



ШАБДАПРАКАША

Зографский сборник

Выпуск 1

Санкт-Петербург
2011

МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМЕНИ ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА) РАН
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ РАН

शब्दप्रकाश

• ШАБДАПРАКАША •

Зографский сборник
I

Под редакцией
Я. В. Василькова
и
С. В. Пахомова
Санкт-Петербург
2011

УДК 94 (540) + 80 + 003
ББК 63.3 (5 Ид) + 87.3 (0) + 86
Ш 12

Сверстал Илья Магин.

Шабдапракаша. Зографский сборник I. Под редакцией
Я. В. Василькова и С. В. Пахомова. СПб.: 315 с., 2011.
ISBN 978-5-98709-297-2

Рецензенты: д. и. н. М. Ф. Альбедиль, д. ф. н. С. Л. Невелева.

Издание осуществлено при поддержке
Лаборатории игровых структур «Театрика»
(руководитель Петр Немой).

Мы благодарны также
Генеральному консульству Индии в Санкт-Петербурге
и президенту автомобильной корпорации «Грузомобиль»
Михаилу Николаевичу Стасюкову.

Основу сборника составляют статьи, написанные по докладам, прочитанным на юбилейных, тридцатых Зографских чтениях «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста» в 2009 году. Включены также несколько статей по докладам более ранних лет, из архива Чтений. В сборнике участвуют 23 индолога различной специализации (филологи, этнографы, историки и др.), представляющие академические учреждения и вузы Санкт-Петербурга, Москвы, других городов России (Ижевск, Калининград, Пенза), а также Вильнюса (Литва). Общим для них объектом исследования является индийская культура в ее традиционных формах, сложившихся до момента проникновения в Индию влияния исламской и европейской цивилизаций. Объединяет их и общий принцип, состоящий в том, что ключом к изучению всех форм традиционной индийской культуры является тщательный филологический или семиотический анализ текста.

Электронное издание.

ISBN 978-5-98709-297-2

© Коллектив авторов, 2010

ТРИДЦАТИЛЕТИЕ «ЗОГРАФСКИХ ЧТЕНИЙ»

В апреле 1980 года в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР (ныне Институт восточных рукописей РАН) состоялась небольшая научная акция, все значение которой в ту пору не осознавалось большинством ее участников. Она скромно именовалась «расширенным заседанием Сектора Южной и Юго-Восточной Азии». Секрет был спрятан в слове «расширенное». Дело в том, что помимо сотрудников Сектора в этом заседании участвовали индологи других научных учреждений не только Ленинграда, но и Москвы. Всех их объединяло то, что они посредством анализа классических текстов занимались исследованием основ традиционной индийской цивилизации.

В 1970-х годах классическая индология — то есть наука, изучающая истоки индийской цивилизации по древним и средневековым письменным памятникам — переживала в СССР нелегкие времена. А ведь еще совсем недавно она чудесным образом возродилась из пепла после предвоенного тотального разгрома в ходе сталинских репрессий. Традиции прославленной петербургской индологической школы И. П. Минаева и Ф. И. Щербатского начали было оживать в деятельности исключительно одаренного, но безвременно ушедшего В. С. Воробьева-Десятовского (1927–1956), а также других молодых ленинградских индологов этого поколения: Г. А. Зографа, Т. Е. Катениной, С. Г. Рудина, В. Г. Эрмана. В Москве в это время на базе санскритологии как части сравнительного языкознания в версии Московской лингвистической школы тоже сформировалась группа молодых индологов, обратившихся к изучению классического наследия индийской культуры. Ядро ее составили ученики профессора МГУ М. Н. Петерсона: Т. Я. Елизаренкова, П. А. Гринцер, Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров, ставшие впоследствии лидерами научной индологии в Москве и в СССР [Иванов 2008: 10–12]. Немалое влияние на формирование традиции московской классической индологии оказал вернувшийся в Россию в 1957 г. Ю. Н. Рерих (1902–1960). Несмотря на то, что свое основное

образование он получил за границей (в Лондонской школе востоковедения, Сорбонне и Гарварде), Ю. Н. Рерих всегда считал себя представителем российской школы исследований Индии и Центральной Азии, и именно ее принципы он стремился возродить в СССР. За несколько лет Ю. Н. Рерих успел сделать многое: в частности, возобновить запрещенную перед войной серию *Bibliotheca Buddhica* и издать в ней две книги: «Тибетскую историческую литературу» погибшего петербуржца А. И. Вострикова (1902–1937) и великолепный перевод «Дхаммапады» москвича В. Н. Топорова. В 1960-х годах позиции московской классической индологии в отечественной гуманитарной науке еще более укрепились благодаря ее тесной связи с передовой московско-тартусской семиотической школой.

В Ленинграде неопределимую роль сыграл Георгий Александрович Зограф (1928–1993) — лингвист, выдающийся специалист в области новоиндийского языкознания, с 1968 года возглавлявший Индийский кабинет — позднее Сектор Южной и Юго-Восточной Азии Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (см.: [Васильков, Гуров 1995]). Занятия новоиндийскими языками и литературами он сочетал с глубоким интересом к традиционному культуру, древности и средневековью, приветствуя и поддерживая проводимые в Секторе исследования классических санскритских и палийских текстов.

Однако в 1970-х годах классическая индология, и в особенности — историко-философская тематика, вновь, как и в 30-е годы, оказалась под подозрением у партийных идеологов. Отчасти это было следствием сфальсифицированного «дела» известного буддолога и буддийского религиозного деятеля Б. Д. Дандарона (1914–1974), безвинно осужденного и погибшего в заключении. Особенно пострадала московская школа. Некоторые индологи потеряли работу, исследования и переводы текстов, связанных с религиозной и философской проблематикой, не пропускались в печать. Немало ученых по своей воле или под давлением эмигрировали, оставшиеся были разобщены, поскольку Кабинет Ю. Н. Рериха в ИВ АН СССР, до того служивший координационным центром и местом проведения регулярных индологических чтений, надолго перестал функционировать в этом качестве.

Тогда-то Г. А. Зограф, при содействии всеми признанного, хотя и неформального, лидера московской школы Т. Я. Елизаренковой (1929–2007)¹, и организовал в Ленинграде первые весенние индологические чтения. Постоянными участниками этих, ставших ежегодными, чтений были, наряду с Т. Я. Елизаренковой, такие ведущие московские индологи, как санскритолог, исследователь древнеиндийской литературы и театра Ю. М. Алиханова, историк и санскритолог А. А. Вигасин, дравидолог А. М. Дубянский, историк индийской философии В. Г. Лысенко. Большую роль в проведении чтений всегда играл доцент СПбГУ и в последние 10 лет жизни — заведующий кафедрой индийской филологии Восточного факультета Н. В. Гуров (1935–2009). Эти чтения, ныне называемые Зографскими, долгое время (до возобновления традиции Рериховских чтений в Москве в конце 1990-х) оставались единственным в стране форумом, где встречались индологи С.-Петербурга, Москвы и других городов, занимающиеся исследованием разноплановых и разновременных текстов индийской традиционной культуры.

В ходе Зографских чтений, отметивших в 2009 г. тридцатилетний юбилей, находят и в наши дни свое развитие, переплетаясь и взаимообогащая друг друга, традиции московской и петербургской школ. Стало регулярным участие в чтениях представителей и других научных центров России (Калининград, Пенза, Ижевск). Уже давно стало практически ежегодным участие индологов Центра востоковедения при Вильнюсском университете (Литва).

В последние годы чтения проводятся совместно Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамерой) РАН, Институтом восточных рукописей РАН и двумя факультетами СПбГУ: Восточным и Философским. Заседания продолжаются обычно три дня и проходят обычно поочередно на площадках всех организаций-участников.

Еще в советское время, в 1987 году, стараниями Г. А. Зографа по материалам ленинградских индологических чтений был издан Главной редакцией восточной литературы (ГРВЛ) издательства «Наука» сборник статей «Литература и культура древней и средневековой Индии», положительно оцененный специалистами

¹ О Т. Я. Елизаренковой см.: [Иванов 2008; Vassilkov 2009].

в нашей стране и за рубежом. Был подготовлен к печати и другой сборник, который издательская фирма «Восточная литература» (наследница ГРВЛ), переживавшая в начале 1990-х тяжелые времена, уже не смогла выпустить; позднее некоторые авторы передали свои статьи из этой несостоявшейся книги в мемориальный сборник «Стхапакашраддха. Сборник статей памяти Г. А. Зографа» (СПб.: Петербургское востоковедение, 1995).

С тех пор прошли годы, каждый из которых был ознаменован весенними чтениями с насыщенной и разнообразной программой. Давно уже всеми нами остро ощущается потребность не просто в публикации еще одной книги по материалам Чтений, а в учреждении периодически выходящего на их основе издания. Такое издание тем более необходимо, что в последние годы наши профессиональные встречи приобрели новую специфику.

