в тамильский регион на протяжении VI–XIII вв., Стайн утверждает, что «религиозная преданность большинства южноиндийцев выражалась в богослужениях, проводимых на народных языках, и жрецы происходили из уважаемых слоев крестьян, а также более низкого статуса, преданность божеству, чья природа, понимаемая как личностная и праведная, была в большинстве случаев женской» [Stein 1973: 77].

Стайн относит брахманизацию к периоду Чола, особо отмечая деятельность в этом направлении Раджараджи I (985–1014). Он утверждает, что династии Пандья и Чола, не имея реального контроля над формально принадлежавшей им территорией (каждая клановая территория, *наду*, контролировалась местным кланом веллалов), прилагали усилия по распространению культа Шивы и включению в него тамильских божеств Аянара и Муругана, устанавливая т.н. «ритуальный сюзеренитет» и придавая царской власти «идеологическое обоснование».

Следствием возвышения небрахманских групп внутри тамильского варианта индуизма, согласно Стайну, становится покровительство, оказываемое ими скорее святилищам богини, чем храмам великих богов пуранического индуизма [Stein 1973: 86]. Царская власть также обнаруживала намерение получить признание в определенной местности через поддержку туземных культов, хотя она же и старалась способствовать продвижению брахманической традиции. Как брахманизация, так и поддержка древних культов в определенном сочетании становятся средствами легитимации политических структур. «Ритуальная политика» в тамильском регионе играла значительную роль наряду с экономической и военной (Г. Кульке, цит. по: [Алаев 2011: 33]).

Итак, богиня, которую в самых ранних доступных нам текстах мы встречаем под именем Анангу или Коттравей, была богиней победы, прекрасной, опасной, танцующей, обладающей демонической свитой, принимающей кровавые жертвы. В постсангамский период начался процесс аккультурации, связывающий эту богиню

с Дургой, супругой Шивы: не утрачивая прежние черты, богиня в то же время приобретает новые, а также вступает в определенные отношения с пураническими божествами, с нею соотносят классические сюжеты. С расцветом поэзии *бхакти* богиня уступает мужским божествам пальму первенства и оттесняется на второй план, однако с XIII в. наблюдается интенсивное строительство посвященных ей храмов, т.е. популярность ее культа возрождается и политическая элита оказывает покровительство культу богини ради укрепления собственной власти.

Библиография

Алаев Л.Б. Южная Индия: Общинно-политический строй VI–XIII веков. М.: ИВРАН, 2011.

Повесть о браслете: Шилаппадикарам / Пер. с тамильского, предисл. и прим. Ю.Я. Глазова, отв.ред. А.М. Пятигорский. М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1966.

Mahalakshmi R. The making of the Goddess: Koruvai-Durgā in the Tamil Traditions. New Delhi: Penguin Books, 2011. 410 p.

Sastri H. Krishna. Southern Indian Images of Gods and Goddesses. Madras: Madras Government Office, 1916.

Shulman D.D. Tamil Temple Myths: sacrifice and divine marriage in the South Indian Śaiva tradition. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Smith D. The dance of Śiva: Religion, art and poetry in South India. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Stein B. Devi shrines and folk Hinduism in medieval Tamilnad // Studies in the Language and Culture of South Asia. Edited by Gerow, Edwin and Lang, Margery D. Seattle; L.: University of Washington, 1973. P. 75–90.

Stein B. Temples in Tamil Country, 1300–1750 A.D. // Indian Economic & Social History Review. January 1977. P. 11–45.

Thirukkural / with English tr. by W.H. Drew, J. Lazarus. New Delhi; Chennai: Asian Educational Services, 2010.

Venkatraman K.R. Śakti Cult in South India // The Cultural Heritage of India. 1956. Vol. IV. P. 252.

А.В. Зорин

ГИМН ОДИННАДЦАТИЛИКОМУ АВАЛОКИТЕШВАРЕ ГАГНАРАДЖЕ, ПРИПИСЫВАЕМЫЙ ТИБЕТСКОМУ ЦАРЮ СОНГЦЭН-ГАМПО¹

Гимн Авалокитешваре, приписываемый тибетскому царю Сонгцэн-гампо и вошедший в состав пекинского издания сборника «Сунгдуй» (с 1674 г.), относится к традиции таких апокрифов, как «Качем каколма» и «Мани-кабум» (XII–XIV вв.), в которых, в частности, описана особая форма Одиннадцатиликого Авалокитешвары, именуемого в более поздних сборниках садхан Авалокитой Гаганараджей. Эту форму, по всей вероятности, можно считать трансформацией более известной формы божества — Одиннадцатиликого Авалокитешвары в традиции Лакшми. Рассмотренный в статье текст представляет собой достаточно стандартный образец буддийского тантрического гимна. В то же время он, скорее всего, относится к поздней (но не позже XV в.) стадии развития указанной апокрифической традиции. Текст гимна цитируется в сочинениях XV и XVI вв., излагающих легенды о царе Сонгцэн-гампо. В XVIII в. засвидетельствовано использование данного гимна в практике визуализации Одиннадцатиликого Авалокитешвары. Возможно, популяризации текста способствовало распространение пекинской редакции «Сунгдуй».

Ключевые слова: тибетская литература, гимны, апокрифы, «Сунгдуй», Сонгцэн-гампо, Авалокита Гаганараджа.

Тибетский сборник «Сунгдуй», состоящий из довольно большого числа (около двух сотен) коротких буддийских текстов преимущественно заклинательного и благопожелательного характера, первоначально был составлен Таранатхой в первой трети XVII в. Первое его печатное издание появилось около 1650 г. в монастыре Тактэн, основанном Таранатхой. Впоследствии это издание многократно воспроизводилось с некоторыми изменениями и добавлениями в различных тибетских монастырях. В 1674 г. в Пекине было подготовлено роскошное ксилографическое издание сборника в особой редакции, которую можно условно назвать «императорской», по-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Сборники коротких канонических, апокрифических и постканонических текстов в истории тибетской буддийской литературы», проект № 15-34-01217.

сколькx осуществлялась она по заказу китайского императора Канси. Впоследствии эта редакция сборника несколько раз воспроизводилась в Пекине в XVII и XVIII вв. Один из ее вариантов послужил образцом для бурятского издания «Сунгдуя» (практически полной реплики пекинского издания)².

Среди текстов, добавленных к тибетскому изданию «Сунгдуя» в пекинской «императорской» редакции, мы встречаем короткое сочинение, коротко обозначенное как «Гимн, сочиненный Сонгцэн-гампо». Заявленная в названии атрибуция текста, будь она справедлива, позволяла бы датировать его первой половиной VII в., поскольку именно к этому периоду относится деятельность легендарного тибетского царя Сонгцэн-гампо. Однако речь в данном случае идет о тексте апокрифическом, относящемся к кругу сочинений, канонизирующих фигуру тибетского царя и его двух жен (китайской и непальской). Таковыми являются прежде всего сочинение «Качем каколма», якобы найденное Атишей рядом с одной из колонн главного храма Лхасы [Востриков 2007: 31–33], и сборник «Мани-кабум» [Там же: 43–46]. Вопрос прояснится при рассмотрении содержания и структуры гимна (транслитерацию тибетского текста гимна и его перевод на русский язык см. в приложении).

С точки зрения содержания текст интересен тем, что посвящен сравнительно малоизвестной форме Одиннадцатиликого Авалоки-тешвары по имени Авалокита Гаганараджа (Авалокита — «Царь неба», тиб. *sruan gas gzigs nam mkha'i rgyal po*). Нельзя сказать, что это совсем неизвестный образ, поскольку он входит в состав иконографического альбома из пятисот божеств (нач. XIX в.) и соответствующих сборников садхан Таранатхи (первая треть XVII в.) и Панчен-ламы VII (изд. 1810 г.)³. Но все же намного более распро-

² Подробнее о различных изданиях «Сунгдуя» см.: [Zorin 2014].

³ Сам альбом (рукописная копия) и упомянутые сборники садхан, относящиеся к первой, основной, части альбома под названием «Ринчжунг», представлены в превосходном издании [Willson, Brauen 2000], из которого я заимствую и санскритскую реконструкцию имени божества и которым буду пользоваться в статье для удобства; киелографическое издание указанного альбома воспроизведено в издании [Tachikawa, Mogi, Yamaguchi, 2000].

Отмечу также, что исходным сборником садхан является сборник Таранатхи. Сборник Панчен-ламы представляет собой комментарий к нему и, по всей вероятности, к более раннему комментарию, принадлежащему монгольскому автору XVIII в. Чин-судзукту-номун-хану, см.: [Зорин, в печати].

страненной в иконографии и практике тибетского буддизма является форма Одиннадцатиликого Авалокитешвары в традиции Лакшми⁴ (тиб. *spyun ras gzigs bcu gcig zhal dpal mo lugs*). Первое заметное отличие между этими двумя формами касается их одиннадцатиликов, «распределенных» между пятью головами, расположенными одна над другой. В традиции Лакшми первые три головы божества имеют по три лика, над ними находится голова грозного божества (насколько мне известно, Махакалы), над ней голова Амитабхи (схема 3+3+3+1+1). У Гаганараджи первые две головы имеют по три лика, над ними находятся еще две головы с двумя ликами, на самом веру — голова Амитабхи (схема 3+3+2+2+1). В гимне эти лики трактуются как символы трех тел будды (строфы 1–6):

- 1) внизу три мирных лика белого цвета — лики Дхармакаи;
- 2) над ними три грозных золотого цвета, над ними два грозных красного цвета — лики Самбхогакаи;
- 3) над ними два устрашающих черного цвета — лики Нирманакаи;
- 4) на самом веру красный Амитабха — Нирманакая.

Всего четыре спокойных лика и семь грозных. В традиции Лакшми только десятый лик грозный, остальные — мирные.

Трактовка рук и находящихся в них атрибутов у Авалокитешвары в традиции Лакшми и Гаганараджи отличается еще более существенно. В первом случае из тысячи рук выделяются восемь основных, из которых две главных молитвенно сложены на груди, вторая правая рука держит четки, третья сложена в мудру даяния и струит из ладони нектар, утоляющий голод и жажду духов прета, четвертая держит колесо; вторая левая рука держит белый лотос с восемью лепестками, третья — сосуд с водой, четвертая — лук со стрелой; остальные 992 руки вытянуты в жесте даяния; на ладони каждой руки находится глаз [Deities of Tibetan Buddhism 2000: 264].

Образ Гаганараджи значительно сложнее в этом отношении. Его рукам посвящены семь строф. Строфы 7–9 перечисляют атрибуты, которые божество держит в десяти основных руках: первые две руки молитвенно сложены на груди, вторая правая держит четки,

⁴ Индийская бхикшуни Лакшми (ок. IX в.) является автором нескольких текстов по культу Авалокитешвары, содержащихся в тибетском буддийском каноне. История распространения культа Авалокитешвары, восходящая к ней, изложена в главе XIV «Синих хроник» Гой-лоцавы Шоннупэла [Blue Annals 1996].

третья — дхармачакру, четвертая сложена в мудру даяния, пятая держит фигуру Амиабхи; в четырех левых руках находятся белый лотос, ваза-драгоценность, лук и стрела. Перечень атрибутов во многом совпадает с иконографией Авалокитешвары в традиции Лакшми. В строках 10–13 перечислены атрибуты, находящиеся в 38 вторичных руках: справа — драгоценность, аркан, чаша для подаяний, меч, ваджра, огненный кристалл, водный кристалл, лук, прут, опахало, щит, ваза, топорик, четки, голубой лотос, сосуд, солнце, белая луна; слева — белое облако, сосуд, [голубой] лотос, нож, раковина, четки, колокольчик, ваджра, крюк, веер, нирманакая (без пояснений), дворец (маленькое изображение), книга, диск, нирманакая (также без пояснений), виноград, красный лотос, восьмигранная драгоценность⁵. Об остальных руках ничего не сказано⁶, но в садхане говорится о 1002 дополнительных руках, сложенных в мудру даяния [Deities of Tibetan Buddhism 2000: 268]; на ладони каждой руки (всего их, таким образом, 1050) находится глаз.

Кажется, можно сделать вывод, что образ Гаганараджи представляет собой трансформированный вариант исходной формы Одиннадцатиликого Авалокитешвары в традиции Лакшми. Однако необходимо отметить, что сам этот образ мог меняться с течением времени. Так, в описании Гаганараджи, представленном в доступной мне редакции текста «Качем каколма», речь идет только о десяти руках, и их характеристика отличается от той, что содержится в гимне: две центральные руки молитвенно сложены на груди, в нижней (*’og ma*) правой находится нирманакая Шакьямуни (не Амиабха, как в гимне), третья сложена в мудру даяния, четвертая держит колесо, последняя (*mtha’ ma*) изображает касание земли (*sa gnop*; в гимне эта рука держит четки); во второй левой руке бо-

⁵ В садхане иной перечень: справа — драгоценность, аркан, чаша для подаяния, меч, [ваджра], скрещенная ваджра, лунный кристалл, солнечный кристалл, желтый лук, ветка, [драгоценность], мухобойка, щит, бутылка, меч, четки, голубой лотос, ваза, белое солнце; слева — нечто круглое, желтый лотос, меч, раковина, дубина, четки, колокольчик, ваджра, крюк, веер, нирманакая, дворец, книга, колесо, нирманакая, озимое зерно, красный лотос, драгоценность; два атрибута в квадратных скобках отсутствуют в тексте садханы, добавлены М. Уилсоном после изучения изображения [Deities of Tibetan Buddhism 2000: 268].

⁶ Не сказано в варианте гимна из «Сунгдуй»; имеется более пространственный вариант, где упоминаются 1000 рук (см. далее).



Одиннадцатиликий Авалокитешвара в традиции Лакшми. Изображение из альбома «500 божеств» (см.: [Tachikawa, Mori, Yamaguchi 2000: 150], цветной вариант см.: [Willson, Brauen 2000: 71])



Авалокита Гаганараджа. Изображение из альбома «500 божеств» (см.: [Tachikawa, Mori, Yamaguchi 2000: 135], цветной вариант см.: [Willson, Brauen 2000: 65])

жество держит круглую вазу, в третьей — владыку драгоценностей (чинтамани), в четвертой — лотос, в пятой — лук (в гимне чинтамани отсутствует, но есть стрела) [Вка' chems ka khol ma 1991: 225]. Предварительно можно выдвинуть гипотезу, что данная редакция «Качем каколмы» содержит более раннюю трактовку образа Гаганараджи в сравнении с той, что представлена в рассматриваемом гимне.

В упоминаемых ниже сочинениях XV и XVI вв., которые приводят текст гимна, далее следуют семь строф, заканчивающихся рефреном, содержащим специфическое имя данной формы Авалокитешвары: **nam mkha' rgyal po khyod la 'dud**. В издании «Сунгдуй» эта часть, приводящая дополнительные сведения об образе божества, отсутствует.

Последние три строфы гимна (14–16) представляют собой молитвенные обращения к Авалокитешваре о помощи живым существам. Посвящение заслуг отсутствует.

Общая структура гимна такова:

1а. Вступительная строфа, где определяется объект восхваления — Одиннадцатиликий Авалокитешвара, трактуемый как будда, и дается классификация ликов на четыре мирных и семь грозных.

1b. Строфы 2–6: характеристика ликов в связи с тремя телами будды.

1с. Строфы 7–13: перечень атрибутов (без толкования символики). Все строфы завершаются стандартным гимновым рефреном *phyag 'tshal lo* («поклон» = санскр. *namas*).

2. Семь строф из более пространной версии гимна, завершающиеся рефреном *nam mkha' rgyal po khyod la 'dud* — «Тебе, Гаганараджа, кланяюсь!»; описываются цвет тела, украшения, одеяние и некоторые другие детали образа.

3. Краткая молитвенная часть, строфы заканчиваются стандартным рефренным призывом *gsol* («прошу!»).

И структура, и стилистика текста настолько типичны для тантрических индийских гимнов, датируемых временем начиная приблизительно с VIII в., что было бы в высшей степени неожиданным, если бы он мог возникнуть в Тибете до этого периода, тем более быть созданным царем, который, как считается, впервые пригласил в Тибет буддийских проповедников из Индии. Более адекватная атрибуция текста возможна в связи с тем, что данный гимн относится к традиции апокрифических текстов *тэрма*, изображающих Сонгцэн-гампо воплощением Авалокитешвары: сочинения «Качем каколма» и сборника «Мани-кабум». Образ Гаганараджи описывается именно в этих памятниках, датируемых примерно XII–XIV вв.

Более того, в историческом произведении известного тибетского автора XVI в. Паво Цукланг-трэнгпы содержится указание на то, что именно в сочинениях «Качем каколма» и «Гаппа нгончжунг» (сборник текстов из «Мани-кабума») говорится, как Сонгцэн-гампо произнес тот гимн Авалокитешваре, который является предметом рассмотрения статьи [Dra' bo 1986, 1: 261–264]. Гимн цитируется и в известном историческом сочинении XV в. «Гьелрап сэлвэ-мэлонг»⁷ [Rgyal rab gsal ba'i me long 2002: 184–188]⁸. К сожалению, мне пока не удалось обнаружить это место в доступных мне изданиях «Качем каколмы» или «Мани-кабума», но связь гимна с традицией, заключенной в них, не вызывает ни малейших сомнений. Вместе с тем гимн, судя по отмеченным выше разночтениям в трактовке об-

⁷ О тексте и проблемах его датировки см.: [Востриков 2007: 53–57]; детальному изучению памятника посвящена работа [Sørensen 1994].

⁸ Эти два текста содержат пространную версию гимна.

раза Гаганараджи, должен относиться к сравнительно поздней (но не позже XV в.) стадии развития традиции.

Помимо пекинской редакции «Сунгдуя» мне известен еще один случай использования данного гимна в составе других сочинений тибетского буддизма. Это «Краткое описание визуализации Одиннадцатиликого» в небольшом сборнике садхан различных божеств, составленном знаменитым ученым XVIII в. Гунгтанг-Ринпоче Кончок Тэнпэ-дронмэ [Wcu gcig zhal gyi mngon rtogs mdor bsdus]. Примечательно, что здесь также отсутствуют те же семь строф гимна, что и в варианте «Сунгдуя». Не исключено, что популяризации текста способствовало именно пекинское издание «Сунгдуя», но этот вопрос требует дальнейшей разработки.

Итак, гимн Авалокитешваре, приписываемый тибетскому царю Сонгцэн-гампо и вошедший в состав пекинского издания сборника «Сунгдуй» (с 1674 г.), относится к традиции таких апокрифов, как «Качем каколма» и «Мани-кабум» (XII–XIV вв.), в которых, в частности, описана особая форма Одиннадцатиликого Авалокитешвары, именуемого в более поздних сборниках садхан Авалокитой Гаганараджей. Эту форму, по всей вероятности, можно считать трансформацией более известной формы божества — Одиннадцатиликого Авалокитешвары в традиции Лакшми. Рассмотренный текст представляет собой стандартный образец буддийского тантрического гимна. В то же время он, скорее всего, относится к поздней (но не позже XV в.) стадии развития указанной апокрифической традиции. Текст гимна цитируется в сочинениях XV и XVI вв., излагающих легенды о царе Сонгцэн-гампо. В XVIII в. засвидетельствовано использование данного гимна в практике визуализации Одиннадцатиликого Авалокитешвары. Возможно, популяризации текста способствовало распространение пекинской редакции «Сунгдуя».

Тибетский текст⁹ и научный перевод

1	(л. 106а, стк 6) chos sku stong pa'i ngang nyid las 'gro ba'i don du bzhengs pa'i sku zhi ba'i zhal bzhi khro zhal bdun bcu gcig zhal la phyag 'tshal (7) bstod	Из Дхармакаи, [имеющей] природу пустоты, Воплотившемуся ради блага мирских существ, [Имеющему] четыре мирных лика, семь гневных ликов, Одиннадцатиликому — поклон и хвала!
2	rtsa ba'i zhi zhal dkar po gsum rab tu 'dzum zhing mdzes pa ste las dang nyon mongs zhi mdzad pa chos sku'i zhal la phyag (8) 'tshal bstod	Трем основным, спокойным белым ликам, Исполненным улыбки, прекрасным, Умиротворяющим карму и страсти-аффекты, Лика Тела Дхармы — поклон и хвала!
3	de steng btso ma gser mdog can rngam pa'i zhal gsum bzhad pa'i dpal tshe dang bsod nams dpal 'byor sogs (9) rgyas par mdzad la phyag 'tshal bstod	Поверх них [находящимся], цвета жидкого золота, Величественно смеющимся трем грозным ликам, Жизнь, заслуги, богатства и т. д. Преумножающим — поклон и хвала!
4	de steng byu ru ltar dmar ba'i dbang gi las mdzad zhal gnyis po rab tu gtsigs pa'i khro gnyer (л. 106b, стк 1) can longs sku'i zhal la phyag 'tshal bstod	Поверх них [находящимся], красным, как кораллы, Двум ликам, творящим деяния подавления, Нахмуренным, скалящимся Ликам Тела Блаженства — поклон и хвала!

⁹ Приводится по изданию [Gzungs bsodus 1674] с указанием номеров листов и строк.

5	de steng drag po'i las mdzad pa dud sprin mdog can zhal gnyis po 'jigs shing rngam (2) pa'i spyan gsum bgrad sprul sku'i zhal la phyag 'tshal bstod	Поверх них [находящимся], творящим яростные деяния, Двум ликам цвета черных туч, Разевающим три глаза, страшных, грозных, Ликом Явленного Тела — поклон и хвала!
6	de steng bla ma sprul pa'i sku sangs rgyas kun 'dus li khri'i mdog (3) 'od dpag med mgon rgyal ba yi gtsug rgyan can la phyag 'tshal bstod	Поверх всех них [находящемся] телу проявления, Воплощению всех будд, цвета охры, Защитнику-Победителю Амитабхе, Венчающему [образ] — поклон и хвала!
7	padma'i dab 'dra dang po yi phyag gnyis thugs kar thal sbyar nas (4) sangs rgyas kun gyi thugs rje rnams skul bar mdzad la phyag 'tshal bstod	Первые, подобные листьям лотоса, Две руки у сердца сложившему, К милостям всех будд Призывающему — поклон и хвала!
8	g.yas kyi phyag bzhi rim pa bzhin bgrang 'phreng 'khor lo (5) mchog sbyin dang dus gsum sangs rgyas 'od dpag med legs par bsname la phyag 'tshal bstod	В четырех правых руках соответственно Четки, колесо [Ученья], мудру даяния, Будду трех времен Амитабху Возносящему — поклон и хвала!

9	g.yon gyi phyag bzhi rim pa (6) bzhin pad dkar spyi blug srin po che thabs shes zung 'jug mda' dang gzhul legs par bsnam la phyag 'tshal bstod	В четырех левых руках соответственно Белый лотос, вазу-драгоценность, Лук и стрелу [как] нераздельные метод и мудрость Возносящему — поклон и хвала!
10	g.yas (7) kyi yan lag bcu dgu na rin cen* zhags pa lhung bzed gri rdo tje me shel chu shel gzhul lcug ma bsnam la phyag 'tshal bstod	[Еще] в девятнадцати правых членах Драгоценность, аркан, чашу, меч, Ваджру, огненный кристалл, водный кристалл, лук, Прут держащему — поклон и хвала!
11	rnga yab (8) phub dang bum pa bzang dgra sta 'phreng ba padma sngo spyi blugs nyi ma chu shel dkar snye ma bsnam la phyag 'tshal bstod	Опахало, щит, благою вазу, Топорик, четки, голубой лотос, Сосуд, солнце, белую луну, Зерно держащему — поклон и хвала!
12	g.yon gyi yan (9) lag bcu dgu na sprin dkar spyi blugs padma gri dung thod 'phreng ba dril bu dang rdo tje bsnam la phyag 'tshal bstod	[Еще] в девятнадцати левых членах Белое облако, сосуд, [голубой] лотос, нож, Раковину, четки, колокольчик, Ваджру держащему — поклон и хвала!

* Стандартная тибетская орфография предполагает написание *rin chen*, однако в старых тибетских рукописях (начиная с Дуньхуана и заканчивая калмыцкими рукописями на тибетском языке второй половины XVIII в.) мне неоднократно встречалось написание *rin cen*, как и в данном пекинском ксилографе 1674 г.

13	lcags kyu 'khar gsil sprul pa'i sku khang bzang glegs bam 'khor lo dang sku gzugs shing thog ge sar can rin cen bsnams la phyag 'tshal bstod	Крюк, веер, нирманакаю, Чертог, книгу, диск, Явленное тело, виноград, красный лотос, Восьмигранную драгоценность держашему — поклон и хвала!
14	dus (л. 107а, стк. 1) gsum sangs rgyas thams cad kyi thugs kyi sprul pa rin po che thabs mkhas thugs rje ldan pa khyod sems can rnam la gzigs (2) su gsol	Всех будд трех времен Ума драгоценное воплощение, Ты, знающий метод и милосердный, На живых существ взгляни — прошу!
15	'gro ba kun gyi skyabs gnas khyed sdug bsgal du mas gtses pa yi nyam thag phongs pa'i sems can la (3) thugs rje'i spyan gyis gzigs su gsol	Вы, прибежище для всех мирских существ, На многими страданиями истерзанных, В муках погрязших живых существ Милосердными очами взгляни — прошу!
16	ma rig 'khrul pa'i sems can rnam las ngan bsags pas lus ngan blangs ngan song (4) gsum du lhungs pa rnam thugs rje'i lcags kyus bzung du gsol bkra shis par gyur cig	Живых существ, заблудших в невежестве, Получивших дурные тела вследствие накопления Впавших в три дурных удела, Крюком милосердия подхвати — прошу! Да будет счастье!

Предлагаемый ниже версифицированный перевод призван дополнить представление об оригинальном тибетском тексте.

О, Одиннадцатиликий,
 Гневных семь, четыре мирных
 Лица ты явил сансаре,
 В сфере Дхармы оставаясь!
 Три спокойных главных лица,
 Белых, радостных, прекрасных,
 Страсти гасящих и карму, —
 Лица Тела Дхармы, славьтесь!
 Выше них — с улыбкой грозной
 Три златого цвета лица,
 Жизнь, заслуги и богатство
 Умножающие, славьтесь!
 Выше — два в оскале хмурых,
 Подчинение вершащих,
 Красных, как кораллы, лица
 Тела Наслажденья, славьтесь!
 Выше — черные, как тучи,
 С тройкой глаз свирепых, страшных
 Два творящих ярость лица
 Тела Явленного, славьтесь!
 Выше всех — Нирманакая
 Цвета охры, воплощенье
 Будд, защитник Амитабха,
 Образ увенчавший, славься!
 Главных две руки, подобных
 Листьям лотоса, сложивший
 На груди с призывом к буддам
 Благодетельствовать, — славься!
 В правых дланях возносящий
 Четки, колесо Ученья,
 Жест даянья, Амитабху —
 Трех времен Сугату, — славься!
 В левых дланях возносящий

Лотос, вазу-драгоценность,
 Лук, стрелу как метод, мудрость,
 Что не делимы, — славься!
 И еще держащий справа
 В девятнадцати ладонях
 Слиток, и аркан, и чашу,
 Меч и ваджру, два кристалла,
 Лук, и прут, и опашало,
 Щит, горшок, топор и четки,
 Лотос голубой и вазу,
 Солнце, и луну, и зерна;
 Слева — облако и вазу,
 Желтый лотос, нож, ракушку,
 Череп, четки, колокольчик,
 Ваджру, крюк с веревкой, веер,
 Образ, и чертог, и книгу,
 Диск и явленное тело,
 Виноград и красный лотос,
 Слиток восьмигранный, — славься!
 Драгоценность воплощенья
 Сердца будд неисчислимых,
 О, искусный, милосердный
 Друг, взгляни на всех рожденных!
 Всем прибежище в сансаре,
 Сострадательные очи
 Обрати на горемычных,
 От мучений изнемогих!
 Подхвати крючком заботы
 Всех в невежестве заблудших,
 Злом уродство заслуживших,
 В три дурных удела падших!
 Да будет счастье!

Библиография

Источники

Вка' chems ka khol ma / [Jo-bo A-ti-śas gter nas bton pa]. Lan kru'u: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1991.

Rgyal rab gsal ba'i me long. Pe cin: Mi rigs dpe skrun khang, 2002.

Bcu gcig zhal gyi mngon rtogs mdor bsds — *Dkon mchog bstan pa'i sgron me*. Bcu gcig zhal gyi mngon rtogs mdor bsds // Lhag pa'i lha du ma'i sgrub thabs kyi skor mchog thun dngos grub gter mdzod. Л. 26a4–27a6. — В составе сумбума данного автора, Лавранское издание, том Та.

Dpa' bo 1986 — *Dpa'-bo Gtsug-lag-phren-ba*. Dam pa'i chos kyi 'khor lo bsgyur bar nams kyi byuñ ba gsal bar byed pa mkhas pa'i dga 'ston. 2 vol. Pe cin: Mi rigs dpe skrun khang, 1986.

Gzungs bsds. Пекинское издание 1674 г. Шифр ИВР РАН Tib.170/1.

Исследования

Востриков А.И. Тибетская историческая литература. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007. (Orientalia).

Зорин А.В. Некоторые материалы по тибетологии из фонда Б.И. Панкратова в архиве востоковедов ИВР РАН // Неисчерпаемый источник: 100 лет дацану Гунзэчойнэй. Сборник статей. В печати.

The Blue Annals / Transl. from Tibetan by G.N. Roerich. Parts I–II (bound in one). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996.

Sorensen P. The Mirror Illuminating the Royal Genealogies: Tibetan Buddhist Historiography: an Annotated Translation of the XIVth Century Tibetan Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me-long. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994 (Asiatische Forschungen).

Five Hundred Buddhist Deities / Ed. by M. Tachikawa, M. Mori, Sh. Yamaguchi. Delhi: Adroit Publishers, 2000. (Asian Iconography Series — I.)

Deities of Tibetan Buddhism: The Zürich Paintings of the “Icons Worthwhile to See (Bris sku mthon gba don ldan)” / Ed. by M. Willson and M. Brauen. Boston: Wisdom Publications, 2000.

Zorin A. Lines of Development of the Tibetan Editions of Gzungs Bsdus Collection First Printed in the Rtag Brtan Monastery Founded by Tāranātha // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2014. № 1. С. 40–52.

В.Н. Мазурина

ОБРАЗ ЛОКЕШВАРА В КАЛЕНДАРНОМ ОБРЯДЕ НЕПАЛЬЦЕВ

В статье рассматривается образ Локешвара в контексте календарных обрядов непальцев. Это божество непальского пантеона почитается всеми жителями долины Катманду независимо от религиозной принадлежности. Маччхендранатх — одно из его имен. Известны Белый и Красный Маччхендранатх. Каждый из них имеет свои храмы в разных местах Непальской долины, в которых совершаются обряды календарного цикла.

Ключевые слова: Локешвар, Белый Маччхендранатх, Красный Маччхендранатх, долина Катманду, календарные обряды.

Непал, небольшое государство в Южной Азии, населяют многочисленные народы разного этнического происхождения. Основное занятие населения страны — сельское хозяйство. С земледельческим циклом тесно связаны праздничные ритуалы непальского календаря. В стране существует несколько систем летоисчисления. Эра Викрама, для которой принят солнечный календарь, распространена по всей стране. Началом ее считается 57 г. до н.э., а Новый год приходится на первый день месяца *байсах* (середина апреля). Эра Непали, отсчет которой ведется с 880 г. н.э., особенно важна для неваров. Они отмечают Новый год в четвертый день праздника *тихар* (*дипавали*) в месяце *картик* (октябрь-ноябрь). Эра Шакья менее всего распространена, начало ее приходится на 78 г. н.э., а новогодние ритуалы совершаются весной. Для двух последних систем принят лунный календарь. Именно по лунному календарю совершаются как ритуалы жизненного цикла, так и религиозные обряды. С лунным календарем согласуются и календарные ритуалы и праздники.

В статье предпринимается попытка рассмотреть образ Локешвара в контексте календарных обрядов непальцев. Как и многие другие персонажи непальского пантеона, это божество почитается всеми жителями долины Катманду независимо от религиозной принадлежности (индуисты, буддисты и др.), но главные ритуалы

обычно совершают невары (потомки первых насельников долины, составляющие до сих пор большинство ее населения).

Локешвар («Владыка мира») известен под многими именами. Индуисты называют его Маччхендранатх, и почитается он прежде всего как бог, дарующий дождь. Для буддистов он — Падмапани Локешвара, Карунамайя и даже бодхисаттва милосердия Авалоки-тешвара. Иногда возникает и еще одно имя, судя по всему, более древнее — Бунга Дьо, что в переводе с неварского означает «Божество водоема». Известно несколько храмов, посвященных этому божеству. Особо отметим: находясь в том или ином храме, божество определяется одним из своих двух эпитетов — Белый или Красный. У каждого существует легенда о появлении (рождении) в Непальской долине (в древности — собственно Непал). Храмы Белого Маччхендранатха находятся в монастыре Джана (Катманду) и в местечке Нала, где он известен под именем Нала Локешвара. Скульптурное изображение божества выполнено из белого камня (мрамор?). Правая рука в жесте *варада мудра*, левая рука вытянута вдоль тела. Атрибуты отсутствуют. В интерьере храма фигура божества скрыта под многослойными одеяниями и многочисленными украшениями. Храмы Красного Маччхендранатха расположены в г. Патане и местечке Бунгамати, где это божество называют Бунга Дьо. В Чхобаре почитают Анандади Локешвара. Все эти персонажи известны как «четыре сестры». Как считается, менее значимые храмы расположены в Долакха, где поклоняются Бунга Дьо. Для населения Тхими это божество известно как Падмапани Локешвара или Карунамайя, а в Бхактапуре его называют Аннапурна Локешвара. Скульптурные изображения Локешвара в этих храмах красного цвета и отличаются только материалом, из которого они выполнены (камень, глина, металл) и размером [Locke 1985: 373].

