

Я. В. Васильков

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

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

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

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

Происхождение индийской практики паломничества

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Паломнические тексты в «Махабхарате»

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

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

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

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

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

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

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

Книга 2. 9.20; 13.52.

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

Книга 4. 25.10, 12.

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

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

Книга 6. Упоминания о тиртхах отсутствуют.

Книга 7. 55.20; 85.63.

Книга 8. 30.46.

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

Книга 10. Упоминания о тиртхах отсутствуют.

Книга 11. 26.19; 27.4;

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

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

Книга 14. Упоминания о тиртхах отсутствуют.

Книга 15. 25.5; 45.5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Эпос и паломничество: сравнительные данные

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Суты и брахманы

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

временном виде был предопределен практикой его исполнения в центрах паломничества⁹.

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

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

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

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

3. прямо оттуда он направился в святой лес Наймиша.

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

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

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

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

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

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

Переходные типы сказителей

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Древнейшие эпиграфические свидетельства о «Махабхарате» в связи с паломничеством

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Библиография

Источники

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

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

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

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

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

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

Исследования

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

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

²⁰ Мы не принимаем здесь в расчет надписей с упоминаниями Кришны, Санкаршаны и «пяти вришнейских героев», которые тоже начинают встречаться со II в. до н.э. [Brockington 1998: 266–267, 301–302, 304]. Цикл сказаний о Кришне все-таки представляет собой традицию, отличную от основного цикла сказаний Мбх, существовавшую первоначально, по-видимому, параллельно с ней.

Вигасин А.А. «Перипл Эритрейского моря» и политическая карта Индии // Вестник древней истории. 2001. № 1.

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

Смирнов А.А. Новая теория происхождения старофранцузского эпоса // Записки Нео-Филологического Общества. Вып. IV. СПб., 1910.

Смирнов А.А. Старофранцузский героический эпос и «Песнь о Роланде» // Песнь о Роланде. Старофранцузский героический эпос. М.; Л., 1964.

Смирнов А.А. Из истории западноевропейской литературы. М.; Л., 1965.

Смирнов А.А. Средневековая литература Испании. М., 1969.

Autran Ch. L'épopée indoue: Étude de l'arrière-fonds ethnographique et religieux. P., 1946.

Bāṇa's Kādambarī / Ed. by P. Petersen. Pt. I. Bombay, 1900.

Basham A. The Wonder that was India. N.Y., 1954.

Bédier J. Les légendes épiques: recherches sur la formation des chansons de geste. P., 1908–1912. Т. I-IV.

Bhandarkar R.G. Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. Strassburg, 1913.

Bhardwaj S.M. Hindu Places of Pilgrimage in India: A Study in Cultural Geography. Berkeley; Los Angeles; L., 1973.

Bigger A. Wege und Umwege zum Himmel: die Pilgerfahrten im Mahābhārata // Journal Asiatique. 2001. Т. 289. No 1.

Brockington J. The Sanskrit Epics. Leyden; Boston; Köln, 1998.

Brockington J. The textualization of the Sanskrit epics // Textualization of Oral Epics / Ed. by L. Honko. Berlin, 2000 (Trends in linguistics: studies and monographs. 128).

Brown, G.W. The Sources of Indian Philosophical Ideas // Studies in honour of Maurice Bloomfield. New Heaven, 1920.

Bühler G. Die indische Inschriften und das Atlas der indischen Kunstpoesie (Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien: Philosophisch-historische Classe 122, 11). Wien, 1890.

Bühler G. Indian inscriptions and the antiquity of Indian artificial poetry / Tr. from the German by V.S. Ghate. Calcutta, 1970.

Coomaraswamy A.K. The Pilgrim's Way // JBORS. 1937. Vol. XXIII. Pt. IV.

Cousens H. The Antiquities of Sind with Historical Outline. Calcutta, 1929.

Einoo Sh. Is the Sārasvarasattra the Vedic Pilgrimage? // Śūnyatā and Reality: volume in memory of Professor Ejima Yasunori (книга на CD-ROM) / Ed by K.F. Kimura and others. Tokyo, 2000.

Goldman R. P. Gods, Priests and Warriors. The Bhṛguś of the Mahābhārata. N.Y., 1977 (Studies in Oriental Culture, Columbia University. No. 12).

Hazra R. C. The Purāṇas // The Cultural Heritage of India. Vol. 2. Calcutta, 1962.

Hiltebeitel A. «Reconsidering Bhṛguization» // Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships. Proceedings of the First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas, August 1997 / Ed. by M. Brockington and P. Schreiner. Zagreb, 1999.