Новизна эта состоит не только в том, что в Чтениях принимают теперь участие представители большего числа научных центров и в целом возросло число докладов, но главным образом в том, что рядом с многолетними постоянными участниками, учеными старших поколений, сейчас выступают с докладами молодые индологи. Для многих из них Зографские чтения еще в студенческие годы стали школой профессионализма. И предлагаемый вниманию читателей сборник примечателен именно тем, что на его страницах разнообразно представлено научное творчество молодых исследователей — будущее классической индологии в России.

Большая часть публикуемых статей построена на основе докладов, прочитанных в апреле 2009 года на XXX Зографских чтениях. К этому мы добавили несколько статей из несостоявшегося сборника по материалам Чтений в 2003–2005 годах. Такие статьи обозначены специальным подстраничным примечанием к их заглавию.

«Индийское» название сборника — «Шабдапракаша» — можно рассматривать как санскритский эквивалент сформулированной Г. А. Зографом и Т. Я. Елизаренковой главной темы чтений: «Проблемы интерпретации индийского традиционного текста». Śabda — ‘слово’ в широком смысле, включая понятия ‘текст’ и ‘словесность’; ṛakāśa — ‘разъяснение’, ‘толкование’ и т.п.; название Śabdaprakāśa носил один из трактатов по व्याкаране — традиционной индийской грамматике или лингвофилософии.

Последовательность статей нашего сборника в основном адекватно воспроизводит обычную группировку докладов на заседаниях Чтений. Начинаем мы, как правило, с наиболее древних текстов, постепенно двигаясь через классический период и средневековые к новому времени. Поэтому открывает сборник статья одного из учредителей и на протяжении многих лет — активного участника Зографских чтений *Т. Я. Елизаренковой*, посвященная «великому началу» индийской литературы и культуры — собранию гимнов «Ригведы» (2-я пол. II тыс. до н. э.), а конкретно — образу Вритры, противнику бога грозы Индры в древнейшем индийском варианте индоевропейского «основного мифа». В статье «Каким был Вритра в „Ригведе“?» *Т. Я. Елизаренкова* предприняла на основе исчерпывающей филологической проработки всех данных о Вритре чисто синхронный анализ образа, ограничиваясь только материалом самой «Ригведы». В результате оказалось возможным четко отделить инновации, проявившиеся в образе противника Громовержца уже на индийской почве, от древних индоевропейских мотивов, нередко влияющих на интерпретацию исследователями образа ведийского Вритры. Статья существенно уточняет отдельные характеристики ведийского Вритры (показано, например, что его «змеиная» природа носит обобщенный характер, черты конкретных змей у него отсутствуют) и разрушает ряд научных мифов (приписывающих, в частности, Вритре облик летающего дракона или связывающих его с огнем). Доклад был прочитан *Т. Я. Елизаренковой* на чтениях 2005 года. Статья публикуется впервые.

Я. В. Васильков в своей статье демонстрирует наличие в поэтическом языке санскритской эпопеи «Махабхарата» продолжений известной индоевропейской формулы со значением «нерушимая (негибнущая, неуязвимая, неумалимая) слава». До сих пор было принято считать, что использование этой формулы в тексте «Ригведы» является уникальным во всей древнеиндийской литературе. Теперь можно полагать, что данная формула принадлежала изначально древнейшей воинской, эпической традиции, откуда, скорее всего, ее и заимствовала «Ригведа».

В статье *Д. Н. Жутаева* «Классификация текстуальных практик раннебуддийской общины по материалам палийской „Ангуттараникаи“» рассматривается сформулированная в палийском Каноне

«система технологий хранения и передачи текстов, способов обучения им и пр.». Точнее сказать, выделяются две системы «текстуальных практик»: одна — это пятиуровневая система обучения монахов и усвоения ими смысла сакрального текста («слов Будды»); другая — пятичленная (не иерархичная) система совершаемых с текстом стандартизованных действий, имеющих «внешний», «публичный» характер, и ставящих конечной целью «адекватное сохранение не содержания текстов, а их точной (как она понималась традицией) формы».

Д. Н. Лелюхин («Проблема интерпретации специальной санскритской терминологии») существенно дополняет и уточняет предпринятое им в прежних работах описание семантического поля важного термина древнеиндийской «политической литературы» — *адхьякша* («блюститель», «смотритель», «руководитель» и т.д.). Привлекая данные разнообразных санскритских источников, он опровергает распространенное мнение об «изобретении» этого термина автором знаменитой «Артхашастры» — Каутилей. Собранные в статье данные убеждают в том, что на протяжении огромного периода, от «Ригведы» до средневековых трактатов, термин широко применялся, сохраняя тот же круг основных значений.

В статье «Ордалия освященной водой (*kośa*)» *Н. А. Корнеева* дает исчерпывающее описание одного из видов индийской процедуры «божьего суда». Человека, подозреваемого в преступлении, испытывали, предлагая ему выпить некоторое количество освященной воды; ожидалось, что виновного сразу после этого или в ближайшее время поразит болезнь. Автор рассматривает все варианты обряда, основываясь на текстах многих «правовых» трактатов, а также собственного перевода и реконструкции соответствующего фрагмента из дхармашастры Питамахи.

Статьей *А. В. Парибка* «Уровень смысла в текстах шастр: концепты или понятия?» открывается в сборнике тема интерпретации религиозно-философских текстов индийской традиции, в настоящее время наиболее популярная у российских индологов. В статье демонстрируется, что индийская культура превосходит европейскую по количеству «терминов, описывающих содержания разного типа». В индийских религиозно-философских системах есть ряд ключевых слов, которые не могут быть определены такими

привычными нам европейскими терминами, как «понятие», «концепт» или, скажем, «идеологема». Такие слова (например, духкха, Атман, дхарма, бодхичитта) — это, как показывает А. В. Парибок, «некоторые указания», задающие направление, программу для деятельности, они выражают «некую рефлексивную направленность». Европейская философия и наука не знают терминов, описывающих содержание подобного рода.

От самых общих проблем индийской религиозно-философской культуры к конкретному вопросу об историческом развитии в индуизме теистических учений обращает нас статья *А. Г. Мехакяна* «Теистические установки в классической йоге и „Шветашватара-упанишаде“». Автор оспаривает мнение о привнесении идеи Бога (Ишвары) в систему классической йоги Патанджали и солидаризируется с теми, кто видит здесь, напротив, реликт учения древней санкхья-йоги, которое в «средних» упанишадах и в «Бхагавадгите» является определенно теистическим.

Задаваясь вопросом о причинах независимого зарождения атомистических концепций в древнеиндийской и древнегреческой философских традициях, *В. Г. Лысенко* представляет очень убедительные аргументы в пользу «лингвистической» гипотезы происхождения атомизма. Предпосылками параллельного зарождения атомизма у индийцев и греков служат, согласно В. Г. Лысенко, такие факторы, как, во-первых, общее языковое наследие, со временем определившее предпочтение из всех видов письменности «принципа алфавитного письма, согласно которому из определенного набора букв можно создать бесконечное число языковых образований». Я добавил бы к этому, что уже в период греко-арийской, если не более широкой индоевропейской общности предки и греков, и индоариев определенно обладали умением разлагать фонетическую структуру слова на составляющие единицы, что свидетельствуется использованием в их древнейшей поэзии техники анаграмм (см., напр.: [Сосюр 1977: 635–649]). В качестве второй предпосылки В. Г. Лысенко указывает «некое общее проблематическое поле, которое создается в мышлении, прибегающем к структурно сходным языковым инструментам». Это плодотворное предположение обосновывается в статье многочисленными ссылками на тексты индийских и греческих мыслителей.

В статье «К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранневишнуитской веданты» *Р. В. Псху* продолжает ранее успешно развернутое ею изучение философии вишишта-адвайты. Задавшись вопросом о том, каким образом мыслители этой школы «встраивали» в свою систему весьма значимый для их предшественников — поэтов-бхактов — образ богини Лакшми, *Р. В. Псху* обнаруживает, что Рамануджа намного менее своих предшественников и последователей склонен был придавать богине Лакшми какой-либо вообще философский статус. Причину этого она предположительно усматривает в том, что бхакти самого Рамакришны как верующего адепта было исключительно сосредоточено на образе Вишну.

С. В. Пахомов («Проблема соотношения этики и знания в йоге и индуистской тантре») прослеживает историческое изменение в индийской культуре соотношения между знанием и этикой в связи с коренными изменениями в природе самого духовного знания. Имеется в виду движение от вездизма, где этика, по существу, совпадает с ритуалом и знанием ритуала, к учениям йоги и тантры, в которых обретение сотериологического знания делает адепта свободным от традиционных этических норм.