Календарный цикл открывают обряды, посвященные Белому Маччхендранатху/Локешвару, и проводятся они в зимний период. Легенда о появлении (рождении) Белого Маччхендранатха/Локешвара гласит, что изображение божества было обнаружено во время работ по добыче глины в местечке Джамал. Иногда его называют Джамалешвара, «Владыка Джамала». Изображение божества было перенесено в уже существующий *баха* (монастырь), известный под названием Канака Чайтья Махавихара. Предположительно это со-



Рис. 1. Белый Маччендрнатх. Джана баха. Катманду.
Фото автора

бытие относят ко времени правления в Непальской долине представителей династии Малла.

Храм Белого Маччендрнатха выстроен в стиле пагоды с многоярусной крышей. Он расположен во дворе, по периметру которого находятся жилые помещения и магазины. Двор заполнен многочисленными чайтьями в форме ступенчатых пирамид. Стропила храма представляют собой скульптурные изображения различных иконографических форм Локешвара [Locke 1985: 308]. Они выполнены в технике резьбы по дереву и раскрашены. *Махаснана*, ритуальное омовение, считается главной церемонией года. Оно приходится на день полнолуния месяца *пауш* (декабрь-январь) и совершается

в храме Белого Маччхендранатха, расположенном на территории Джана баха (рис. 1). Этот день последователи Ваджраяны считают днем рождения всех бодхисаттв и бодхисаттвы Авалокитешвары в том числе. Согласно представлениям непальцев, Авалокитешвара в этот день вновь рождается в своем образе.

Подготовка начинается за три дня до *аштами* (восьмой день месяца). Каждый участник обряда обязательно совершает очистительные ритуалы, зажигает светильники и читает мантры у себя дома. Помимо исполнителя главных обрядов в церемонии принимают участие три старших члена сангхи и служители храма. В этот период все они соблюдают пост и посещают храм, чтобы совершить *панчопачара пуджу*, т.е. подношение для Авалокитешвары. Оно обязательно включает цветы, благовония, зажженные светильники, киноварь и зерно (неочищенный рис). Цветы могут быть любые, но чаще всего жасмин и белый лотос. Именно эти цветы, как считается, связаны с Авалокитешварой. На следующий день участники церемонии наполняют сосуды водой из реки Вишнумати. Утром восьмого дня жрец ваджрачарья исполняет *калаша пуджу*. Этот ритуал проводится в храме. Во время пуджи божество призывается из скульптурного изображения в золотой сосуд (*калаша, калаш*), который затем устанавливают на место скульптурного изображения.

Вечером изображение божества несут на специальную площадку, расположенную во дворе монастыря слева от входа в храм. У лестницы, ведущей на площадку, установлены скульптуры львов. На площадке находятся три пьедестала, выполненных из мрамора в форме распустившихся цветов лотоса. На них находятся скульптурные изображения Маччхендранатха/Локешвара и двух его спутниц — Зеленой и Белой Тар во время ритуала омовения. Только в этот момент можно увидеть изображения этих богинь. В остальное время они скрыты под одеянием Маччхендранатха/Локешвара. Главный жрец исполняет ритуал магической защиты от злых сил кроплением во всех направлениях. После этого с божества снимают одежду и украшения, оставляя лишь полосу ткани. Затем главный жрец и его помощники читают мантры и после этого три раза проливают воду на изображение божества из серебряных сосудов. Во время церемонии обязательно присутствует живая богиня Кумари. Она покидает территорию монастыря после окончания ритуала.

Позже, примерно через полчаса, ритуал омовения божества повторяют, но уже водой из глиняных сосудов. По завершении церемония омовения скульптурное изображение божества переносят в храм. На следующий день, утром, скульптурное изображение выносят из храма и оставляют под навесом без украшений и одеяний. В течение последующих шести дней, в самое холодное время года, божество моют молоком, маслом, теплой водой и выставляют на солнце, в надежде, что этот ритуал принесет облака и дождь в зимний сезон. Согласно представлениям непальцев, когда обнаженная фигура божества освещается солнцем, его злая мачеха, богиня-облако, закрывает солнце и посылает дождь.

Накануне полнолуния скульптурное изображение поновляют. Одновременно обновляют священный шнур, знак принадлежности к высокой касте. В полнолуние, день рождения Авалокитешвары (Маччхендранатха /Локешвара), изображение вносят в храм, надевают простую одежду и оставляют возле святилища. Женщины-мирянки с раннего утра готовят все необходимое для вечерней церемонии: лепешки из рисовой муки, фигурки птиц и животных, изображения цветов, деревьев, храмов, бога Ганеши. Все это расставляют у входа в храм. Вечером скульптурное изображение, облаченное в красочные одеяния и украшения, убранное цветочными гирляндами, переносят в храм для исполнения обряда «оживления» божества. До завершения этого ритуала ни индуисты, ни буддисты не исполняют каких-либо церемоний.

Обряд называется *пратиша* или *пранапратиша* («оживление»). Считается, что *прана* Авалокитешвары была помещена в золотой сосуд. Эта церемония продолжается на протяжении нескольких часов, так как состоит из целой серии обрядов. После ритуала оживления следуют обряды жизненного цикла — *даса карма* (обряд рождения, наречения имени, первого кормления рисом, обряды инициации для мальчиков и девочек). Перед началом главной церемонии совершается пуджа Ганеше. Для этого жена главы рода приносит изображение Ганеши в *калаше* из ближайшего храма, посвященного этому божеству. Затем следует пуджа божествам десяти направлений, с целью защиты территории от злых сил. Жрец зажигает огонь для приготовления жертвенного риса и направляется в храм для совершения *даса карма* перед изображением Маччхендранатха/Локешвары.

Следующий день — *магх санкранти*, первый день благоприятного месяца *магх* по солнечному календарю. Традиционно считается, что солнце переходит в знак Козерога, поворачивает на север, к теплу. Начинается новый календарный год [Locke 1985: 205].

В непальской религии, как и в культурах других стран Южной Азии, до сих пор сохраняются такая форма ритуала, как вывоз (вынос) изображений божеств из храмов и совершение ритуального объезда (или обхода) вокруг храма, деревни, города с целью магической защиты. Как правило, такое путешествие непродолжительно, и затем божество возвращается в храм.

Ратха джатра (выезд колесницы) Белого Маччхенданатха (Локешвара) начинается на восьмой день светлой половины месяца *чайтр*, т.е. через три месяца после ритуального омовения и «рождения» Эта церемония рассматривается как магический обряд защиты от злых сил. Об этом свидетельствует присутствие в оформлении колесницы изображений божеств-защитников. Любопытна конструкция колесницы. Она представляет собой платформу на четырех колесах. В центре платформы устанавливают сооружение, повторяющее архитектуру храма: двухъярусная крыша, четыре входа, над каждым *торана* — полукруглая панель с изображением божества. В передней части колесницы укреплено рельефное изображение Бхайрава, и по три глаза Бхайрава изображено на каждом из четырех колес. *Ратха джатра* продолжается два дня. Вечером, накануне возвращения к храму, изображение божества переносят из колесницы на носилки и процессия совершает обход вокруг храма. В полночь процессия подходит к храму и божество приглашают войти. На следующий день совершается обряд рождения божества. Затем скульптурное изображение божества устанавливают в святилище, и на этом зимний цикл обрядов, посвященных Белому Маччхенданатху (Локешвару), завершается.

Следующий ритуал посвящен *Нала Локешвару* и совершается в первый день месяца *чайтр* (март-апрель). Одноярусный храм этого божества расположен в местечке Нала. Скульптурное изображение Локешвара такое же, как в Джана баха: белое лицо, богатое одеяние и головной убор наподобие короны, покрытый серебром. Главный праздник года — ритуальное омовение, новое рождение божества с исполнением всех необходимых обрядов. Для совершения *калаша*

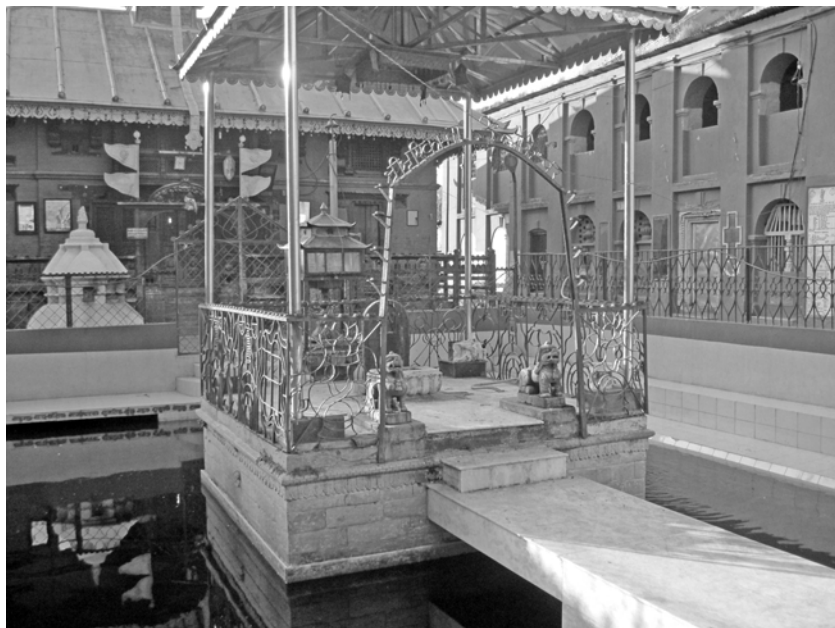


Рис. 2. Площадка для ритуального омовения Нала. Фото автора

пуджи (переселения божества в сосуд) жрецы приходят из Бунгамати. Воду для ритуала набирают в сосуды из Пуньямати тиртхи. После этого служитель храма из Нала снимает одежду и украшения со скульптуры и в сопровождении процессии совершает обход вокруг водоема и устанавливает изображение божества на специальной площадке, расположенной в небольшом пруду на территории храмового комплекса (рис. 2).

На площадке специальный лotosовый пьедестал, куда устанавливают скульптурное изображение божества во время ритуала омовения. От храма к площадке ведет дорожка, выложенная плитами. Именно *део пала*, служитель храма, совершает омовение и затем возвращает изображение божества в храм. На второй день темной половины *чайтра* (март-апрель) изображение поновляется, что также является обязанностью *део пала*. На следующее утро ваджрачарья из Джана баха совершает церемонию *даса карма*. По окончании этого обряда изображение божества устанавливают на *кхат* (носилки) и несут в процессии из храма вокруг деревни. Затем изображе-



Рис. 3. Красный Маччхендрнатх. Ко баха. Чхобар. Фото автора

ние божества устанавливают на свое место в храме. На следующий день *део пала* совершает подношение рисом и обязательно зажигает светильник [Locke 1985: 371]. Отметим, что все ритуалы в Джана баха исполняют только жрецы этого храма, в то время как в местечке Нала обряд «оживления» (рождения) для Белого Маччхендрнатха/Локешвара проводят жрецы из Бунгамати, а церемонию *даса карма* совершают жрецы из Джана баха [Locke 1985: 366].

Весенне-летний цикл обрядов посвящен Красному Маччхендрнатху (Локешвару). Существует несколько храмов Красного Маччхендрнатха. Основными считаются храмы в Патане-Бунгамати и в Чхобаре. Менее значимые расположены в Бхактапуре, Тхими и Долакха.

Первые ритуалы проводятся в Чхобаре, где расположен один из четырех основных храмов Красного Маччхендрнатха (рис. 3). Не-

большой храм расположен во дворе. Стены храма увешаны разнообразной посудой. Сосуды, тарелки, сковородки и другие предметы миряне приносят в храм как подношение божеству. В Джана баха эти предметы хранятся в помещении на первом этаже [Locke 1985: 345]. Здесь это божество известно под неварским именем Анандади Локешвара. Те, для кого родным является непальский язык, называют его Адинатх Локешвара. Трехъярусный храм Анандади Локешвара расположен на территории Ко баха, в центре деревни. Главный праздник года — ритуальное омовение, которое совершается в первый день светлой половины месяца *чайтр* (март-апрель), сначала рано утром в святилище храма, а затем вечером на специальной платформе за пределами храмового комплекса. Церемонию исполняет ваджрачарья из Та баха (Патан), *део пала* храма на этот момент и четыре *жреца-ньекху* из близлежащей деревни. Рано утром Ваджрачарья «вынимает» божество из скульптурного изображения. После этого укрывают скульптуру и уносят в храм, где в течение следующей недели поновляют. Известно, что лицо божества красного цвета и выполнено из глины. Взгляд широко раскрытых глаз обращен к небу. Согласно традиционной иконографии, в правой руке Анандади Локешвар держит стебель лотоса, а левая рука находится в жесте *варада мудра*.

На седьмой день изображение выносят из храма и закрывают в небольшой комнате, «помещают в пещеру». Подобный ритуал проходят девочки-неварки по достижении физического взросления. Утром восьмого дня ваджрачарья из Та баха в Патане, один из членов сангхи Ко баха и крестьянин идут к реке «получать божество». Церемония отмечает два эпизода из легенды. В реке трое мужчин совершают ритуальное омовение, и затем ваджрачарья наполняет *калаш* молоком, творогом и медом, а сверху водружает цветок жасмина. После этого *калаш* помещают в воду. Согласно представлениям непальцев, божество входит в него в виде шмеля или цветка жасмина. Когда *калаш* помещают в воду, цветок падает и попадает в *калаш*. С благодарственными молитвами *калаш* вынимают из воды и помещают на маленькую платформу, где оставляют на день, чтобы люди могли совершить поклонение. Ваджрачарья из Та баха проводит *Бали пуджу* божеству.



Рис. 4. Храм Красного
Мачхендранатха. Бунгамати.
Разрушен во время землетрясения
в апреле 2015 г. Фото автора

Вечером в сопровождении процессии *калаш* переносят в *баха*. Изображение из маленькой комнаты, где оно было закрыто, жрецы-*ньекху* переносят на пьедестал возле южного угла храма для совершения церемонии *даса карма*. На этом участие *ньекху* заканчивается. Им не разрешается прикасаться к изображению после освящения (оживления?). Ритуалы освящения и *даса карма* начинаются вечером и продолжают всю ночь. Они исполняются ваджрачарьями из храма Та баха в Патане.

На следующее утро, в *навами* (девятый день), изображение божества устанавливают на *кхат* (носилки) и обносят в сопровождении процессии три раза вокруг территории храмового комплекса и *шикхары* в центре двора. По завершении обхода ваджрачарья и один из членов сангхи выходят за пределы храмового комплекса. Член касты мясников совершает жертвоприношение козла, ваджрачарья исполняет *бали пуджу*, а член сангхи жертвует вареный рис.

Обряды почитания Красного Мачхендранатха в Патане и Бунгамати особенно значимы в весеннем цикле (рис. 4). Согласно легенде, в Непальскую долину Маччхендранатх был принесен в кувшине, куда поместился, превратившись в пчелу (шмеля). Местом рождения Мачхендранатха в Непальской долине считается местечко Бунгамати. Именно здесь Маччхендранатх вновь обрел свой божественный облик. Отличительной чертой является наличие двух храмов этого божества, в каждом из которых он проводит по полгода. Храм в Патане выстроен в стиле трехъярусной пагоды. У глав-

ного входа установлены фигуры львов. Перед храмом на высоких пьедесталах — скульптурные изображения животных. Рядом находятся еще два пьедестала. На одном из них скульптурные изображения Сурьи, Шивы, Дурги, Вишну, Лакшми, Ганеши. На втором пьедестале фигуры правителя, жреца и крестьянина и стела с текстом, повествующем о появлении Маччхендранатха/Локешвара в Непальской долине. Недалеко от храма расположена площадка, куда переносят изображение божества для совершения церемонии омовения. Здесь же во дворе находится невысокий помост, *дабули*, предназначенный для исполнения ритуальных танцев [Locke 1985: 128]. После церемонии омовения и освящения божество на особой колеснице «переезжает» из храма в Патане в храм в Бунгамати. Храм в Бунгамати возведен в стиле шикхары. У главного входа установлены скульптуры львов. Перед храмом в углублении находится конструкция со светильниками и небольшая ступа. Справа от храма расположена площадка для церемонии ритуального омовения и несколько ступенчатых пирамид. Слева от храма небольшой водоем [Locke 1985: 136].

Церемонии в Патане начинаются в первый день темной половины месяца *байсах* (апрель-май). Божество находится в храме в Та баха. Для исполнения обряда *калаша пуджа*, когда божество перемещают в большой серебряный сосуд, приходит ваджрачарья из Бунгамати. Два сосуда поменьше используют для ритуала омовения, еще шесть сосудов оставляют в храме, чтобы переместить туда шесть божеств-защитников. Сосуды наполняют водой из водоема, расположенного на территории храма, и добавляют в каждый сосуд молоко, рис и орехи бетеля. По завершении пуджи большой сосуд переносят в храм и устанавливают в святилище. Вечером изображение божества устанавливают на *кхат* и несут в местечко Лаганкхел, где переносят на подготовленную площадку для обряда омовения. Одежды и украшения божества оставляют в храме Та баха, вместо официальной короны на голову божества возлагают корону из пурпурных цветов. Ваджрачарья исполняет танцевальные движения (магическая защита?) в каждом из четырех углов площадки и в восьми направлениях. Затем помощники приносят сосуды с водой из храма. В благоприятный момент, определенный астрологом, воду из двух сосудов выливают на изображение божества. По завершении ритуа-

ла изображение божества укрывают тканью и закрывают в помещении у восточной стороны храма. В течение последующих двух недель изображение божества моют, чистят и поновляют. Считается, что для этого используют тридцать два сорта глины, принесенных с холма Мхепи. Для исполнения *калаша пуджи* в храме размещают большой сосуд и шестьдесят маленьких, расписанных символами тантрических божеств. Ночью тринадцатого дня ваджрачарья из Бунгамати исполняют обряд *даса карма* и освящения (возрождения) божества.

Путешествие божества на колеснице начинается во второй половине апреля, по времени близко к весеннему равноденствию. За несколько дней до этого колесницу готовят к церемонии. По конструкции колесница похожа на ту, на которой вывозили Белого Маччхендранатха, но гораздо большего размера. Огромная площадка установлена на четырех колесах, которые представляют четырех Бхайравов. Согласно легенде, они сопровождали Маччхендранатха/Локешвара на пути в Непальскую долину. На массивной поперечной балке изображен царственный змей Каркотака, местом обитания которого считается пруд у Чхобара. Между колесами расположено изображение Куберы, хранителя одного из четырех направлений, которому во время длительного путешествия в определенных местах приносят кровавые жертвоприношения и алкоголь. В разных частях колесницы располагают скульптуры лошади (символ Сурьи), быка (символ Шивы), Гаруды (символ Вишну) и лебедя (символ Брахмы). На площадке устанавливают маленький двухъярусный храм, где в благоприятный момент, определенный астрологами, помещают изображение божества. Над храмом укрепляют длинные стволы деревьев, которые соединяют толстыми канатами и обвязывают зелеными ветками. Отдельные части колесницы и другие детали привозят на Пхульчок (район Патана у одной из четырех ступ Ашоки) и собирают в течение дня. В местах остановок во время путешествия божеству совершают подношения.

Традиционно во второй половине апреля в семьях неваров исполняют *девали пуджу*, обряд поклонения семейному божеству, *дигу дья* [Anderson 2010: 66]. В маленьком храме у водоема на окраине Патана находится *дигу дья* Маччхендранатха. В храме нет изображения, а только несколько бесформенных камней. Тридцать два

жреца (тридцать один и Маччхендранатх), согласно представлениям неваров, составляют семью и должны совершить обряд поклонения предкам. Середина длительного путешествия отмечается разбиванием кокосового ореха. По брызгам, разлетающимся при этом, и по тому, на кого они упали, судят, будет ли в той или иной семье мужское потомство. Демонстрация одежды божества, согласно легенде, полученной от царя змей, завершает путешествие. В благоприятный момент, определенный астрологами, изображение божества помещают на *кхат* (носилки) и переносят в храм, расположенный в Бунгамати. В первый день месяца *марга* (ноябрь-декабрь), который ежегодно отмечается как день смерти Маччхендранатха, Кумари Бунгамати усаживают у храма Бхайрава. Ваджрачарья совершает поклонение Маччхендранатху, Бхайраву и в завершение церемонии подносит мясо, хлеб и рис Кумари. Считается, что переезд Маччхендранатха в храм на территории Та баха в Патане должен происходить в день зимнего солнцестояния, когда солнце поворачивает на север. Благоприятный день рассчитывается по лунному календарю и обычно приходится на период между серединой и концом ноября. Изображение божества на *кхате* переносят в Патан, где оно остается до момента нового рождения.

Ритуалы поклонения Маччхендранатху/Локешвару в менее значимых храмах также проходят в весенне-летний период. В первый день темной половины месяца *байсакх* (апрель-май) начинаются церемонии почитания Джгадхари Локешвара, или Миннатха, чей храм в Танга баха расположен почти напротив храма в Та баха, где находится храм Красного Маччхендранатха [Locke 1985: 129]. Обряды исполняются в то же время, что и в храме Та баха. Ваджрачарья проводит все положенные церемонии и после получения известия о совершении омовения Красного Маччхендранатха исполняет обряд умывания божества, и затем его закрывают в храме, где в течение почти двух недель члены общины чистят и поновляют изображение божества. На тринадцатый день божество оживляют, проводят *даса карма*. Затем божество одевают, украшают и устанавливают в храме. К этому времени уже готова колесница, такая же, как у Красного Маччхендранатха, только меньшего размера. Через шесть дней обе процессии встречаются у западной ступы Ашоки на окраине города, и Джатадхари Локешвара «ведет» Красного Маччхендранатха (Бун-

га дья). После остановки в определенных местах далее процессию «возглавляет» колесница Красного Маччхендранатха. Завершает это путешествие, длившееся около двух месяцев, церемония приношения даров Джатадхари Локешвару, которую совершает Бунга дья перед возвращением в храм в Бунгамати. После этого ритуала Бунга дья не должен оставаться рядом с Джатадхари Локешваром. Затем колесница Джатадхари Локешвара возвращается к храму, и на следующий день жрец проводит обряд очищения, чтобы умиловать Джатадхари и Бхайравов — божеств-защитников. Четыре колеса колесницы с изображенными на них глазами Бхайрава, рассматриваются как символы этого божества. Считается, что прикосновение верующих во время *джатры* могло рассердить божеств и осквернить их ритуальную чистоту. Изображение божества закрывают в храме, и в течение четырех дней совершают церемонию очищения. Затем читают историю появления Бунга дья в Непальской долине. Согласно традиции, эту историю в небесах рассказал воробей, а в подводном мире — рыба. После этого к божеству открывается свободный доступ мирян для совершения обрядов.

Церемонии в деревне Тхими в начале светлой половины месяца *джетх* (май-июнь) продолжают цикл ритуалов, посвященных Красному Маччхендранатху (Падмапани Локешвару) [Locke 1980: 391]. Обряд ритуального омовения совершается в храме членами сангхи из Та баха (Патан). Затем божество закрывают в храме, что символизирует «помещение в пещеру» и поновляют. Через четыре дня в сопровождении процессии на *кхате* божество перенесут в небольшой монастырь на северной окраине деревни. В течение двух дней изображение поновят, на шестой день ваджрачарьи совершат положенные обряды. На восьмой день проходит *джатра*. Изображение божества устанавливают за пределами монастыря для подношений мирян. Вечером в сопровождении процессии божество возвратят в храм.

Аннапурна Локешвара — так называют Красного Маччхендранатха в Бхактапуре [Locke 1985: 393]. Известен он также под именами Карунамайя и Маччхендранатх. Скульптурное изображение божества выполнено из металла, лицо окрашено в красный цвет. Обряды, посвященные этому божеству, приходятся на третий день светлой половины месяца *байсакх*. Все положенные церемонии со-

вершаются внутри храма. Традиционно считается, что божество никогда не покидает храм. Ритуальное омовение совершают не всегда, но *джатру* устраивают обязательно. Церемонию проводят на второй день темной половины месяца *бхадра* (август-сентябрь). Второе изображение божества выносят из храма и устанавливают на *кхат*. В течение дня процессия совершает обход храма и квартала, а затем изображение божества возвращают в храм.

За пределами Непальской долины Красный Маччхандранатх (Падмапани Локешвара) почитается в деревне Долакха, расположенной к востоку от Непальской долины на старом торговом пути в Тибет. Местная община неваров имеет тесные связи с общинами в Катманду и Патане. Здесь это божество называют Бунга дья, для индуистов он — Маччхендрнатх [Locke 1985: 396]. К храму из дома ваджрачарьи переносят изображение божества и совершают ритуальное омовение сначала водой, а затем молоком. Церемонии, предшествующие *ратха джатре*, начинаются утром в полнолуние байсакха, когда приступают к подготовке колесницы. *Ратха джатра* продолжается несколько дней. На восьмой день изображение божества возвращают в дом ваджрачарьи. Традиционно считается, что этот ритуал способствует своевременному выпадению дождей, так необходимых для сбора хорошего урожая. Если дождь задерживается, жрецы проходят процессией через деревню, а люди обливают их водой. Согласно представлениям неваров, такой ритуал обеспечивает выпадение дождя.

В заключение отметим некоторые важные детали. В календарных ритуалах Локешвар почитается прежде всего как бог дождя. Легенда о появлении Красного Маччхендрнатха/Локешвара в Непальской долине прямо указывает на эту его функцию и об этом же свидетельствуют обряды в храмах Белого и Красного Маччхендрнатха/Локешвара. Выезд Красного Маччхендрнатха из Патана в Бунгамати соответствует весеннему равноденствию, а ритуалы в Джана баха, посвященные Белому Маччхендрнатху, фактически связаны с молением о дожде. Церемония омовения совершается и в основных храмах, и в менее значимых. Структура ритуала похожа во всех храмах с небольшими отличиями. Очевидно, что церемонии в Патане и Бунгамати традиционно рассматриваются как главные в календарном цикле. На важную роль жрецов из храмов

Патана указывает их участие во многих важных ритуалах, посвященных Красному Маччхендранатху/Локешвару в других храмах. Характерной чертой этого божества является также своеобразная «двуполость» (что увязывается с культом плодородия). Для Локешвара совершают ритуалы «инициации» по подобию тех обрядовых форм, которые проходят непальские юноши и девушки перед тем, как стать полноправными членами социума. Отметим, что ритуал заключения божества в темное помещение происходит только в некоторых храмах и подобный обряд во время инициации совершается только для девушек.

Образ Маччхендранатха/Локешвара в календарной обрядности ярко иллюстрирует такую своеобразную черту непальской культуры, как сильное взаимовлияние и взаимопроникновение индуизма и буддизма.

Библиография

Anderson M.M. The festivals of Nepal. Kathmandu: Rupa Publications, 2010.

Locke J.K. Karuṇamaya. The cult of Avalokitesvara-Matsyendranath in the Valley of Nepal / Research Centre for Nepal and Asian Studies. Kathmandu: Sahayogi Prakashan, 1980.

Locke J.K. Buddhist monasteries of Nepal: A survey of the bahas and bahis of the Kathmandu Valley. Kathmandu: Sahayogi Prakashan, 1985.

Т.А. Зими́на

**ДУХИ УМЕРШИХ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ
И ОБРЯДОВОЙ ЖИЗНИ ВЕДДОВ
(по материалам исторической этнографии
и полевых наблюдений)**

Вера в духов умерших людей (*яков*) — основа традиционного мировоззрения веддов Шри Ланки, а в современном мире считается одним из признаков принадлежности к веддскому этносу, который относят к малым и крайне малочисленным народам мира. В статье речь идет о происхождении и названиях духов умерших, местах их обитания, внешнем виде, функциях, природе, разделении на категории, а также о способах умиловивления духов умерших, влияние которых на жизнь живущих с точки зрения народа неоспоримо. В основе работы научные материалы конца XIX — первой половины XX в., работы современных исследователей и полевые материалы автора, собранные у веддов в сентябре 2013 г.

Ключевые слова: ведды, яки, духи умерших, умиловивление яков, верования, обрядовое действие, ритуально-магическая практика.

Представления о духах умерших людей лежат в основе миропонимания веддов — автохтонного населения Шри Ланки. Авторы основного монографического труда о культуре веддов Ч. и Бр. Зелигманны выделяли культ умерших как основной комплекс верований автохтонов острова [Seligmann 1911: 149]. С этим мнением соглашались и ряд других исследователей, например В.И. Кочнев [Кочнев 1978: 211]. Этнографическая традиция изучения веддов к настоящему времени насчитывает около ста с лишним лет, и кажется актуальным снова рассмотреть названный аспект их мировоззрения теперь, когда многое в их жизни изменилось (что убедительно показали наши полевые наблюдения осенью 2013 г.) и продолжает изменяться. Имеет смысл обобщить на новом уровне собранные за многие десятилетия сведения о мировоззрении веддов.

Для обозначения духа умершего в народной традиции веддов используют слово *яка* (*якха*). Этот термин, этимологически связанный с санскр. *yakṣa*, пали *yakkha*, хорошо известен традиции Южноазиатского региона, как древней, так и современной, и переводится как «демон», «злой дух». В представлениях сингалов — представителей

основного этнического образования Шри Ланки — значение этого термина заметно шире: это и легендарные *якши*, «которые в доисторические времена якобы населяли о-в Ланка», и демоны из буддийских текстов, и опасные духи, «о которых устная традиция говорит, что они обитают где-то поблизости и угрожают человеческому благополучию» [Краснодембская 1982: 33]. Отсюда, по-видимому, неоднократно встречающееся в популярной и научной литературе о веддах утверждение, что они верят в демонов, в которых превращаются их умершие родственники. Так, известный востоковед И.П. Минаев писал: «Они [ведды] верят, что родители, отец и мать, по смерти делаются демонами, якхами» [Минаев 1878: 168].

По представлениям веддов, каждый умерший становится *яка*. Происходит это обычно на третий, пятый или седьмой день после смерти. У веддов Хенебеды переходное состояние умершего, находящегося между миром живых и миром *яку*, обозначалось термином *прана карайя* — «осуществляющий дыхание». Зелигманны переводили это название как «еще живущий» [Seligmann 1911: 126]. В ритуальных текстах ведды в этот период использовали и другие варианты обращения к умершему, например «идущий от веддов».

Дух умершего мужчины называют *яка*, умершей женщины — *якини*, во множественном числе духи умерших имеют название *яку*. У духов умерших сохраняются их имена, которые со временем забываются. Лишь небольшое количество *яков* продолжают вспоминать поименно. К ним относится Канде *яка*, Билинди *яка* и некоторые другие (см. ниже), известные практически всем веддам. В ряде общин (например, Дамбаны) имена умерших родителей дети сохраняли в своей памяти до конца жизни.

В некоторых общинах веддов были зафиксированы сведения, согласно которым по смерти не все становятся *яками*, а лишь выдающиеся уважаемые люди, которые наиболее ярко проявили себя при жизни. К ним относили вождей, *капуралов* — знатоков и исполнителей обрядовых действий, жен вождей, удачливых охотников и сборщиков меда, лекарей и т.д. Умершие в детстве, согласно этой точке зрения, не могли стать *яками*, поскольку не успели реализовать своих возможностей в жизни. Но такой взгляд, как увидим далее, разделялся не всеми веддами.

По происхождению различаются несколько категорий духов умерших. Под названием *нае яку* каждая община подразумевает только своих умерших родственников. Эта категория во многих общинах веддов считалась наиболее почитаемой и важной из всего сонма духов умерших. Разряд *нае яку* постоянно пополняется новыми духами только что умерших. Среди *нае яку* выделяются духи умерших давно, имена которых уже забыты, поскольку их уже не считают сильными *яками*, и *яки* недавно умерших, которых помнят поименно и к которым относятся особенно уважительно.

Существует группа индивидуализированных *яков*, каждый из которых имеет имя, легенду о жизни и смерти. Наиболее известный из них Канде яка. Рассказывают, что смелый и удачливый охотник Канде Ваннийя жил около четырех веков назад. Канде яка стоит на самой вершине иерархической лестницы пантеона веддских духов умерших. Наряду с Канде якой часто упоминалось имя Билинди яка. По легенде, Билинди был братом Канде Ваннийя, погибшим в младенчестве. И Канде яку, и Билинди яку знали и почитали в большинстве общин веддов.

В каждой локальной традиции выделяются *яки*, получившие имена по местности, в которой они обитают. Как правило, они имеют мужскую природу и известны одной-двум общинам. В некоторых группах веддов полагали, что это *яки* вождей, живших некогда (но не на памяти живущих) недалеко от данного места. Зелигманны эту категорию духов умерших назвали «безымянными» *яками*.