Hopkins E. W. The Great Epic of India. Its Character and Origin. N.Y., 1901.

Hopkins E. W. Festivals and Fasts (Hindu) // Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings. Vol. 5. Edinburgh, 1912.

Kane P. V. History of Dharmaśāstra: 5 vols. Poona, 1930–1962.

Knorozov Yu. The Formal Analysis of the Proto-Indian Texts // Brief Report on the Investigation of Proto-Indian Texts. Calcutta, 1972.

Konda R., Ichikawa A. and Morioka T. Taking a Bath at Mohenjo-Daro // South Asian Archaeology 1995. Proceedings of the 13th Conference of European Association of South Asian Archaeologists. Cambridge, 5–9 July 1995 / Ed. by R. Allchin and B. Allchin. New Delhi, 1997.

Marshall J. Mohenjo-Daro and Indus Civilization: 3 vols. L., 1931.

Minkowski Chr. Snakes, *satras* and the Mahābhārata // Essays on the Mahābhārata / Ed. by A. Sharma. Leiden, 1991.

Mukerjee R. The Culture and Art of India. L., 1959.

Oberlies T. Arjunas Himmelreise und die Tīrthayātra der Pāḍōavas: zur Struktur des Tīrthayātraparvan des Mahābhārata // Acta Orientalia. 1995. Vol. 56.

Oberlies T. Die Ratschläge des Seher Nārada: Ritual an und unter der Oberfläche des Mahābhārata // New Methods in the Research of Epic. Neue Methoden der Epenforschung / Ed. by H.L.C. Tristram. Tübingen, 1998.

Pandey, C. B. Mahābhārata and Epigraphy // Gupta S. P., Ramachandran K. S. (eds.). Mahābhārata: Myth and Reality. Differing Views. Delhi, 1976.

Renou L. Vedic India. Tr. from the French by Philipp Spratt. Calcutta, 1957.

Roy S. N. An Early Epigraphic Reference to the Yaksha Cult // Rural Life and Folk Culture in Ancient India. Allahabad, 1988.

Schlingloff D. The Oldest Extant Parvan-List of the Mahābhārata // JAOS. 1969. Vol. 89. No 2, April-June.

Sircar D. C. (ed.) Select Inscriptions bearing on Indian History and Civilization. 1. From the Sixth Century D.C. to the Sixth Century A.D. Calcutta, 1965.

Sönen[-Thieme] R., Schreiner P. Brahmapurāṇa: summary of contents, with index of names and motifs (Purāṇa Research Publications Tübingen, 2). Wiesbaden, 1989.

Sukthankar V.S. Critical Studies in the Mahābhārata (V.S.Sukthankar Memorial Edition. Vol. I). Poona, 1944.

Buitenen J.A.B. van. The Mahābhārata / Tr. and ed. by J.A.B. van Buitenen. 2. The Book of the Assembly Hall. 3. The Book of the Forest. Chicago; L., 1975.

Vassilkov Y. Indian practice of pilgrimage and the growth of the Mahābhārata in the light of new epigraphical sources // M. Brockington (ed.). Stages and Transitions: Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic Literature. Proceedings of the Second Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas. Zagreb, 2002.

Winternitz M. A History of Indian Literature. Vol. 1. Introduction, Veda, Epics, Purāṇas and Tantra / A new authoritative translation from original German by V. Srinivasa Sarma. Delhi, 1981.

Witzel M. Sur le chemin du ciel // Bulletin d'études indiennes. P., 1984. No 2.

Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. N.Y., 1947.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1
Легенда о подвижнике Манканаке.
Санскритский текст по двум версиям

Жирным шрифтом выделены различающиеся фрагменты текста.