Многokrатно участвовавший в Чтениях *Аудрюс Бейнорюс*, один из основателей Центра востоковедения Вильнюсского университета, построил свою статью «О некоторых эпистемологических аспектах ранней философии йогачары» на анализе и интерпретации текстов, быть может, самой утонченной и совершенной, но в то же время и трудной для понимания философской школы северного буддизма, уделив основное внимание текстам выдающегося представителя и пропагандиста философии йогачаринов — Васубандху. Образцовый анализ этих текстов позволяет исследователю в итоге радикально пересмотреть традиционное историко-философское определение эпистемологии (теории познания) школы йогачара: в ней следует видеть не «наивный идеализм», а, скорее, философию деконструкции субъекта и объекта. Акцент на то, что основным мотивом философского дискурса йогачаринов являлась скорее сотериологическая практика, чем схоластическая теория, чрезвычайно актуален и имеет большое методологическое значение, откры-

вая перспективу преодоления европоцентристской ограниченности в подходе к проблемам философии буддизма.

В XXI веке объектом внимания многих исследователей индийской мысли в России и за рубежом стала *вьякарана* (грамматическая традиция, лингвофилософия). Практически на каждом Зографских чтениях были представлены доклады по этой теме, и в этом сборнике мы помещаем сразу две статьи, посвященные только одному из основополагающих сочинений вьякаранической традиции — трактату Бхартрихари «Вакьяпадая».

В статье «Классификация определений предложения Пуньяраджи во второй части “Вакьяпади” Бхартрихари» В. П. Иванов тщательно анализирует интерпретацию комментатором Пуньяраджи восьми различных взглядов на предложение, перечень которых приведен у Бхартрихари. Опираясь на интерпретацию Пуньяраджи, В. П. Иванов классифицирует эти восемь концепций по различным параметрам и систематизирует результат в виде сводной таблицы, помещенной в конце статьи.

Большая статья Е. А. Десницкой, написанная на основе прочитанного доклада, первоначально была посвящена специфике трактовки понятия универсалии в «Вакьяпади» Бхартрихари. Однако позднее, учитывая требования к объему статей в настоящем сборнике, Е. А. Десницкая представила статью, в которой тщательно рассматривается конкретный аспект этой широкой темы. На материале третьей части (канды) «Вакьяпади» (разделы «Джати-самудеша», то есть «Раздел об универсалиях», и «Дравья-самудеша» — «Раздел о субстанции») здесь формулируется взгляд Бхартрихари на соотношение между универсалией и референтом слова (*надартха*); отмечается также стремление философа разрешить вопрос об универсалии и субстанции в духе недвойственности.

Еще одно (наряду с лингвофилософией) течение индийской мысли, в последние годы заинтересовавшее многих индологов во всем мире (прежде всего в силу богатства и достоинств своей философской литературы), — это кашмирский «недвойственный шивизм». Статья В. А. Дмитриевой «Понятие *спанда*. Проблема авторства „Спанда-карик“» посвящена ключевому понятию (*спанда* — вечная вибрация абсолютного Сознания) и одному из базовых текстов этой школы («Спанда-карики», IX в. н. э.). Она вводит нас в

проблематику начавшейся уже в средние века дискуссии об авторстве «Спанда-карик»: был ли их автором Бхатта Каллата или его учитель Васугупта? Здесь приводятся аргументы, убеждающие нас в том, что автором был именно Бхатта Каллата. Обогащает содержание статьи и краткий обзор истории возникновения мистической школы кашмирского шиваизма, известной также как *парадвайта* или *пратъякши-адвайта*, то есть «абсолютная» или «непосредственная недвойственность».

К той же философской традиции обращается и *О. Н. Ерченков* в статье «Феноменологические модели и символы абсолютного Сознания в религиозно-мистической литературе кашмирского шиваизма». Автор выделяет в данной религиозно-философской системе ее символический уровень, намечает типологию наиболее важных символов или их групп, а также утверждает ключевую роль для данной полиморфной системы мистического символизма, связывающего все ее уровни в единое целое.

Ярким своеобразием отмечены культурные традиции Южной Индии, прежде всего — классическая культура тамилы. Ей посвящены в нашем сборнике три статьи. В статье *М. Б. Павловой* «О „священной географии“ в творчестве Тирунянасамбандара (шиваитский поэтический комплекс „Деварам“)» исследуется существенная особенность дравидской религиозной культуры, проявляющаяся, в частности, в творчестве тамильских поэтов-бхактов (наянаров): тесная связь божества с определенной местностью, «генолокотеизм» (термин А. М. Пятигорского). На примере творчества Тирунянасамбандара (VII в.), автору статьи удается показать, что такая связь строится по двум основным типам: 1. когда Бог (Шива) пребывает в определенной местности, являясь ее господином, хозяином, царем, и передает этой местности свои характеристики (такой тип следует древнетамильской модели: «царь — его владения»), и 2. когда Бог тождествен и полностью соприроден данной местности (этот тип основан на идее пантеизма, «растворения» божественной природы во всем пейзаже).

Статья *И. А. Урновой* «Складывание иконографических типов Шивы Натараджи и проблемы классификации его скульптурных образов» дает ответ на вопрос, интересующий многих, и далеко не только индологов: как, когда и из каких истоков сложился знаме-

нитый, исполненный глубокой символики образ «танцующего Шивы»? Автор здесь же рассматривает различные варианты образа Шивы Натараджи и обсуждает проблемы, возникающие при попытках их классификации.

А. М. Дубянский начинает свою статью «Тамильская пьеса о Шакунтале» с утверждения оригинальности и специфичности тамильской культуры, а затем убедительно показывает, как под ее воздействием даже сюжеты, заимствованные из санскритской литературы, интерпретируются в соответствии с литературными, эстетическими и культурными нормами южноиндийской традиции. Демонстрируется это на примере довольно поздней (XIX век), но вполне традиционной пьесы «Натака о Шакунтале», тамильского варианта известной истории о любви девушки-отшельницы Шакунталы и царя Душьянты (Духшанты), изложенной в «Махабхарате».

Две следующие статьи сборника посвящены фольклорным текстам на новоиндийских языках.

4 декабря 2009 года не стало *Никиты Владимировича Гурова*, постоянного участника Зографских чтений с момента их основания. Он собирался, но не успел подготовить на основе своего доклада на XXX Зографских чтениях статью для настоящего сборника. Мы не могли смириться с мыслью о том, что идеи его доклада, открывающего новые перспективы в изучении эпической поэзии народов Индии, останутся не воплощенными в печатном слове, и поэтому помещаем в сборнике текст доклада Н. В. Гурова — почти без изменений, добавив только самые необходимые ссылки и список литературы.

Статья «Тиста-бури пуджа и песни туккха в религиозной культуре раджбанси» — написана индологом-этнографом *С. И. Рыжаковой*. Автор дает краткий очерк обрядности и культуры этнической общности *раджбанси* (северная часть штата Западная Бенгалия), в значительной степени основываясь на текстах песен, исполняемых в ходе календарного праздника Тиста-бури, и народных песен в жанре туккха, связанных по своему содержанию с философией тантризма. Сопоставление текстов праздника Тиста-бури с песнями туккха позволяет выявить в последних архаические племенные элементы мифологии и фольклорной поэтики, которые сочетаются в них с элементами формы и содержания, восходящими к «боль-

шой литературной традиции». Почти все материалы, на которых строится статья, были собраны автором в ходе собственных полевых исследований в Западной Бенгалии в 2002 году.

Заключают сборник три статьи, посвященные текстам и концепциям нового и новейшего времени, уже не столько традиционным, сколько несущим в себе наследие традиции и выражающим ее реакцию на столкновение с западной, христианской по происхождению цивилизацией. *Т. Г. Скороходова* в статье «Особенности интерпретации традиционного текста мыслителями Бенгальского Возрождения» убедительно демонстрирует, как представители этого реформационного направления прокладывали в интерпретации текстов вед, упанишад, «Бхагавадгиты» и философских трактатов свой собственный путь, одинаково отличный и от традиционного брахманского и от западного «ориенталистского» подходов. *Ю. В. Предтеченская* («Сат-чит-ананда — мост между индуизмом и христианством») рассматривает интерпретацию адвайтистской концепции «сат-чит-ананда» в связи с учением о Святой Троице, предпринятую «индусским католиком» Б. Упадхьяей и французскими католиками-инклузивистами (Ж. Моншанэн, А. Ле Со). И, наконец, статья *И. Ю. Котина* в соответствии с ее заглавием («Индийский текст индийской диаспоры») содержит краткий обзор литературы, создаваемой индийцами за пределами Индии. Опираясь на произведения таких авторов, как В. С. Найпол, Киран Десаи и Салман Рушди, И. Ю. Котин раскрывает важнейшие особенности «индийского текста», творимого писателями диаспоры.