Духи умерших пожилых женщин называют *кириамма* или *маха якини*. Наиболее известна в народе Маха Кириамма (Великая Няня), которая считалась главой всех *кириамм*. В начале XX в. в Окегала (местность вблизи Алутнувары) рассказывали об Амани кириамма. Это была женщина, умершая в престарелом возрасте, рассердившаяся на мужа за то, что он пережил ее и в последние годы никогда не вспоминал ее имени [Seligmann 1911: 162].

Согласно сведениям, содержащимся в заметках англичанина Бейли (1863 г.), некоторые ведды особо выделяли духов умерших младенцев, называя их Билинду яку (*bilindoo yakoon*, *билинду якун*; цит. по: [Seligmann 1911: 160]).

Яки населяют окружающий людей мир. Одни утверждают, что *яки* находятся повсюду в джунглях, даже в воздухе. Другие источни-

ки определяют место жительства *яков* в таких природных объектах, как холмы, скалы, пещеры, деревья. Ведды местности Омунни считали, что все духи *нае яку* обитают в скалах [Seligmann 1911: 167]. За некоторыми духами умерших, хорошо известными в округе, нередко были закреплены конкретные места, носившие их имена, например холм *якини* Эла, местность Лерат *яка*, скала Гале *яка* и т.д. [Ibid.: 163].

Верды, или прибрежные ведды, проживавшие на восточном побережье острова, поселяли своих *яков* в океане.

Необходимо сказать и о местах временной локализации *яков*. В начале XX в., когда ведды еще жили в пещерах, таковым считалось место смерти человека. По поверью, ведды мгновенно покидали место смерти и долгое время не возвращались туда, считая, что это опасно для жизни.

Яки невидимы для людей. По сведениям Бейли, люди могут видеть духов умерших родственников во сне в том виде, который был им присущ при жизни (цит по: [Seligmann 1911: 163]). В одной из веддских песен упоминается, что духи умерших появляются «в обличье медведей с пастями, наполненными человеческой кровью» [Spittel 1927: 19].

Чаще всего *яков* можно было услышать во время ритуальных действий, когда человек, проводящий обряд, становился одержимым духом умершего и говорил его словами. Кроме того, человек имел возможность наблюдать действия *яков*. Так, падение камней и осыпание песка в пещере, где недавно произошла смерть, приписывали духу недавно умершего здесь человека.

В сознании веддов духи умерших наделялись теми же качествами, свойствами, чувствами, особенностями поведения, что и человек, как правило, тот, духом которого они являются. Однако сила и способности, присущие *яке*, по представлениям веддов, увеличивались пропорционально силе и знаниям умершего человека. Поэтому поступки и действия *яков* с точки зрения веддов были вполне объяснимы и закономерны. В рассказах веддов духи умерших предстают и добрыми, и злыми, сильными и выносливыми, обиженными, вредными, гневными и т.п. Они охотятся, собирают мед, едят, пьют, голодают, любят, ненавидят, кидают камни и т.д. *Якини*, так же как и живые женщины, любят детей и заботятся об их здоровье.

Верды полагали, что каждый *яка* имеет жену. Голодного ведду, как известно, хорошее настроение покидает. Подобное в гиперболизированной форме свойственно, как считали ведды, и духам умерших. *Яки* любят те же блюда, что и люди, поэтому лучшим приношением считались рис и кокосовое молоко, а также мясо. С этой стороны *яков* можно характеризовать как имеющих суперчеловеческую природу.

С другой стороны, *яки* обладали и специфическими способностями, не свойственными людям. Считалось, что они могли влиять на жизнь человека и общины, даже определяли поведение животных: то выводят их на охотников, то провоцируют нападение диких животных на человека. *Яки* способны насылать на людей болезни, голод, несчастья и смерть. Если большинство *яков* обладали двойственной природой, т.е. объединяли в себе и добро, и зло, то Канде *яка* считался исключительно доброжелательным духом. Кириаммы и «безымянные» *яки* проявляли по отношению к людям по большей части враждебные свойства.

Основная функция большинства духов умерших — защита живущих, а также принадлежащих им животных и хозяйства и сохранение их благополучия. В каждой локальной традиции разные категории духов умерших, разные духи отвечали за определенную область человеческой и общинной жизни. Повсеместно у веддов духи умерших родственников — *нае яку* — являлись покровителями своих родных и хранителями неписаных законов общины — образа жизни, норм поведения, обычаев, обрядов. За нарушение традиционных устоев следовало неминуемое наказание в виде болезней, голода, отсутствия удачи, смерти, насылаемых на семьи родственников, и тому подобные несчастья. Выполнение же предписанных веками традиций обеспечивало общине и каждому ее члену покровительство и защиту со стороны *нае яку*.

Канде *яка* во многих общинах веддов являлся покровителем охоты и охотников, а также великим повелителем мертвых. Именно к нему отправлялись умершие, чтобы получить разрешение принимать подношения и помогать людям. В функции «безымянных» *яков* входило караулить и сопровождать умерших, пока они еще не стали *яками*. Такое поверье было зафиксировано в общинах лесных веддов. Бамбура *яка*, также известный во многих местностях обитания

веддов, по поверьям, обеспечивал людей ямсом и помогал в охоте на свиней, но он же мог привести помощников человека — собак — в лапы леопарда.

Перанагала яка у веддов в Ува Бинтене считался лучшим помощником в охоте на слонов (что делается с помощью аркана), он же предотвращал эпидемии и давал процветание во многих делах [Seligmann 1911: 163]. Маха якини (или *кириамма*) у веддов местности Омуні почиталась как покровительница сборщиков меда [Seligmann 1911: 166], а у веддов из Унапане эту функцию выполняла Унапане-кириамма. В Хенебеде почитали Паникки яку [Seligmann 1911: 163; Spittel 1927: 7], поскольку он помогал излечиваться от болезней и людям, и животным.

Функции некоторых *яков* большей частью вредоносны. Так, *кириаммы* насылали болезни на детей. Особенно славилась этим Маха кириамма (Великая Кириамма), которая, по представлениям веддов, еще и воровала младенцев. Она напоминает некоторых сингальских демонов женского рода. Бамбура яку, а также некоторых «безымянных» *яков* ведды считали виновниками различных болезней.

С представлениями о *яках* — духах умерших — связана и ритуально-магическая практика веддов. К основным обрядовым действиям относились ритуалы умилоствления духов умерших, сопровождавшиеся приношениями. Они проводились до совершения какого-либо важного дела — охоты, сбора меда и так далее, чтобы получить удачу и заручиться поддержкой *яков*, или же после пережитых несчастий, неудач, обрушившихся болезней и так далее, чтобы задобрить *яков*, гневу которых приписывали произошедшие события.

Одна из самых важных церемоний веддов носит название *кири-кораха* (букв. «горшок с молоком»), или просто *нае яку*, поскольку объектом обращения в ней и были духи *нае яку*. В ходе проведения такой церемонии люди, считалось, вступали в непосредственный контакт с *якой* (или *яками*), благодарили его или просили о помощи.

По данным конца XIX — начала XX в. эта церемония проводилась в случае смерти родственника с целью обеспечить благополучный переход умершего в мир мертвых и тем самым заручиться его помощью; при долгих неудачах на охоте с целью обеспечить удачу

ную охоту; после удачной охоты с целью отблагодарить яку и поделиться с ним частью добычи как с участником охоты; в случае болезни родственника с целью узнать имя *яки*, нанесшего вред, и задобрить его. Естественно, все эти церемонии отличались друг от друга по содержанию текста и действия, но непременно включали такие элементы, как обращение к духу умершего, экстатический танец, демонстрирующий приход духа умершего в тело ведущего обряд, приготовление подношения, включавшего раскалывание кокоса, совместная трапеза. Главное действующее лицо, в обязанности которого входило проведение обряда и выполнение всех необходимых правил, — *капурала* — человек, обладающий необходимыми знаниями и умеющий приводить себя в особое психофизическое состояние транса, или вождь, также обладавший этими знаниями и умениями. Именно *капурала* и устанавливал связь с умершими вообще и с конкретным умершим.

При проведении церемонии *кири-кораха*, направленной на получение удачи на охоте, обычно призывали на помощь *яку* недавно умершего охотника, славившегося удачливостью и силой. Одним из главных действий этого обряда была имитация сцены охоты с непременным актом убиения воображаемого животного, а также совместная трапеза. Непременным атрибутом обряда были специальные стрелы-*ауде*, ритуальные предметы особой формы, отличающиеся от обычных стрел. Участниками действия являлось все население общины. В качестве подношения, предлагаемого *яке*, были рис и кокосовое молоко, часто также добавляли листья бетеля и орехи арековой пальмы. Посредством совместного вкушения пищи и жевания бетеля с *яками* люди получают силу и удачу, свойственные известному всем членам общины умершему охотнику. В некоторых общинах собаки — единственные домашние животные веддов, помогавшие им во время охоты и охранявшие жилище, также участвовали в общей трапезе, нередко им обмазывали головы молоком кокосового ореха.

Современные ведды, согласно материалам, которые нам удалось собрать в сентябре 2013 г. в поселениях Дамбана и Хенанигала, продолжают верить в то, что умершие становятся *яками* и что их надо умиловить, чтобы заручиться их покровительством и поддержкой. Один из жителей Дамбаны так рассказывал о верованиях

веддов: «Когда мы идем на охоту и если удастся нам кого-то добыть, то мы считаем, что это не наша добыча, мы этим не гордимся, мы считаем, что эти духи, эти *яки* мне вот что-то дали. И поэтому некоторую часть мы как бы отдаем им обратно, оставляем для этих духов. А остальную часть едим, употребляем для себя. Если охота не удалась, то мы говорим: *яки* на меня, наверно, обиделись, что они сегодня мне ничего не дали. Или если какая-то болезнь, это вот ниспослали те же *яки*. И потому их же просим, чтобы они избавили человека от этой болезни. Живя вместе с духами умерших предков, мы с себя как бы снимаем половину тяжести, которую мы должны нести в своем существовании и, таким образом, в душе становимся достаточно свободными» [ПМЭ]. Приверженность этим традиционным воззрениям, т.е. вере в духов умерших, по мнению многих веддов, а также исследователей веддской культуры, называют одним из признаков принадлежности к веддскому этносу.

Безусловно, напрашивается задача сравнения веддской веры в духов умерших с культом демонов основного этноса Шри Ланки — сингалов, но она требует специального рассмотрения, хотя в целом можно, без сомнения, утверждать, что дающей стороной здесь, видимо, выступали ведды, но было и некоторое обратное влияние (возможно, в области терминологии).

Полевые материалы

ПМЭ — полевые материалы экспедиции Н.Г. Краснодембской и Т.А. Зиминой в Шри Ланку, 2013 г.

Библиография

Краснодембская Н.Г. Традиционное мировоззрение сингалов. М.: Наука, 1982.

Кочнев В.И. Ведды // Малые народы Южной Азии. М.: Наука, 1978. С. 196–220.

Минаев И.П. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского. Ч. I. СПб: Изд-во Л.Я. Пантелеева, 1878.

Нокс Р. Историческая повесть о Цейлоне. XVII век. СПб.: Петербургское востоковедение, 2007.

Geiger W. A grammar of the Sinhalese language. Colombo: Royal Asiatic Society, Ceylon Branch, 1938.

Meegaskumbura P.B. Religious Beliefs of the Veddas in Relation to their World View // The Vanishing aborigines. Sri Lanka's Veddas in Transition / Ed. by K.N.O. Dharmadasa, S.W.R. de A. Samarasinghe. New Dehli: International Centre for Ethnic Studies in association with NORAD; Vikas Pub. House, 1990. P. 99–140.

Seligmann C.G. and B.Z. The Veddas. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.

Spittel R.L. Wild Ceylon. Describing in Particular the Lives of the Present Day Veddas. 2nd ed. Colombo: The Colombo Apothecaries Co., 1927.

И.Ю. Котин

ОБЩИНА ПАРСОВ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМ БОМБЕЕ (по произведениям Рохинтона Мистри)

Анализируются произведения классика канадской литературы индийского происхождения, посвященные его бывшим землякам и собратьям по вере — парсам Бомбея (современный Мумбаи). Община гуджратиязычных последователей зороастризма показана очень подробно, с любовью. Вместе с парсами Бомбея Мистри переживает потерю ими былых передовых позиций в бомбейской экономике и политике. Посвятив основное внимание именно парсам, Мистри показывает и другие общины — индусов, мусульман, христиан. Книги Мистри — богатый источник по этнографии Западной Индии второй половины XX в.

Ключевые слова: парсы, зороастризм, Бомбей-Мумбаи, мультикультурализм.

Рохинтон Мистри — канадский писатель индийского происхождения, пишущий на английском языке. Его относят к ведущим авторам индо-английской литературы¹. Рохинтон Мистри родился в 1952 г. в Бомбее, учился в престижном колледже Св. Ксавье (Ксаверия) и иммигрировал в Канаду в 1975 г., собственным примером олицетворив общую тенденцию на исход парсов из Бомбея. В Канаде Мистри поступил в Университет Торонто, где получил степень бакалавра по английскому языку и философии, а затем работал клерком в банке, в свободное время занимаясь писательским трудом. Уже в студенческие годы Мистри опубликовал несколько рассказов в литературных журналах Канады, а через два года после окончания университета издал сборник рассказов «Истории из Фирозшах Баг». Фирозшах Баг — многоквартирный дом в Бомбее, населенный преимущественно парсами — единоверцами Мистри и главными героями его произведений (подробнее см.: [Malieckal 2000: 219–228]).

Отметим, что Рохинтон Мистри покинул Бомбей в 1975 г., в один из самых тяжелых периодов в жизни города и страны. После беспорядков, учиненных в Бихаре и Гуджарате сторонниками теорети-

¹ Под индо-английской литературой обычно понимают поэзию, прозу и драматургию, созданную авторами-индийцами на английском языке.

ка «перманентной революции» Джай Пракаш Нараяна, в Индии по просьбе премьер-министра Индиры Ганди было введено чрезвычайное положение. Ситуация анархии сменилась беспределом власти. В Бомбее это время отмечено также усилением маратхских националистов, стремившихся добиться полноты власти в мегаполисе, который они называли Мумбаи, именем, крайне неприятным Рохинтону Мистри и ассоциировавшимся для парсов с махараштрским радикализмом. Парсы Бомбея, долгое время бывшие представителями самой богатой, успешной и влиятельной общины города, оказались жертвами лингвистической дискриминации, ибо партия Бала Тхакре (Тхакерей) «Шив Сена» проводила под лозунгом «Махараштра для махараштрийцев» кампанию по внедрению в качестве основного и единственного языка общения маратхи, вытесняя язык гуджарати, на котором говорят парсы и джайны, представители крупнейших бизнес-элит города. Примечательно, что известный романист Найпол, побывавший в Индии и именно в Бомбее первый раз в это время, пишет о «Шив Сена» не без симпатии, отмечая, что это единственная партия, интересующаяся судьбой городской бедноты. Но Рохинтон Мистри уезжает из Индии в это время, и кошмар анархии и чрезвычайного положения, маратхского радикального национализма и разорения старых парсийских семейств, с одной стороны, его долго преследует, с другой — дает толчок к творчеству.

Первые рассказы Мистри — нехитрые истории, в которых обыгрывается быт малоизвестных в Канаде, а потому экзотических парсов. Уже в них, как отмечает канадский литературовед Дженифер-Такхар, Мистри касается таких тем, как «зороастрийская религия, общая история миграции парсов из Ирана, поиск убежища в Индии, вхождение в колониальную элиту (в Британской Индии) и мучительная потеря ими привилегированного статуса в постколониальной Индии» [Takhar 2000]. Все эти темы получили дальнейшее развитие в других произведениях этого теперь уже канадского писателя.

Первое большое произведение Мистри — роман «Столь долгое путешествие» (“Such a Long Journey”, 1991), получивший литературную премию генерал-губернатора Канады, выдержавший в 1990-е годы шесть переизданий и экранизированный в 1998 г., эксплуатирует обе важнейшие темы творчества Рохинтона Мистри — тему Индии в годы чрезвычайного положения и жизнь парсийской об-

щины в мультикультурном Бомбее. Главный герой романа — клерк Густад Нобле, содержащий жену Дилнаваз и троих детей. Семья живет бедно. Все осложняется трудностями чрезвычайного положения. Даже газеты не купить: нужно сдать макулатуру (старые газеты) и заплатить стоимость печати за листы, наполовину пустые — вместо запрещенных цензурой статей — пустые места. Надежда в семье возлагалась на успешного старшего сына Сохраба, но тот отказывается поступить в престижный Индийский институт технологии. Младшая дочь Густада тяжело заболевает. Бедность в семье грозит превратиться в нищету. Вскоре Густад получает письмо от старого друга Билли Бильмориа, касающееся сомнительных денег, хранителем которых военный офицер Бильмориа стал по поручению премьер-министра (Индиры Ганди).

Вероятно, в основу сюжета лег скандал с деньгами, получивший название «Дело Нагарвалы». 24 мая 1971 г. главный кассир Государственного Банка Индии Вед Пракаша Малхотра якобы получил устное указание по телефону от премьер-министра Индиры Ганди выплатить шесть миллионов рупий человеку, который будет ждать его в назначенный час на определенной улице, что и было исполнено. Позднее оказалось, что звонила не Индира Ганди. Выяснилось, что имитировал голос Ганди некто Нагарвала, бывший военный и служащий индийской разведки. Нагарвала был осужден, но общественность насторожила практика выдачи незарегистрированных крупных сумм неизвестным лицам по устному указанию премьер-министра.

Видимо, также по поручению премьер-министра на некие цели получил деньги и Бильмориа, и теперь их нужно где-то сохранить. Густад отправляется в поездку по Индии по поручению Билли. Печальные происшествия во время этой поездки бросают свет на тот или иной аспект жизни Густада. Основные события происходят в родном и любимом городе Рохинтона Мистри Бомбее, городе, две общины которого, маратхская и гуджаратская, долгие годы жили мирно, но новые обстоятельства толкают маратхов к попытке доминирования, а гуджаратцы чувствуют враждебность своего родного города. Среди гуджаратцев не последнее место занимают парсы, бывшие при англичанах наиболее богатой, просвещенной и влиятельной группой населения, стоявшие у истоков индийско-

го национально-освободительного движения, среди них — отцы-основатели Индийского национального конгресса Ферозшах Мехта и Дадабхай Наороджи.

Раздел населения Бомбея прошел не только по линии лингвистической: «маратхи — гуджаратцы». В положении изгоев и с ярлыком предателей оказались многочисленные бомбейские мусульмане, выходцем из которых был основатель Пакистана Мухамад Али Джинна. Мусульмане заклеены как «поедатели говядины», и формально к ним можно отнести и парсов — выходцев из Персии и мясоедов, еще недавно совершавших даже жертвоприношение коровы. Парсы в независимой Индии постепенно теряют лидирующее положение в экономике и политике Бомбея. Автор романа считает Индиру Ганди одной из виновниц этого. Не случайно умер молодым и ее муж — парс Фероз Ганди. Для парсов его загадочная смерть — дурной знак. Общине парсов в современной Индии непросто, что не мешает процветанию отдельных парсийских кланов, таких как Тага и Вадия.

Тема жизни парсов в Бомбее — главная в романе. Уже первые строки книги описывают предутреннюю молитву Ахура Мазде главного героя романа Густада. Примечательно, что экзотические для западного читателя названия, такие, например, как «кусти» — пояс правоверного парса, который он использует во время молитвы, не получают в книге перевода и не снабжены глоссарием, хотя и выделены курсивом. О значении большинства парсийских понятий мы получаем представление из контекста. Они создают особую «этническую» экзотику, обеспечившую популярность книги в Канаде. Из книг Мистри многие канадцы европейского происхождения впервые узнали о парсах. Но много нового канадцы узнают и о представителях других групп населения Бомбея. Делается это ненавязчиво, часто с помощью реплик и обнаженных перед читателем мыслей героев. Вот жена Густада Дильнаваз стоит в очереди за молоком, которым торгует индус, названный в романе просто «братец» (*бхайя*), так к нему обращаются покупатели. Дилнаваз обращает внимание на бритую голову «братца», на которой лишь в районе темени оставлена часть волос. Дильнаваз «знала, что это индусский обычай у какой-то касты, она точно не знала какой, но не могла избавиться от мысли, что это напоминало ей крысиный хвост. Когда (*бхайя*)

мазал голову маслом, этот хвостик блестел» [Mistry 1992: 3]. Мы отмечаем, что оценка, данная уже первому встреченному в романе индусу, не слишком лестная.

Парсы в романе наделены чувством собственного превосходства, возможно, унаследованным от их более удачливых предков, живших при англичанах и игравших в Бомбее одну из главных ролей. У коров парсов на их «парсийской ферме» и молоко лучше, чем то, что продает, возможно, разбавив водой, «бхайя». У парсов — лучшая в Бомбее мебель, некогда производившаяся фирмой «Нобле и сын». Но это все в прошлом, как в прошлом остался лучший в Бомбее книжный магазин отца Густада. Теперь Густад — банковский служащий, и его семья, друзья и соседи — словно осажженные на своем острове — в многоквартирном доме Ходадад билдинг. Многие в доме, хотя и не все, парсы. Это отражает тенденцию на концентрацию тех или иных религиозных групп в определенных кварталах Бомбея. Район Ходадад билдинга и округа — парсийские, район Дхоби Талао — христианский, населенный преимущественно так называемыми англо-индийцами — потомками от смешанных браков англичан, но чаще других европейцев (в Бомбее — португальцев) с местными жительницами.

Христиане, так же как и парсы, бывшие хозяева города. Их положение также пошатнулось с обретением Индией независимости. Школьный приятель Густада Малькольм как раз принадлежит к общине англо-индийцев. Примечательно, что оба учатся в престижной школе (колледже) Св. Ксавье, основанной некогда монахами-иезуитами, но в годы независимости ставшей открытой для школьников всех вероисповеданий. Напомним, что в этом колледже учился и сам Рохинтон Мистри, хорошо знавший мир этой школы. С одной стороны, религиозные различия в школе не было принято подчеркивать, с другой стороны, ее ученики-христиане по-прежнему хранили чувство превосходства над «язычниками». Отсюда и шуточные споры Малькольма с Густадом о древности их религий. Малькольм не без гордости говорит Густаду: «Христианство пришло в Индию девятнадцать веков назад, задолго до того, как в VII в. ваши персы бежали сюда, преследуемые мусульманами» [Mistry 1991: 23]. Впрочем, Густад знает, что ответить приятелю-христианину: «Может быть... но наш пророк Заратуштра жил бо-

лее пятнадцати веков до того, как Ваш сын Бога родился. И знаешь ли ты, сколь значительное влияние оказал Заратуштра на индуизм, христианство и ислам?» [Ibid.].

Оба друга признают достоинство религий друг друга. Устами другого персонажа, Диншавджи, Мистри объясняет причину потери влияния старыми общинами. Это все из-за Индиры Ганди и ее политики: «Она все это начала требованием создания отдельного (штата) Махараштры, и теперь у нас эта проклятая «Шив Сена», пытающаяся превратить нас в граждан второго сорта» [Mistry 1991: 39]. Справедливости ради следует сказать, что создание лингвистического штата Махараштра было частью, точнее даже завершением программы правившей тогда партии Индийский национальный конгресс по созданию лингвистических штатов. Это программа была предложена «отцом нации» Махатмой Ганди еще в 1930 г. и начала проводиться в независимой Индии с середины 1950-х годов. Другое дело, что эта политика не учитывала тонкостей этнолингвистической ситуации в том или ином штате, той или иной провинции. Двухязычный и многоконфессиональный мегаполис Бомбей вполне заслуживал статуса отдельного штата или города-штата, но ни Махараштра, ни Гуджарат не хотели от него отказываться, победило руководство Махараштры при поддержке центра и местных маратхских общественных организаций, порой весьма воинственных, таких как «Шив Сена».

О «Шив Сене» и ее акциях, например нападении на банк, Мистри пишет с издевкой. Он недолюбливает маратхских радикалов. С иронией Мистри пишет о том, как после появления охранников-пуштунов с ружьями «эти Сакарамы, Даттарами и Тукарамы лишь скакали вдаль и оралы (не рискуя приближаться), как жены рыбаков» [Mistry 1991: 39]. Примечательно, что здесь герой романа Диншавджи насмехается не только над гордыми именами новоявленных «хозяев города», но и над низким кастовым происхождением многих из них: ведь рыбаки и их жены, с которыми сравниваются шивсеновцы, — низкокастовые индусы.

Смех Мистри и его героев — на грани политкорректности. Вслед за своими героями он пересказывает шутки бомбейцев о сикхах, южанах, гуджаратцах (гуджу), пуштунах [Mistry 1991: 56]. Эти шутки не безобидны, но они расцветивают ткань повествования, дают

возможность представить многоконфессиональный мультикультурный Бомбей во всем его разнообразии. При этом Малькольм, которого Мистри рисует как человека легкомысленного и несдержанного в речи, допускает весьма издевательские замечания по отношению к индусам и почитаемой ими корове. Малькольм говорит, обращаясь к Густаду, который, как парс, также не является вегетарианцем: «К счастью для нас... мы — меньшинства в стране индусов. Пусть они едят бобы и прочее... Пусть они профукивают свою жизнь... Индусы, идущие в ногу со временем, едят козлятину или курятину, если они хотят казаться современнее. Но мы получим протеин от их священной коровы» [Mistry 1991: 23].

Книга Рохинтона Мистри вызвала в Индии неоднозначную реакцию. Некоторые обвинили Мистри в очернительстве власти, оскорблении чувств верующих индусов, но в целом в Бомбее роман полюбили. Либерально настроенные университетские профессора включили в 2007 г. книгу в список рекомендуемой литературы для будущих студентов-филологов. Но тут-то и произошел скандал, не сравнимый по размаху со скандалом, связанным с романом Салмана Рушди «Сатанинские стихи», но имевший те же причины. Адитья Тхакре, внук Бал Тхакре, студент колледжа Св. Ксавье, интегрированного в состав университета Мумбаи, потребовал изъять роман как негативно рисующий маратхское националистическое движение и партию «Шив Сена». Мистри был огорчен этим решением и отметил, что критические слова принадлежат одному из героев — другу и коллеге Густада Диншавджи. Профсоюз университетских работников Бомбейского университета пытался защитить «академические свободы», но за запрет выступил главный министр Махараштры Ашок Чаван.

Третья книга Рохинтона Мистри роман «Отличное равновесие» (“*Fine Balance*”), встретивший теплый читательский прием и признанный, по результатам опросов читателей, книгой, входящей в сотню лучших книг мира, эксплуатирует ту же тему — Индия в годы чрезвычайного положения, но герои Мистри — не только и не столько парсы. В романе он поднимает тему неприкасаемых, два представителя общины которых становятся протагонистами романа.

Наконец, третий роман — «Дела семейные» (“*Family Matters*”) — вновь делает парсов и их общину в Бомбее главной темой. Роман

издан в Канаде в 2002 г. В том же году, а это было вскоре после террористического нападения на города США, Мистри совершил тур по США, где планировал встречу с читателями. Везде в США, куда он приезжал, он сталкивался со слежкой и подозрительностью, ибо, будучи смуглокожим иностранцем, был принят полицейскими и чиновниками на аэродромах за террориста. Свой тур Мистри отменил, но скандальную славу получил, и благодаря этому роман был переведен на многие языки мира, включая русский.

Тема парсов и их религии — одна из главных в романе «Дела семейные». Не случайно к русскому переводу романа, выполненному Мариам Салганик, прилагается послесловие «О чем говорил Заратуштра», в котором делается попытка дать очерк религии парсов-зороастрийцев [Салганик 2005: 690–703]. Тема парсов дана на фоне мультикультурного Бомбея — любимого города Мистри, города, исчезающего и постепенно превращающегося в огромный, динамичный, но иной по духу Мумбаи, столицу Махараштры.

В ткань романа вплетена история зороастрийской парсийской общины, порой представленная в виде пересказа публикаций парсийской прессы Бомбея, порой — в диалогах и размышлениях главных и второстепенных героев. Так, например, в романе появляется рассказ об отце главного героя романа Наримана и о его письмах в парсийскую газету. Поводом одного из писем стала полемика о судьбе общины, возможности ее пополнения за счет смешанных браков. Однажды «священнослужитель совершил церемонию навджоте для ребенка, мать которого была из парсов, а отец — иноверец. Событие вызвало споры, полемику и перебранки между реформистами и ортодоксами. Такого рода споры вспыхивали в общине парсов с периодичностью эпидемий гриппа <...> Отец Наримана, известный как большой мастер писать письма в газеты, гневно осудил священника. Он писал, что для этого дастура, сбившегося с пути истинного, священная церемония инвеституры — вручения судры и кусты посвящаемому в парсы — имеет не большее значение, нежели повязывание обыкновеннейшего шнура, если судить по той лихости, с которой дастур проделывает ее с каждым и всяким. Что подобные ему ренегаты станут причиной гибели трехтысячелетней религии, что зороастрийство за всю свою славную историю выдержало множество ударов, но чего не могли добиться арабские армии

в 632 году нашей эры, то совершат такие священнослужители, как он, подрывающие чистоту этой единственной в своем роде и древней персидской общины, саму основу ее выживания» [Мистри 2005: 189].

И парс Йезад, и индус Капур — патриоты Бомбея. «Помимо общего для них отвращения к “Шив Сене” с ее тупостью и узкомыслием, оба сокрушались по поводу состояния города, который медленно умирал, уничтожаемый властью бандитов и “крестных отцов” мафии, выражаясь газетным языком, “неправедным альянсом политиков, криминалитета и полиции”» [Мистри 2005: 216]. Капур — индус, беженец из Пакистана. Он говорит о себе: «У нас не было выбора. Мы были вынуждены бежать. Так мы оказались в Бомбее. И Бомбей принял нас хорошо. Отец начал с самого начала, с нуля, и добился успеха. Единственный город на свете, где это возможно. <...> А потому, утверждал Капур, он любит Бомбей особой любовью, куда более пылкой, чем те, кто родился и вырос в Бомбее» [Мистри 2005: 217].

Как и в романе «Столь долгое путешествие», Мистри дает описание парсийского храма, куда отправляется Йезад, один из главных героев романа: «Он остановился перед дверью в храм, вспомнив, что у него непокрыта голова. Можно прикрыть голову носовым платком, впрочем, он же не собирался заходить в храм <...> Внутренность храма тонула в полумгле, но можно было различить выложенное камнем пространство, похожее на длинную веранду, и каменный парапет, за которым совершаются омовения. В дальнем конце виднелась одинокая фигура, человек вытирал лицо и руки, готовясь к молитве <...> Он выпустил поверх брюк белую ритуальную судру и рубашку, выудил из-под рубашки священный шнур кусти, которым парсы подпоясываются, и начал молиться, развязывая узлы на кусти. Расслабил узелок на поясе и поднял кусти ко лбу. <...> Знакомый жест в неясном свете вдруг пробудил в памяти слова молитвы, которую Йезад много лет не читал: “Ахура маздакходаи, аз хама гуннах, патер пашерминум”... Он не останавливал слова, всплывающие в памяти и странно радующие его своей незабытостью. А молящийся сложил кусти в две петли и снова поднес шнур ко лбу. Йезад знал, что он сейчас произносит “манашни, гавашни, кунашни”, после чего заново завяжет священный шнур» [Мистри 2005: 434–435].

Герой Мистри вспоминает, сколь многочисленными некогда были собрания верующих парсов в храме: «Его воображение заполняло каменный пол оживленной толпой, которую он привык видеть, когда родители приводили его маленьким в храм на праздники Навроз и Кхордад саль, когда толпа была по-новогоднему разодета, каждый держал в руках сандаловые курительные палочки, и все пробирались к парапету, чтобы омыть руки в серебряном карасио, совершить молитву и поспешить на празднование Нового года. Женщины, носившие сари, как мать Йезада, с легкостью добирались до своих кусты, другим же, одетым более современно и вынужденным поднимать юбки, чтобы развязать узлы на поясе, приходилось укрываться за специальной загородкой. На модниц осуждающе смотрели ортодоксальные дамы» [Мистри 2005: 435]. Здесь, как мы видим, отражены и отношения между консервативными и современными дамами, противоречия, в иной форме отражающие различия между традиционалистами и модернистами (реформистами). Не в последнюю очередь женщины — хранительницы религиозной традиции у парсов. Такова, например, героиня романа «Дела семейные» Роксана. Как пишет Мистри, «для нее обряды и религия значили куда больше, чем для Йезада. После внезапной смерти матери воспитанием Роксаны занималась материнская родня — угрызения совести не позволили Нариману ни в чем противиться родственникам покойной жены. Они учили Роксану молиться, совершили ее *навджоме* — обряд посвящения в парсы, по праздникам водили в храм огня» [Там же: 39].

Вновь звучит у Мистри в романе жесткая критика партии «Шив Сена» и ее лидера. Говоря о концерте Майкла Джексона, герой романа Йезад замечает: «Удивительно, что лидер “Шив Сены” не объявил его врагом чего-то, даже врагом хорошего вкуса не объявил. Ведь этот придурок направо и налево раздает ярлыки “анти” — антито, антисе. Южане у нас антибомбейцы, Валентинов день — антииндусская затея. Кинозвезды, если они родом из той части Пенджаба, которая после сорок седьмого к Пакистану отошла, предатели родины» [Мистри 2005: 50].