III.81.98–115	IX.37.34–50
<p>98 <i>purā mañkaṇako rājan</i> <i>kuśāgreṇeti naḥ śrutam</i> <i>ḡṣataḥ kila kare rājaṃs tasya</i> <i>śākaraso 'srvat</i> 99 <i>sa vai śākarasaṃ dṛṣtvā</i> <i>harṣāviṣṭo mahātapāḥ</i> pranṛttaḥ kila viprarṣir vismayot- phullalocanaḥ 100 <i>tatas tasmin pranṛtte vai</i> <i>sthāvaraṃ jaṅgamaṃ ca yat</i> <i>pranṛttam ubhayaṃ vīra tejasā tasya</i> <i>mohitam</i> 101 <i>brahmādibhiḥ surai rājann</i> <i>ṛṣibhiḥ ca tapodhanaiḥ</i> <i>vijñapto vai mahādeva ṛṣer arthe</i> <i>narādhipa</i> <i>nāyaṃ nṛtyed yathā deva tathā tvaṃ</i> <i>kartum arhasi</i> 102 <i>tataḥ pranṛttam āsādyā</i> harṣāviṣṭena cetasā <i>surāṇāṃ hitakāmārtham ṛṣiṃ devo</i> <i>'bhyabhāṣata</i> 103 aho maharṣe dharmajña kim arthaṃ nṛtyate bhavān <i>harṣasthānaṃ kimarthaṃ vā</i> tavādyā munipuṅgava</p> <p><i>Ṛṣi</i> 104 <i>kiṃ na paśyasi me deva karāc</i> <i>chāka rasaṃ srutam</i> <i>yaṃ dṛṣtvāhaṃ pranṛtto vai</i> <i>harṣeṇa mahatānvitaḥ</i> <i>Pulastya</i></p>	<p>34 <i>purā mañkaṇakaḥ siddhaḥ</i> <i>kuśāgreṇeti naḥ śrutam</i> <i>ḡṣataḥ kila kare rājaṃs tasya</i> <i>śākaraso 'srvat</i> <i>sa vi śākarasaṃ dṛṣtvā harṣāviṣṭaḥ</i> pranṛttavān</p> <p>35 <i>tatas tasmin pranṛtte vai</i> <i>sthāvaraṃ jaṅgamaṃ ca yat</i> <i>pranṛttam ubhayaṃ vīra tejasā tasya</i> <i>mohitam</i> 36 <i>brahmādibhiḥ surai rājann ṛṣibhiḥ</i> <i>ca tapodhanaiḥ</i> <i>vijñapto vai mahādeva ṛṣer arthe</i> <i>narādhipa</i> <i>nāyaṃ nṛtyed yathā deva tathā tvaṃ</i> <i>kartum arhasi</i> 37 <i>tato devo munim dṛṣtvā</i> harṣāviṣṭam atīva ha <i>surāṇāṃ hitakāmārtham mahādevo</i> <i>'bhyabhāṣata</i> 38 bho bho brāhmaṇa dharmajña kim arthaṃ narinartsai vai <i>harṣasthānaṃ kimarthaṃ vai</i> <i>tavedaṃ munisattama</i> <i>tapasvino dharmapathe sthitasya</i> <i>dvijasattama</i> <i>Ṛṣi</i> 39 <i>kiṃ na paśyasi me brahman karāc</i> <i>chāka rasaṃ śrutam</i> <i>yaṃ dṛṣtvā vai pranṛtto 'haṃ</i> <i>harṣeṇa mahatā vibho</i></p>

<p>105 <i>taṃ prahasyābravīd devo munim rāgeṇa mohitam</i> <i>ahaṃ vai vismayaṃ vipra na</i> gacchāmīti paśya mām 106 <i>evam uktvā naraśreṣṭha</i> <i>mahādevena dhīmatā</i> <i>aṅgulyagreṇa rājendra svāṅguṣṭhas</i> <i>tādīto 'nagha</i> 107 <i>tato bhasma kṣatād rājan</i> <i>nirgataṃ himasaṃnibham</i> <i>tad dṛṣtvā vrīḍīto rājan sa munih</i> <i>pādayor gataḥ</i></p> <p>108 <i>nānyaṃ devam ahaṃ manye</i> <i>rudrāt parataraṃ mahat</i> <i>surāsurasya jagato gatis tvam asi</i> <i>śūladhṛk</i> 109 <i>tvayā sṛṣṭam idaṃ viśvaṃ</i> trailokyaṃ sa carācaram <i>tvām eva bhagavan sarve</i> praviśanti yugakṣaye</p> <p>110 <i>devair api na śakyas tvam</i> <i>parijñātuṃ kuto mayā</i> <i>tvayi sarve ca dṛśyante surā brahmā-</i> <i>dayo 'nagha</i> 111 <i>sarvas tvam asi lokānām kartā</i> <i>kārayitā ca ha</i> <i>tvatprasādāt surāḥ sarve modantīhā-</i> <i>kuto bhayāḥ</i> <i>evaṃ stutvā mahādevaṃ sa ṛṣiḥ</i> <i>praṇato 'bhavat</i> <i>Ṛṣi</i> 112 tvatprasādān mahādeva tapo <i>me na kṣareta vai</i> <i>Pulastya</i> 113 <i>tato devaḥ prahr̥ṣṭātmā</i> brahmaṛṣim idam abravīt <i>tapas te vardhatām vipra mat-</i> <i>prasādāt sahasradhā</i></p>	<p>40 <i>taṃ prahasyābravīd devo munim rāgeṇa mohitam</i> <i>ahaṃ na vismayaṃ vipra gacchāmī-</i> ti prapaśya mām 41 <i>evam uktvā muniśreṣṭhaṃ</i> <i>mahādevena dhīmatā</i> <i>aṅgulyagreṇa rājendra svāṅguṣṭhas</i> <i>tādīto 'bhavat</i> 42 <i>tato bhasma kṣatād rājan nir-</i> <i>gataṃ himasaṃnibham</i> <i>tad dṛṣtvā vrīḍīto rājan sa munih</i> <i>pādayor gataḥ</i></p> <p><i>Ṛṣi</i> 43 <i>nānyaṃ devād ahaṃ manye rudrāt</i> <i>parataraṃ mahat</i> <i>surāsurasya jagato gatis tvam asi</i> <i>śūladhṛk</i> 44 <i>tvayā sṛṣṭam idaṃ viśvaṃ</i> vadantīha manīṣiṇaḥ</p> <p><i>tvām eva sarvaṃ viśati punar eva</i> <i>yugakṣaye</i> 45 <i>devair api na śakyas tvam</i> <i>parijñātuṃ kuto mayā</i> <i>tvayi sarve sma dṛśyante surā</i> <i>brahmādayo 'nagha</i> 46 <i>sarvas tvam asi devānām kartā</i> <i>kārayitā ca ha</i> <i>tvatprasādāt surāḥ sarve modantīhā-</i> <i>kuto bhayāḥ</i> 47 <i>evaṃ stutvā mahādevaṃ sa ṛṣiḥ</i> <i>praṇato 'bravīt</i></p> <p>bhagavaṃs tvatprasādād vai tapo <i>me na kṣared iti</i></p> <p>48 <i>tato devaḥ prītamanās tam ṛṣim</i> <i>punar abravīt</i> <i>tapas te vardhatām vipra mat-</i> <i>prasādāt sahasradhā</i></p>
---	--