Мы надеемся, что это издание станет первым звеном в последовательности ежегодных сборников по материалам Зографских чтений.

Я. В. Васильков

ЛИТЕРАТУРА

ВАСИЛЬКОВ, ГУРОВ 1995 — [Я. В. Васильков, Н. В. Гуров]. Памяти Георгия Александровича Зографа (1928–1993) // Стхапакшраддха. Сборник статей памяти Г. А. Зографа. Под ред. Я. В. Василькова и Н. В. Гурова. СПб.: Петербургское востоковедение. С. 7–17.

- ИВАНОВ 2008 — Вяч. Вс. Иванов. Путь Т. Я. Елизаренковой в индологии // *Indologica*. Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой. Книга I. Составители Л. Куликов и М. Русанов. Москва.
- СОССЮР 1977 — Фердинанд де Соссюр. Труды по языкознанию. Пер. с фр. яз. Под ред. А. А. Холодовича. М.: «Прогресс».
- VASSILKOV 2009 — Ya. Vassilkov. T. Ya. Elizarenkova (1929–2007) // *Newsletter of the International Association of Sanskrit Studies*. Ed. by J. Brockington. Edinburgh — Torino — Kyoto, 2009. Pp. 32–34.

КАКИМ БЫЛ ВРИТРА В «РИГВЕДЕ»?*

Основным мифом «Ригведы» (РВ) является, как известно, миф об убийстве змея Вритры богом грозы и войны Индрой, возглавляющим пантеон богов этого памятника (сер. II тыс. до н. э.). Сюжет его прост. Вритра (*vṛtrá-* букв. «затор», «препятствие») преградил течение рек, вызвав хаос во вселенной. Индра своей дубиной грома *ваджрой* убивает Вритру, освобождает течение рек и водворяет тем самым космический порядок. Этот главный подвиг Индры рассматривается как космогонический акт, переход от хаоса к космосу [Мифы 1980: т. I, 253]. Вритра сдерживал воды, символ плодородия, и с его убийством началось выпускание творческих потенций. Об Индре говорится, что он был рожден для убийства Вритры, и его подвиг восхваляется во всех мандалах РВ. Полнее всего он описан в I. 32¹ (мифы в РВ вообще излагаются скупо — предполагается, что они известны слушателю), но повсюду встречаются упоминания о нем, звучит его эхо.

Сюжет о том, как герой или бог убивает хтоническое чудовище, часто имеющее образ змея, характерен не только для древних мифов индоевропейской традиции (например, греческие Зевс и Тифон, Геркулес и гидра, скандинавские Тор и змей, иранские Трайтаона и Ажи Дахака и др.), но и далеко за их пределами [Там же: т. I, 468–471]. При этом змей, как отмечает в своей статье о нем Вяч. В. Иванов, почти во всех мифологиях представляет собой и символ, связываемый с плодородием, землей, женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и с домашним очагом, огнем (особенно небесным), а также мужским оплодотворяющим началом — с другой [там же: 468].

Ситуация в «Авесте» (Ав.), наиболее близком к РВ памятнике, была описана Э. Бенвенистом в книге «Вритра и Веретрагна»

* Статья написана на основе доклада, который был прочитан на XXVI Зографских чтениях в 2005 году.

¹ Римская цифра означает номер мандалы «Ригведы» или «Атхарваеды», цифра после точки — номер гимна.

(см.: [Benveniste, Renou 1934]), великолепном исследовании, посвященном сопоставлению иранских и индийских данных и их реконструкции. Сюжет этот представлен и в Ав., но демона Вритры там нет, а есть существительное среднего рода с абстрактным значением *varəθra* «препятствие», «сопротивление» и бог *varəθragna*, разбивающий вражеское сопротивление.

Убийство змея — это другой сюжет, связанный с другими именами и не имеющий отношения к данному. Иранское состояние сюжета, как показывают Бенвенист и Рену, более архаично, чем индийское. Персонификация абстрактного понятия *vrtrá-* (н.) в качестве противника Индры представляет собой более позднее индийское развитие сюжета [Ibid.: 198]. Материал РВ тщательно проанализирован Рену. Этот анализ подчинен целям реконструкции индоиранского состояния.

Таков общеиндоевропейский и индоиранский фон сюжета о змее. В данной статье анализ проводится с чисто синхронных позиций, для того чтобы показать, каков был образ Вритры в РВ.

Вритра в гимнах обычно называется словом *áhi-*. Значение этого слова по Большому Петербургскому словарю: 1) змея, уж; 2) змея на небе, демон Вритра [Böhtlingk 1879–1889: Th. I, 156]. Все остальные значения, такие как «туча», «вода», «солнце» встречаются только у лексикографов. В РВ это слово является обозначением Вритры по преимуществу и лишь совсем редко может обозначать обычных реальных змей, как в IX. 86. 44: *áhir ná jūrṇám áti sarpati tvácam* «Как змея, выползает он из старой кожи» (он — Сома Павамана)¹. Следует упомянуть, что слово *sarpá-* «змея» в РВ почти совсем не употребляется. Оно встречается один раз в поздней мандале X и обозначает реальную змею — см. гимн к Агни, погребальному костру (X. 16. 6): *yát te kṛṣṇa kṛṣṇáh śakuná ātutoda | pipiláh sarpá utá vā śvāpadaḥ | agniś tád viśvād agadám kṛṇotu* («Что вырвала у тебя черная птица, муравей, змея или же хищный зверь, пусть всепожирающий Агни сделает это невредимым. . . !»). Кстати, в «Атхарваведе» (АВ) реальные змеи, яд которых заговаривается, называются только словом *áhi-*.

¹ О неясном божестве *ahi-budhnyā* — «змеи глубин» будет сказано в дальнейшем.

Индоевропейская этимология существительного *áhi-* не вызывает сомнения, параллели ему засвидетельствованы во многих индоевропейских языках (в том числе русское *уж* и *угорь*, с суффиксом *-r-*), но обилие фонетических рефлексов заставляет предположить существование нескольких сходных основ: *ang^u(h)i-*, *eg^uhi-*, *og^uhi* и *eǵhi*, «змея», «червь», между которыми рано началось скрещение ([Pokorny 1949: Bd. I, 43–45; см. также: [Mayrhofer 1986–2001: Bd. I, 156]).

Теперь следует посмотреть, насколько Вритра в РВ соответствует представлениям о змее. Для этого надо прежде всего провести всесторонний филологический анализ слова *vr̥trá-*.

Существительное *vr̥trá-* образовано от корня *vr̥-* «скрывать», «покрывать» [Böhtlingk 1879–1889: Th. VI, 20–21] с помощью первичного суффикса *-tra-*, у которого весьма часто засвидетельствовано значение инструмента, способа или места действия [Елизаренкова 1982: 153]. Особенность этого слова заключается в том, что в зависимости от семантики его основа может быть среднего рода («препятствие») или мужского рода («враг» и имя демона). Имя демона употребляется соответственно только в единственном числе, а множественное число бывает только среднего рода.

Всего в значении *nom. sg.* слово *vr̥trá-* употребляется в РВ 105 раз. Следует отметить, что из контекста не всегда бывает ясно, имеется ли в виду *nom. sg.* демона или *nom. apell.* «враг», «препятствие». В еще большей мере это относится к сложным словам, первым членом которых является *vr̥trá-*. Например, *vr̥tratúr̥ya-* «победа над врагами», «победа над Вритрой», «победоносная борьба»; *vr̥trahán-* «убивающий врагов», «победоносный», «убивающий Вритру» и др. Полную парадигму этого слова *vr̥trá-* без различения значений см. [Lubotsky 1997: Pt. II, 1345–1346].

В ед. ч. засвидетельствована полная парадигма *vr̥trá-*, кроме звательной формы (к Вритре не обращаются).

N. sg. встречается всего три раза и только в мандале I. Это следующие контексты. I. 32. 7: *purutrā vr̥tró asayad vyāstaḥ* «Вритра лежал, разбросанный по разным местам»; I. 32. 8: *yāś cid vr̥tró mahinā paryātiṣṭhat | tāsām áhiḥ patsutaḥśīr babhūva* «[Те], кого Вритра [некогда] с силой сковывал, у их ног лежал теперь змей» (букв. «был лежащим-у-ног»); I. 80. 12: *ná vépasā ná tanyatā-* |

índram vṛtró ví bībhayat «Ни сотрясением, ни громом Вритра Индру не испугал». В двух случаях из трех, когда *vṛtrá-* является подлежащим, употребляются характерные для него сказуемые — это *śī-* «лежать» и *pári sthā-* «сковывать». Глагол *śī-* описывает обычное состояние, в котором находился Вритра, пока ему не пришлось сражаться с Индрой. Об этом свидетельствуют и другие примеры, когда само слово *vṛtrá-* не употребляется, но из контекста ясно, что речь идет именно о нем. Например, I. 32. 5: *áhiḥ śayata uparīk prthivyāḥ* «Змей, лежит, прильнув к земле»; I. 52. 6: *[a]pó vṛtvī rájaso budhnám áśayat* «Запрудив воды, он лежал на дне пространства».