По словам канадского литературного критика Дженифер Такхар, «Мистри, как и другие авторы-парсы, руководствуется опытом двойной потери родины (*double displacement*). Как парс, Мистри ви-

дит себя на периферии индийского общества, и отсюда неприятие им установки на прославление индусской культуры Индии» [Takhar 2000].

Рохинтон Мистри признан в настоящее время одним из самых талантливых индо-английских писателей, но уже несколько лет он не публикует новых романов. Возможно, у автора творческий кризис. Тема парсов в Бомбее разработана подробно, но, возможно, и исчерпана. То же можно сказать о теме Индии времен чрезвычайного положения. Смею надеяться, что новый роман Мистри будет посвящен парсам или, шире, выходцам из Южной Азии в Канаде.

Библиография

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. СПб.: Петербургское востоковедение; Азбука, 2003.

Мистри Р. Дела семейные / Пер. М. Салганик. М.: Росмэн, 2005.

Салганик М. Что говорил Заратуштра // Мистри Р. Дела семейные / Пер. М. Салганик. М.: Росмэн, 2005. С. 690–703.

Dodiya J. (ed.). The fiction of Rohinton Mistry: Critical Studies. L.: Prestige Books, 1998.

Malieckal B. Rohinton Mistry // Asian American Novelists: A Bio-Bibliographical Sourcebook / Ed. Nelson E. Sampath. L.; Toronto: Greenwood Publishing Group, 2000. P. 219–28.

Mistry R. Such a Long Journey. L.: Faber&Faber, 1992.

Takhar J. Rohinton Mistry, Writer from Elsewhere // Canadian Literature and Culture in the Post-Colonial Literature and Culture. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://postcolonialstudies.emory.edu/wp-admin/post.php?post=205&action=edit> (дата посещения: 12.05.2014).

Т.Г. Скороходова

«ОТКРЫТИЕ ИНДИИ» СКВОЗЬ ПРИЗМУ ТРАДИЦИОННОГО ТЕКСТА: ОПЫТ МЫСЛИТЕЛЕЙ БЕНГАЛЬСКОГО РЕНЕССАНСА

Восприятие и описание родной страны интеллектуалами Бенгальского Ренессанса XIX — начала XX в. через обращение к традиционным текстам Индии представлено в статье как сердцевина феномена «открытия Индии» (“Discovery of India”) (Дж. Неру). Взгляд на Индию сквозь призму текста позволял мыслителям эпохи найти идеальные основания для выстраивания образа страны как древней цивилизации с богатой культурой и историей. От Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора прочтение и интерпретация текстов открывает идеал духовной традиции, богатство индийской истории, особенности этики и права, философию и литературу. Созданный в итоге идеальный образ Индии обращает к непосредственному осмыслению ее современной социальной жизни, религии, культуры и народа, к анализу настоящего и поиску путей будущего развития страны.

Ключевые слова: «открытие Индии», Бенгальский Ренессанс, интерпретация текста, идеальный образ Индии, восприятие истории и культуры.

Описывая собственный опыт понимания родной страны, Джавахарлал Неру назвал свою книгу «Открытие Индии», и тем самым обозначил феномен, характерный для интеллектуальной жизни индийских образованных слоев Нового времени. Феномен открытия родной страны представляет собой обращение интеллектуалов к осмыслению общества, культуры, истории, духовной традиции, народа, его настоящего и перспектив будущего, а также попытку выяснения места страны в мире для понимания ее, себя самих и своего народа (в том числе перед лицом Другого и разного рода внутренних и внешних вызовов), и для создания определенного образа своей страны и вписывания этого образа в современный мир.

Первыми, кто в этом смысле стали открывать Индию, были интеллектуалы Бенгалии, деятельность которых положила начало эпохе национально-культурного ренессанса. Бенгалия первой была завоевана в ходе установления британского колониального правления и первой включилась в процессы экономической, социальной и культурной модернизации во взаимодействии с Западом и его до-

стижениями в области права, науки, образования, культуры и политики (см.: [Скороходова 2008; Dasgupta 2012; Kopf 1969; 1979; Poddar 1970; 1977]).

Бенгальский Ренессанс XIX — первой трети XX в. может быть описан как процесс и результат взаимодействия двух векторов мышления и деятельности новых интеллектуальных элит: «паломничества в страну Запада» [Рашковский 1990: 66; Скороходова 2011] и «открытия Индии». Эти векторы обуславливают и питают друг друга в процессе создания новой культуры и поиска путей интеграции общества в мир современности (modernity). Главным результатом взаимодействия этих двух векторов стала собственно идея возрождения Индии, понимаемого как ее развитие на путях синтеза индийского и западного, традиции и новации. На этой идее выстроен интеллектуальный проект возрождения в духовной, социальной, политической и культурной сферах жизни общества [Скороходова 2008: гл. III].

Являясь «паломниками в страну Запада», бенгальские мыслители одновременно пытаются узнать (собственно открыть), осмыслить и понять свою страну, не только как свой регион, но как большое социокультурное пространство, обозначаемое именем «Индия». Благодаря встрече с Западом и европейскому образованию и вместе с тем социализации в социокультурном пространстве Индии бенгальские интеллектуалы приобретают специфическое «двойное зрение», которым не обладает ни ученый брахман, ни европейский ориенталист. Оно кардинально меняет взгляд на индийскую реальность. Бенгальские интеллектуалы, с одной стороны, неортодоксально смотрят на свое общество изнутри, не считая его сущее состояние должным и отвечающим их высоким представлениям о ценностях. За этим внешне сугубо рациональным восприятием скрыто чувство любви к своей стране и боли за положение, в котором она оказалась. С другой стороны, бенгальские мыслители способны смотреть на Индию глазами Других-дальних, европейцев [Пименов 1998: 396] и сравнивать родное с другими культурами, критически и рационально, но не утрачивая любви в своей стране. Это специфическое «двойное зрение» определяет главный подход к «открытию Индии»: взгляд *изнутри* постоянно соотносится со взглядом *извне*, и их своеобразное взаимодействие-противостояние

в сознании мыслителей способствует все большему углублению понимания родной страны и открытию смысла бытия Индии в мире.

Подход «двойного зрения» очень продуктивен при постановке вопросов к открываемой области и поиске ответов. Поэтому ведущий метод открытия Индии я обозначаю как диалогическое общение со своей страной, в ходе которого от вопрошания переходят к описанию (созданию образа) и объяснению, приводящему к открытию человеческих и социокультурных смыслов в бытии Индии.

Открытие Индии бенгальцами происходит в самых разных аспектах и самыми разными путями: от непосредственного наблюдения за жизнью страны и ее народа (к примеру, во время путешествий) до усвоения и осмысления «книжного» знания. Одним из главенствующих путей открытия оказывается ее восприятие и описание сквозь призму традиционного текста.

Само обращение к тексту, новое открытие традиционного индийского текста можно истолковать как ядро открытия Индии. Прочтение текста мыслителем с «двойным зрением» есть вступление в диалог со своей культурной традицией, когда текст, по словам Ю.М. Лотмана, «становится равноправным собеседником, обладающим высокой степенью автономности. И для автора (адресанта), и для читателя (адресата) он может выступать как самостоятельное интеллектуальное образование, играющее активную и независимую роль в диалоге» [Лотман 2010: 69].

Первооткрывателем Индии в Бенгалии стал философ и реформатор Раммохан Рай (1772–1833), который усвоил название «Индия» для обозначения субконтинента¹ [Рай 2010: 162], с одной стороны, благодаря влиянию своего мусульманского образования (Хинд, Хиндустан — мусульманское обозначение территории, населенной индусами), с другой — он воспринимает его от британцев, утвердивших это название для своих владений. Напомню, что сами индийцы на протяжении всего доколониального периода истории не выработали аналогичного названия [Ванина 2007: 58–76]. Раммохан Рай, в юности много странствовавший по индийским регионам, хорошо знал географическую и региональную дробность субконтинента,

¹ Уже в первом религиозном трактате Раммохан использует слово «Индия» («Хиндустан» — в оригинале на фарси) [Рай 2010: 162, 165].

и все же он становится буквально «отцом понятия Индии» для соотечественников. В предварительной записке для британского парламента Раммохан показывает, как внутренние межрегиональные границы дробят структуру индийского пространства и затрудняют взаимодействие между народами, которые тем не менее *культурно* схожи благодаря духовной традиции [Roy 1982, I: 231]. Младшие современники и духовные наследники Раммохана стали наполнять это понятие содержанием, создавая ориентированный на перспективу образ Индии как социального, религиозного, культурного и политического целого.

Получивший санскритское образование и хорошо знакомый с реальной жизнью Индии Раммохан Рай первым начинает открывать ее сквозь призму традиционного текста, в котором ищет идеалы, могущие послужить ориентиром для соотечественников, и ценности, позволяющие корректировать наличную действительность. Тексты, открытые и истолкованные Раммоханом, — это Веды и дхармашастры. Им движет стремление «убедить моих соотечественников в истинном смысле наших священных текстов» [Roy 1977: 261]. Он говорит о Ведах как о «целом корпусе индусской теологии, права и литературы», большом по объему и написанном «в самом возвышенном и метафорическом стиле» [Ibid.: 261], но, по сути, редуцирует их к Упанишадам, истолковывая их суть как знание о Едином Боге, требующее возвышенного и этического служения. Остальное содержание ведического комплекса Раммохан сознательно не принимает во внимание. Вместе с Упанишадами он открывает основополагающий текст *веданта-даршаны* — «Брахма-сутру» (Веданта-сутру), обозначая вектор поиска разнообразных смыслов в текстах традиции. Обращение к дхармашастрам (Ману, Яджнавалкья, Катьяяна, Вишну, Кашьяпа, Брихаспати, Вьяса) в ходе защиты прав женщин также избирательно и помогает Раммохану обосновать идеал должного поведения традиционными нормами.

Найдя в традиционных текстах идеал (веру в Единое первоначало мира — Брахмана) и ценности этики и права, Раммохан открыл духовную традицию Индии с двоякой целью: опровергнуть ее брахманскую версию как негуманную и защитить индийское духовное наследие от нападок со стороны христианских миссионеров. В трудах Раммохана Рая (особенно в «Брахманических журна-

лах») духовная традиция описана не просто как традиция веры, но как традиция мышления о Боге и высших истинах. Он предлагает «оправдание индусской религии», представляя интеллектуальную традицию (шесть *даршан*) как монотеистическую теологию, исходящую из вечности и вездесущности Бога-творца и подчиненности ему природы и человеческой души. Столь критикуемые Раммоханом внешний политеизм и поклонение изображениям в «народном индуизме» им же самим истолковываются как средство приобщения к Божественной Сути тех людей, которым трудно постичь непостижимого и не имеющего формы Бога — чтобы они не впадали в неверие и не поддавались злу [Roy 1982, I: 161]. Идеальный образ индуистской духовной традиции у Раммохана Рая выявляет универсальные смыслы в индуизме, но приходит к нему от реальной жизни индуистов, полной церемоний, ритуалов, почитания изображений многочисленных божеств, от жизни, рассмотренной сквозь призму текста и истолкованной как историческая деградация вероучения при попустительстве и прямом содействии брахманства и общем невежестве народа.

Открытие духовной традиции в противоречивом сочетании народной веры в самых разнообразных ее проявлениях и рафинированной теологии даршан позволило увидеть основу культуры Индии: общий священный язык санскрит, общие религиозные принципы и формы богослужения (ритуалы и церемонии) [Roy 1982, I: 231]. Индию Раммохан описывает как общее социокультурное пространство с общей историей, в его трудах она предстает как древняя цивилизация, эволюционирующая во времени через эпохи расцвета и упадка.

Итак, двигаясь от реальности к тексту в поиске идеала, Раммохан Рай открывает, описывает (хотя и схематично) и объясняет Индию. Найденный в тексте идеал, соотнесенный с реальным состоянием Индии, лег в основу первого ее индигенного образа. Индия — это большое и многообразное социокультурное пространство, объединенное великой духовной традицией, которая воплощена в текстах Вед и вполне сопоставима с мировыми религиями. Индия имеет долгую историю и богатую культуру, осмысление которых может дать ключ к пониманию и решению проблем ее современного состояния.

Взгляд на Индию сквозь призму текста сохраняется и у других бенгальских мыслителей, в первую очередь благодаря значимости традиционной санскритской образованности для высококастовых элит.

Начиная с Раммохана Рая и его современников можно проследить, как расширяется круг интерпретаторов, открывающих содержание и смыслы традиционных текстов. Здесь нельзя не упомянуть о кастовом происхождении интерпретаторов. Первыми к чтению, истолкованию и, что особенно важно, переводу на родной и/или английский языки приступили брахманы по варне, но вольнодумцы и реформаторы по складу мышления Тарачанд Чокроборти, Дебендронатх Тагор, Кришномохан Банерджи, Ишшорчондро Биддешагор, Бонкимчондро Чоттопаддхай и др. Они продолжают тем самым исполнение предписанной статусом брахмана роли носителя и интерпретатора не только текста, но и культурной традиции, однако их сознание трансформировано благодаря «двойному зрению» и неортодоксальному мышлению, и потому исполнение традиционной роли приносит непредсказуемый результат, радикально отличный от традиционной брахманической интерпретации. Пример брахманов-адогматиков оказывается заразителен для других высоких каст, особенно для представителей касты *каятха* (П. Митро, М.М. Дотто, Вивекананда, он же Н. Дотто, А. Гхош, Р. Дотто и др.), которые смело ломают монополию традиционного брахманства на истолкование текста и совместно с инакомыслящими брахманами истолковывают для себя и других широкий круг текстов, позволяющих открыть Индию.

Первостепенно значимые для бенгальских мыслителей тексты — это Веды (в первую очередь Упанишады), Бхагавадгита и дхармашастры (Ману, Яджнавалкья, Вишну, Брихаспати и др.). Так или иначе востребованы эпосы Махабхарата и Рамаяна, пураны и тантры, философские тексты даршан («Брахма-сутра» Вьясы, «Йога-сутра» Патанджали и др.), а также классика санскритской литературы (прежде всего драмы и поэмы Калидасы).

Обращение к общезначимым текстам со временем актуализирует интерес к текстам регионального происхождения — от кашмирской хроники «Раджатарангини» и раджпутской поэзии до бенгальской поэзии, что связано с усилиями поэтов и писателей по развитию бенгальского языка и литературы.

Движимые желанием подтвердить и оправдать перед соотечественниками религиозно-реформаторские и социально-реформаторские идеи и новации ссылками на священные тексты, бенгальские мыслители открыли Индию как религиозно-духовную целостность.

Дебендронатх Тагор, желающий религиозного возрождения Индии на основе чистого теизма древних Упанишад (*ekam evā 'dvitīyam* — «один без другого», Чхандогья-упанишада, VI, 2,1.), скрупулезно исследует Веды и через тридцать лет после Раммохана Рая обнаруживает, что ведийские предки почитали многих богов (Агни, Вайю, Индра, Сурья и др.), для которых существовали «пышные и до мелочей разработанные церемонии жертвоприношения» [Тагор 2007: 169], и что лишь мудрецы Упанишад открыли знание Брахмана «с помощью медитации и милости Божьей», и это — бессмертная истина [Там же: 170]. Дебендронатх отмечает, что боги, которым поклоняются его соотечественники, — Дурга, Шива, Рама, Кришна и другие — это боги пуран и тантр. Но далее он открывает целый ряд текстов в жанре упанишад, вплоть до вишнуитских, шиваитских и мусульманских (Алла-упанишада), которые обосновывают «поклонение своим богам вместо Верховной Души» [Там же: 181]. Изучение Вед, Махабхараты, пуран и текстов Шанкары открыло ему образ индуизма, который эволюционирует в истории и постоянно отклоняется от высокого представления о Боге (*Брахмане* упанишад). Безусловно, эту многослойность и многоликость духовной традиции хорошо знал и Раммохан Рай, но он последовательно доказывал ее монотеистический характер; Дебендронатх Тагор, приняв монотеистический символ веры Раммохана, но глубже узнав родную духовную традицию, не счел возможным апеллировать к древним текстам и создал собственную «Брахми-упанишаду».

Еще более оригинальный и во многом верный образ духовной традиции представлен в работах Кришномохана Банерджи — лингвиста и христианского священника. В ранний период он изучает тексты даршан (*ньяя, санкхья и веданта*) и веды, относясь к индуизму негативно. Он заявляет, что веды созданы смертными людьми, а отнюдь не вечны и служат вполне утилитарной цели — поддерживать достоинство брахманического порядка в противовес буддизму [Banerjea 1861: 48–50, 71–73]. Работа Кришномохана со священными

текстами позволила ему развенчать представление об индуизме как «исконной, вечной религии» всего населения страны и отсутствие в нем общей *свадхармы* — только частные кастовые дхармы есть у каждой группы населения. Но в поздний период Кришномохан трактует Веды как свидетельство раннего откровения — обращения Бога к человеку, которое восприняли древние *риши* и предложили ритуал жертвоприношения для разрушения греха и искупления грешника (жертвоприношение Праджапати) [Krishna Mohan Banerjea 1982: 181–182]. На этом строится духовная традиция Индии.

Неоиндуистские мыслители Бенгалии усиливают образ целостной духовной традиции, принимая индуизм во всем многообразии его вер, течений и вариантов. Бонкимчондро Чоттопаддхай, обращаясь преимущественно к Бхагавадгите, представляет индуизм как религию любви ко всему миру, к своей стране, к людям, к себе, так как поэма предписывает видеть Бога во всех созданиях и как дхарму, состоящую в развитии и «улучшении человеческих способностей» [Chatterjee 1986: 161–162, 186]. Для Бонкимчондро высокий монотеизм и многообразные формы веры в личных богов (Кришна — это самый яркий пример) несколько не противоречат друг другу, хотя именно последнее наиболее естественно для обычного человека.

Свами Вивекананда постоянно обращается к текстам Упанишад, Бхагавадгиты, шастр и даршан, как для обоснования своих идей, так и в просветительских целях — для раскрытия основ духовного наследия и культуры. Веды дают Вивекананде возможность видеть в основе духовной традиции откровение Бога [Vivekananda 1998–2002, II: 239], благодаря которому выстроена ее философия (на базе, разумеется, веданты, вырастающей из монотеизма упанишад и объединяющая собой всю духовную традицию Индии), мифология и символика, присутствующая в разнообразных формах, но вполне согласованная с внутренней сутью. И ритуал, и культ — все это для удовлетворения потребности в помощи на пути духовного роста [Ibid., III: 43–44]. Индийская духовная традиция глубока по своей устремленности к Истине и всеобъемлюща по многообразию сект, культов и направлений. Эта традиция есть постепенное движение всех людей от более низкой к более высокой истине, единство в многообразии [Ibid., I: 17]. Именно Индии оказалось под силу согласовать и примирить самые разные пути к Богу — к этому вы-

воду Вивекананда приходит от прочтения Бхагавадгиты [Ibid., IV: 106–107; I: 446–451].

Текст, рассматриваемый не только как средоточие духовной традиции, но и как источник знания о прошлом, приводит бенгальских мыслителей к открытию истории Индии. Младобенгалец Перичанд Митро в курсе лекций «Состояние Индостана при индусах», описывая домусульманский период, реконструирует историю субконтинента на основе данных Махабхараты, Рамаяны, пуран и упануран, кашмирской «Раджатарангини», цейлонской «Махавамсы», буддийских и джайнских манускриптов. «Богатые источники индусской литературы... остается только исследовать» [Awakening 1965: 136–137], — говорит Митро, предлагая комбинировать их данные с данными о памятниках материальной культуры, архитектуры и этнографической информацией, а также с греческими и китайскими источниками. Он считает, что в историях о Раме, Кришне и Пандавах отражены реальные события, и анализирует историю Индии проблемно-тематически: происхождение брахманов и коренного населения Индии, религию, политическое устройство разных областей, обязанности раджей и роль кшатрийской армии, налогообложение, внешнюю и внутреннюю торговлю, морские путешествия, особенности быта, денежную систему и экономику, право и управление, судебную систему, историю культуры. История Индии у Митро предстает как развитие, сложное и поучительное для современников, хотя и несколько идеализированное (так, власть «подчиняется священным законам, чтобы принести благоденствие народу», а деспотизм в индийских государствах отсутствует [Awakening 1965: 168–169]).

В 1876 г. молодой профессор Метрополитен-колледжа, будущий политик Сурендронатх Банерджи в лекции «Исследование индийской истории» доказывал свою мысль о том, что история Индии не складывается только из иноземных завоеваний и правлений, но должна быть восстановлена по священным текстам, эпическим и героическим поэмам, придворным хроникам и другим источникам как история славного прошлого народа, создавшего высокую нравственность, славного достижениями своих наук, литературы, военного искусства, философии [Банерджи 2012]. С установлением общности с наследием предков и с историописанием он связывает

перспективы «нравственного возрождения... страны, от которого зависит ее интеллектуальное, социальное и политическое возрождение» [Там же: 152].

Текст дает импульс к размышлениям о культуре Индийского субконтинента. Работа с дхармашастрами, как переводческая (Гарачанд Чокроборти переводит «Законы Ману» на бенгали), так и интерпретационная (Ишшорчондро Биддешагор, Перичанд Митро), открывает ценности социальной жизни с позиций должного. Известная избирательность в цитировании для обоснования социальных реформ не мешает создать образ культурных установлений, основанных на представлении о благе человека и долге по отношению к нему. Так, Перичанд Митро по текстам дхармашастр, эпоса и поэм Калида-сы воссоздает картину достойного положения женщин в обществе: прав на образование, выбор супруга, долю в семейном имуществе и в том числе управления государством [Awakening 1965: 280–282, 289–290]. На этом фоне полигамия, детские браки и затворничество женщин в современной Индии оказываются отступлением от мудрости предков и высоких стандартов древней культуры. Тем же методом Ишшорчондро Биддешагор борется против полигамии и за вторичное замужество вдов. Критикуя уязвимость метода апелляции к шастрам из-за их противоречивых положений, Бонкимчондро Чоттопаддхай указывает на силу обычая в культуре Индии: «В этом обществе народный обычай сильнее, чем дхармашастры. Обычай, который соответствует народной практике, является повсеместным, хотя он может противоречить шастрам» [Chatterjee 1986: 73].

Особенное внимание бенгальские интеллектуалы уделяют философским традициям: интерес к школам *ньяя*, *санкхья* и *веданта*, заявленный в книге Кришномохана Банерджи «Диалоги об индусской философии», быстро перерастает в исследование и переосмысление трудов Бадараяны, Патанджали, Шанкары и создание образа веданты как главной философской школы, охватывающей все системы мысли и базовые черты культуры. Наиболее известен образ Веданты, созданный Вивеканандой [Костюченко 1977; 1983].

Литература, как санскритская, так и региональная, также способствует развитию образа общей культуры. Эстетическую ценность поэзии, драматургии и собственно священных текстов открывает Рабиндранат Тагор, который видел специфику индийской литерату-

ры во власти поэзии над ее творцами, облакающими правду жизни в форму красоты (как это делает Калидаса в «Шакунтале») (см.: [Тагор 1965: 100]). Вместе с тем Тагор считает, что именно в литературе «проявляется внутреннее единение человека с человеком, прошлого с настоящим, далекого с близким», и из-за утраты связи с наследием предков, с литературой индийская культура воспринимается как распавшаяся на множество частей (см.: [Тагор 1965: 45, 47]). Исходя из обзора литературных традиций Тагор отмечает дробность местных культур, но именно в их развитии видит перспективы объединения народного духа и развития общей культуры.

Так или иначе, идея общеиндийской культуры и открытия культуры Индии присутствует в представлении о сходстве, социальной гармонии культур разных общин. Бхудеб Мукхопаддхай считает Индию общим домом индусов, джайнов, сикхов, буддистов и мусульман [The Bengali Intellectual Tradition 1979: 83], а Р. Тагор призывает «подняться до представления о Великой Индии» и не делить ее культуру на части так же, как разделили общество своими религиозными обрядами и обычаями [Тагор 1965: 249].

Открытие традиции, истории и культуры как компонентов образа Индии побуждают бенгальцев ставить вопросы о месте Индии в мире и о смысле ее бытия. И если Раммохан Рай размышлял о возможной роли Индии (с помощью Европы и ее образования), которая «рано или поздно добьется успеха на пути просвещения и распространения цивилизации среди окружающих наций в Азии» [Roy 1982, II: 316], то неоведантские мыслители, погруженные в осмысление священных текстов и традиции, связывают смысл существования родной страны с открытыми ею истинами. Вивекананда считает Индию «матерью всех религий» [Vivekananda 1998–2002, I: 3], принимающей все веры как истинные и способную к универсальной терпимости. Ауробиндо Гхош полагает, что идеи всех философских направлений Европы и Азии заложены в Упанишадах, но лишь в последних высшее знание «раскрыто во всей полноте и ясности отточенной мысли» [Ауробиндо 2005: 53]. Более того, в благополучии Индии Ауробиндо видит «основу благополучия всего человечества», и прочтение им Бхагавадгиты показывает, что воплощение Кришны в начале Калиюги есть начало дхармической битвы против зла: «Бог спас Индию благодаря сражению на

поле Курукшетры» [Там же: 136]. Этот поиск смысла бытия Индии в мире, удачно названный «миссионизмом» у Н.А. Бердяева, один из показателей того, что общий позитивный образ Индии для себя самих и для мира в общих аспектах и чертах сформирован и может служить источником вдохновения для своего народа.

В результате открытия Индии сквозь призму текста создан ее образ. Поскольку все бенгальские мыслители идут от общезначимых текстов — Вед, дхармашастр, Махабхараты, Рамаяны, философских и литературных произведений, — их содержание и смыслы становятся структурными идеями, которые связывают все многообразие субконтинента в единое духовное, религиозно-социальное и культурное целое — «Большую (Greater)», говоря словами Тагора. В ходе диалога с традиционным текстом бенгальские мыслители от Раммохана Рая до Рабиндраната Тагора создают новые тексты об Индии как таковой — ее традиции, истории, культуре, социальной жизни. Более того, Индия сама предстает перед ними как специфический социокультурный текст, требующий постоянного чтения и понимания его смысла — понимания родной страны во всем ее многообразии и богатстве культур и народов.

Индия в том виде, в каком она предстает в традиционном тексте, — идеальный образ, средоточие духовных и социальных ценностей (интерпретируемых как универсальные и непреходящие), но этот идеал при сопоставлении с реальностью хорошо высвечивает и существующие социальные проблемы, и многообразие культурных типов, социальной структуры, обычаев и установлений. Образ Индии, воссозданный по тексту, неизбежно обращает бенгальцев к непосредственному восприятию социальной жизни, религии, культуры Индии реальной и, следовательно, к открытию своего народа.

Идеальный образ Индии — это образ древней цивилизации, культура которой выросла благодаря интенсивным духовным поискам древних, воплощенных в откровении Вед, Бхагавадгиты и философских школ. История Индии, знавшей свои периоды расцвета и величия вместе с периодами упадка и завоевания, предоставляет современным индийцам богатый материал для размышления о своем прошлом и поиска путей будущего развития. Богатое культурное наследие предков в области социальной, нравственности, образования, литературы и искусства должно быть освоено и развито

в новых условиях. Иными словами, Индия, открытая как идеал, становится в трудах мыслителей Бенгальского Ренессанса символом культурной и исторической памяти и объединяющим смыслом, суть которого выражена Вивеканандой как «единство в многообразии».

Библиография

Банерджи Сурендронатх. Исследование индийской истории / Пер. с англ. Т. Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 144–156.

Ванина Е.Ю. Средневековое мышление: индийский вариант. М.: Восточная литература, 2007.

Костюченко В.С. Вивекананда. М.: Мысль, 1977.

Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. М.: Мысль, 1983.

Лотман Ю.М. Чему учатся люди. Статьи и заметки. М.: Центр книги ВГБИЛ им. М.И. Рудомино, 2010.

Скороходова Т.Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.

Скороходова Т.Г. «Паломничество в страну Запада» в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 163–173.

Рай Раммохан. Дар верующим в единого Бога / Пер. с англ., примеч. Т.Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 159–168.

Рашковский Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. М.: Наука, 1990.

Тагор Д. Автобиография / Пер. с англ., вступ. ст. и примеч. Т.Г. Скороходовой. М.: ЦИИ ИВ РАН, 2007.

Тагор Р. Собрание сочинений: В 12 т. / Пер. с бенг. и англ. М.: Художественная литература, 1965. Т. XI.

Аурбиндо Шри (Гхош). Духовное возрождение. Сочинения на бенгали: Пер. с англ. СПб.: Адити, 2005.

Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents / Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965.

Banerjea Krishna Mohun. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.; Edinburgh: Williams & Norgate, 1861.

The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhirendranath Sen / Ed. by A. K. Mukhopadhyay. Calcutta: Bagchi, 1979.

Chatterjee Bankim Chandra. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal / Transl. & ed. by S.N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986.

Dasgupta Subrata. The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi: Permanent Black, 2012.

Kopf D. British Orientalism and Bengal Renaissance. Berkeley: University of California Press, 1969.

Kopf D. Brahma Samaj and Making of Modern Indian Mind. Princeton: University Press, 1979.

Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist / Ed. with Introd. by T.V. Philip. Bangalore: CISRS, 1982.

Poddar A. Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800–1860. Simla: Indian Institute of Advanced Studies, 1970.

Poddar A. Renaissance in Bengal. Search for Identity. 1860–1919. Simla: Indian Institute of Advanced Studies, 1977.

Roy Raja Rammohun. The English Works / Ed. by J.C. Ghose. In 4 vols. New Delhi: Cosmo, 1982.

Roy Raja Rammohun. Selected Works. New Delhi: Government of India. Ministry of Information and Broadcasting, 1977.

Vivekananda Swami. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati; Almora: Advaita Ashrama, 1998–2002.

ЕВРОПЕЙЦЫ В ИНДИИ

Н.Г. Краснодембская, Е.С. Соболева

ШРИ ЛАНКА В ПЕРИОД ПОРТУГАЛЬСКОЙ ЭКСПАНСИИ (1505–1658): ПРАВИТЕЛЬ И ЦЕРКОВЬ

На Цейлоне в XVI в. опробовались новые методы колонизации. Португальское присутствие выразилось также во вмешательстве по внутренним делам сингальских царей и изменении системы престолонаследия. Армия помогла религиозной стороне патронага, и португальская церковь приобрела на острове огромное влияние. Христианство привнесло новые идеи и новую систему ценностей. Элементы португальской культуры обнаруживаются в быту всех сословий и народов Шри Ланки.

Ключевые слова: Цейлон, власть, престолонаследие, португальцы, церковь.

Португальцы появились на Цейлоне в 1505 г. и вскоре стали оказывать заметное влияние на местную администрацию. В прибрежных районах они доминировали около полутора веков. Португальский период на о-ве Цейлон был короче, чем в Индии, и завершился в 1658 г. капитуляцией португальских войск в Джафне. Власть над побережьем перешла в руки голландцев. Однако португальское влияние на Цейлоне было не менее значительным, чем на материке. Португальское государство Индия в этот период охватывало не только территории, находившиеся под прямым контролем короны, но все общины христиан, которые развивались в разных формах управления, делегированных португальским королем.

Португальцы сумели найти свое место в системе азиатской торговли [Вохер 1969]. На протяжении пяти веков они участвовали в системе торговых связей в Индийском и Тихом океанах, а также способствовали активному перемещению людей между континентами.

Поскольку европейские товары были мало конкурентоспособны на азиатских рынках, португальцы стали перевозить азиатские товары, доставляя их из Азии на Запад, например редкие породы дерева, шелк, пряности, предметы роскоши. Остров Ланка (Цейлон) занимает выгодную позицию в Индийском океане и с древности лежал на торговых путях между Африкой и Дальним Востоком. Остров был известен также благодаря уникальным предметам экспорта, среди которых особо ценились слоны, пряности (корица), жемчуг, драгоценные камни.

Считается, что Португалия и народы, с которыми она встрети-лась с начала колонизации, находились примерно на одном уровне развития, а кое в чем азиатские страны и народы даже превосходили ее. Это отчетливо видно хотя бы на таком конкретном примере: Португалия не имела возможностей завязать с этими странами торговлю, так как ей нечего было им предложить. Известно, что правитель (саморин) Каликута смеялся над подарками, которые вручил ему Васко да Гама. Португальцы привезли шляпы, бусы, сосуды и горшки для меда.

Португальцам пришлось переключиться на торговлю предметами роскоши, которые пользовались в Азии постоянным устойчивым спросом. Свою торговую империю португальцы создали, фактически включившись в разветвленную сеть морских торговых путей. Выступали они как перевозчики и торговые посредники между разными странами азиатского материка. Захватив ключевые порты, они получали от купцов пошлину, нередко силой заставляя их плавать по контролируемым португальцами маршрутам. За отказ грабили. В Индии покупали хлопок и опиум, в Малакке — шелк, фарфор. Они перевозили гвоздику, мускатный орех, олово, медь, золото. Конкуренция азиатских товаров вызвала позднее серьезные кризисы в европейском производстве, в частности в текстильной промышленности в Англии в конце XVII в.