<p>114 <i>āśrame ceha vatsyāmi tvayā</i> <i>sārdham mahāmune</i> <i>saptasārasvate snātvā arcayiṣyanti</i> ye tu mām</p> <p>115 <i>na teṣāṃ durlabham kiṃ cid iha</i> loke <i>paratra ca</i> <i>sārasvataṃ ca te lokaṃ gamiṣyanti</i> <i>na saṃśayaḥ</i></p>	<p>49 <i>āśrame ceha vatsyāmi tvayā</i> <i>sārdham ahaṃ sadā</i> <i>saptasārasvato cāsmiṃ yo mām</i> arciṣyate naraḥ</p> <p><i>na tasya durlabham kiṃ cid</i> bhavitheha <i>paratra ca</i> <i>sārasvataṃ ca lokaṃ te gamiṣyanti</i> <i>na saṃśayaḥ</i> 50 <i>etan maṅkaṇakasyāpi caritaṃ</i> <i>bhūri tejaśaḥ</i> <i>sa hi putraḥ sajanyāyām utpanno</i> <i>mātariśvanā</i></p>
--	---

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

С.Н. Рой (Аллахабад)

**Надпись на каменной плите из Аджагары,
открытая экспедицией факультета истории, культуры
и археологии Древней Индии в 1984 г.**

Каменная плита с надписью была найдена экспедицией факультета истории, культуры и археологии Древней Индии в феврале 1984 г. в деревне Аджгара в 50 километрах от Аллахабада. Письмо определяется как разновидность *брахми*, бывшая в употреблении около II в. н.э. Языком надписи является пракрит. Каменная плита повреждена, и сохранность надписи оставляет желать лучшего. Тем не менее некоторые очень важные знаки вполне читаемы. По нескольким именам, таким, как *Арджуна*, *Бхима* (сохранилось только *bh*, но можно реконструировать *Bhīma*), *Накула* и *Сахадева*, можно предположить, что содержание надписи связано с каким-то эпизодом из «Махабхараты». Каменная плита была извлечена из развалин бассейна, традиционно считавшегося тем самым водоемом, возле которого имел место диалог между якшей и Пандавами. Кроме того, в руинах бассейна и в его окрестностях были найдены еще несколько надписей, содержащих свидетельства о существовавшем в этом районе культе якшей.


Прежде чем делать выводы об историческом значении надписи, необходимо особо отметить некоторые ее важные особенности.