Тесную связь имени *vṛtrá-* с этим глаголом подтверждают также его эпитеты-причастия, представляющие собой «свернутые» действия субъекта, выражаемые глаголом *śī-*. Например, I. 121. 11: *vṛtrám āśáyānam sirāsu* «Вритру, разлегшегося на потоках»; II. 11. 9: *mahám síndhum āśáyānam | māyāvínaṃ vṛtrám* «колдовского Вритру, разлегшегося на великой реке»; III. 32. 6: *śáyānam ... | vavṛvāṃs- sam pári devīr ádevam* «[его], лежащего, запрудившего кругом божественные [воды], безбожного».

Лежать, запрудив реки и препятствуя их течению, — нормальное состояние Вритры. Это пассивная сила хаоса, препятствующая развитию творческих потенций, связанных с водами и реками.

Самый употребительный падеж в парадигме слова *vṛtrá-* — это Асс. sg. Вритра является не субъектом активных действий, а их объектом. Индра убивает Вритру своей ваджрой, освобождает скованные реки, ликвидируя тем самым препятствие, сковывающее творческое начало, и восстанавливает космический порядок. Асс. sg. от *vṛtrá-* ном. рг. демона встречается в РВ 74 раза. Это бывают всегда однотипные контексты, принадлежащие к циклу Индры: Индра убивает (*han-*, *vadh-*) Вритру (нередко определяемого различными эпитетами). Например, I. 85. 9: *[á]han vṛtrám nír apām aubjad arṇavám* «Он убил Вритру, он выпустил поток вод»; IV. 16. 7: *apó vṛtrám vavṛivāṃsam párahān* «Он разбил Вритру, замкнувшего воды» — пример, в котором обыгрывается этимология имени *vṛtrá-*: эпитет *vavṛivāṃsam* является перфектным причастием от того же глагола *var-*, от которого образованно слово *vṛtrá-* (ср. также II. 14. 2; III. 32. 6; VI. 20. 2). Глагол *han-*, управля-

ющий вин. падежом *vṛtrám*, является наиболее распространенным и нейтральным по значению в этих конструкциях. Он представлен как личными формами, так и причастиями, определяющими слово *indra-*. Например, VI. 44. 15: *hántā vṛtrám* «убивающий Вритру» («убийца Вритры», управление глагольное); III. 36. 8: *vṛtrám jaghanvāñ.* . . «убивший Вритру» и др. Крайне употребителен также эпитет Индры *vṛtrahán-*, также вступающий в формальную игру с именем змея. Например, VIII. 89. 3: *vṛtrám hanati vṛtrahá śatákratur* «Пусть убьет Вритру убийца Вритры стоумный. . .»

Глагол *vadh-* «разбить», «убить», «уничтожить» занимает второе по употребительности место в этих конструкциях. Например, IV. 17. 3: *vádhīd vṛtrám vājreṇa mandasānāḥ* «Опьянившись, он убил Вритру ваджрой».

Остальные глаголы, обозначающие разные виды убийства и противоборства встречаются в этой конструкции реже. Это *ard-* «разбить на куски», «уничтожить»; *vi īr-* «расколоть», *vi vṛś-* «разрубить», *nís sphur-* «отшвырнуть».

Во всех этих конструкциях деятелем, убивающим Вритру, как правило, бывает Индра, и лишь в единичных случаях — сопровождающие его Маруты или неясное божество Трита, которого Индра вытеснил из этой роли. Например, в гимне Марутам VIII. 7. 23:

ví vṛtrám parvaśó yayur
ví párvatāñ arājínaḥ
sakrāñá vṛṣṇi páumṣyam ||

«Они переехали Вритру, [разрезав его] на части, пере[ехали] горы, [оказавшиеся таким образом] без блеска, совершая бычье мужественное деяние».

Не вполне ясно, как понимать здесь наречие *parvaśás* от *párvan-* «узел»; «трубка кости»; «сустав», «сочленение»; «член тела» (см. [Böhntlingk 1879–1889: Th. IV, 54]). Гельднер приводит это место как «Sie haben gliedweise den Vṛtra durchfahren» [Geldner 1951: Bd. II, 301]; Рену: «Ils ont traversé Vṛtra, [le brisant] par morceaux» [Renou 1955–1969: t. X, 48], а в комментарии поясняет, что здесь «Vṛtra est conçu comme un bloc, à côté de párvata» [Ibid.: 106]. Следует отметить, что *párvan-* и его производные явно принадлежат к лексике

Вритры и встречаются в связи с ним несколько раз. Так, например, производные от *párvan-*, встречаются в гимне — прославлении пищи (I. 187. 1), где говорится о пище следующее: *yásya tritó vy ójasā | vṛtrám víparvam ardáyat* «Благодаря которой Трита расчленил Вритру на куски». У Гельднера: «kraft deren Trita den Vṛtra gliedweise zerlegte» [Geldner 1951: Bd. I, 268].

I. sg. засвидетельствован в парадигме *vṛtrá-* один раз — X. 113. 3: *vṛtréṇa yád áhina bíbhrad áyudhā | samásthithā yudháye...* «Когда ты, неся оружие, с Вритрой-змеем столкнулся, чтобы бороться...». Инструментальный падеж имеет здесь социативное значение и Вритра, как и обычно, не является субъектом активного действия.

D. sg. встречается 9 раз. Два раза это Dat. incommodi. Например, II. 30. 3: [*á*]*dhā vṛtrāya prá vadhám jabhāra* «Он метнул для Вритры смертельное оружие» (сходное употребление в I. 61. 12). Один раз это Dat. commodi — II. 30. 2: *yó vṛtrāya sínam átrābharīṣyat* «Кто тогда Вритре собирался принести подкрепление...». Шесть раз D. sg. возникает в результате аттракции падежей в выражении *vṛtrāya hántave* «чтобы убить Вритру» (букв. «для убийства для Вритры»).

Abl. sg. встречается один раз — X. 124. 8: *bíbhatsúvo ápa vṛtrād atiṣṭhan* «Испытывающие отвращение, они отвратились от Вритры» («они» — воды).

G. sg. играет существенную роль в парадигме слова *vṛtrá-*, он встречается 16 раз, обозначая преимущественно принадлежность различных частей тела Вритры. Трижды упоминается голова Вритры. Например, VIII. 6. 6:

*ví cid vṛtrásya dódhato
vájreṇa śatáparvaṇā |
síro bíbheda vṛṣṇínā ||*

«Даже у буйного Вритры он проломил голову мужественной ваджрой с сотней сочленений» (см. также I. 52. 10 и VIII. 76. 2).

Дважды упоминаются челюсти Вритры. Например, I. 52. 6: *vṛtrásya yát... | nijagantha hánvor índra tanyatúm* «Когда Вритру ты, Индра ударил громом по челюстям» (букв. «по челюстям

Вритры») (см. также Х. 152. 3). Значение «челюсти» предполагает Гельднер и у совершенно неясного слова, встречающегося в I. 56. 6 в сочетании *vr̥trásya... pāśyā* [Geldner 1951: Bd. I, 73]. Майрхофер, однако, гораздо осторожнее высказывается, не давая перевода этого слова (Mayrhofer 1986–2001: Bd. II, 125–126).

Есть упоминание о пасти Вритры — I. 52. 15: *vr̥trásya yád bhr̥ṣṭimátā vadhéna | ní tvám indra práty ānám jaghántha* «... когда зазубренной дубиной, о Индра, ты ударил Вритру по пасти» (букв. «по пасти Вритры»).

Упоминается также спина Вритры — I. 80. 5: *índro vr̥trásya dódhatah | sánnum vájreṇa... áva jighnate* «Индра разбивает спину бушующего Вритры». Слово *sánu-* имеет в качестве первого значения «поверхность». Это слово в связи с Вритрой встречается и в следующем стихе.

Один раз в тексте говорится о внутренностях Вритры — I. 54. 10: *apám atiṣṭhad dharúṇahvaram támo | 'ntár vr̥trásya jaṭháreṣu párvatah* «Стоял мрак, мешающий основе вод. Гора [была] во внутренностях Вритры». Этот контекст особенно важен, так как здесь говорится, что Вритра проглотил гору, из которой вытекали реки, погрузив ее во мрак. Таким образом потенциальные творческие силы оказались внутри демона, и Индра выпустил их наружу, разбив Вритру так же, как он разбил скалу Вала, заключавшую в себе ковров.