Золото и серебро, которых требовали азиатские владыки, европейские державы, в свою очередь, получали от торговли и из колоний, прежде всего американских. Так, китайцы продавали европейцам чай только за серебро. С конца XVIII в. европейцы стали ввозить в Китай опий и продавать его за серебро, англичане монополизировали производство и торговлю наркотиками в Индии. Одним

из пунктов производства опия стал Диу — район Португальской Индии. Азиатские владыки с удовольствием приобретали бы португальское оружие и корабли, но Португалия не хотела вооружать своих противников против себя же. Отсюда военный характер колонизации, возникший не потому, что португальцы были особенно воинственны, но по указанным выше причинам.

Ланка/Цейлон с древности (и это доказано многими историческими свидетельствами, в частности уникальными хрониками, которые описывают историю острова и буддийского учения на нем от III в. до н.э. и до нового времени) являлся образцом мощной государственности, а также крепкого союза правителей с господствующей религией (буддизмом тхеравады), но именно в названный период союз этот был ослаблен. Этим очень умело и воспользовались европейские (португальские) захватчики: они вели мощное наступление по обоим направлениям. И достигали победы, узурпируя обе ветви местной власти.

Португальцы в полной мере использовали то, что к концу XV в. в этнополитическом отношении остров был разобщен: в этот период на его территории существовало несколько мелких государств. Порты находились в руках мавров, север острова — у тамиллов, центральные районы — у сингальских вождей, которые в действительности не подчинялись номинальному суверену — царю прибрежного царства Котте. В это время сингальское государство Канди, расположенное в Центральном нагорье, становится крупной политической единицей, а впоследствии превращается в центр сингальской культуры и государственности. Влиятельным является и тамильское государство Джафна на крайнем севере. Помимо местных полуавтономных царств, или княжеств, как их именовали португальцы, в прибрежных городах автономный статус имели колонии торговцев-мусульман, которые оказывали заметное влияние на независимость соответствующего государства. Местные войска не были в состоянии защищать Цейлон от нападений с моря, в частности от пиратов с западного побережья Индостана.

Одним из решающих преимуществ португальцев было наличие мощного флота, оснащенного новейшей для того времени артиллерией, для которого требовались морские базы. В ноябре 1505 г. дон Лоренсу, сын вице-короля Португальской Индии дона Франшишку

ди Алмейды, флот которого базировался у раджи Кочина, достиг гавани Коломбо и отправил послов в государство Котте, располагавшееся в западной и юго-западной части острова (близ современной столицы острова города Коломбо, основанного португальцами как форт). Он предложил сингальскому царю Паракрамабаху IX (Vira Parakramabahu, годы правления 1484–1508) защищать морские границы его царства, если тот разрешит португальцам создать на острове фактории. Царь согласился. Кроме того, он должен был передать португальцам 400 бахаров (1 бахар = 175 кг) корицы и двух слонов для перевозки этого груза. Также он разрешил им выгравировать королевский герб Португалии и дату на скале в заливе (этот исторический памятник сохранился в гавани Коломбо до сих пор). Этого правителя португальцы называли королем Цейлона.

Португальцы появились на Цейлоне снова в 1518 г., и начался многолетний конфликт, в который были вовлечены португальцы, мусульмане и четыре цейлонских царства. Цель португальцев состояла не в прямом захвате территорий, а в обеспечении торговой монополии португальского короля, прежде всего на пряности (а также хлопковые ткани, драгоценные камни), поставляемые из Азии в Европу. Выгодное стратегическое положение Цейлона позволяло контролировать путь из Юго-Восточной Азии в Персидский залив. Весь XVI в. здесь был периодом политической нестабильности, войн, конфликтов не только между цейлонскими царствами, но и внутри каждого из них, коррупции и ограбления союзников, восстаний и политических убийств. В частности, португальцы ввели на острове новый тип войны. Ранее в Индии их войска старались не разрушать на захваченных землях крестьянских поселений и полевых, зато облагали их налогами. Но позже они отказались от этой тактики, и вслед за индийскими цейлонские крестьяне также испытали тяжесть новой политики грабежей и расправ.

А раздоры между местными правителями только усугублялись. После смерти в 1521 г. царя Котте Виджаябаху VII его три сына поделили государство на три части — Котте, Ситавака и Райгама (оно после смерти правителя было присоединено к Ситаваке). Правители Котте (Бхуванекабаху) и Ситаваки (Маядунна), опираясь на помощь соответственно португальцев и саморина Каликута, вели долгую борьбу друг с другом.

В период протектората важнейшим партнером португальцев был царь государства Котте Бхуванекабаху VII (Bhuwanekabahu, правил в 1521–1551 гг.). Его политика не встретила единодушного одобрения подданных. Цейлонский монарх присягнул португальскому королю Жуану III. Позже он нанял охрану из португальских солдат — хорошо вооруженных, дисциплинированных и имевших немалый военный опыт наемников. Советником с 1542 г. стал португальский авантюрист Нуно Алвариз Перейра, prerogative которого постоянно расширялись, он даже составлял документы от имени царя.

При новом вице-короле доне Афонсу ди Норонья положение на Цейлоне еще больше обострилось. В 1550 г., находясь в гавани Коломбо, он не стеснялся вымогать взятки у обоих царственных братьев. Маядунна заплатил больше, и вице-король оставил секретное распоряжение разграбить сокровищницу царя Бхуванекабаху VII после смерти последнего. Вскоре царя Бхуванекабаху VII застрелил в 1551 г. один из португальских наемников. Вице-король прибыл с отрядом в три тысячи человек, занял и разграбил дворец, подверг пыткам придворных. Эти «подвиги» он повторил и в городе, где правил Маядунна (Mayadunne, годы правления 1521–1581). В Котте солдаты распоряжались как в захваченном городе. И позже португальцы продолжали натравливать местных властителей друг на друга, они откровенно заявляли (документ 1557 г.), что им выгоднее иметь на острове не одного, а нескольких правителей. Так португальцы усиливали свои позиции, добиваясь подчинения себе местных правителей.

Другим направлением португальской атаки на местное население стала его христианизация.

Буддизм сделался государственной религией на Цейлоне еще в III в. до н.э., но в средние века буддийская община распалась на ряд сект, и секты и монастыри враждовали друг с другом. В средние века завоеватели из Южной Индии и тамилы-переселенцы насаждали индуизм, преследовали буддийских монахов.

Португальский король в середине XIV в. получил право на патронат (Padroado) — пропаганду католичества за рубежом, постройку церквей, назначение епископов. В состав команд португальских судов входили монахи-францисканцы. Миссионерским орденам уставами запрещалось стремиться к собственности, монахи дава-

ли обет бедности и нищенства. Это в некоторой степени сближало францисканцев, а позже и иезуитов с буддийскими монахами. Но жадность и стяжательство привели к разладу в среде захватчиков, которые к тому же не имели ни высокой культуры, ни образования, ни желания познать страну. Когда последовало очередное возмущение народа на Цейлоне, фрей Жуан Вила ду Конди начал сносить туземные религиозные сооружения, подавил начавшееся восстание, повесив 30 его руководителей — буддийских монахов, именуя их «одержимыми демонами предателями». Так армия помогла религиозной стороне патроната.

Пропагандируя христианство, францисканцы основали первую семинарию в Южной Азии в Кранганоре (1540 г.), затем в Гоа (1541 г.). Главой ордена в Индии был епископ Кочина. Другие орденные также открыли семинарии, где готовили миссионеров. Местные восстания неумолимо подавлялись, крещения продолжались. В конце XVI в. португальские власти уже требовали, чтобы миссионеры владели местными языками.

Для обращения ланкийцев в католичество миссионеры использовали три вида силы — физическую, ментальную и превентивную. Считается, что католичество принесли «на острие меча», затем за дело взялись миссионеры.

Деятельность миссионеров на Цейлоне подробно описана в трудах португальских хронистов. Военные капелланы с самого начала в португальских крепостях занимались обращением рабов, но делали это не систематически. Ситуация изменилась в 1542 г., когда в Гоа прибыл иезуит Франсишку Шавьер (Francisco Xavier, 1506–1552). За три года на Малабарском побережье он обратил в католическую веру тысячи рыбаков-*караве* (каста относилась к низам традиционного местного общества).

В 1543 г. на Цейлон прибыла первая францисканская миссия, но брату Жуану Вилла ду Конди не удалось обратить в христианство царя Котте Бхуванекабаху. 9 марта 1546 г. францисканец Франсиско Монтепрадоне окрестил царя Канди Викрамабаху (Vikramabahu), правда, ненадолго. В 1546 г. на острове присутствовали пять францисканских монахов и два священника, действовали четыре церкви (1559 г.). Капуцины, августинцы, доминиканцы и иезуиты присоединились к францисканцам позже. В Маннаре в 1560-е годы

была основана миссия, и брат Анррикиш вел работу с обращенными рыбаками Южной Индии, управлял школой и больницей. В конце XVI в. на Цейлон прибыл первый миссионер-иезуит Аквавива. Францисканцы вовсе не хотели лишиться монополии на острове, но приказом короля иезуиты были допущены к работе. В 1602 г. иезуитам было разрешено расширить свою деятельность на другие районы.

В XVI в. Цейлон вошел в состав диоцеза Гоа, который простирался от мыса Доброй Надежды до Китая и откуда миссионеры отправлялись по всей Азии.

Миссионеры придерживались тактики «вертикального обращения», т.е. старались обратить в католичество первыми правителей Котте, Канди, Джафны, Тринкомале, Баттикалоа (исключением стала Ситавака), надеясь за ними привлечь их подданных [Perega 2009: 233]. Но буддийское население Цейлона не поддержало своих правителей, сменивших религию. После завершения военного завоевания возможностей вертикального обращения не стало, и далее применялась тактика «горизонтального обращения», т.е. обращение в католичество непосредственно народных масс, после чего религия становилась национальной (Маннар, Джафна, западное побережье).

Некоторые цейлонские правители не препятствовали деятельности миссионеров, так как пытались с помощью португальцев укрепить свое политическое положение. Кроме того, будучи буддистами, они отличались толерантностью и веротерпимостью, и деятельность иностранных миссионеров сначала не очень их волновала. Так, когда в 1541 г. царь Котте Бхуванекабаху VII отправил послов в Португалию к Жуану III, в качестве вежливого дара они везли статуэтку младенца Иисуса из слоновой кости и золота. В своем царстве Бхуванекабаху VII разрешил строить церкви, монастыри, открывать католические школы, обращать желающих в христианство (при том условии, что новообращенные христиане продолжали бы платить налоги и признавали его власть). Он даже планировал сам принять новую веру, но по злободневным политическим причинам не осмелился.

Царь Бхуванекабаху VII добивался поддержки португальским королем своего наследника — внука Дхармапалы (Dharmapala),

рожденного в 1538–1539 гг. Попытка сделать наследником внука нарушала существовавшую норму права *dasa raja dharma*. Как свидетельствуют португальские хроники, передача трона — «проклятье сингалских правящих домов» — нередко провоцировала рознь и войны. Нормой было первородство, но при отсутствии старшего сына трон наследовал следующий по старшинству брат. В период Анурадхапуры и Котте порядок наследования предполагал следующую очередность: старший сын, сын дочери, старший брат. Изучение истории 90 царей, правивших до 1500 г., выявило всего два случая, когда трон наследовали внуки (Паракрамабаху VI, Бхуванекабаху) [Strathern 2007].

В соответствии с нормами наследования трон Котте должен был быть передан Маядунне по праву старшего брата. Но между братьями существовала острая вражда, а амбиции зятя (Видийе Бандара — мужа дочери) делали реальной утрату власти. Португальцы знали о враждебности Маядунны к европейцам и искали лояльного кандидата, рассматривая возможность насильственного устранения царя. Королю Португалии сообщали, что право на трон имеют «племянник или брат», и это свидетельствует о хорошей работе португальской разведки, изучившей социальные нормы сингалов. Король Португалии знал, что, поддержав Дхармапалу, он нарушит норму наследования и спровоцирует волну протеста. Другие мужские потомки Бхуванекабаху VII — сыновья от младших жен (Jugo Vandara и Дон Луиш) и племянник (Дон Жуан — сын сестры) — также желали реализовать свои права на трон. Младшие сыновья опирались на сильные фракции в Котте [Perera 2009: 235–238].

Поскольку царь Бхуванекабаху VII отказался перейти в католичество, миссионеры обратили в католичество его сына Жуго Бандару. Тот был вскоре убит, и начались чудеса. На месте убийства появились знаки: огненный крест в небесах, земля трижды распахнулась в форме креста, и вообще земля дрожала, что население сочло выражением священного гнева. Другого сына (Дона Луиша) и племянника (Дона Жуана), обращенных после чуда на могиле, царь отправил в Гоа, поддержал их попытки воцариться в Канди и в Джафне, в том числе оплатив военные услуги португальцев. Это можно было расценить как компенсацию за несправедливое лишение их прав на наследование. Но в 1546 г. оба наследника умерли от оспы в Гоа.

9 марта 1546 г. итальянец Франсиско Монтепрадоне, францисканец, прибыл из Котте и спешно окрестил Викрамабаху, царя Канди, ночью, за два часа до рассвета, что являлось нарушением канона. Этим актом царь хотел обеспечить себе помощь португальских войск против Маядунны. Помощь не пришла, царь сумел откупиться от противников — Маядунны и Бхуванекабаху VII. Когда население в 1547 г. возмутилось, он отрицал факт тайного крещения, представив это поданным как военную хитрость — попытку обмануть португальцев. Тем не менее по его приказу под церковь был освобожден храм, откуда выбросили «идолов», часть их сожгли, часть разбили. Но даже через три месяца миссионер Антониу Падран сетовал, что «царь не умеет креститься» и не понимает сути новой религии. Инспекторы-миссионеры, рассматривавшие подобные казусы в Азии, не видели духовных побед христианства в таких насильственных и скорых крещениях. Каралиядда, сын Викрамабаху, добровольно принял католичество, но это вызвало восстание, и принц был изгнан.

В 1551 г. царь Бхуванекабаху VII был убит. Придворные либо арестовывались и уничтожались, либо принимали католичество. Так, посол Бхуванекабаху брахман Шри Рамаракша Пандита (ака Пандита) был арестован, увезен в Гоа, крещен, получил имя Дон Афонсу ди Норонья (став иезуитом, в 1552 г. он был отправлен в Маннар на о-в Цейлон как *топасс* — переводчик и миссионер), а дядя царя Таммита Рала — имя Франсишку Баррету [Perera 286–287].

Коронован был внук Бхуванекабаху VII — Дхармапала, а в 1557 г. Жуан Вила ду Конди окрестил его, следом — супругу царя, дядю, чиновников, знать. Появление первого и единственного католического царя в Котте было воспринято в Португалии как триумф. Спустя восемь лет Дхармапала был разбит Маядунной, бежал к португальцам в форт и доживал в бедности.

Дхармапала даровал францисканцам доходы от всех храмовых земель в стране, чтобы они могли содержать школы, в которых обучали бы крещеных сирот. Это повлекло упадок буддизма, ибо монахи оказались лишены места проживания. Монахи побежали в Канди, буддийское образование на острове пришло в упадок. На месте уничтоженных буддийских и индуистских храмов, мечетей, разобранных на детали, из этих же материалов нередко строились

католические церкви. В XVII в. португальские солдаты, чиновники и миссионеры ссорились из-за распределяемых храмовых земель [Pieris, Fitzler 1927].

Францисканцы резонно сомневались, что первое поколение новообращенных станет хорошими христианами, но верили, что следующее поколение будет другим. Декретом короля Португалии в 1532 г. был создан институт “Pai dos Christãos” — «Отец христиан». В 1551 г. эту должность ввел на Цейлоне Афонсу ди Норонья. Цель назначаемого Отца христиан — отыскивать осиротевших детей неверных (и незаконных детей) в возрасте до 14 лет, собирать их в сиротских домах, обучать (основам христианской веры — катехизации, но некоторым давалось и светское образование) и воспитывать как католиков, т.е. заменять им отца, защищать их интересы перед чиновниками. Сиротами считались сыновья, «потерявшие отцов», даже если матери были живы. Первый провинциальный совет в Гоа в 1567 г. принял решение распространить эту практику по всей Южной Азии. Сироты-католики могли стать учителями и обучать следующее поколение детей. Заметим, обучение детей при храмах не было новинкой для местных жителей: такая практика существовала на Цейлоне задолго до европейцев.

В 1546 г. португальский король Жуан III требовал «уничтожать идолов» в Индиях. В 1568 г. Первый Церковный совет в Гоа потребовал истребить язычество (в том числе праздники, обряды, книги, предметы, паломничества, свадьбы и кремации, раздачу милостыни, проповедование, деревья Бодхи). В 1581 г. этот эдикт был вновь подкреплен указом Филиппа II, присоединившего Португалию к Испании на 60 лет.

Распространению христианства на Цейлоне способствовали многие причины. Обращенные в католичество туземцы получали привилегии (что было особенно привлекательно для представителей низших социальных групп): по рекомендации священников они могли занимать должности чиновников в местном управлении, вступать в брак с «белыми женщинами». Они избегали казни за преступления, освобождались из рабства, получали подарок при крещении, не платили налог на наследство, на поля, сады и другую собственность. Особенно успешно проходила христианизация среди низких каст, в частности рыбаков на побережье, которые таким об-

разом улучшали свой социальный статус. Наконец, пышность католической литургии нравилась жителям Цейлона. Католики носили европейскую одежду и шляпы. Впрочем, король Португалии имел право конфисковать все имущество христианина, и это несколько тормозило крещения в Азии [Subrahmanyam 1993].

С течением времени ситуация менялась. С поражением португальских войск вновь «поднимали голову» буддизм и индуизм, многие сингалы снова становились буддистами. Временами крестьяне, доведенные до отчаяния жесткой экономической политикой португальцев, совершали убийства священников и разрушали церкви. Правитель Джаффы Чангали (Санкили) в 1560-е годы казнил 600 новообращенных христиан в Маннаре.

Но все же можно утверждать, что к концу португальского присутствия на острове их церковь уже имела государственное значение. В начале XVI в. на Востоке находилось около 15 тыс. португальцев (не считая метисов), из них 4 % составляли миссионеры. Миссионеры получала жалование от короля Португалии, т.е. были государственными служащими. Португальское руководство платило священникам содержание, передавало церкви земли, до 10 % государственных расходов приходилось на церковь, при этом налогом облагалось церковное погребение, крестьянам платили половинную цену за продукты земледелия и за труд по строительству домов для священников. В то же время церковь брала на себя заботы о больных и узниках, а также начальное школьное образование.

При передаче владения португальскому королю местный царевич мог получить духовный сан. Так, наследник трона в Джаффнапатане, сын свергнутого царя Пара Раджа Секарама, был рукоположен как францисканец фрей Константину ду Кришту. Обращение имело дипломатические и политические цели — царевич отписал свое владение португальскому королю. Так же поступили еще два царевича: кандийский царевич Дон Жуан, внучатый племянник Каралиядде и второй кузен доны Катарины (его отец Дон Фелипе был посажен португальцами на трон, но убит, и дон Жуана на трон посадить не удалось); Никапитийе Бандара — царевич Ситаваки (сын царя Раджасинхи I). Оба были зачислены студентами в колледж Св. Антония в Коломбо, а потом отправлены учиться в Индию (в Бардез). Последний умер от оспы, а Дон Жуан выказал способности, получил

образование в Коимбрском университете в Португалии и стал епископом.

Обращение было «процессом десоциализации и ресоциализации» одновременно, ибо влекло смену имени и костюма на португальские, появление новой личности и новой веры. Обращение расценивали как «божественным образом замышленное и безоговорочное» (с точки зрения идеи божественной мотивации).

Вторая половина XVI в. на Цейлоне — постоянные междоусобные войны, восстания, и о мирном христианстве говорить не приходится. В начале XVII в. португальский король запретил капитан-генералам и вице-королям отдавать по своему усмотрению земли и храмовые деревни (т.е. деревни при буддийских храмах) церкви, но требовал передавать их короне и из этих доходов выплачивать жалование миссионерам. На вырученные средства и эксплуатируя бесплатный труд населения миссионеры строили школы и церкви, оплачивали труд учителей. На деле же из доходов выплачивали и жалование миссионерам, так что, когда денег не было, работа по обращению в христианство прекращалась. И без внимания миссионеров подданные вновь жили как «язычники»-буддисты. Миссионеры «делали христиан» из ланкийцев, но не обучали их вере. В реальности причиной обращений были либо страх, либо стремление к привилегиям.

Завоевавшие остров голландцы изгнали в 1658 г. почти всех католических миссионеров, и лишь в 1687 г. Иосиф Ваз (José Vaz) возобновил на Цейлоне миссионерскую работу [Costa 2004]. Отметим, что главное свое политическое поражение португальские колонизаторы острова понесли от европейских соперников, перипетии отношений с которыми были сложны и неоднозначны (но это уже тема другого разговора). И все же ныне католики — это третья по численности религиозная община Шри Ланки. В ней, кроме потомков португальцев, присутствуют и сингалы, и тамилы. В частности, до сих пор много христиан-католиков среди членов сингальской касты *караве* (рыбаки), этим повысивший свой экономический статус. Они проживают главным образом в деревнях на побережье острова.

Совершенно очевидно, что общее влияние португальского присутствия на острове в целом было огромным. Как это уже произошло ранее, когда на Цейлон был принесен буддизм, с новой религией —

христианством — были привнесены новые идеи и новая система ценностей. Католическую религию местные жители осваивали вместе с огнестрельным оружием европейцев, их военной архитектурой, музыкой, искусством, литературой. Португальцы внедрились в Южной Азии и свой язык как лингва франка, как язык управления, торговли и религии. В частности, сингалы заимствовали у португальцев слова *nona* ‘дама, госпожа’; *horava* ‘час’; *kussiya* ‘кухня’. Католические миссионеры боролись с обычаем полиандрии, пропагандировали стабильные моногамные браки (сингалы приняли португальское слова *kasada* для обозначения свадьбы, вуаль как часть костюма невесты, элементы костюма жениха, ритуал обмена кольцами). Португальцы женились на местных женщинах, а на их дочерях впоследствии женились голландские поселенцы острова. Когда в качестве колонизаторов голландцев сменили британцы, потомки португальцев долгое время составляли значительное число в общем населении.

Сейчас основными «наследниками» ранних европейцев на острове являются португальские и голландские *бюргеры*. Португальский компонент прослеживается и в малой этнической группе Шри Ланки *кафринья*. Среди ее предков — вывезенные португальцами чернокожие жители Восточной Африки. Языком португальских бюргеров служил португальский *креоль*, или «варварский португальский». Благодаря своему языку и приверженности католической религии, они сохранили свою идентичность. В настоящее время потомки португальцев чаще всего говорят на сингальском языке (некоторые изучают английский в школе), но память о старом родном наречии все еще живет. Под влиянием португальской музыки у сингалов (основного ланкийского населения) возник собственный песенный жанр — *байла*, нечто вроде городского романса, основанный на португальских танцевально-песенных ритмах, с широким спектром тем, среди которых преобладает любовная. Да и собственно португальский песенный фольклор (*кантига*) принят и живет в сингальской среде.

До сих пор потомки португальцев в Шри Ланке зарабатывают на жизнь «механическими» видами ремесла: пошив обуви, портняжное, столярное, кузнечное дело, книгопечатание, работы по железу, меди и цветным металлам. Из общих ланкийских сфер жизни хри-

стианская община традиционно «курирует» спорт (но это, возможно, английское влияние).

В межобщинных конфликтах все местные христиане, как правило, держат нейтралитет.

Таким образом, политика португальских колонизаторов на острове оказалась плодотворной и при всех модификациях жизненных условий обеспечила их потомкам условия выживания. Португальские бюргеры в определенном смысле прочнее других евразийцев пустили здесь свои корни, сохранили этническую идентичность.

Библиография

Boxer C.R. Portuguese Seaborne Empire, 1415–1825. L.: Hutchinson and Co. (Publishers) Ltd., 1969.

Costa C.J. Life and Achievements of Blessed Joseph Vaz. 2nd ed. Goa: Pilar Publications, 2004.

Perera C.G. The Portuguese Missionary in the 16th and 17th Century Ceylon: The Spiritual Conquest. Colombo: Vijitha Yapa Publications, 2009.

Pieris P.E., Fitzler M.A.H. Ceylon and Portugal. Pt. 1. Kings and Christians 1539–1562, from the Original Documents at Lisbon. Leipzig: Verlag der Asia Major, 1927.

Strathern A. Kingship and Conversion in Seventeenth Century Sri Lanka: Portuguese Imperialism in a Buddhist Land. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 2007.

Subrahmanyam S. The Portuguese Empire in Asia, 1500–1700: A Political and Economic History. L.; N.Y.: Longman, 1993.

В.В. Донских

ПЕРВОПЕЧАТНАЯ КНИГА ОБЩЕСТВА ИИСУСА В ИНДИИ (XVI–XVII ВВ.)

Основной целью книгоиздательской деятельности Общества Иисуса в Индии было распространения христианства, и первопечатная книга играла важную роль в евангелизации Индийского субконтинента. Взаимодействие культур Востока и Запада, вызванное активной миссионерской деятельностью Общества Иисуса в Индии, дало уникальный результат в виде оригинальной книжной продукции — первопечатной христианской книги в Индии. На основе изучения исторических документов, различных каталогов и указателей автором была проделана работа по выявлению библиографических сведений об индийских книгах Общества Иисуса и составлению ретроспективного библиографического указателя первопечатной книги Ордена иезуитов в Индии XVI–XVII вв. Основная задача данного книжного репертуара состояла в выявлении помимо библиографических данных исторических и культурных сведений об индийских книгах ордена и в представлении общей картины развития раннего христианского книгопечатания в Индии.

Ключевые слова: Общество Иисуса, Орден иезуитов, миссионерство, евангелизация, раннее христианское книгопечатание в Индии.

Основной целью книгоиздательской деятельности Общества Иисуса в Индии было распространение христианства, и, естественно, первопечатная книга играла важную роль в евангелизации Индийского субконтинента. На пути обращения местного населения в христианство членам ордена приходилось сталкиваться с множеством трудноразрешимых проблем. Помимо сложностей, обусловленных языковым многообразием, незнанием местных языков, особенностями индийских шрифтов, нехваткой подготовленных кадров, печатной техники и бумаги, возникали трудности и совершенно другого порядка.

Христианская деятельность и книгопечатание в Индии встречали противодействие со стороны традиционного индийского общества. С самого начала распространения книгопечатания на территории Индийского субконтинента существовало неприятие западной книгоиздательской деятельности.

На протяжении многих веков народы Индии выработали собственные специфические средства и способы хранения и передачи

знаний. Сакральное отношение к ним с древних времен способствовало формированию богатейшей индийской устной и письменной традиции.

Внешнемеханическая фиксация знаний, использование для этого техники печатания в древности и средневековье в Индии не практиковалось, несмотря на то что этот способ был известен в регионе давно. Это подтверждается наличием в библиотеке императора Акбара (XVI в.) книг, напечатанных ксилографическим способом, изобретенным в Китае [Priolkar 1958: 1].

Ортодоксальные индуусы считали книгопечатание чужеродным и неприемлемым для индийских традиций и обычаев, так как оно могло затронуть многовековые религиозные устои и привести к десакрализации культовой практики и священных текстов. Поэтому для богослужений брахманы использовали только рукописные книги.

Отмеченные вековые традиции индийского общества и сложившаяся в Индии политическая ситуация предопределили исторические условия, в рамках которых Ордену иезуитов приходилось осуществлять свою книгоиздательскую деятельность. В результате первопечатный миссионерский период Общества Иисуса в Индии ограничивался кратковременной деятельностью локально расположенных центров и не создавал в регионе устойчивой христианской книгоиздательской традиции.

Несмотря на все сложности и препятствия, миссионерам-иезуитам удалось добиться успехов в христианизации местного населения в Гоа и на самом юге Индии в Тамилнаду.

Именно Обществу Иисуса Индия обязана введением и начальным распространением книгопечатания. Помимо сугубо евангелической литературы, иезуиты издавали первые словари и грамматики индийских языков, труды по истории и культуре народов Индии. Важную роль сыграли члены ордена в развитии и становлении современных индийских языков и литератур на маратхи, конкани и тамили.

Взаимодействие культур Востока и Запада, вызванное активной миссионерской деятельностью Общества Иисуса, дало уникальный результат в виде оригинальной книжной продукции — первопечатной христианской книги Индии.

Книжное наследие Общества Иисуса в Индии до сих пор не было предметом специального научного изучения и библиографическо-

го учета. Я считаю важным выделение первопечатной индийской книги ордена в единый и самостоятельный объект ретроспективной библиографии.

На основе изучения исторических документов, различных каталогов и указателей мною была проделана работа по выявлению библиографических сведений об индийских книгах Общества Иисуса и составлению ретроспективного библиографического указателя первопечатной книги Ордена в Индии XVI–XVII вв. ([Первопечатная христианская книга 2015]; см. также рис. 8).

В результате библиографическими средствами удалось в некоторой степени воссоздать первопечатный книжный репертуар Общества Иисуса на всей территории Португальской Индии.

Основная задача ретроспективного указателя состояла в выявлении помимо библиографических данных исторических и культурных сведений об индийских книгах ордена и представлении общей картины развития раннего христианского книгопечатания в Индии.

Если взглянуть на карту Индийского субконтинента, то бросается в глаза, что география размещения первопечатных центров Общества Иисуса охватывала только западные прибрежные районы от Гоа до Амбалакатты и не включала внутренние регионы Индии.

Исторически книгоиздательская деятельность на территории Индии зародилась в Гоа — административной и духовной столице португальцев на западном побережье Индии. 6 сентября 1556 г. корабль из Лиссабона, на борту которого было 14 членов ордена, с печатным станком для миссионерской деятельности прибыл в Гоа. С этого события начинается история книгопечатания на всей территории Индийского субконтинента [Priolkar 1958: 27]. Об этом свидетельствуют письма членов ордена, написанные в 1556 г. из Индии в Португалию и Рим. В том числе и письмо Родриго Консало Игнатию Лойоле — основателю Общества Иисуса [Primrose 1939: 242–243].

Первой печатной книгой, изданной в Гоа в 1557 г. португальскими миссионерами-иезуитами на португальском языке, стала “*Doctrina Christa*” («Христианское вероучение»). Книга была написана выдающимся католическим проповедником и святым Франциском Ксаверием после его прибытия в Гоа в 1542 г. Это печатное издание до настоящего времени не сохранилось [Rodeles 1913: 155; Boxer 1956: 20; 1975: 567–568; Priolkar 1958: 14; Shaw 1987: 29].

В Индии Франциск Ксаверий был специальным представителем Святого Престола, Общества Иисуса и португальского короля. Период с 1542 по 1759 г. был временем активной миссионерской и книгоиздательской деятельности Общества Иисуса на всей территории Португальской Индии.

Апостол Индии и Японии св. Франциск Ксаверий (1506–1552) считается в Римско-католической церкви самым успешным миссионером в истории христианства после апостола Павла. Он является небесным покровителем не только Гоа, но и всей Индии, а также Китая, Японии, Борнео, Новой Зеландии и Австралии. Многие католические храмы, университеты, школы, братства и конгрегации по всему миру названы в его честь. Его мощи находятся в усыпальнице кафедрального собора *Vom Jesus* (Милосердного Иисуса) в Гоа и выставляются раз в десять лет для всеобщего поклонения.

Св. Франциск Ксаверий и св. Игнатий Лойола (канонизированный с ним в один день) — сооснователи Общества Иисуса, которое сыграло огромную роль в распространении христианства во все мире. Еще при жизни св. Игнатия Лойолы Орден иезуитов развернул широкоую миссионерскую деятельность от Бразилии до Японии.

С самого начала Общество Иисуса поставило перед собой глобальную задачу фундаментального изучения местных языков, традиций и обычаев и перевода основной христианской литературы на национальные языки. Орден иезуитов распространял христианство прежде всего с учетом и пониманием культуры и традиций различных стран и народов мира.

“*Doctrina Christa*“ («Христианское вероучение») представляет собой католический катехизис, содержащий основные христианские заповеди, догматы и молитвы. В катехизисе в краткой и легко запоминаемой форме излагаются доктринальные положения христианского учения, которые католические миссионеры распространяли по всему миру среди местного населения перед его крещением. Структура книги в различных ее вариантах и объемах обычно включала разделы католического учения, касающиеся крестного знамения и Троицы, Символа веры — *Credo in Deum*, молитвы Господней — *Pater noster* (Отче наш), ангельского приветствия — *Ave Maria* (Радуйся, Мария), молитвы ангела Господня — *Angelus*, десяти божьих заповедей и заповедей католической церкви, семи цер-

ковных таинств и заповедей блаженств, божественных добродетелей, дел милосердия, смертных грехов и др.

С 1556 по 1588 г. в типографии иезуитской коллегии апостола Павла в Гоа было опубликовано восемь книг, в основном катехизисы и другая христианская литература, на латыни, португальском, конкани и тамили. Самой ранней печатной книгой этого периода, сохранившейся до настоящего времени, является “*Non nulla seraphici & deuotissimi Sancti Bonaventurae opuscula*” (Goa: Collegio diu Pauli Societatis, 1559. 280 p.). Это литературный труд святого Бонавентуры (1217–1274) на латыни. Книга без титульного листа. Заглавие и выходные сведения из колофона. Фронтиспис — традиционная эмблема Общества Иисуса — монограмма IHS внутри солнечного круга. Единственный экземпляр книги хранится в Публичной библиотеке г. Эворы (Португалия) [Shaw 1987: 29].