1. Письмо *брахми*, которым выполнена надпись, может быть датировано приблизительно II в. н.э. Однако способ начертания некоторых комбинированных знаков уникален и не встречается в других найденных к настоящему времени надписях *брахми*. Приведу примеры:


Arjuna написано как 

Следовало бы 

Nakula написано как 

Следовало бы 

Sahadeva написано как 

Следовало бы 

2. Вышеупомянутый эпизод содержится в *Якшапрашнапарве* — «Сказании о вопросах Якши», которое образует главу в известной *Ванапарве* (= «Араньякапарве» — третьей, «Лесной», книге Мбх. — Я.В.).

3. Можем ли мы заключить, что «Ванапарва» пользовалась некогда большой популярностью в районе, где была найдена надпись? Можем ли мы расценивать данную надпись как старейший археологический/эпиграфический источник, позволяющий датировать текст «Махабхараты»?

Приведенные соображения будут носить гадательный характер до тех пор, пока в данном районе не будут произведены интенсивные археологические работы.



Рис. 1. Надпись из тиртхи у селения Аджagara (Вторая Аджaгарская надпись), свидетельствующая о местном культе героев «Махабхараты» во II–III в. н.э.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

Первая Аджагарская надпись

(из статьи профессора С.Н. Роя «Раннее эпиграфическое свидетельство культа якшей» [Roy 1988: 79–80, 82])

Указанная отсылка (к событиям эпоса. — Я.В.) содержится в короткой надписи, найденной археологическим отрядом Аллахабадского университета 21 января 1984 г. в деревне Аджагара округа Пратапгарх (Уттар Прадеш). Объявление об ее открытии уже было сделано через некоторые крупные газеты, такие, как «Amrit-Prabhāt», «Northern India Patrika» и «Times of India». Надпись, состоящая только из четырех строк, вырезана на каменной плите письмом *брахми*, которое датируется примерно II в. до н.э. Языком ее является пракрит. Как в начертании знаков, так и в языке просматривается тенденция к архаизации, и в этом отношении надпись стоит в одном ряду с такими известными ранними памятниками *брахми*, как надпись на медной пластинке из Сохгауры, надписи на каменной плитке из Махастханы и на буддийской вазе из Пиправы. Мы приводим ниже (см. рис. 2. — Я.В.) текст Первой Аджагарской надписи в письме *брахми*, в передаче письмом *деванагари* и санскритскую версию текста (*śhāyā*), а также его перевод, сопровождаемый некоторыми наблюдениями. Этот письменный памятник может, как нам кажется, пополнить наши знания о культе якшей в Индии <...>

Перевод:

Этот водоем Nāhuṣa [«относящийся к Нахуше». — Я.В.], божеством-покровителем которого является якша Кубера, способный устранять проклятие и иллюзию, служащий вратами благой заслуги, был выкопан по случаю праздника якшей в честь [якшини] Сударшаны.

...Еще одной отличительной чертой нашей надписи являются выражения *Nāhuṣa* и *śāpatāyāhara* («избавляющий от проклятия и иллюзии». — Я.В.). С точки зрения грамматики оба они являются определениями к слову *hrada* «водоем». Не исключено,

что под *hrada* подразумевается тот самый водоем, в котором была найдена плита с надписью. Весьма вероятно также, что название этого водоема звучало как *Nāhuṣa hrada*. В одной из строк звучит, возможно, эхо известной пуранической истории о том, как царь Нахуша проклятем мудреца Агастья был превращен в змея <...> Там повествуется и о том, что Нахуша был избавлен от проклятья на краю водоема <...> Интересно отметить, что место, где была найдена надпись, носит название *Аджагара*, а легенда о Нахуше полностью изложена в *Аджагара-парве* — «Сказании об удаве», которое образует особый раздел в «Ванапарве» — третьей книге «Махабхараты». В этом явлении можно усмотреть продолжение жизни эпической традиции в наши дни.

Ajagarā Inscription

1. ᳚ ᳚ ᳚ - - | ᳚ ᳚
2. ᳚ ᳚ ᳚ ᳚ ᳚ | ᳚ ᳚
3. ᳚ ᳚ ᳚ ᳚ | + ᳚ - ᳚ ᳚
4. ᳚ ᳚ ᳚ ᳚ ᳚

Devanāgarī Transcript

न हृ ष (कु पि) र य छ
 ष प म य ह र द ह
 प न ड व रं कं द (सु) द स
 न य छ म ह

Text Sanskritized

नाहृषः कुबेरयाक्षिकः
 शापमायाहरो (५ यं) हृदः
 पुण्यद्वारः कुतः (सु) दर्श-
 नायाः यक्षमहे

Рис. 2. Надпись из селения Аджагара (Первая Аджагарская надпись), свидетельствующая о почитании местного водоема в связи с сюжетом из «Махабхараты» во II в. до н.э.