В I. 32. 10 упоминается «тайное место» Вритры, *niṅyá-*, слово с неясной этимологией (Mayrhofer 1986–2001: II, 42–43): *vr̥trásya niṅyám ví caranty ápo* «Воды текут через тайное место Вритры».

Наконец, три раза говорится об уязвимом месте (*márman*) Вритры: I. 61. 6: *asmá íd u tváṣṭā takṣad vájram | ... | vr̥trásya cid vidád yéna márma* «Это ему Тваштар выточил важдру, (...) с помощью которой он нашел уязвимое место даже у Вритры»; III. 32. 4: *yébbir vr̥trásyēṣitó viveda- | amarmáño mányamānasya márma* «... по чьему побуждению он нашел уязвимое место у Вритры, считавшего себя неуязвимым» (Индра по побуждению Марутов); VIII. 100. 7: *ní śīm vr̥trásya mármani | vájram índro apīpatat* «В уязвимое место Вритры Индра запустил дубиной». Конкретно, что кроется за понятием *márman-* у Вритры, нигде не раскрывается.

Генитивные конструкции со словом *vrtrá-* дают наибольшую информацию о внешнем виде этого демона. Один раз встречается такое его проявление, как фыркание или шипение, VIII. 96. 7: *vrtrásya tvā śvasáthād īśamāṇā | víśve devā ajahur yé sákhāyaḥ* «Подавшись назад от фыркания Вритры, тебя покинули все боги, что [твои] друзья» («тебя» — Индру).

Интересно, что нигде не говорится о хвосте змея Вритры, не упоминаются его ядовитые зубы или яд вообще. Ядовитой змеей (а таковые хорошо описаны в заговорах АВ) Вритра явно не был.

Форма L. sg. встречается в парадигме один раз в гимне Индре X. 50. 2, где говорится: «ты радуешься, когда речь идет о Вритре или о водах» (*vrtré vāpsv. . .*).

В целом же для парадигмы слова *vrtrá-* существенны Асс. и G. sg., а N. sg. занимает периферийное место.

Эпитеты слова *vrtrá-* достаточно многочисленны, к ним следует добавить также эпитеты слова *áhi-*, обозначающего Вритру. Как отмечалось ранее, среди них играют важную роль эпитеты-причастия, образованные от глаголов, характеризующих состояние Вритры. Прежде всего, это причастия от глагола *śī-* «лежать», *ā śī-* «разлечься на чем-либо»; *śáyāna-*, *āśáyāna-*. Близок по значению эпитет *śísriyāṇa-* «покоившийся» от глагола *śri-* «опираться», «покоиться» — I. 32. 2: *áhann áhim párvate śísriyāṇám* «Он убил змея, покоившегося на горе». Змея Вритру называют также спящим — I. 103. 7: *tád indra préva víryām cakārtha | yát sasántam vājreṇābodhayó 'him* «И также героическое деяние ты тоже совершил Индра, что разбудил глубиной спящего змея».

В гимнах РВ ведется игра с именем *vrtrá-* и перфектным причастием от глагола *vr* (5 раз). Например, IV. 16. 7: *apó vrtrám vavrivāmsam párahan* «Он разбил Вритру, замкнувшего воды» (также II. 14. 2; III. 32. 6; VI. 20. 2; IX. 61. 22). Эта игра поддерживается и другим эпитетом — сложным словом *nadivṛt-* «запрудивший реки». Например, I. 52. 2: *. . . táviṣṣu vavrḍhe | índro yát vrtrám ávadhīn nadivṛtam* «Индра возрос силами, когда убил запрудившего реки Вритру» (также VIII. 12. 26). В том же гимне в стихе 10 говорится о Вритре как об угнетавшем оба мира (*vrtrásya. . . badbadhānásya rodasī*).

Ряд эпитетов характеризует внешность Вритры. Он бесплечий — *vyāṃsa-* (I. 32. 5), безногий — *apád* (I. 32. 7; III. 30. 8), безрукий — *ahastá-* (I. 32. 7), что вполне соответствует внешности змея. Единственно, что никогда не упоминается, это какого цвета был Вритра. Следует заметить, что при описании реальных змей в АВ цветовая характеристика широко используется. Ср., например, заговор против змей АВ VI. 56. 2:

námo 'stvasitáya
 námas tíraścirājaye |
 svajāya babhráve námo
 námo devajanébhyaḥ ||

«Да будет поклон черной, поклон поперечнополосатой, рожденной от себя, коричневой поклон, поклон божественному роду!»

Таким образом, описание внешности Вритры в РВ выглядит недостаточно конкретным.

Буйным, *dóhāt-*, Вритру называют только при упоминании о его сопротивлении Индре (I. 80. 5; VIII. 6. 6).

Все моральные характеристики Вритры только отрицательные. Он враждебный, *amitríya-* (IX. 61. 20); злобный, *pryāru-* (III. 30. 8); колдовской, *māyāvín-* (II. 11. 9) и *māyín-* (X. 147. 2) и т.п. Его называют безбожным, *ádeva-* (III. 32. 6) и нечеловеческим, *ámānuṣa-* (II. 11. 10). При всем том он назван перворожденным из змей, *prathamajām áhīnām* (I. 32. 3), возрастающим, *várdhamāna-* (III. 30. 8), набирающим силы, *śúśwāna-* (X. 111. 6).

Поведение Вритры характеризуется глаголом *śvas-* «фыркать», «храпеть», «шипеть». Это эпитеты-причастия от данного глагола: *śuśánt-* (I. 61. 10) и *śvasánt-* (V. 29. 4) «храпящий», «шипящий». Связь с этим глаголом подтверждается также производным от него существительным — VIII. 96. 7: *vṛtrásya... śvasáthād* «от шипенья Вритры».

Наиболее частое название Вритры, как уже говорилось ранее, это *áhi-* «змей». Но есть и другие. Иногда Вритру называют *dāsá-* «демон», как в II. 11. 2:

srjó mahír indra yá ápinvaḥ
 páriṣṭhitā áhinā śūra pūrvīḥ |

ámartyaṃ cid dāsám mányamānam
 ávabhinad uktháir vāvṛdhānāḥ ||

«Ты выпустил, о Индра, великие реки, которые сделал набухшими, многочисленные запруженные змеем, о герой. Дасу, возомнившего себя даже бессмертным, ты изрубил, подкрепившись гимнами».

Наконец реки, запруженные Вритрой, в РВ несколько раз определяются эпитетом *dāsápatnīḥ* «имеющие дасу мужем» (I. 32. 11; V. 30. 5; VIII. 96. 18).

Дважды в РВ Вритра назван именем Дану, *dānu-*, словом, обозначающим не только самого Вритру, но и других демонов, и мать Вритры. Относительно исходного значения этого слова ведутся дискуссии. Одни считают, что оно произведено от корня *dā-*, *dádāti* «давать» и означает небесный дар в виде дождя. Другие соотносят его с существительным *dānu-* «влага, стекающая капелью» [Mayrhofer 1986–2001: Bd. I, 719–720]. Оба контекста, где *dānu-* является именем Вритры, принадлежат к «фамильным» мандалам. II. 12. 11: *yó áhiṃ jaghāna | dānuṃ śáyānuṃ* «кто убил змея, Дану лежавшего» и IV. 30. 7: *átrāḥa dānum átirah* «Вот в ту пору ты поборол Дану» (из гимнов Индре). В мандале V Вритра назван Данавой, *dānavá-*, т. е. сыном Дану (f.). V. 29. 4 c-d: *jígartim índro apajárgurāṇaḥ | práti śvasántam áva dānavám han* «Глотателя, фыркающего Данаву Индра заглатывающий отразил и сразил». V. 32. 1:

ádardar útsam ásrjo ví khāni
 tvám arṇaván badbadhānāñ aramṇāḥ |
 mahántam índra párvatam ví yád váḥ
 srjó ví dhārā áva dānavám han ||

«Ты пробуравил источник, ты пустил в русла [воды]. Ты успокоил теснимые стремнины. Когда, о Индра, ты раскрыл великую гору, ты выпустил течь потоки, ты уложил Данаву ударом».

Этот широкий контекст, не оставляет сомнений в том, что Данавой является Вритра. Если напомнить, что в I. 52. 10 говорится: «гора [была] во внутренностях Вритры», то естественно предположить, что «раскрыв великую гору», Индра тем самым убил Вритру.

Встречается и еще одно название Вритры — «дикий зверь», *mṛgá-*. Например, VIII. 93. 4:

ví yád áher ádha tviṣó
 víśve deváso ákramuḥ |
 vidán mṛgásya táñ ámaḥ ||

«Когда же перед яростью змея отступили все боги, на них нашел ужас из-за дикого зверя» (см. также I. 80. 7; V. 29. 4b).