В XVII в. в Гоа действовали две типографии, возглавлявшиеся португальскими иезуитами. Типография Новой коллегии апостола Павла издавала книги преимущественно на португальском языке. Несколько изданий было посвящено знаменательной дате — завоеванию Португалией в 1640 г. независимости от Испании и провозглашению Жуана IV королем Португалии.

В XVI–XVII вв. на территории Малабарского побережья, недалеко от Гоа, действовали и другие книгоиздательские центры и типографии ордена. Так, Кочин и Куилон стали центрами христианского книгопечатания на индийских языках [Schurhammer, Cottrell 1952; Shaw 1987: 6].

На конгрегации Общества Иисуса в Гоа в 1575 г. было принято решение о печатании основных католических книг на индийских языках для обращения и катехизации местного населения: 1) “*Doctrina Christa*” — «Христианское вероучение», 2) “*Confessionario*” — «Руководство по исповеди» и 3) “*Flos Sanctorum*” — «Цвет святых» — памятник западной средневековой житийной литературы. Известный итальянский иезуит Алессандро Валиньяно, визитатор Индии и Японии (1573–1583) и провинциал Индии (1583–1587), поручил эту работу Энрике Энрикешу — португальскому священнику-иезуиту.

Энрике Энрикеш (1520–1600) — ученик святого Франциска Ксаверия — 50 лет своей жизни посвятил проповеди христианства на

юге Индии. Он в совершенстве овладел тамильским языком и написал несколько книг, включая тамильско-португальский словарь и грамматику языка тамили. Энрике Энрикеш считается первым европейским исследователем индийских языков, а также основателем тамильского книгопечатания.

В 1578 г. им была издана в Куилоне на тамили “*Doctrina Christa*” Франциска Ксаверия. Это первая печатная книга, изданная в Индии на индийских языках с использованием тамильского шрифта. Книга была составлена на основе первоначального рукописного тамильского текста Франциска Ксаверия, который Энрике Энрикеш использовал в своей миссионерской деятельности на юге Индии. Заглавия на португальском и тамильском языках. На титульном листе изображение во славе Пресвятой Троицы в окружении избранных святых. “*Doctrina Christa*” представляет собой краткий катехизис на 16 страницах, напечатанный на розовой китайской бумаге. Единственный сохранившийся экземпляр в настоящее время хранится в библиотеке Гарвардского университета в США (см. рис. 1).

“*Doctrina Christa*” на тамили — самая ранняя печатная книга на Востоке, изданная за пределами Европы нелатинским шрифтом.

В 1579 г. Энрике Энрикеш издает другой расширенный вариант “*Doctrina Christa*” в Кочине, а в 1580 г. там же “*Confessionario*” — «Руководство по исповеди». На шмуцтитулах обоих изданий — эмблема Общества Иисуса — монограмма IHS внутри солнечного диска.

В 1586 г. было опубликовано самое значительное и объемное произведение Энрике Энрикеша на 660 страницах — “*Flos Sanctorum*” — («Цвет святых») на тамили. Фундаментальный труд Энрике Энрикеша сохранился только в двух экземплярах: один в библиотеке Ватикана, а другой в Королевской библиотеке Копенгагена. После его смерти в 1600 г. христианское книгопечатание на тамильском языке было прекращено почти на 70 лет [Schurhammer, Cottrell 1952; Voxel 1956: 24–25; Priolkar 1958: 14; Shaw 1987: 32].

Возрождение христианского книгопечатания на тамили связано с миссионерской деятельностью другого известного итальянского иезуита Роберто де Нобили.

Роберто де Нобили (1557–1656) — предтеча христианско-индуистского диалога — первым в истории Церкви попытался

адаптировать христианство к традициям индуизма. Он считал, миссионерский метод обращения местного населения в христианство португальцев в принципе неправильным. Роберто де Нобили последовательно осуществлял метод инкультурации — вхождения христианского учения и церковной практики в традиционную культуру народов Индии.

Миссионерская деятельность Роберто де Нобили намного опередила свое время и предвосхитила многие идеи и начинания Второго Ватиканского Собора (1961–1965) о диалоге Католической церкви с другими религиями и культурами.

Нобили первым из европейцев с помощью брахманов в совершенстве изучил санскрит и смог прочитать священные книги индуизма — Веды. Он написал также около 40 христианских книг на тамили, телугу и санскрите (некоторые из них в поэтической форме), но в Амбалакатте в 1677–1678 гг. был напечатан только его большой катехизис на тамили в пяти частях — “Nanayupatecam = Catechismus P. Roberti Nobili, Tamulico idiomate scriptus” [Shaw 1987: 40–41].

Последней по времени книгой, изданной в Амбалакатте в 1680 г., стала грамматика тамильского языка Бальтазара де Кошты — “Arte Tamulica” [Shaw 1987: 41].

В XVII в. основным центром книгопечатания Общества Иисуса в Индии стал Рачол, расположенный южнее Гоа. Именно здесь берет свое начало существующая и до настоящего времени традиция использования латинского шрифта для печатания книг на конкани [Boxer 1956: 27–28].

Наивысший расцвет евангелической литературы в Индии был связан с миссионерской деятельностью английского иезуита Томаса Стефенса, которого по праву называют «отцом христианской литературы в Индии». Томас Стефенс (1549–1619) внес значительный вклад в распространение христианства в Индии и создание оригинальных христианских произведений на индийских языках маратхи и конкани.

Современник Шекспира, Томас Стефенс получил образование в Оксфорде. В период гонений на католиков в Англии покинул страну и эмигрировал в Европу. После вступления в Орден иезуитов в 1579 г. прибыл в Гоа. Некоторые ученые, в том числе известный британский индолог Моньер-Уильямс, считают Томаса Стефенса первым англичанином, который ступил на индийскую землю.

Томас Стефенс прожил в Индии 40 лет и работал ректором иезуитской коллегии имени Св. Игнатия Лойолы в Рачоле. За это время он в совершенстве изучил санскрит, маратхи и конкани и на поэтическом литературном маратхи с использованием также слов языка конкани создал свой бессмертный *Magnum Opus* — “*Purana Christao*” («Жизнь Иисуса Христа»).

Христианское произведение Томаса Стефенса “*Purana Christao*” было написано в традиционной индийской форме и выдержало три издания в 1616, в 1649 и в 1654 г. К сожалению, не сохранился ни один печатный экземпляр книги. В настоящее время существуют только ее рукописные варианты, на основе которых “*Purana Christao*” была издана в печатном виде в Мангалоре (Индия) в 1907 г.

“*Purana Christao*” представляет собой библейский эпос по образцу индуистских пуран, в котором в поэтической форме излагается вся история Ветхого и Нового Заветов. Книга является своеобразным синтезом теологии Тридентского Собора Католической церкви (1545–1563) и индуистской традиции Вайшнава. Для христиан Гоа “*Purana Christao*” стала настоящей индийской Библией и использовалась в литургической практике католических церквей Гоа вплоть до XX в. [Boxer 1956: 27–33; Priolkar 1958: 17–21; Shaw 1987: 33–36].

В современной Индии “*Purana Christao*” издавалась четыре раза, причем три раза шрифтом деванагари и один раз латинским шрифтом. Готовится перевод книги на английский язык. Потребовалось четыре века для признания “*Purana Christao*” также литературным шедевром на маратхи и конкани.

Книжное издание 1616 г. “*Discurso sobre a vinda de Jesu Christo Nosso Saluador ao Mundo*” («Рассуждения о приходе в этот мир Господа Иисуса Христа») — первая печатная книга на маратхи латинским шрифтом, а “*Doutrina Christa em lingoa Brahmana Canarim*” («Христианское вероучение на языке брахмана канарим») 1622 г. — первая печатная книга латинским шрифтом на конкани (см. рис. 2). Томасу Стефенсу принадлежит также первенство в издании печатной грамматики на индийских языках (конкани) в 1640 г. — “*Arte da lingoa Canarim*” (см. рис. 3).

Помимо Томаса Стефенса христианскую литературу на маратхи и конкани создавали и другие члены Общества Иисуса в Индии:

Диего Рибейро — “Declaracam da Dovtrina Christam” («Изложение христианского вероучения») 1632 г. (см. рис. 4), Этьен де ла Круа — “Discvrsos sobre a vida do Apostolo Sam Pedro” («Проповеди о жизни апостола Петра») 1629–1634 гг. (см. рис. 5), Антонио де Сальданха “Padva mhallalea xarantulea Sancto Antonichy Zivitua catha” («Жизнь Святого Антония Падуанского») 1655 г., Мигуэль де Альмейда — “Jardim dos Pastores” («Сад Пастухов») 1658–1659 гг., Бернардино де Вильегас — “Soliloqvios Divinos” («Божественные диалоги») 1660 г. (см. рис. 6), Антонио Фернандес “Vida da Santissima Virgem Maria May de Deos” («Жизнь Пресвятой Девы Марии Матери Бога») (см. рис. 7) и др. [Priolkar 1958: 17–23].

В 1684 г. под давлением португальских властей было принято законодательное постановление вице-губернатора Индии графа Альвара, предписывавшее всем жителям Гоа перейти в течение трех лет на официальное и церковное использование португальского языка вместо местных языков. В результате этого закона христианское книгопечатание, в том числе и на местных языках, в Португальской Индии было прекращено.

Таким образом, история первопечатной книги Общества Иисуса в Индии охватывает период с 1557 по 1680 г. За это время было напечатано 50 книг (по историческим и библиографическим источникам), которые стали объектом ретроспективного библиографического учета в подготовленном мною указателе.

Вышеупомянутый ретроспективный указатель ([Первопечатная христианская книга 2015]; доступен также в электронном виде) может быть использован в качестве сводного каталога библиотек и книжных коллекций первопечатной христианской книги в Индии.

Христианские книги Общества Иисуса в Индии XVI–XVII вв. — печатные свидетельства уникального диалога традиционных культур Запада и Востока.

Образцы титульных листов



Рис. 1. “Doctrina Christa”
(«Христианское вероучение»)
Энрике Энрикеша на тамили.
Куилон, 1578



Рис. 2. “Dovtrina Christam
em lingoa Bramana Canarim”
(«Христианское вероучение на
языке Брамана Канарим») Томаса
Стефенса на конкани. Рачол, 1622



Рис. 3. “Arte da lingua Canarim”
(«Грамматика языка конкани»)
Томаса Стефенса на португальском
языке. Рачол, 1640



Рис. 4. “Declaram da Dovtrina
Christam” («Изложение Христианского
вероучения») Диего Рибейры
на конкани. Рачол, 1632

DISCVRSOS.
SOBRE A VIDA DO A.
POSTOLO SAM PEDRO EM.

QUE SE REFYTAM OS PRINCIPAIS ERROS DO GENTILIS.
mo delle Oriente: E se declarão varios mysterios
de nossa foyda: e com varias doutrinas
vul necessárias á esta nossa Christandade.

COMPOSTOS EM VERSOS EM LINGOA BRAMANA
Maratita pelo Padre: Frasco da Cruz da Com.
Franco



Empreffos em Goa na casa Profiffa de 1655. Com licenca
da sancta Inquisição & ordinario do
dho Superior. Anno do nacemento
de Christo senhor Nosso de 1622.

Рис. 5. “Discursos sobre a vida do Apostolo Sam Pedro” («Проповеди о жизни Апостола Петра») Этьена де ла Круа на маратхи. Гоа, 1629

ПЕРВОПЕЧАТНАЯ
ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА
ИНДИИ

РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ
(1957–1680)

Составитель В.В. Донских



Рис. 8. Обложка библиографического указателя [Первопечатная христианская книга 2015]

SOLILOQVIOS
DIVINOS.

Compostos pelo Padre Bernarmino de Villegas da Companhia de IESVS cathedratico de Prima de Theologia em o Real Collegio de Sancta Efigeada de Murcia. & confessor do sancto officio.



Revendidos em lingua Bramana pelo Padre Teo. de Padroa da mesma Companhia de IESVS no collegio da Prouincia de Goa.

A foyza do espirito sancto & Rainha das Cruzes Maria

preffo no Collegio novo de 1666

Рис. 6. “Soliloquios Divinos” («Божественные диалоги») Бернардина де Вильегаса на конкани. Гоа, 1660

VIDA DA SANTISSIMA VIRGEM
MARIA MAY DE DEOS,
Senhora Nossa



Composto pelo Padre Antonio Fernandes da Companhia de IESVS Portuguez natural de Lisboa.

Em Goa com licenca dos Inquisidores, & Ordinarios do Collegio de Santa Paula da Companhia de IESVS. Anno de 1654.

Рис. 7. “Vida da Santissima Virgem Maria May de Deos, Senhora Nossa” («Жизнь Пресвятой Девы Марии Матери Бога, Нашей Госпожи») Антонио Фернандеса на португальском языке. Гоа, 1652

Библиография

Донских В.В. История первопечатной миссионерской книги в Южной Азии (1556–1834) // Вестник Восточного института. 2003. № 1–2 (17–18). С. 34–40.

Донских В.В. Первопечатная христианская книга Индии XVI–XVII вв. // Петербургская библиотечная школа. 2014. № 3 (47). С. 37–39.

Донских В.В. Христианская книга в Индии XVI–XIX вв. // Петербургская библиотечная школа. 2015. № 1 (49). С. 55–61.

Первопечатная христианская книга Индии: ретроспективный библиографический указатель (1557–1680) / Сост. В.В. Донских. СПб.: БАН, 2015. 44 с.

Anselmo A.J. Bibliographia das obras impressa em Portugal no seculo XVI. Lisboa : Biblioteca Nacional, 1926.

Barbosa Machado D. Bibliotheca Lusitana, historica, critica echronologica. 4 vols. Lisboa, 1741–1759.

Boxer C.R. A tentative check-list of Indo-Portuguese imprints, 1556–1674 // Boletim do Instituto Vasco da Gama. 1956. No. 73. P. 19–42.

Boxer C.R. A tentative check-list of Indo-Portuguese imprints // Arquivos do Centro Cultural Portugues. 1975. No. 9. P. 567–599.

Dom Manuel Early Portuguese books 1489–1600 in the library of his Majesty the King of Portugal Livros antigos Portuguezes 1489–1600 da Bibliotheca de Sua Magestade Fidelissima. 3 vols. L.: Cambridge University Press, 1929–1935.

Cunha Rivara J.H. Ensaio Historico da Lingua Concanim. Goa, 1858.

Garcia A. O IV Centenario da Imprensa em Goa // Boletim do Instituto Vasco da Gama. 1956. No. 73. P. 115–139.

Gracias A. Os Portuguezes e o Estabelecimento da Imprensa na India. Bastora (Goa), 1938.

Gracias I. A Imprensa em Goa nos seculos XVI, XVII e XVIII. Apontamentos historic-bibliograficos. Nova; Goa, 1880.

Gusmao A. Da imprensa em Goa // Arquivo de Bibliografia Portuguesa. 1957. No. 3. P. 179–184.

Primrose J.B. The first press in India and its printers // The Library 4th Series. 1939. Vol. XX. No. 3. P. 241–265.

Priolkar A.K. The printing press in India. Its beginnings and early development. Bombay: Marathi Samshodhana Mandala, 1958. 364 p.

Rodeles C.G. Early Jesuit Printing in India // The Journal of the Asiatic Society of Bengal. 1913. Vol. IX. No. 4. P. 154–155.

Saldanha J.L. The Christian Puranna of Father Thomas Stephens. Mangalore: S.J., 1907.

Saldanha M.A. Primeira Imprensa em Goa // Boletim do Instituto Vasco da Gama. 1956. No. 73. P. 80–107.

Schurhammer G., Cottrell G.W. The First Printing in Indic Characters // Harvard Library Bulletin. 1952. Vol. VI. No. 2. P. 147–160.

Schurhammer G. Thomas Stephens, 1549–1619 // The Month. 1915. April. P. 197–210.

Shaw G. The South Asia and Burma Retrospective Bibliography (SABREB). Stage 1. 1556–1800 / Compiled by Graham Shaw. L.: The British Library, 1987.

Silva Rego A. Documentacao para a historia das missoes do Padroado Portugues do Oriente. 8 vols. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1952.

Souza F. Oriente Conquistado a Jesus Christo. Bombay, 1881.

Wicki J. Documenta Indica. 18 vols. Rome, 1948–1968.

Я.В. Васильков

МОМЕНТ РАЗРЫВА: О ПРИЧИНЕ ПРЕСЛЕДОВАНИЯ Г.С. ЛЕБЕДЕВА ВЛАСТЯМИ КОЛОНИАЛЬНОЙ КАЛЬКУТТЫ

Автор ставит целью доказать, что непосредственной причиной преследования Г. Лебедева колониальными властями явилась третья сцена второго акта в представлении пьесы «Притворство» 21 марта 1796 г. Это единственная сцена в пьесе, которая не была переведена Лебедевым на бенгальский и шла на английском языке, поскольку ее действие происходило в адвокатской конторе. Присутствовавшими на спектакле англичанами, среди которых было немало юристов, эта сцена была не без оснований воспринята как издевательство над британской колониальной юстицией.

Ключевые слова: Герасим Лебедев, индийский театр, Ост-Индская компания, Калькутта, Азиатское общество, колониализм, антиколониализм.

В статье мы постараемся дать ответ на один вопрос: чем был вызван внезапный, резкий переворот в отношении британской элиты города Калькутты к Лебедеву, последовавший сразу за вторым представлением полного трехактного варианта пьесы «Притворство» в его «Бенгальском театре» 21 марта 1796 г.? Еще недавно высшие чины колониальной администрации, судьи Верховного суда и других судебных инстанций, высокопоставленные военные, руководители мasonicкой общины и многие другие покровительствовали русскому музыканту, помогая ему заработать немалое состояние, газеты писали о нем хвалебные рецензии. Теперь же, когда он, разоренный подосланным к нему мошенником Джозефом Бэттлом¹, попытался

¹ Дж. Бэттл, художник-декоратор и актер в английском «Калькуттском театре» явился к Г.С. Лебедеву, сообщив ему, что поссорился с управляющим театром Томасом Роувортом, и предложил свое сотрудничество в разных областях. Лебедев доверился ему настолько, что сделал его своим компаньоном. Бэттл начал готовить декорации к новому спектаклю — музыкальной драме П.А. Монсиньи «Дезертир». Он также нанял несколько актрис-англичанок и разного рода работников для театра; все они получили значительных размеров авансы. Накануне спектакля, на который уже были проданы по подписке билеты, Бэттл испортил все декорации и исчез, нанятые им актрисы и работники сбежали. Кроме того, к Лебедеву обратились кредиторы Бэттла с требованием оплатить долги его «компаньона».

восстановить справедливость через суд, имея на руках все документы, свидетельствующие о его правоте, ни один из многочисленных его недавних знакомых-юристов не взялся за дело, причем отказывали ему, по-видимому, в оскорбительной форме. Позднее Лебедеву начали приходиться вызовы в суды по ложным искам, его даже арестовывали, и, хотя всякий раз он доказывал свою невиновность, его разорили, вынудили продать театр и довели до отчаяния.

Лебедев объясняет

В своих письмах, разосланных высокопоставленным бывшим прокровителям сразу после того, как Бэттл, разорив его, вернулся к своему приятелю, управляющему английского «Калькутского театра» Томасу Роуворту², Лебедев обвинял в своем разорении исключительно Бэттла, лишь завуалированно указывая на Роуворта [РИО 1965: 426]. Это неудивительно, поскольку «Калькутским театром» на паях владели видные чиновники Ост-Индской компании [Ямпольский 1973: 253], включая, возможно, и некоторых адресатов писем Лебедева. Год спустя в своем «Меморандуме», адресованном культурной общественности Калькутты, Лебедев объяснял причину своих несчастий по-разному. Здесь он уже прямо обвинял менеджера и «некоторых из владельцев»³ английского театра в том, что они затеяли интригу для устранения конкурента и подослали к нему Бэттла [РИО 1965: 434, 437]. Однако Хаят Мамуд в своей книге справедливо показал, что даже если менеджер театра Ост-Индской компании Т. Роуворт был в прошлом агентом британской секретной службы и, возможно, сохранял в Калькутте связи с этой организацией, у него все равно не было возможности сделать так,

² Как нам удалось установить, Дж. Бэттл и ранее выступал в роли провокатора в интриге против человека, которого Т. Роуворт считал своим врагом и пытался (тщетно) через суд отправить в тюрьму. Об этом свидетельствует отчет в калькуттской газете «The World» от 21 июля 1792 г. (№ XLI) о судебном заседании по делу «Мистер Роуворт против Уильяма Дуэйна».

³ Позже, в письме от 8 мая 1797 г. о. А.А. Самборскому Г.С. Лебедев прямо назвал ту роль, которую сыграли в интриге против него «некоторые из владельцев» «Калькутского театра»: они распространили ложный слух о якобы имевшем место разрыве Дж. Бэттла с Т. Роувортом: «Притворная о ссоре весть распущена была теми, кои с ним (Роувортом. — Я.В.) подговорены, кои от дохода театрального имеют доли (курсив мой. — Я.В.)» [РИО 1965: 446].

чтобы все суды, в которые обращался Лебедев, отказали ему под надуманными предложениями в возбуждении дела. Не мог Роуворт также организовать позднее вызовы Лебедева в суды по многочисленным ложным искам. Хаят Мамуд, очевидно, прав, когда пишет, что Роуворт был лишь орудием, что вся эта разветвленная, сложная интрига могла быть инициирована и организована только на самой верхушке колониальной администрации [Мамуд 2012: 139–140, 152–153]. Недавно опубликованные документы — письма Лебедева И.Ф. Крузенштерну [Васильков 2012] вполне подтверждают это предположение Х. Мамуда.

В письме из Калькутты от 23 июля 1797 г. русскому послу в Лондоне графу С.Р. Воронцову Лебедев писал, что он ограблен и разорен «по зависти промышленников театральных» и в то же время что его притесняют и на него клеветают по причине его превосходства над британскими «переводчиками» в знании индийских языков [Антонова 1956: 176–177].

В том же «Меморандуме» Лебедев предлагал и другое объяснение тому, что британская элита Калькутты внезапно его отвергла. Он пишет, что пользовался покровительством многих влиятельных лиц в то время, когда давал концерты и уроки музыки. Однако, когда он стал заниматься также изучением языков и театром, он не смог, по его словам, «*посещать своих друзей столь же часто, как раньше. Это настолько сильно оскорбило некоторых любителей музыки, что заставило их оказывать всестороннее противодействие моим намерениям во всех делах, которыми я впоследствии занимался*» (курсив мой. — Я.В.) [РИО 1965: 432, 436].

Это объяснение уже совсем несерьезно. Складывается впечатление, что Лебедев в «Меморандуме», обращенном к британским жителям города, старался скрыть истинную причину, по которой общественное мнение британской Калькутты обратилось против него. Только в одном документе на русском языке — в письме к А.А. Самборскому от 8 мая 1797 г. он об этой причине упоминает, вскользь, обещая когда-нибудь рассказать толком, в чем дело. Он пишет: «21 марта 1796 года та же комедия “Притворство” в трех полных актах представлена была во второй раз. И безпристрастными нелицемерно все опять хоша и было зрителями похвалено, только промышленниками сего рода вскоре дано было знать, что за

сие учащая гиндостанския языки и переводчики весьма на меня сердиты, да и не без причины, о которой, однако ж, буду говорить во удобнейшее время» (курсив мой. — Я.В.) [РИО 1965: 446].

Причина в содержании спектакля?

Значит, что-то именно в представлении 21 марта вызвало неудовольствие англичан. И первыми, кто выразил это неудовольствие, были «учащие гиндостанские языки и переводчики». Иными словами, те немногие европейцы, которые единственно и могли не просто подивиться экзотическому представлению, адресованному главным образом «азиатским жителям Калькутты», но и компетентно оценить владение Лебедева бенгальским и хиндустани, а также его труд переводчика. Кроме того, он хотел, по его словам, «дать угодной случай учащимся европейцам чрез общение с гиндостанцами лучше научиться бенгальскому, шанскритскому и другим индостанским языкам» [РИО 1965: 429]. Лебедев, переняв от своих бенгальских учителей специфическое местное произношение санскритизмов, ошибочно полагал, что санскрит вообще должен звучать именно так, а изучающие «шанскритский» язык англичане, которых до своей безвременной кончины в 1794 г. возглавлял знаменитый Уильям Джонс, глубоко заблуждаются, считая правильным североиндийское произношение. Хотя свое письмо генерал-губернатору Джону Шору, ставшему после смерти Джонса председателем Азиатского общества, с предложением обсудить проблемы санскритского произношения на одном из заседаний Лебедев, по совету друзей, не отправил, взгляды его, несомненно, были известны в Калькутте. Возможно, и в поставленной им пьесе Лебедев не упустил случая продемонстрировать так или иначе правильное, по его мнению, произношение санскритских слов, не исключено, что это могло не понравиться индологам-британцам. Но это никак не могло послужить поводом к столь жестокой и тщательно организованной травле директора «Бенгальского театра».

Задачей исследования было выяснить, что же все-таки в переводе пьесы и в ее сценическом воплощении могло вызвать единодушное возмущение калькуттской элиты и колониальной администрации?

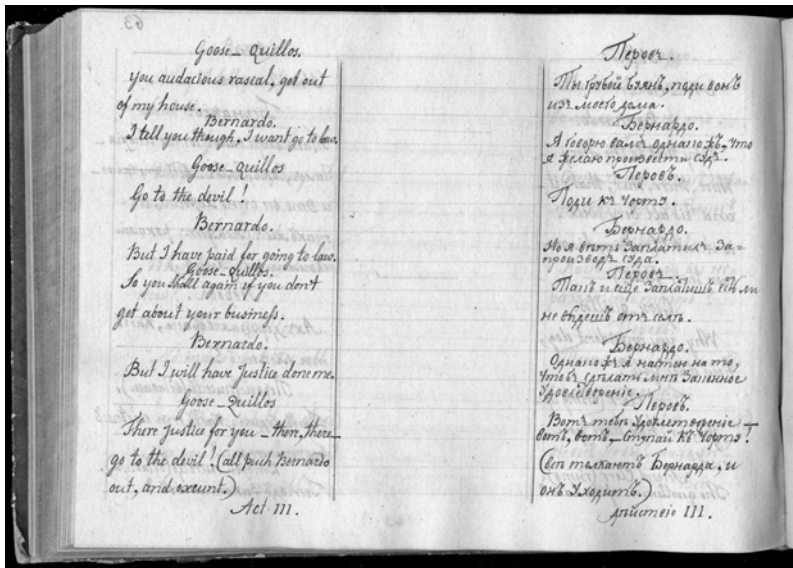


Рис. 1. Финал сцены в адвокатской конторе.
Рукопись пьесы «Притворство». РНБ. Ф. 7. Ед. хр. № 79

Dramatic Person	Классификация	Действующая Лица.
Men	Келарь. Лорд * Поклонник Моршера	Мужчины.
Don Luis (disguis'd as Don Antonio).	Дон Луисъ	Донъ Луисъ (притворно называвшийся дономъ Антонио).
Bernardo, his Servant.	Бернардо	Бернардо, его слуга.
Goose quillos, an Attorney.	Гусакъ	Передъ, Братъ.
Carra and } two apofims	Карра	Рыбаловъ и Обириловъ } два мошенника.
Velasco - Musician.	Веласко	Савокури - Мюзикантъ.
Host.	Хозяинъ	Комаръ (портмантъ).
Tradesmen and Attorney's Clerks.	Торговцы и клерки	Торговцы и клерки.
Women.	Женщины.	Женщины.
Clara (disguis'd as Don Pedro).	Клара	Клара (притворно называвшаяся дономъ Педро).
Beatrix, her maid.	Беатриксъ	Беатриксъ, ее служанка.
Ursula (a Duenna disguis'd as a man servant).	Урсула	Урсула (старуха называвшаяся дуэной въ качестве слуги).
Two Saviour girls.	Два спасительницы	Два спасительницы.

* Келарь - лордъ, или хозяинъ гостиницы.

Рис. 2. Список действующих лиц в петербургской рукописи «Притворства». РНБ. Ф. 7. Ед. хр. № 79

В нашем распоряжении оказалась электронная копия анонимно изданного сборника пьес Ричарда Пола Джодрелла⁴ “Select Dramatic Pieces” (Лондон, 1787), содержащего пьесу “The Disguise”. Оригинал книги хранится в Библиотеке Конгресса в Вашингтоне. Не вызывает сомнения, что Лебедев переводил текст пьесы, почерпнутый именно из этого издания. К такому выводу нас приводит сопоставление печатного текста Р. Джодрелла с лебедевской рукописью «Притворства», хранящейся в Российской национальной библиотеке. Она содержит оригинальный текст Джодрелла, лебедевский перевод на бенгальский с кириллической транскрипцией и его же перевод на русский — в три столбика. Английский текст в “Select Dramatic Pieces” совпадает полностью с английским текстом в рукописи Лебедева, если не считать ошибок или описок последнего.

Перевод Лебедева был, однако, в некоторой степени переводом-перделкой. В этом он следовал сложившейся в России традиции: большинство русских пьес XVIII в. в той или иной мере использовали прием «склонения на русские нравы», т.е. переводили или пересказывали иноземную пьесу, переносили действие из европейских стран в Россию, давали персонажам русские имена, а иногда и существенно перестраивали все действие (см., например: [Топоров 1989; Дерюгин 1995; Гуськов 1999]). Лебедев столь далеко не заходил. Он просто перенес действие пьесы из Испании (Севилья, Мадрид) в Британскую Индию (Калькутта, Лакхнау), а также дал героям индийские имена: герой, Дон Луис, стал Бхолонатом Бабу, его слуга Бернардо получил имя Рам Шонтош. Отчасти Лебедев переложил действие пьесы «на индийские нравы». И это произвело эффект, которого, может быть, он сам не ожидал. Если англичан, зрителей и читателей пьесы Джодрелла, забавляло описание услов-

⁴ Сомнение Х. Мамуда в авторстве Р.П. Джодрелла и его предположение о том, что автором этих пьес, включая “The Disguise”, мог быть некий «М. Джодрелл», лишены серьезных оснований. Написание имени автора как “M. Joddrell” в программе представления трехактной пьесы, было следствием недоразумения. Лебедев обычно писал «Mr» (сокращение от Mister) в виде буквы «М» с приставленным к ней мельчайшим г в верхнем регистре («М’»). Наборщик, по-видимому, не разглядел этого значка и принял «М» за инициал личного имени. Современники нисколько не сомневались в авторстве анонимного сборника: они надписывали на экземплярах книги имя автора от руки. А историки английской литературы всегда приводили этот сборник в перечне основных сочинений Р.П. Джодрелла.

ной Испании (страны, традиционно враждебной Англии), где по улицам разгуливают воры и наемные убийцы, где царит коррупция, адвокаты беззастенчиво грабят своих клиентов, то совсем другая реакция была у тех же англичан («учащих языки и переводчиков»), когда они видели в пьесе Лебедева все это происходящим в городах Британской Индии.

Сцена в адвокатской конторе

Пьеса, представленная в театре Лебедева в марте 1796 г., шла на трех языках. Герои говорят в основном на бенгали, в одной сцене, первой во втором акте — на хиндустани. Но одна сцена (третья, последняя во втором акте) шла на английском. Лебедев ее оставил без перевода. Содержанию этой сцены до сих пор уделялось мало внимания даже бенгальскими учеными, которые в основном занимались именно лебедевским переводом «Притворства». Сказалось здесь, вероятно, то, что долгое время индийские исследователи располагали только бенгальским текстом «Притворства» по московской рукописи (РГАЛИ, ф. 195, оп. 6076), который издал в 1963 г. Модонмохон Гошшами. Об этой версии перевода Х. Мамуд на одной из страниц своей книги [Мамуд 2012: 327] пишет, что в ней опущен достаточно крупный фрагмент в начале третьей сцены второго акта, а на другой странице [Мамуд 2012: 329] — что эта сцена удалена целиком. Х. Мамуд, впервые опубликовавший в Индии бенгальский текст «ленинградской» рукописи «Притворства», считал, что она содержит первоначальный перевод Лебедевым пьесы Джордrelла, выполненный им в Калькутте, а «московская» рукопись — это текст, отредактированный Лебедевым в процессе подготовки к представлению 21 марта 1796 г. Я же склонен скорее согласиться с В.С. Воробьевым-Десятовским в том, что «ленинградская» рукопись (РНБ, ф. 7, ед. хр. № 79) изготовлена им уже по возвращении на родину, в Санкт-Петербурге, но представляет собой первоначальный, хотя, может быть, в чем-то улучшенный, текст перевода. Что же касается «московской» рукописи, то в ней отражена редакция, не предназначавшаяся для представления, а осуществленная после него и, как я постараюсь показать, с совершенно иной целью. В любом случае ясно, что из спектакля 21 марта 1796 г. интересующая нас сцена никак не могла быть исключена, поскольку в от-

печатанной типографским способом программе (по-видимому, для зрителей-англичан, не владевших индийскими языками) Лебедев, во-первых, оговорил, что третья сцена второго акта будет идти на английском [Антонова 1956: 180; Sakrabarti 1989: 29], а во-вторых, дал краткое описание составляющих эту сцену событий.

На английском в этой сцене говорили по той простой причине, что ее действие происходило в конторе юриста. Ведь юристами (lawyers), как и клерками при них, могли быть только англичане. Индийцев к этому не допускали, да и образования соответствующего у них не было. К.А. Антонова, прекрасно знакомая с «московской» рукописью, видела действующими в этой сцене, кроме индийца-клиента, пришедшего оформить иск, именно англичан. По ее словам, «одну сцену, в адвокатской конторе, Лебедев не перевел, очевидно, потому, что процедуре и терминам английского суда невозможно тогда было найти соответствия в бенгальском языке, а может быть, и для того, чтобы подчеркнуть, что нормы английского суда чужды индийскому населению Калькутты» [Антонова 1956: 159].

Несмотря на то что юристами в адвокатской конторе могли быть только англичане, играли их у Лебедева индийцы, у него тогда не было английских актеров. Это создавало, с одной стороны, комический эффект, учитывая, как индийские актеры могли воспроизводить манеры англичан, их мимику, да и английскую речь. С другой же стороны, это открывало для актеров-индийцев возможность придать всей сцене сатирический характер, откровенно выразить в ней свое отношение к системе колониальной юстиции.

Что же происходит в этой сцене? Комический персонаж, Рам Шонтош, слуга героя-любownika Бхолоната Бабу, был страшно оскорблен. Он доставил одной девице, сомнительного поведения и бешеного нрава, письмо, в котором Бхолонатх Бабу сообщал ей, что он более не желает поддерживать с ней прежних любовных отношений. Девица, придя в ярость, велела слугам выбросить Рам Шонтоша на улицу через окно, а кроме того вылить на него ночной горшок. Рам Шонтош переполнен жадой мести и наконец идет в контору юриста (lawyer, в русском переводе — «стряпчий»).

Сцена открывается картиной того, как два клерка, сидя за своими столами в конторе, в отсутствие хозяина, валяют дурака, бездельни-

чают. Входит с прогулки юрист. У Джодрелла он был Goose-Quillos («испанизация» английского goose-quill — «гусиное перо»), у Лебедева в русском переводе — «господин Перов». Он говорит клеркам: мне показалось, мол, что я слышал шум, но ведь это не вы, ребята, вы сидите тихо, молодцы. Так работайте же усердно, служите закону! Клерки ему поддакивают, а как только он уходит в свой кабинет, начинают петь песню: «And who cares a fig for law?» — «Да кому есть дело до закона?». У Лебедева: «Да сохраняет ли кто его, хотя на маковое зерно!» Сразу явлены лицемерие и цинизм этих молодых «законников».

Появляется Рам Шонтош. К нему выходит «господин Перов»⁵. Рам Шонтош заявляет, что его жестоко оскорбили и он хочет подать на обидчиков в суд. Реакция юриста: «О, это прекрасно!» Рам Шонтош пытается объяснить суть дела, но «Перов», не давая ему открыть рот: «Постой, приятель! Прежде чем завести дело, надо соблюсти одну церемонию». «Я бы предпочел без церемоний». «Перов», протягивая руку: «Нет-нет, эта церемония поддерживает закон. Коротко говоря, вы должны мне заплатить». «Как, заплатить раньше обращения в суд?». «Да, конечно. Никто никогда не обращается в суд, прежде не заплатив». Рам Шонтош дает ему золотую монету. «Перов» затем начинает нести околесицу, заговаривая зубы клиенту, призывая его к краткости, но не давая ему при этом объяснить, что с ним случилось. Когда Рам Шонтош все же сообщает, что его выбросили из окна, «Перов» приходит в восторг: «О, это прекрасно! Это действительно серьезное преступление. Это будет уголовное дело, и это прекрасно. Но, как благоразумный человек, Вы должны понять: уголовное дело дороже гражданского. Поэтому вы должны дать мне еще один золотой — и все будет прекрасно». Затем «Перов» спрашивает, есть ли у Рам Шонтоша свидетели? «Их целый город». «О, это прекрасно! Однако закон предписывает на этом этапе задать Вам один важный вопрос: какой суммой Вы располагаете?» «Четыре золотых». «Прекрасно! Покажите их мне» — выхватывает

⁵ Мы здесь используем имя этого персонажа в русском переводе Лебедева, так как в спектакле на бенгальском он имени не имел. В списке действующих лиц на программке спектакля, в московской и петербургской рукописях «Притворства» этот персонаж обозначен лишь термином, указывающим на род его занятий (подробнее об этом см. далее).

деньги у Рам Шонтоша. «Этого хватит как раз заплатить четверем свидетелям». «Да зачем же свидетелям платить?» «Чтобы они под присягой подтвердили: у Вас переломаны все кости». «Но у меня все кости целы...» Разговор затем становится совершенно абсурдным, Рам Шонтош никак не может (ему не дают) разъяснить, что произошло, и он, наконец, приходит в бешенство: «Так Вы не понимаете? Ни Вы, ни Вы? Так вот в чем дело — вот, вот, вот — и это просто прекрасно, не так ли?» С этими словами Рам Шонтош, как можно понять, каждому из них проводит пятерней по физиономии (ремарка в английском тексте Р. Джодрелла: “Rubbing his arm over their faces”; в русском переводе Лебедева: «Мажет руками своими их лица»)⁶.

Это вызывает, разумеется, ответную реакцию: «Перов» кричит: «Ах, дерзкая собака, как ты смеешь!» Клерки, вскакивая из-за своих столов, восклицают: первый — «Да, сударь, как ты смеешь бесчестить...», и второй заключает — «...господ законников!» «Перов» велит «грубому буяну» убираться вон. Тщетно Рам Шонтош пытается напомнить им, что он заплатил им немалые деньги, в русском переводе Лебедева: «Так я веть заплатил за производ суда». «Так и еще заплатишь, есть ли не выдешь от сель» — отвечает ему «законник». Рам Шонтош грозитя, что он добьется «законного удовлетворения» (у Джодрелла просто: «I will have justice done me»). Ответ «Перова»: «Вот тебе удовлетворение: вот, вот... Ступай к черту!», и он вместе с клерками совместными усилиями выталкивают клиента на улицу.

Попытки смягчить конфликт: «гомаста»

Г.С. Лебедев, по всей вероятности, предчувствовал, что реакция на эту сцену, в которой англичане или хотя бы даже «англизированные» индийцы — представители британского правосудия — грабят и выгоняют индийского клиента, при том что он и сам поднимает на них руку, может быть очень резкой. Он принял заранее меры к тому,

⁶ Нанесение оскорбления посредством такого рода рукоприкладства — касания ладонью лица оскорбляемого — было, по-видимому, практикой, хорошо знакомой англичанам. В упоминавшемся ранее газетном отчете по делу 1792 г. «Роуворт против Дуэйна» (см. примеч. 2) ответчик обвинялся (с полным основанием) в том, что он несколько раз хватал истца и буквально пытался водить его за нос.

чтобы затушевать суть происходящего. В напечатанной типографским способом программке спектакля на английском языке он среди прочих действующих лиц называет персонажа, фигурирующего у Джодрелла как *Goose-Quillos*, не по имени, а определяет его по роду занятий индийским термином *gomasta*. Однако семантика этого термина совершенно не совпадает со значениями английского *attorney* или русского (в переводе Лебедева) «стряпчий». *Гомаста* (также *гомастха* или *гумастха*) — слово персидского происхождения, обозначавшее туземного агента Ост-Индской компании, посредничавшего в скупке у местных ткачей изделий из хлопка и шелка, пользовавшихся в Европе огромным спросом. *Гомаста* обладал правом оценивать ткани и, как правило, злоупотреблял им, скупая у ткачей их изделия по цене, намного ниже рыночной. К тем производителям, которые отказывались заключать невыгодные для них контракты, применялись террористические методы, вплоть до убийств. У нас нет сведений о том, что *гомаста* имел право возбуждать уголовные дела, возглавлял юридическую контору, содержал при себе клерков, вел все дела на английском и т.д. Лебедев пытался таким способом отвести от себя обвинения в напаках на британское правосудие, но явно неудачно, поскольку присутствовавшие на представлении британцы, а особенно «учащая гиндостанския языки», об основном роде занятий которых будет сказано ниже, хорошо знали разницу между *гомастой* и профессиональным юристом.

Примечательно, что в списке действующих лиц, предворяющем текст петербургской рукописи «Притворства», которая переписывалась уже без оглядки на возможную реакцию британцев, Лебедев определяет этого персонажа двумя словами в характерном бенгальском произношении: «*гомашта* или *опиль*». Второе слово — без сомнения, *opīl*, т.е. общеиндийское *apīl*, которое, согласно известному «англо-индийскому» словарю «Хобсон-Джобсон», есть заимствованное английское *appeal*. Это слово уже в XIX и, по-видимому, в XVIII в. широко применялось индийцами по отношению к введенной британцами судебной системе [Yule, Burnell 1996: 32] в значении «обращение за юридической помощью», «ходатайство о возбуждении судебного дела», и, как ясно из лебедевского контекста, тот юридический агент, к которому обращаются в соответствующих случаях (англ. *attorney*).

Есть и прямое указание, что Лебедев в программке второго представления пьесы маскировал термином *gomasta* именно юриста, к которому обращаются для возбуждения уголовного дела. Излагая далее краткое содержание пьесы, третью сцену второго акта он описывает следующим образом:

После краткого разговора между адвокатом и его писцами входит Рам Шонтош и начинает излагать свое дело. После нескольких его смешных замечаний адвокат и писцы его выгоняют [Антонова 1956: 182].

Здесь Лебедев умышленно искажает суть происходящего в сцене: причина конфликта ведь не в каких-то «смешных замечаниях» Рам Шантоша, а в том, что его ограбили, да еще морочат голову, и он возмущен. Может быть, Лебедев и убрал из текста какие-нибудь наиболее резкие высказывания перед самым представлением, но отказаться от демонстрации склонности «господ законников» к вымогательству, подкупу свидетелей и обману он никак не мог, поскольку, во-первых, у него явно была настоятельная личная потребность высказаться об этом и, во-вторых, подвергшись преследованиям, он попытался избегнуть их, разъясняя калькуттской элите, что именно побудило его показать в своем спектакле и работу юстиции, и другие стороны жизни Британской Индии в столь мрачном свете. Чуть ниже мы продемонстрируем и то и другое на тексте лебедевского «Меморандума».

Наконец, в предисловии к своей «Грамматике» Лебедев, рассказывает о переводе им двух пьес Джодрелла и замечает, что он выбрал эти пьесы для перевода, потому что они полны всяких забавных и колоритных фигур, в том числе воров (“*thiefs, ghoonia*”), юристов (“*lawyers, gumosta*”), и «мелких грабителей» (“*petty plunderers*”), а это, как он знал по опыту, должно понравиться индийской публике [Lebedeff 1801: VI]. Примечательно, конечно, то, в какой компании упоминаются здесь юристы. Интересно и то, что Лебедев приводит здесь слово *gumosta* как бенгальский эквивалент английского lawyer. Это наводит на мысль: возможно, бенгальцы, в ту пору еще не знакомые с английской юридической терминологией, переносили на юриста, адвоката, как ходатая по делам, посредника в их отношениях с судебной властью, термин *гомаста*, поскольку тот играл

сходную роль агента-посредника, хотя и в другой — торговой сфере. В этом случае ясно, почему Лебедев переводит в тексте пьесы lawyer или attorney словом *gomoshta*, но в программе спектакля, предназначенной для зрителей-англичан, заменив понятный им английский термин на дезориентирующее *gomasta*, он мог преследовать лишь одну цель: внушить им, что действующие в третьей сцене второго акта юристы — не англичане.

«Учащая гиндостанския языки» и «законники» — одно

Тем не менее одна конкретная группа зрителей-британцев не просто поняла, что содержанием третьей сцены второго акта является издевательство над британской юстицией, но и испытывала в связи с этим особое негодование. И это были те самые «учащая гиндостанския языки и переводчики». Потому что индийская филология была не их основным, а побочным занятием. Большинство из них прибыло в Индию по приглашению генерал-губернатора Уоррена Хейстингса (Hastings, в русских изданиях часто: Гастингс; 1732–1818) — человека, хотя и проводившего политику беззастенчивого колониального ограбления подвластных и захватываемых территорий, но, безусловно, просвещенного и стремившегося к достижению определенного взаимопонимания между британцами и индийцами. Он хотел распространить среди англичан знание местных языков и культуры. Одним из первых его шагов в должности губернатора Бенгалии (с 1772; с 1774 по 1784 — генерал-губернатор) было инициирование реформы судебной системы: он считал, что английские судьи должны учитывать при принятии решений местные законы, для чего при каждом английском судье должны находиться *моулави* — толкователь шариата и *пандит* — толкователь законов индуизма [Антонова 1958: 110]. Но английских судей необходимо было обеспечить некими справочниками, сводами местных законов в переводе с санскрита или фарси, чтобы они могли по ним убедиться в обоснованности мнения моулави и пандитов или, напротив, найти основания отвергнуть его. Поэтому У. Хейстингс целенаправленно призывал на службу в Ост-Индской компании и в колониальной администрации, прежде всего в судебной системе, высокообразованных людей, владевших восточными языками или расположенных к их изучению.

В октябре 1774 г. в Калькутту прибыли судьи новоучрежденного Верховного суда (Supreme Court), в их числе Роберт Чэмберс (1737–1803) и Джон Хайд. Оба в 1784 г. стали отцами-основателями Азиатского общества Бенгалии, возглавленного только что прибывшим новым судьей Верховного суда и в то же время выдающимся филологом Уильямом Джонсом. Сэр Роберт Чэмберс, занявший в 1777 г. должность главного судьи, сыграл, как признают современные исследователи (см., напр.: [Curley 1998]), главную роль в создании новой, англо-индийской судебной системы. Восточных законоучительных текстов он сам не переводил, однако собрал большую коллекцию санскритских рукописей, а в 1797 г., после смерти У. Джонса и недолгого президентства генерал-губернатора Джона Шора, был избран президентом Азиатского общества. У. Хейстингс организовал работу группы пандитов, составивших свод санскритских текстов⁷, которые затем через посредство бенгальского устного перевода были переведены на фарси. Работу по переводу с персидского на английский он поручил в 1773 г. служащему компании Натэниэлу Брэсси Халхэду, а также, зная фарси, участвовал в ней сам. Плод этих трудов был издан три года спустя в Лондоне [A Code of Gentoos Laws 1776]. Позднее, уже при сменившем Хейстингса генерал-губернаторе Корнуоллисе, по инициативе Уильяма Джонса был подготовлен другой такого же рода дайджест, составленный и прокомментированный на санскрите пандитом Джаганнатхом Таркапанчананой, а затем переведенный на английский служащим налогового управления компании, впоследствии судьей и председателем Апелляционного суда, членом Азиатского общества Генри Кольбруком [A Digest of Hindu Law 1801]. Младший брат Роберта Чэмберса, Уильям, лингвистически одаренный и тоже член Азиатского общества, занимал с 1775 г. должность главного переводчика (в основном с персидского) при Верховном суде.

В списках членов Азиатского общества можно найти и других лиц, причастных к отправлению правосудия и юриспруденции: например сэр Джон Ройдс, более двадцати лет прослуживший судьей Верховного суда и все это время состоявший в Азиатском обществе, а в 1815 г. ставший его вице-президентом; Бёрриш Крисп — судья

⁷ Он был озаглавлен *Vivādārṇavaseta* — «Мост через море судебных прений».

в суде Бенгальской провинции, которого Лебедев до известного времени числил одним из своих благодетелей [РИО 1965: 432; Мамуд 2012: 117, 411, 418]; Сэмьюэл Дэвис, окружной судья и представитель генерал-губернатора в Бенаресе; Джон Харрингтон, член Налогового управления, владевший арабским и персидским языками, с 1801 г. — судья в высших апелляционных судах *садр дивани адалат* и *садр низамат адалат* (см. о них: [Синха, Банерджи 1954: 322]). Вообще в Индии со времен Моголов существовала тесная связь между сбором налогов и судопроизводством, поэтому к числу «законников» можно отнести и тех членов Азиатского общества, которые служили в Налоговом управлении или являлись членами Комитета по налогам, например исследователь могольской налоговой системы, написавший книгу о ней, Чарльз Грант, Ричард Джонсон — сверхштатный сотрудник Налогового управления, владевший персидским и изучавший индийскую музыку, или Джон Шор, служивший в налоговых органах до того, как стать членом Верховного совета, ведая в нем секретной службой, а позднее занявший пост генерал-губернатора и избранный президентом Азиатского общества. Все эти люди, точнее, те из них, кто присутствовали на спектакле «Бенгальского театра», должны были быть в шоке от третьей сцены второго акта.

Попытки смягчить конфликт: «Меморандум»

Лебедев, очевидно, сознавал, что главной причиной внезапной враждебности к нему со стороны британской элиты Калькутты является реакция англичан («учащих гиндостанские языки») на определенные сцены поставленного им спектакля. Иначе зачем бы ему понадобилось в «Меморандуме», не ограничиваясь жалобами на коварную интригу Бэттла и на отказ британских юристов привлечь к ответственности его обидчиков, объяснить, как бы оправдываясь, почему он избрал для перевода пьесу фарсового характера.

Из наблюдений за индийцами я знаю, что они предпочитают шутовство и высмеивание серьезному глубокому содержанию, насколько чисто оно бы ни было выражено⁸. Вот почему я остановился на этих пьесах,

⁸ Далее в этом же тексте Лебедев подчеркивает, что при переработке пьесы Джорелла он сообразовывался со вкусами индийской аудитории: «Когда работа над

в которых представлен великолепный набор стражей (*чокидаров*), савояров (*канера*), воров (*схунна*), а также законников и почтенной банды мелких грабителей, сопутствуемых мелким своекорыстным писцом очень мелкого суда; он бесстыдно прикрывается девизом «совесть» лишь для того, чтобы утаить свои повседневные грабежи и прочие неслыханные дьявольские насилия, (совершаемые) вместе с неизвестным скрывающимся организатором всей этой ужасной машины, более гнусной, чем смертоносная повозка ночью в Венеции для тех, кому злой рок сулит встречу с ее клыками. Впрочем, испытывая страшное отвращение к этой, казалось бы, преувеличенной, но по существу верной картине *какодемона*⁹, я постараюсь поправить свои расстроенные чувства, вернувшись к более приятному предмету [РИО 1965: 433] (перевод мой. — Я.В.).

Это один из тех неожиданных прорывов в лебедевских текстах, которые ярославская исследовательница М.Г. Ваняшова назвала «экзистенциальными признаниями». Лебедев, по ее словам, действительно испытывал страшное отвращение к этой «картине *какодемона* бенгальской действительности». Поэтому «интерпретация сюжета Лебедевым становится пророческой и символической», «он предвидит, что вскоре сам столкнется с беспримерным Притворством и “дьявольскими гнусностями” и для него откроется потаенный механизм драматической интриги» [Ваняшова 2010: 43]. А может быть, добавлю я, у него и до того, как он начал работать над пьесой, уже был случай столкнуться с тем, что творилось, в частности, в судебной системе колониальной Бенгалии.

Свой «Меморандум» Лебедев не дописал и, разумеется, никому не послал. Он, по-видимому, перечитал написанное и вовремя понял, что этим текстом может сделать слишком явным свое истинное отношение к колониальной системе и ее «правосудию». Ведь уже в самом первом абзаце «Меморандума», говоря о своем при-

переводом была закончена, я пригласил нескольких ученых пандитов, которые несколько раз очень внимательно изучили мой труд. У меня появилась возможность увидеть, какие фразы им больше всего понравились и что их взволновало. Если я не лгу себе, при переводе комичные и серьезные картины стали еще ярче» [РИО 1965: 433].

⁹ У Лебедева — “a Saco-demon”; по-видимому, английская трансформация греческого *какодаймон* — «злой дух».

бытии в Мадрас в 1785 г., он весьма резко высказывается о правящем в этой провинции «тучном Кабинетском совете, которому однажды надоело довольствоваться одним лишь навабовским пловом; и тогда, словно по наитию, они стали употреблять в пищу, кроме карри и риса, некоторые блестящие лакомства на золотых блюдах и всячески себя потчевать, что, безусловно, нужно признать, было наиболее правильным из всех возможных вариантов показать миру свою истинную ценность» [Мамуд 2012: 410]. В словах Лебедева заключена издевка по отношению к членам Мадраасского совета Ост-Индской компании, которые правили значительной частью Южной Индии через своего ставленника, наваба (набоба) Карнатака Мухаммеда Али. Опутав его долгами, служащие компании в уплату сначала лишили его права сбора налогов, а затем постепенно и власти над всей территорией государства. Путем этого беспрецедентного ограбления многие нажили огромные состояния (см., напр.: [Антонова 1958: 195–198]).

В последнем же законченном абзаце текста «Меморандума» Лебедев, рассказав о том, что ему пришлось «разрушить театр и продать всякого рода материалы» за бесценок «на случайном аукционе», опять не может сдержать своих истинных чувств:

Публикуя эту записку, я преследую лишь одну цель: показать, сколь рискованно бывает отдельному человеку, какими бы великими ни были его заслуги и усилия, надеяться на то, что он получит какую-либо достаточную постоянную поддержку в поселении (месте), вся власть в котором принадлежит группе лиц (большая часть которых дурные (wicked), а меньшая — добродетельные люди), проживающих очень далеко от тех, перед кем они несут ответственность. Это особенно верно по отношению к чужестранцу, у которого нет других поводов просить о защите и поддержке, кроме своих профессиональных достоинств, которые, пусть и ничтожные, он всегда усердно пытался проявить и всеми способами развивать в меру своих ограниченных возможностей и талантов (курсив мой. — Я.В.).

Написав два слова следующего абзаца, Лебедев прекратил работу над «Меморандумом». Значительную часть этого текста он использовал потом, убрав все выпады в адрес колониальной администрации, в предисловии к своей опубликованной в Лондоне «Грамматике» [Lebedeff 1801].

Попытки смягчить конфликт: обращение к Р. Чэмберсу

Косвенным подтверждением того, что Лебедева преследовали и сочли подрывным элементом именно за его пьесу, служит эпизод с его обращением за помощью к сэру Роберту Чэмберсу.

До этого в ноябре или декабре 1796 г. Лебедев, тщетно пытавшийся призвать через суд к ответу разорившего его Джозефа Бэттла, разослал нескольким своим бывшим покровителям письмо, где излагал суть дела, прося у них совета и поддержки. Советник Ост-Индской компании и судья Джон Шоу на письмо не ответил. Ответили полковник и член Азиатского общества Джон Мёррей (Murray), полковник Александер Кид, сыну которого Лебедев пять лет давал уроки музыки, Фрэнсис Глэдвин, главный коллектор (сборщик налогов) Калькутты, а также известный филолог-иранист, член Азиатского общества, и, наконец, Джон Хайд — родственник и тезка покойного покровителя Лебедева судьи Хайда. Но, как мы узнаем из письма Лебедева к его русскому покровителю в прежние времена отцу Андрею Самборскому, мнение, высказанное в полученных ответах, было крайне скептическим:

Кем обманут и как и любят ли тебя учащая бенгальской язык, тебе лучше других надобно знать, и можешь догадаться, ради представления драм здесь, в твоём театре, не будет дана такая помощь, как театру компанейских слуг и людям аглинской нацы, и, быть может, потерявши последнее, будешь осужден и себя сокрушишь.

Подводя итог, Лебедев с грустью констатирует, что остался в одиночестве: «Друзья разъехались, знакомцы разбежались» [Антонова 1956: 173].

Здесь ему пришла мысль обратиться за помощью к человеку, с которым он был достаточно хорошо знаком¹⁰ и который представлял

¹⁰ В самом первом концерте-бенефисе Лебедева в Калькутте, состоявшемся 28 декабря 1787 г., принимала заметное участие как вокалистка леди Чэмберс, супруга сэра Роберта (см. рецензии в: India Gazette, or Calcutta Public Advertiser, vol. VIII, No 372 от 31 декабря 1787 г. [Мамуд 2012: 118] и Calcutta Chronicle and General Advertiser, Issue 102, January 3, 1788). Возможно, Лебедев бывал в доме Чэмберсов как участник их музыкальных вечеров или преподаватель музыки. Возможно также знакомство через других судей Верховного суда — Дж. Хайда и У. Джонса,

высшую судебную власть, будучи главным судьей Верховного суда в Форт-Вильям, т.е. к сэру Роберту Чэмберсу. Заметим, что одновременно он представлял и верхушку Азиатского общества, президентом которого ему предстояло стать через несколько лет. Возможно, Лебедев также знал, что Чэмберс в 1775 г. был одним из основных пайщиков при строительстве английского «Калькуттского театра» и оставался, по-видимому, его совладельцем. Все это вкупе позволяло Лебедеву думать, что он обращается к человеку, который, если пожелает, имеет власть оградить его от преследований.

4 февраля 1796 г. Лебедев послал Чэмберсу письмо, в котором обстоятельно описал мошеннические действия Дж. Бэттла, приведшие его к разорению. Он просил о личном свидании и выражал надежду, что светило юриспруденции посоветует ему, «какие меры необходимо принять для возмещения, которого так громко требуют нанесенные мне обиды» [РИО 1965: 427–428].

После копии этого письма (на английском) в тетради Лебедева имеется запись на русском, сообщающая о встрече с Чэмберсом и ее результатах:

На показанное письмо 4-го февраля 1797 года получил я словесное сие позволение: естли угодно могу его навестить (видеть).

Не преминул я того ж дня в вечеру отдать почтение и персонально главнаго судью опять уведомил о несносной неожиданной обиде, и что мое намерение представлять комедьи было месть. Не подорвать другой превосходной театр, а чтоб дать угодной случай учащимся европейцам, чрез обращение с гиндостанцами лутче научиться бенгальскому, шанскритскому и другим индостанским языкам. Сего ради как от ободрителя наук и художеств прошу покровительства и достоин ли спасти от раззорения, *сообщаю ему на рассмотрение комедию* и другия мои переводы.

Главнаго судьи мне ответ.

О решени[и] мое мнение я объявляю в присудственном месте, и приватно совету тебе дать не могу. Просмотреть твои переводы почти не имею времени. Однако же, естли изволишь их ко мне переслать, то может быть возьмею случай проглядеть! И по сем желал мне мой прежде великой знакомец доброй ночи. Речения его довольно показали, чего

или через Азиатское общество. Во всяком случае, Лебедев пишет о Чэмберсе: «мой прежде великой знакомец» [Антонова 1958: 186].

я могу ожидать по суду. Но однако ж, я послал к нему мои переводы 5-го февраля 1797» (курсив мой. — Я.В.) [Антонова 1956: 186].

Весьма вероятно, Лебедев принес на встречу 4 февраля или послал 5 февраля вместе с другими переводами Чэмберсу переписанный текст пьесы, в котором из сцены в адвокатской конторе были устранены наиболее острые моменты (как в московской рукописи). Несколько дней он, как можно понять, ждал реакции от Чэмберса и, не дождавшись, 11 февраля послал ему еще одно письмо, в котором писал:

... Благодарность и удовольствие, которые я испытываю при мысли, что Вы любезно снизошли прочесть мои слабые опыты (имею в виду алфавит и три личных склонения, кроме пьесы и книги моих переводов), поощряют меня просить Вас быть столь добрым указать те ошибки, которые Вы сочтете достойными замечания, и соблагоизволить вернуть их с подателем...

Он уже понимал, что не дожидется от «прежде великого знакомого» юридической помощи, и рассчитывал теперь получить скольконибудь благоприятный письменный отзыв на свою пьесу, хотя бы и самый краткий, хотя бы и сопровождаемый критическими замечаниями. Но искушенный Чэмберс явно не хотел давать Лебедеву возможность использовать такой отзыв для своей реабилитации. Поэтому он передал Лебедеву с выполнявшим, по-видимому, роль курьера серкаром (домоправителем) последнего устный ответ на оба его письма, очень короткий, на языке хинди [Антонова 1956: 186]. О пьесе Лебедева или других рукописях не было сказано ни слова. Суть ответа сводилась к тому, что Чэмберс готов рассмотреть претензии Лебедева к Бэттлу только в зале суда.

Дальнейший ход событий

Было ли это случайным совпадением или нет, но встреча Лебедева с Чэмберсом стала вехой, у которой кончился начальный период его злоключений, когда он сам тщетно пытался через суд обличить Бэттла и взыскать с него компенсацию за причиненный ущерб. Теперь начался период подлинных судебных преследований, объектом которых был уже он сам.

В марте 1797 г. Лебедев получил два письма от Джона Уэлча, человека, который требовал с него 240 рупий за работу, проделанную прежде в «Бенгальском театре». Лебедев через своего поверенного Тиррела Селби передал Уэлчу свое возмущение его неблагодарностью, поскольку никогда не заключал с ним письменного контракта, а просто поддерживал его, безработного и голодного, нанимая на временные работы за небольшие деньги и кормя за свой счет. Не исключено, что Уэлч был одним из тех временных работников, которых привел к Лебедеву Бэттл. Четвертого апреля пришло письмо от адвоката Уэлча Дж. Тейлора, который требовал немедленной уплаты долга, в противном случае обещая предпринять определенные действия для его взыскания. Лебедев в тот же день письменно отверг притязания Уэлча. Утром 8 апреля 1797 г. Лебедев был арестован по ордеру от шерифа, представленному в полицию адвокатом Тейлором. Он тут же обратился к судье Джону Шоу с просьбой освободить его до разбирательства дела под залог, равный сумме требуемого с него несуществующего долга (227 рупий). Судья ответил, что на это необходимо согласие адвоката Тейлора. Согласно записи Лебедева в его тетради, он встретился с Тейлором, был, по-видимому, освобожден, условился с Тейлором о встрече в назначенный день с Уэлчем. На эту встречу в доме адвоката Лебедев привел свидетелей, показавших, что притязания Уэлча ложны. Обвинение с него было снято, но в записи об этом он отметил, что «за арест... не получил никакого удовольствия», т.е. компенсации.

Третьего мая Лебедев получает повестку из калькуттского Court of Request (или Court of Requests — суд по взысканию долгов) с требованием явиться через несколько дней в суд по иску его бывшего садовника Ласкара¹¹ Мухаммада. Лебедев, по болезни, послал вместо себя знакомого европейца и своего серкара (домоуправителя)¹². Первый свидетельствовал о том, что требование садовника ни на чем не основано, второй заявил, что садовник ежемесячно получал жалование согласно договору, и Мухаммад это признал. Тогда судья

¹¹ Ласкар здесь, по-видимому, прозвище, указывающее на прежний род занятий садовника. В англо-индийском обиходе это слово обозначало индийца-солдата или моряка [Yule, Burnell 1996: 507–509].

¹² Серкар (хинди *sarkār*) — букв. «господин, глава», здесь: «управляющий (всем хозяйством дома)».

стал требовать от серкара, чтобы он «побожился», т.е. дал клятву на священной книге, а это противоречит нормам индуизма. Судья, согласно записи Лебедева, собственноручно вытолкал серкара взащей из зала суда. Узнав об этом, Лебедев, преодолевая болезнь, явился в суд и в ответ на угрозы судьи высечь серкара, если тот не даст присягу, указал на «*меново* законное приказание»¹³, т.е., по-видимому, на авторитет традиционного индуистского законодательства, которое обязаны были учитывать английские судьи. Таким образом, писал Лебедев, «я... уничтожил его гнев и спас моего серкара. Однако ж господин судья не оставил стараться пустошить наш кошелек чрез аресты, и чем забава его кончится, следующее покажет». Действительно, судья Дж. Аддисон взыскал с серкара некоторую сумму за отправленный ему вызов в суд [Антонова 1956: 190].

Всего неделю спустя после эпизода с серкаром 16 мая Лебедев был вызван в тот же Долговой суд по иску со стороны неких музыкантов. Как можно судить по записям Лебедева, только ходатайство давнего знакомого — главного калькуттского налогового (коллектора) и в то же время видного ориенталиста¹⁴ Фрэнсиса Глэдвина побудило судью Аддисона предоставить Лебедеву трехмесячную отсрочку для выплаты долга [Антонова 1956: 190]. Тем не менее 1 июля от того же Аддисона пришло требование произвести первую выплату в сумме 16 рупий одному из этих музыкантов (или их представителю) Энтони де Суза. Лебедев напомнил Аддисону о данной им отсрочке, сообщив, что в данный момент не располагает даже столь незначительной суммой [РИО 1965: 458–459]. По мнению Х. Мамуда, иск со стороны музыкантов был единственно обоснованным, почему Лебедев и попросил отсрочки, все остальные иски были ложными [Мамуд 2012: 162].

В начале июня началась тяжба с владельцем дома, который Лебедев арендовал под свой театр, Джогоннатхом Гангули. Тот требовал

¹³ В индийской традиции первым законодателем считался мифический прародитель слепопотопного человечества Ману (у Лебедева — *Мену*). Речь здесь не идет об основополагающем древнеиндийском трактате «Ману-смрити» («Законы Ману»), поскольку там не мог содержаться запрет клясться в суде на священной текст (европейская практика).

¹⁴ Ф. Глэдвин известен своими переводами с персидского (часть «Айн-и-Акбари» Абу-л Фазла, «Гюлистан» Саади и пр.), а также «Историей Хиндостана» (1788).