Макдонелл отмечает, что демоны, *dāsa-* в РВ иногда обозначаются как *mṛgá-* [Macdonnel 1897: 152]. Следует добавить, что с *mṛgá-* в гимнах сравниваются также и грозные боги: Индра (VIII. 33. 8), Рудра (II. 33. 11), и тут может иметь место перенесение образа, характерного для Индры, на Вритру. Один раз в РВ I. 121. 11 Вритра приобретает образ кабана, *varāhu-*. Рену отмечает, что это был один из образов Индры, а в данном контексте просто демонстрируется колдовская сила, *māyā-*, Вритры [Benveniste, Renou 1934: 194–195].

Таковы названия Вритры в РВ. Далее следует рассмотреть атрибуты Вритры: связанные с ним предметы и понятия, места обитания и прочее. Вритра прежде всего связан с водой (*āpaḥ* f. pl.) и реками (*nadī-* f.). Эта связь подчеркивается в гимнах постоянно. Вритра сковал течение рек, вызвав тем самым хаос во вселенной, а Индра, убив Вритру, выпустил течь воды и восстановил космический порядок. И *áp-*, и *nadī-* — существительные женского рода, а отношения их с Вритрой изображаются как связь женского и мужского начала: они жены Вритры, а Индра силой заставил их расстаться с мужем.

Относительно местопребывания Вритры сведения противоречивы. Известно, что змей лежал на горе: *párvate śíśriyāṇám* (I. 32. 2). Наряду с этим он отождествлялся с горой, таящей в себе живительные воды (V. 32. 1), и, наконец, гора находилась у него внутри (I. 54. 10). Кроме того, Вритра был связан также и с дном, *budhná-*, словом, которое обозначает одновременно глубину небесных вод и дно земных. Например, I. 52. 6.

Стихия Вритры — это мрак. Например, V. 32. 6: *tyám cid itthá katpayám śáyānam | asūryé támasi vāvṛdhānám | táṃ cin. . . índro. . . jaghāna. . .* «Даже того, так отвратительно раздувшегося разлегшись, возросшего в бессолнечном мраке, даже его. . . пришиб Индра. . .»; X. 113. 6: *vṛtrám yád ugró vy ávṛścad ójasā- | apó*

bībhṛataṃ tāmasā pārvīrtam «... когда грозный мощно разрубил Вритру, державшего воды, окруженного мраком».

Здесь следует отметить, что такие атрибуты, как дно/глубина и мрак свойственны также другому мифологическому персонажу РВ, Ахи Будхнья (*āhi- budhnyā-*), Змею Глубин. Это совершенно второстепенное божество, упоминаемое обычно вместе с другими богами, неясное по своим функциям. Макдонелл предполагает, что Ахи Будхнья первоначально не отличался от Ахи Вритры. В дальнейшем же первый из них стал трактоваться как божество, а второй как демон [Macdonnel 1897: 72–73].

Связь Вритры и с верхом — с горой, и с низом — дном, говорит о его космической природе. Иногда же в гимнах встречаются прямые указания на его пребывание в атмосфере. Например, VIII. 3. 20: *nīr antāriḡṣād adhamo mahām āhim* «Ты сдул змея прочь из воздушного пространства».

На связь Вритры с атмосферой указывают и атрибуты, проявляющиеся в его борьбе с Индрой. Например, I. 32. 13: *nāsmāi vidyūn nā tanyatūḡ śiṣedha | nā yām mīham ākirad dhrādūniṃ ca* «Не помогли ему ни молния, ни гром, ни тот туман, что он раскинул, ни град»; I. 80. 12: *nā vēpasā nā tanyatā- | indraṃ vṛtró ví bībhayāt* «Ни сотрясением, ни громом Вритра Индру не испугал». Все это атмосферные явления, специальной же связи в РВ у Вритры с огнем нет. Здесь снова Вритре приписываются атрибуты Индры.

Вритре присуща колдовская сила *māyā-*. Например, X. 111. 6: *ādevasya śūśuvānasya māyāḡ | ví dhṛṣṇo átra dhṛṣatā jaghantha* «Колдовские силы не-бога, набирающегося силы, ты, дерзкий дерзко там разгромил». Этот атрибут Вритры находит подтверждения и в его эпитетах *māyāvīn-* и *māyīn-* «колдовской». Эта же сила характерна и для Индры, но только она больше, чем у Вритры. Все эти уподобления Вритры Индре, вызваны необходимостью, как считает Рену, заполнить фиктивную фигуру демонического персонажа — противника Индры [Benveniste, Renou 1934: 141].

Какова бы ни была предыстория образа Вритры, в РВ он выступил как демон, имеющий облик змея, которого убивает бог-громовержец, и древнеиндийская картина является одним из вариантов общеиндоевропейского мифа. Вритру нельзя назвать драконом (что нередко делается), поскольку он не летает. Это мифологический

персонаж, змей, описанный весьма абстрактно, в отличие от реальных змей, которые ведийцам были хорошо знакомы (ср. заговоры против змей в АВ). В отличие от индоевропейского образа змея Вритра не связан с огнем — упоминание о молнии, как говорилось ранее, является перенесением качеств Индры на Вритру.

Самая тесная и очевидная связь Вритры — это связь с водой, он запрудил реки и таким образом препятствовал течению их вод к морю. Эта связь засвидетельствована во многих индоевропейских традициях. Воды (*ápaḥ*) и реки (*nadyāḥ*) в ведийском языке обозначены словами женского рода и олицетворяют собой животворное женское начало. В мифе об убийстве Вритры они жены Вритры. Эта черта также восходит к архаичному прототипу — ср., например, русского Змея Горыныча, которому приносили в жертву юных девиц.

Таков своеобразный индийский вариант общеиндоевропейского мифа. Интересно в нем то, что, несмотря на позднее происхождение демона Вритры, как это было доказано Бенвенистом и Рену, индийский вариант мифа включает в себе немало архаичных черт.

ЛИТЕРАТУРА

- ЕЛИЗАРЕНКОВА 1982 — *Елизаренкова Т. Я.* Грамматика ведийского языка. М., 1982.
- МИФЫ 1980 — Мифы народов мира. В 2 т. /Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1980.
- BENVENISTE, RENOU 1934 — *Benveniste É., Renou L.* Vṛtra et Vṛθragna. Étude de mythologie indo-iranienne. Paris., 1934.
- BÖHTLINGK 1879–1889 — *Böhtlingk O.* Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. In 7 Th. St. Petersburg. 1879–1889.
- GELDNER 1951 — *Geldner K. F.* Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. In 7 Bd. Cambridge, Mass, 1951.
- LUBOTSKY 1997 — *Lubotsky A.* A Ṛgvedic Word-Concordance. In 2 pts. New Haven, 1997.
- MACDONNELL 1897 — *Macdonnell A. A.* Vedic mythology. Strassburg, 1897.
- MAYRHOFER 1986–2001 — *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. In 3 Bd. Heidelberg, 1986–2001.

POKORNY 1959–1969 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. In 2 Bd. Bern, München, 1959–1969.

RENOU 1955–1969 — *Renou L.* Études védiques et pāṇinéennes. En 17 tomes. Paris, 1955–1969.

ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ ПОЭТИЧЕСКАЯ ФОРМУЛА
 СО ЗНАЧЕНИЕМ «НЕРУШИМАЯ/НЕПРЕХОДЯЩАЯ СЛАВА»
 В «МАХАБХАРАТЕ»

В 1986 г. петербургский филолог-классик А. И. Зайцев высказал предположение о том, что древнейшие антропоморфные стелы эпохи бронзы в степях Северного Причерноморья, принадлежащие ямной, нижнемихайловской и кемиобинской археологическим культурам, могли являться материальным, не-вербальным воплощением известной индоевропейской поэтической формулы со значением «непреходящая (негибнущая, неувядаемая) слава» [Зайцев 1986: 101; Зайцев 2003: 116]¹.

Как известно, открытие этой формулы более 150 лет назад знаменовало собой начало исследований в области индоевропейского (далее: ИЕ) поэтического языка. Формула стала известна из статьи Адальберта Куна [Kuhn 1853]²; она была реконструирована на основе сопоставления ведийского словосочетания *śrávas... áksitam* («Ригведа» I. 9. 7bc) с гомеровским *kléos áphthiton* («Илиада» IX. 41. 3). Так впервые была открыта возможность реконструировать не только общеиндоевропейские праформы, основанные на родстве отдельных слов в разных ИЕ языках, но и праформы целых фраз, синтагм, того, что в XX в. стали называть «формулами». Позднее были выявлены формулы для понятий «великой славы» (*méga kléos* и *máhi śrávas*), «широкой славы» (*urú śrávas* и *kléos eurú*), сочетания термина, передающего значение «слава», с определенными глаголами, в числе которых, прежде всего, можно отметить продолжения ИЕ глагола **dheh₁* — «устанавливать», «создавать», «воздвигать» и ИЕ **bher-* (др.-инд. *bhárati* «несет», *bhárate* «обретает», «владеет»); гр. *phéro* «нести», «получать», «об-

¹ В этой статье о стелах говорится только как о «древнеянных», но в более поздней работе [Зайцев 1994] А. И. Зайцев уже учитывал, что стелы данного типа встречаются не только в древнеямной, но также в ассимилированных ею нижнемихайловской (Южное Поднепровье) и кемиобинской (Крым) культурах.