с Лебедева через адвоката Д. Макнабба последнюю арендную плату плюс компенсацию за якобы причиненные дому разрушения. Лебедев настаивал, чтобы Гангули прежде возместил ему расходы на произведенный им ремонт здания. Это дело, скорее всего, закончилось достижением компромисса.

Двадцать третьего июня Лебедева вызывают повесткой в офис мировых судей в Форт-Уильям для разбора жалобы его служителя Бриддо (или Бриддо) о невыплате ему жалования. Хаят Мамуд пишет: «В бумагах Лебедева никаких сведений ни об этом Бриддо (или Бриндо?), ни о том, была ли удовлетворена его жалоба, или она тоже оказалась чистым вымыслом, не найдено» [Мамуд 2012: 161]. Однако Лебедев в посланной им в суд записке, объясняющей причину невозможности его явки в назначенный день, определяет должность Бриддо как *consomah*. Это англо-индийский термин персидского происхождения, обозначавший в Бенгалии времен Лебедева старшего из слуг, прислуживавших за столом. Англичане обычно переводили *consomah* (*consumah*, *khansama*) термином *steward* [Yule, Burnell 1996: 247]. Бриддо, следовательно, служил стюардом в доме Лебедева. Лебедев писал судье, что его поведение в отношении Бриддо было абсолютно оправданным, а подтвердить это и разъяснить дело в подробностях должен был мистер Даути (Doughty), принеший записку Лебедева в суд.

Лебедев в это время уже дошел практически до нищеты, ему не хватало средств даже на то, чтобы оплачивать мелкие судебные расходы (например, стоимость написания повестки, которой его вызывали в суд). При этом у него самого были состоятельные должники, которые, если оплатили бы счета, материальное положение Лебедева тотчас поправилось бы. Упоминавшийся выше Фрэнсис Глэдвин должен был Лебедеву за «посещение концертов» (*attending the concerts*) 1800 сикка рупий [РИО 1965: 452–453]¹⁵. Полковник Александер Кид задолжал Лебедеву за уроки, который тот на протяжении пяти с половиной лет давал его сыну [Антонова 1956: 157]

¹⁵ Документ № 239 в сборнике документов 1965 г. [РИО 1965: 254] озаглавлен «Расписка Г.С. Лебедева в получении в оплату за его концерты 1800 рупий от члена Азиатского общества Ф. Глэдвина» по ошибке: слова “Contents recieved” — «Содержимое получил» не относятся к запрашиваемой сумме, а удостоверяют получение счета адресатом.

еще большую сумму — 4755 сикка рупий. Все просьбы Лебедева рассчитаться с ним высокопоставленные должники игнорировали.

К октябрю 1797 г. Г.С. Лебедев осознал, что избежать преследований можно лишь одним путем: покинув владения Ост-Индской компании. Но плавание пассажиром на корабле компании в Европу стоило больших денег. В этот момент Лебедев решил вновь обратиться на самую вершину пирамиды колониального правосудия. 27 октября он подает главному судье верховного суда Р. Чэмберсу петицию [РИО 1965: 462–463], в которой заявляет о своих претензиях к Александру Киду и Фрэнсису Глэдвину на суммы соответственно 4775 и 1800 сикка рупий — деньги, которые, как он пишет, покроют все издержки на его «возвращение в Европу с некоторыми удобствами». При этом он признает, что неспособен оплатить услуги ни своему юристу (*attorney*), через которого будет подан иск, ни судебному адвокату (*advocate*), и потому он просит позволить ему с этого дня выступать в качестве истца или ответчика “*forma pauperis*”, точнее: *in forma pauperis*, т.е. «по форме для неимущих».

Иск у Лебедева, по-видимому, не был даже принят, поскольку в конце ноября при посадке на корабль, увозивший его из Индии, он располагал лишь незначительной суммой, во много раз меньшей, чем обычная плата за проезд [Васильков 2012: 192].

Во всех своих судебных неприятностях Лебедев долгое время видел козни ненавистного ему Дж. Бэттла: «Второй руки законники, его друзья, беспокоят меня часто требованием заплаты ложных щотов, отчего, хоша и оправдаем первоначальными стряпчими (аторней эт ло), только сплотки эти отнимают время совершить мои розыски по желанию» (из письма о. А. Самборскому от 8 мая 1797 г. [РИО 1965: 449]). Нам же представляется гораздо более вероятным, что «второй руки законники» не угождали мелкому мошеннику Бэттлу, а прислушивались к мнению о Лебедеве главного «законника» британских владений в Индии Р. Чэмберса. О том, каким было это мнение, мы можем судить по результатам описанных выше обращений к Чэмберсу Лебедева.

Просматривается за упомянутыми Лебедевым «сплотками» (здесь, вероятно, в смысле «заговоров», сообща разыгрываемых интриг) и еще одна фигура весьма высокопоставленного лица: в прошлом главы Секретного департамента, а в 1797 г. генерал-

губернатора Бенгалии и одновременно президента Азиатского общества сэра Джона Шора. Именно он, скорее всего, после ходатайства И.Ф. Крузенштерна обязал капитана корабля “Lord Thurlow” Уильяма Томсона взять на борт Г.С. Лебедева в качестве почти бесплатного пассажира, сопроводив записку, по-видимому, устным предупреждением о том, что пассажир — личность подозрительная. Именно этим следует объяснять то, что Лебедев уже после первого посещения корабля писал Крузенштерну о возможности своей смерти во время плавания. Позднее заданный им одному из офицеров вопрос о координатах местонахождения судна подтвердил, по-видимому, худшие подозрения капитана. С этого момента с ним начали обращаться как с преступником: избивать, угрожать повешением. Только счастливое стечение обстоятельств и собственная находчивость позволили Лебедеву избежать гибели, сойдя на берег в Кейптауне (см. подробнее в: [Васильков 2012: 195–196]).

Подводя итог, констатируем: Г.С. Лебедев позволил себе в своем спектакле, представляемом индийцами и для индийцев, откровенно антиколониалистское выступление, встав на сторону своих индийских друзей, за что сразу же был разорен, доведен до отчаяния и едва не заплатил жизнью. Именно за это прежде всего так почитают Лебедева до сих пор в Индии. Хаят Мамуд пишет: «Низкий поклон ему лишь за одну бескорыстную любовь и уважение к Индии. Мы ценим и почитаем его не столько за его свершения, сколько за его подвижническое служение. Его любовь к нашей стране, перенесенные им тяжкие испытания делают его исключением в череде индологов-чужестранцев» [Мамуд 2012: 28].

Библиография

Антонова К.А. К истории русско-индийских культурных связей. Из трагедий Г.С. Лебедева (1795–1797 гг.) // Исторический архив. 1956. № 1. С. 156–195.

Антонова К.А. Английское завоевание Индии в XVIII веке. М.: Изд-во восточ. лит-ры, 1958.

Ваняшова М.Г. Мельпомены ярославские сыны. Волков. Дмитревский. Лебедев. Ярославль: Александр Рутман, 2000.

Васильков Я.В. Новое о первом русском индологе: письма Герасима Лебедева И.Ф. Крузенштерну // Письменные памятники Востока. 2012. Вып. 1 (16). С. 188–206.

Гуськов Н.А. Проблема «склонения на русские нравы» в комедиографии Я.Б. Княжнина // Взаимодействие и взаимовлияние русской и европейских литератур. Материалы международной научной конференции. Санкт-Петербург, 13–15 ноября 1997 г. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 110–114.

Дерюгин А.А. Содержание переводческого приема «склонение на наши (русские) нравы» // Известия Академии наук СССР. 1995. Т. 54. № 5. С. 61–64.

Мамуд Х. Герасим Степанович Лебедев / Пер. с бенгал. Е.К. Бросалиной, Е.А. Костиной и А.Л. Сладкова. Ярославль: Академия — 76, 2012.

РИО — Русско-индийские отношения в XVIII в.: Сб. документов. М.: Наука, 1965.

Синха Н.К., Банерджи А.Ч. История Индии / Пер. с англ., ред. и предисл. К.А. Антоновой. М.: Изд-во иностран. лит-ры, 1954.

Топоров В.Н. «Склонение на русские нравы» с семиотической точки зрения (об одном из источников фонвизинского «Недоросля») // Учен. зап. Тартус. ун-та. 1989. Вып. 855. С. 106–126.

Ямпольский М.И. Первый русский музыкант в Индии (из истории русско-индийских связей) // Музыка народов Азии и Африки. Второй выпуск. М.: Советский композитор, 1973. С. 239–259.

Cakrabartī Ālākkumār. Bharatpremīk Liyebedef. Kalikātā: Śrī Narendrakumār Nāth, 1989.

A Code of Gentoo Laws, or, Ordinations of the Pundits, from a Persian Translation, made from the Original, written in the Shanskrit Language. L., 1796.

Curley T.M. Sir Robert Chambers: Law, Literature and Empire in the Age of Johnson. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.

A Digest of Hindu Law, on Contracts and Successions: with a Commentary by Jagannāt'ha Tercapanchāna / Trans. from the Original Sanscrit by H.T. Colebrooke, Esquire, Judge of Mirzapore... In Three Volumes. L.: Wilson and Co. Oriental Press, 1801.

Lebedeff H. A Grammar of the Pure and Mixed East Indian Dialects, with Dialogs Affixed, Spoken in All the Eastern Countries... L.: J. Skirven, 1801.

Yule H., Burnell A.C. Hobson-Jobson: The Anglo-Indian Dictionary. Hertfordshire: Wordsworth Editions, 1996 (репринт издания 1886 г.).

ABSTRACTS

ON SYMBOLIC LANGUAGE OF ARTEFACTS

M.F. Albedil

The author turns to ceremonial objects which have always played a major role in traditional Indian culture. Artefacts as signs used by culture had their own complicated semiotic language that could not fail to influence traditional written texts. Ideas and concepts difficult or impossible to express adequately in other codes including language were expressed by ceremonial and everyday objects. Attention to material evidence recorded in written texts allows us to have a deeper understanding and to provide a more comprehensive interpretation of these texts. Symbolic language of objects is demonstrated in our study of theophoric vessels that have accompanied man from birth to death throughout the history of India.

Keywords: the world of objects, symbolic language, metaphorical homologizing, sacrificial inscriptions, theophoric vessels

ASIAN TRACE IN AFRICAN FOLKLORE IN THE LIGHT OF TRANSCONTINENTAL MARITIME CONTACTS CA. 1500 B.C. — A.D. 500

Yu.E. Berezkin

Materials obtained from comparative mythology and folklore studies support the linguistic and archaeological data on the early maritime contacts between South and Southeast Asia and East Africa. Among motifs which being widespread in Africa have probable Asian origin are: «The sky rose to its present height when it was struck with a pestle during the preparation of food», «Sky was edible or used as medicine», «One cereal grain was enough to prepare a meal», «Borrowed harpoon or spear carried off by a fish or animal is claimed back by the owner». There are more parallels of this kind, part of which are not described in the paper. The research results evidence a significant enrichment of culture of the Tropical Africa thanks to the Asian borrowings between ca. 1500 B.C. and A.D. 500.

Keywords: African folklore and mythology, African-Asian maritime contacts, African-Asian folklore parallels.

ATIRĀTRA AGNICAYANA: SUBSTITUTION OF SACRIFICIAL ANIMALS IN RITUAL

N.A. Korneeva

The article deals with issues connected with animal sacrifice in ritual. According to the Indian tradition, a number of limitations are prescribed during Kāliyuga; in particular, sacrifices of animals are to be avoided. Yet animal sacrifice is an inseparable part of the soma sacrifice ritual, and those brāhmins who do not accept it find themselves in a difficult situation. A refusal to perform sacrificial offerings of animals and consequently

to recite specific mantras that generally accompany them destroys the structure of the ritual, which is a much more serious violation of the ritual than animal sacrifice for the brāhmins who perform it. The article emphasizes the importance of ceremonies connected with animal sacrifice during Atirātra Agnicayana and shows how brāhmins resolve the problem of animal sacrifice.

Keywords: śrauta rituals, animal sacrifice, Nambudiri brāhmins, Atirātra Agnicayana.

THE IDEAL MAN IN THE “MAHĀBHĀRATA”: THE CONSCIOUSNESS OF THE “BUDHYAMĀNA” ON ONE’S WAY TO SALVATION

N. Budziszewska

In the pre-classical sāmkhya-yoga teachings found in two places of the *Mahābhārata* (*Vasiṣṭha-Karāñjanaka-Saṃvāda* [*Mokṣadharmā* 291-296] and *Yājñavalkya-Janaka-Saṃvāda* [esp. *Mokṣadharmā* 306.066a-078c]), the highest level of yogic consciousness is termed the Twenty-Fifth, or *puruṣa-kṣetrañña*, or *budhyamāna* and is placed between the two realms: pure consciousness as the 26th principle (*Buddha*), and 24 elements of *prakṛti* (*a[prati]buddha*), including her mental modifications in the form of empirical “I”. *Budhyamāna*, i.e. becoming enlightened or being conscious, was the yogic application of *jñāna*, the knowledge leading to salvation (*mokṣa*). However, the classical *darśanas* of sāmkhya and yoga preserved neither this notion nor its primordial function in the process of final liberation. On the other hand, the yogic intuition of a link between *prakṛti* and pure consciousness is strongly perceived in the classical notions of *jñāna* (in Īśvarakṛṣṇa’s sāmkhya) and *Īśvara* (in Patañjali’s yoga) which can be linked to the pre-classical notion of *budhyamāna*.

Keywords: philosophy, yoga, Mahābhārata, salvation, sāmkhya, soteriology.

THE PEARL ISLAND IN THE DEVĪBHĀGAVATA-PURĀṆA

A.A. Ignatyev

The Pearl Island (*mañdivīpa*) is a legendary island in the ocean of nectar, mentioned in the texts of Śāktism. It is the habitat of Devī, the supreme female deity. The most detailed characteristics of the island are contained in the *Devībhāgavata-purāṇa*. In book 3 there is a story about the journey of the Trimūrti gods: Brahmā, Viṣṇu and Śiva, to the island. Having reached it, they pray to Devī who gives them *śakti*-spouses and tells them to do their own duties in the creation, maintenance and destruction of the universe. Book 12 provides a detailed description of the Pearl Island in terms of traditional Hindu cosmography. It can be stated that the image of the island revealing similarities with the images of magic islands in the mythologies of other peoples appeared fairly late. It was definitely created as a correlate of the Vaiṣṇava “White Island” since it reproduces certain features of Vaiṣṇava mythology. Some details of Devī’s habitat were inspired by details in the entourage of Indian nobility.

Keywords: Devī, The Pearl Island, śakti, Śāktism, *Devībhāgavata-purāṇa*, Trimūrti, Viṣṇu, Vaiṣṇavism, The White Island.

LUNAR CONSTELLATIONS (*NAKṢATRAS*) AND THE NAMING TRADITION IN ANCIENT INDIA

A. *Beinorius*

Naming a child is considered to be sacred and is therefore very important in the Hindu tradition. The custom of naming a child according to his or her birth star (*nakṣatra*) goes back to the oldest times. Even today there is secrecy in the Indian naming practice (*nāmakaraṇa saṃskāra*). The important reason for this secrecy is a necessity to protect the name's owner against sorcery, since the name is used as a means of controlling its owner. The present paper examines textual evidence, mainly the late Vedic codifications of the domestic rituals — *Gṛhya sūtras* and Hindu manuals of religious and legal duties — *Dharma śāstras* related to the naming tradition in ancient India. Why should a brāhmaṇa have two names, and why should one of these names be the nakṣatra name? How was the secret planetary name selected? How are the naming practices related to the concept of Sacred Speech in Indian religious culture? Historical and textual analysis of the Sanskrit sources, along with the phenomenology of religious studies will be applied as the principal methodological tools.

Keywords: Vedic religion, Hinduism, Harappan religion, lunar constellations (*nakṣatras*), naming practices, *Dharma śāstras*, *Gṛhya sūtras*.

CLASSIFICATION OF SCIENCES IN THE TRADITIONAL CULTURE OF INDIA

N.A. *Kanaeva*

The article discusses the classifications of traditional sciences (*vidyā, śāstra*) in the Sanskrit texts of the Upanishads (*Chāndogya* and *Muṇḍaka*), in the *Manusmṛti*, Kautīlya's *Arthasāstra*, *Lalitavistara*, Vatsyayāna's *Kāmasūtra* et al. N. Kanaeva demonstrates that the authors of these classifications were brāhmins whereas the non-brāhmanical systems of science classifications did not introduce anything new into them because they had inherited them along with the traditions of brāhmanical educational system. Brāhmanical classifications of systems of knowledge were built according to a pragmatic criterion as lists of types of knowledge employed in the social practices of the higher varṇas: brāhmins, kṣatriyas and vaiśyas. In the Middle Ages another criterion for classification of sciences emerges — orientation to tradition (traditionalism) resulting in complicated lists combining theoretical and practical knowledge (“sciences” and “arts”).

Keywords: *vidyā*, classification of sciences, pragmatic criterion for systematization, systematization of knowledge, traditionalism, traditional culture of India, traditional knowledge, *śāstra*.

SANSKRIT GRAMMAR BY PĀṆINI IN THE CONTEXT OF ANCIENT INDIAN CULTURE

O.A. *Voloshina*

The article deals with structural and compositional characteristics of Sanskrit grammar by Pāṇini resulting from the existence of the text of Pāṇini's grammar within

the context of the mythological and ritual culture of ancient India. The mechanism of repeated encoding of the grammar's contents, the crosswise structure and original composition of the "Eight books" allow one to perceive Pāṇini's grammar as a specific text functioning within the framework of ritual culture.

Keywords: Pāṇini 's grammar, structure and composition of the "Eight books" text, ritual culture of ancient India

THE ABHIDDHARMAKOŚA: THE ISSUE OF AUTHORSHIP

E.P. Ostrovskaya

Exclusive richness of the contents of the Abhidharmakośa has attracted scholars to it until present day. The article deals with the issue of the treatise's authorship. It is ascribed to the outstanding Buddhist philosopher Vasubandhu. For the first time the issue is reconsidered by E. Ostrovskaya in the light of the concept of "symbolic authorship". The author has carried out a comparative analysis of Vasubandhu's agiographic legend and of the historical record of his activities. Key aspects of Vasubandhu's identification as a philosopher are demonstrated, and arguments for it are presented.

Keywords: Abhidharmakośa, abhidharma, Vasubandhu, Buddhism, Buddhist written texts, India.

POETICAL WORD IN THE VEDĀNTA AND IN EUROPEAN ROMANTICISM

S.L. Burmistrov

The poet in European Romanticism was perceived as the "unconscious instrument" of a higher power that inspires him, and as merely a means for realization of poetry in reality. Man is a comparatively passive member in the creative and historical processes. A similar concept was formulated by Bharṭṛhari (5th century C.E.), a representative of the Early Vedānta. According to him, any kind of speech, primarily poetic, is a revelation of the Sacred Speech of the Vedas. Both concepts have resulted from the development of the archaic Indo-European view of poetry as speech working through the poet — a man possessed by a genius. In Antiquity these views were represented in Pindar's poetry.

Keywords: poetry, the Vedas, Sacred Speech, Indian poetic tradition, Novalis, Emerson, Bhartrihari.

PATIKAM AS THE MAIN GENRE IN THE POETRY OF TAMIL ŚAIVAS

M.B. Pavlova

The author carries out a brief study of the religious hymn *patikam*, the main genre in the Early Middle Age poetry of Tamil Śaivas. Literary analysis has revealed a number of typical generic features in its form and content. Analysis has demonstrated that the genre is very productive because it has a clear-cut structure and at the same time provides the poet with a broad choice of variations of the same themes. The author comes to the conclusion that the *patikam* hymn is a unique combination of spontaneous creative activity on the one

hand and its rational verbal fixation on the other. Precise formal features of the hymn (a link between certain contents with stanzas having definite numbers, syntactic repetitions) were developed as a frame to include the poet's ecstatic stream of consciousness during contemplation of Śiva's image.

Keywords: bhakti, Śiva, Nāyanārs, *patikam*, religious hymn.

PERSONIFICATIONS OF FEMALE ENERGY IN THE TAMIL CULTURE

P.V. Khrushcheva

The sacred power inherent in deities, people, animals, geographical spots, natural objects or objects made by man was sometimes personified in ancient Tamil texts as a goddess. Aṇaṅku or Korṟavai was the goddess of victory: beautiful and dangerous, she had an entourage of demons, and accepted bloody sacrifice. During the process of acculturation, the deity has acquired new features and attributes, having retained the old ones, was identified with Durga and was thus included into classical Sanskrit plots. With the flowering of Bhakti poetry the goddess stepped back to let male deities to the stage, yet beginning from the 13th century C.E. her cult regained popularity, whereas the political elite obtained legitimization by protection of the goddess's cult.

Keywords: sacred energy, female deities, Tamil culture, South India.

THE HYMN TO THE ELEVEN FACED AVALOKITEŚVARA GAGANARĀJA ASCRIBED TO THE TIBETAN KING SRONG BTSAN SGAM PO

A.V. Zorin

The hymn to Avalokiteśvara ascribed to the Tibetan king Srong btsan sgam po in the Beijing edition of the "Gzungs bsdus" collection can be referred to the tradition of apocrypha such as "Bka' chems ka khol ma" and "Ma ṅi bka' 'bum" (12th-14th centuries C.E). In them, a specific form of the The Eleven Faced Avalokiteśvara named Avalokita Gaganarāja in the later *sāadhanā* collections is described. This form can in all probability be considered a transformation of the more familiar form of the deity, The Eleven Faced Avalokiteśvara, in the tradition of Lakṣmī. The text analyzed in the article is a fairly standard example of a Buddhist tantric hymn. At the same time it refers to a later stage of the mentioned apocryphal tradition (but not later than the 15th century C.E.). The text of the hymn is quoted in the 15th and 16th century works containing legends about king Srong btsan sgam po. In the 18th century the use of the hymn was recorded in the practice of The Eleven Faced Avalokiteśvara's visualization. Possibly the popularization of the text was influenced by the spread of the Beijing "Gzungs bsdus" edition.

Keywords: Tibetan literature, hymns, apocrypha, Gzungs bsdus, Srong btsan sgam po, Avalokita Gaganarāja.

THE IMAGE OF LOKESHVARA IN NEPALESE CALENDAR RITES

V.N. Mazurina

The article discusses the image of Lokeshvara in the context of Nepalese calendar rites. This deity of the Nepalese pantheon is worshipped by all peoples inhabiting the

Katmandu valley irrespective of their religion. Macchendranath is one of his names. There are White and Red Machhendranaths. Each has his own temples in various places of the Kathmandu Valley where calendar rites are performed.

Keywords: Lokeshvar, White Macchendranath, Red Macchendranath, Kathmandu valley, calendar rites.

SPIRITS OF THE DEAD IN FOLK BELIEFS AND RITUAL PRACTICE OF THE VEDDAS (based on materials provided by historical ethnography and field work)

T.A. Zimina

A belief in the spirits of the dead (*yakkas*) is the base of the traditional worldview of Śrī Laṅkā Veddas. In the modern world it is a feature allowing to refer them to the Vedic ethnos which is considered to be among the smallest indigenous ethnic groups in the world. The article discusses the origins and names of the spirits of the dead, their locations, appearances, functions, nature, categories, and methods of appeasement of dead spirits whose influence on the lives of the living is, in view of the indigenous people, unquestionable. The work is based on the materials collected in the late 19th — first half of the 20th centuries, works by modern researchers and field materials collected by the author in a Vedda community in September 2013.

Keywords: the Veddas, yakkas, the spirits of the dead, appeasement of yakkas, beliefs, ritual activity, ritual and magic practices.

THE PARSEE COMMUNITY IN MULTICULTURAL BOMBAY AS SEEN IN THE WRITINGS BY ROHINTON MISTRY

I. Yu. Kotin

In his article Igor Kotin analyses the novels and short stories by Rohinton Mistry as a rich source on history and ethnography of the Parsees and other population groups of the Western Indian megapolis of Bombay (present-day Mumbai). With deep knowledge and sympathy, Mistry analyses the life and fate of the Parsee community in Bombay and its relations with other Bombay-wallas.

Keywords: multicultural Bombay (Mumbai), Zoroastrian religion, Parsee community

“DISCOVERY OF INDIA” THROUGH THE PRISM OF TRADITIONAL TEXT: THE EXPERIENCE OF THE BENGAL RENAISSANCE THINKERS

T.G. Skorokhodova

The article demonstrates that the core of the “Discovery of India” phenomenon (see J. Nehru’s “Discovery of India”) was shaped by the intellectuals of the Bengal Renaissance in the 19th- early 20th centuries through perception of the native country as described in traditional Indian texts. A view of India through these texts allowed the thinkers of the time to form an ideal basis upon which the image of the country as an

ancient civilization with rich culture and history could be built. From Rammohan Roy to Rabindranath Tagore, reading and interpretation of texts revealed an ideal of spiritual tradition, the richness of India's history and distinctive features of its ethics and law system, philosophy and literature. The image of India resulting from this approach made possible a re-evaluation of modern social life, provided the leaders of the movement with a fresh view of the country's religions and culture and led them to the analysis of its present and a search for ways to its future progress.

Keywords: "Discovery of India", the Bengal Renaissance, interpretation of the text, ideal image of India, perception of history and culture.

SRI LANKA DURING THE PORTUGUESE EXPANSION (1505–1658): RULER AND CHURCH

N.G. Krasnodembskaya, E.S. Soboleva

New methods of colonization were tested in the 16th century Ceylon. The Portuguese presence resulted in the interference into the internal affairs of the Sinhala kings and in the change of the succession system. The army helped the spread of the Catholicism, and the Portuguese church on the island acquired significant influence. Christianity brought new ideas and a new system of values. The elements of Portuguese culture are found even now in the life of all classes and peoples of Sri Lanka.

Keywords: Ceylon, succession of power, the Portuguese Church.

EARLY JESUIT PRINTED BOOKS IN INDIA OF XVI–XVII CENTURIES

V.V. Donskikh

The ultimate goal of Jesuit missionaries' publishing activity in India was the spread of Christianity, and the early printed books played an important role in the evangelization of the Indian subcontinent. The interaction of Eastern and Western cultures caused by the activity of Jesuit missionaries produced a unique result in the form of a peculiar type of book production: Early Christian printed books in India. Having studied different historical documents, various catalogues and bibliographies, the author has identified bibliographical data of the Jesuit printed books in the 16th-17th century India. The main aim of this retrospective bibliography was not only to identify the bibliographical data but also to provide cultural and historical information about Indian Jesuit books and to present an overall picture of the early Christian publishing in India.

Keywords: Society of Jesus, Jesuit order, evangelization, missionary activity, early Christian book-printing in India.

THE MOMENT OF RUPTURE: ON THE IMMEDIATE CAUSE OF GERASIM LEBEDEV'S PERSECUTION BY THE AUTHORITIES OF COLONIAL CALCUTTA

Y.V. Vassilkov

The author aims at proving that the immediate pretext for Lebedev's persecution by the colonial administration was Scene 3 in Act 1 in the play "The Disguise" staged

on the 21st March 1796 in Calcutta. It was the only scene in the play that Lebedev had not translated into Bengali. The scene was performed in English because it was set in a lawyer's office. The English audience among which there were several lawyers perceived it — not without reason — as a mockery of the British law system in India.

Keywords: Gerasim Lebedev, Indian theatre, East-Indian Company, Calcutta, Asiatic Society, colonial rule, anticolonialism.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АЛЬБЕДИЛЬ Маргарита Федоровна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН.

albedil@inbox.ru

БЕЙНОРИУС Аудриус, доктор наук (PhD), профессор индологии и буддологии Центра востоковедения Вильнюсского университета, директор Института Конфуция Вильнюсского университета.

audrius.beinorius@oc.vu.lt

БЕРЕЗКИН Юрий Евгеньевич, доктор исторических наук, зав. отделом этнографии Америки МАЭ РАН.

berezkin1@gmail.com

БУДЗИШЕВСКА Нина, доктор наук (PhD), преподаватель Вроцлавского университета, Польша.

rigpa8@gmail.com

БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник ИВР РАН.

arrakis2001@yandex.ru

ВАСИЛЬКОВ Ярослав Владимирович, доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН.

yavass011@gmail.com

ВОЛОШИНА Оксана Анатольевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры общего и сравнительно-исторического языкознания филологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

oxanav2005@mail.ru

ДОНСКИХ Владимир Викторович, кандидат педагогических наук, научный сотрудник отдела литературы стран Азии и Африки Библиотеки Российской академии наук.

donskikh.india@mail.ru

ЗИМИНА Татьяна Александровна, научный сотрудник отдела этнографии русского народа Российского этнографического музея.

tati-zimi@yandex.ru

ЗОРИН Александр Валерьевич, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник ИВР РАН.

kawi@yandex.ru

ИГНАТЬЕВ Андрей Александрович, независимый исследователь, г. Калининград.

ali-kgd@mail.ru

КАНАЕВА Наталия Алексеевна, кандидат философских наук, доцент школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва).

nkanaeva@hse.ru

КОРНЕЕВА Наталья Афанасьевна, кандидат исторических наук, независимый исследователь, участник семинара «Культура как способ смыслополагания» ИВКА РГГУ, г. Москва.

natankor@gmail.com

КОТИН Игорь Юрьевич, доктор исторических наук, старший научный сотрудник отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН.

igorkotin@mail.ru

КРАСНОДЕМБСКАЯ Нина Георгиевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН.

nigekrasno@mail.ru

МАЗУРИНА Валентина Николаевна, старший научный сотрудник, хранитель фонда «Религии Востока» Государственного музея истории религии.

kima25@yandex.ru

ОСТРОВСКАЯ Елена Петровна, доктор философских наук, профессор, зав. сектором Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН.

ost-alex@yandex.ru

ПАВЛОВА Мария Борисовна, кандидат филологических наук, независимый исследователь, участник тамильского семинара ИВКА РГГУ, г. Москва.

marpa470@gmail.com

СКОРОХОДОВА Татьяна Григорьевна, доктор философских наук, профессор кафедры «Теория и практика социальной работы» Пензенского государственного университета.

tgskorokhod@gmail.com

СОБОЛЕВА Елена Станиславовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН.

soboleva@kunstkamera.ru

ХРУЩЕВА Полина Викторовна, кандидат философских наук, независимый исследователь, г. Екатеринбург.

parvati@mail.ru

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 3

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ИНДИЙСКОГО ТЕКСТА

<i>М.Ф. Альбедиль.</i> О символическом языке вещей	12
<i>Ю.Е. Березкин.</i> Азиатский след в африканском фольклоре в свете данных о трансконтинентальных связях в акватории Индийского океана во II тыс. до н.э. — I тыс. н.э.	23
<i>Н.А. Корнеева.</i> Атиратра Агничаяна: замещение жертвенных животных в ритуалах	45
<i>Нина Будзишевска.</i> «Идеальный человек» в «Махабхарате»: сознание будхьяманы на пути к освобождению	60
<i>А.А. Игнатъев.</i> Жемчужный остров в «Девибхагавата-пуране».....	77
<i>Аудрюс Бейнорюс.</i> Лунные созвездия (накшатры) и традиция наречения имени в Древней Индии	88
<i>Н.А. Канаева.</i> Классификация наук в традиционной индийской культуре	108
<i>О.А. Волошина.</i> Грамматика Панини в контексте древнеиндийской культуры.....	119
<i>Е.П. Островская.</i> «Абхидхармакоша»: проблема авторства.....	129
<i>С.Л. Бурмистров.</i> Поэтическое слово в веданте и европейском романтизме	154
<i>М.Б. Павлова.</i> Гимн-падигам как основная форма поэзии тамильских шиваитов	164
<i>П.В. Хрущева.</i> Персонализации женской энергии	174
<i>А.В. Зорин.</i> Гимн Одиннадцатиликому Авалокитешваре Гаганарадже, приписываемый тибетскому царю Сонгцэн-гампо.....	183

<i>В.Н. Мазурина.</i> Образ Локешвара в календарном обряде непальцев.....	196
<i>Т.А. Зимина.</i> Духи умерших в представлениях и обрядовой жизни веддов (по материалам исторической этнографии и полевых наблюдений).....	212
<i>И.Ю. Котин.</i> Община парсов в мультикультурном Бомбее (по произведениям Рохинтона Мистри)	221
<i>Т.Г. Скороходова.</i> «Открытие Индии» сквозь призму традиционного текста: опыт мыслителей Бенгальского Ренессанса	232

ЕВРОПЕЙЦЫ В ИНДИИ

<i>Н.Г. Краснодембская, Е.С. Соболева.</i> Шри Ланка в период португальской экспансии (1505–1658): правитель и церковь.....	246
<i>В.В. Донских.</i> Первопечатная книга Общества Иисуса в Индии (XVI–XVII вв.)	260
<i>Я.В. Васильков.</i> Момент разрыва: о причине преследования Г.С. Лебедева властями колониальной Калькутты	273
Abstracts	299
Сведения об авторах	307

Научное издание

Зографский сборник

Выпуск 5

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор М.В. Банкович
Корректор Е. З. Чикадзе
Компьютерный макет А. А. Банковича

Подписано в печать 20.11.2016. Формат 60 × 84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл.печ л. 18. Уч.-изд. л. 20.
Тираж 200 экз. Заказ № .

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3

Отпечатано в

ISBN 978-5-88431-317-0