² Из последующей обширной литературы отметим посвященную в основном этой формуле монографию: [Nagy 1974].

ретать»). В итоге был реконструирован целый круг общих представлений и комплекс стандартных средств их словесного выражения, подобный устно-поэтической «теме» в концепции Пэрри-Лорда (см.: [Лорд 1994: 83–114]). Центральным элементом в этом комплексе выступает понятие «славы» — «нерушимой», «негибнущей славы» в частности.

Свое предположение о том, что антропоморфные стелы эпохи бронзы воплощают идею «непреходящей славы», А. И. Зайцев основывал на следующих соображениях. Предки греков когда-то пришли в Элладу с севера, из причерноморских степей, принеся с собой практику возведения курганов со стелами на них. И в древнегреческом эпосе прямо раскрывается символическое значение кургана: у Гомера курган бесспорно осознается физическим воплощением *kléos* — «славы» героя, он является «знаком» (*sēma*), который призван напоминать о герое и его славе. Примечательно при этом, что слово *sēma* одновременно означает и «знак» вообще, и «надгробный знак», «намогильное сооружение», отсюда: «могила, гробница» [Sinos 1980: 47; Надь 2002: 284].

Несколько позже А. И. Зайцева и независимо от него привлекла данные гомеровского эпоса для интерпретации семантики «древнеямных» курганов Карлин Джонс-Блей, ссылаясь при этом на такие контексты из Гомера, как, например, «Одиссея» (IV. 584), где Одиссей заверяет, что *kléos* Агамемнона будет жить вечно, поскольку в его память насыпан курган [Jones-Bley 1990: 220].

А. И. Зайцев, безусловно, ошибался, считая, вслед за Марией Гимбутас [Gimbutas 1970], «ямников» древнейшими индоевропейцами, общими культурно-языковыми предками всех индоевропейцев¹; но это отнюдь не делает для нас менее перспективным предложенное им сопоставление формулы «неувядающая слава» с курганами эпохи энеолита — ранней бронзы и венчавшими их каменными стелами. По данным современной науки, период существования в той или иной форме *индоевропейской* языковой и культурной общности относится не к эпохе ранней бронзы (конец IV–III тыс. до н. э.), а к значительно более раннему времени. Что же касает-

¹ Концепция М. Гимбутас развивалась ее последователями и в годы, последовавшие за публикацией статьи А. И. Зайцева; см., например: [Anthony 1991].

ся Северного Причерноморья, то здесь в IV–III тыс. до н.э., как предполагают, существовала некая общность *восточно-ИЕ* племен, включавшая в себя, по-видимому, предков греков и индоиранцев¹. Именно здесь в это время появляются могущественные вожества, распространяется металлическое оружие, оборонительные сооружения, что свидетельствует о частых войнах, скорее всего — из-за пастбищ и стад (ибо впервые основой экономики становится скотоводство в крупных масштабах), складывается воинский, героический быт, и начинается период, вполне способный послужить для последующих времен «героическим веком». Именно этой картине соответствует мировоззрение, запечатленное в реконструированном наборе героических формул, группирующихся вокруг понятия «славы». С другой стороны, необходимо отметить, что этот набор формул воссоздан почти исключительно на основе сопоставления древнегреческих и древнеиндийских (ведийских) текстов².

Проверить предположение А. И. Зайцева, чтобы оно не оставалось всего лишь остроумной догадкой, можно только одним путем: расширив сопоставление греческих и индийских материалов — как в области языка, поэтических формул, так и в области обрядовых конструкций и изобразительных мотивов, связанных с культом героев. В ходе специального исследования нам удалось обнаружить в индийской культуре определенное соответствие причерноморским и древнегреческим памятным стелам. Хотя в санскритских текстах ведийско-индуистской традиции упоминания о подобных памятниках вплоть до позднего средневековья отсутствуют, в областях Индии, являющихся периферийными по отношению к центрам ведийской культуры в северной части долины Ганга, широко распространены так называемые «камни/стелы героев» («hero-stones»), тамил. *vīrakkal*, санскр. *vīrastambha*). Ареал их распространения в значительной части совпадает с ареалом обитания скотоводов, в быту которых обычной была практика набегов на стада соседей и отражения таких набегов, иными словами, быт которых в этом отношении мало отличался от быта евразийской степи в эпоху ранней

¹ А также, возможно, прото-фригийцев и прото-фракийцев.

² Хотя некоторые отдаленные соответствия формуле «непреходящая/неубывающая слава» могут быть найдены и в других ИЕ языках, как, например, в древнесаксонском «Беовульф» (строка 874): словосочетание *dóm unlyftel* «слава немалая».

бронзы. Часто стелы призваны увековечить именно память героев, павших в битвах из-за скота. До недавнего времени было принято считать, что наиболее ранние образцы стел появились в Западной Индии во II–III вв. н. э. По большей же части они представляют собой гораздо более близкий к нам во времени, этнографический материал. Но в 2006 г. на юге Индии, в Тамилнаде, были найдены древнейшие мемориальные стелы с надписями, датированные по типу письма (тамилское брахми) III в. до н. э. Содержание надписей свидетельствует о том, что эти стелы были возведены в честь героев, погибших при защите своих стад.

До сих пор «hero-stones» никогда не привлекались к рассмотрению в связи с культурой древних индоариев. Сейчас выясняется, что они доносят до нас представления глубокой индоарийской архаики. Хотя во многих районах, где есть стелы, население говорит на неарийских языках, основная терминология, относящаяся к стелам, не только индоарийская, но в исторической перспективе — индоевропейская (подробнее см.: [Васильков 2009: 101–102 и др.]).

Прямо к формуле «непреходящая слава» отсылают нас распространенное название индийских стел: *kīrtistambha* «столп славы», и название часто венчающей стелу гневной личины-апотропея: *kīrtimukha* «лик славы» (см.: [Васильков 2007]).

Как выяснилось, основные изобразительные мотивы, присутствующие на индийских памятниках героям (например, последний бой героя, защищаемые им стада, оплакивание героя, его посмертное обожествление — апофеоз) и выражаемая ими общая концепция совпадают с концепцией и основными мотивами не только древнегреческих памятников героям (стел, погребальных ваз геометрического периода и др.), но и более древних антропоморфных стел эпохи бронзы из Северного Причерноморья и ряда других регионов Евразии. Давно уже известно о родстве причерноморских стел с уходящими корнями в неолит стелами Северного Средиземноморья — Южной Франции [Формозов 1965; Формозов 1966: 94–96; Лесков 1981: 28–30; Смирнов 2004], Северной Италии, Западной Швейцарии. Совсем недавно вошли в этот круг стелы Южной Аравии [Rodionov 1997; Vogt 2006], Юго-Восточной Турции

и Азербайджана ([Sevin 2000; Sevin 2005; Sevin, Özfirat 2001]¹: см. также: [Schachner 2001; Леус 2007]), чемурчекской культуры в Центральной Азии [Ковалев 2007]. Все эти древние памятники героям обнаруживают несомненную общность структуры и семантики². По разным линиям им наследуют предскифские «оленные камни» евразийских степей, скифские, а потом и тюркские каменные изваяния на курганах³, древнегреческие памятники и индийские мемориальные стелы. При этом индийские памятники имеют особое, исключительное значение, поскольку они являются не только археологическим, но в известной мере и еще живым этнографическим материалом, который продолжает, или до недавнего времени продолжал функционировать в создавшей его традиции. Семантика изображений на индийских памятниках героям и сейчас является достаточно прозрачной, адекватно осознается и интерпретируется носителями данной культуры. Материал индийских памятников героям дает нам ключ, с помощью которого мы в состоянии раскрыть исходную семантику древнейших антропоморфных стел в вышеперечисленных областях Евразии. По совокупности данных выясняется, что в древнейших антропоморфных стелах энеолита — ранней бронзы — впервые нашла художественное выражение архаическая концепция «пастушеского героизма», которая продолжала существовать на протяжении тысячелетий, в одних областях Евразии претерпев существенные трансформации, в других же (например, в Индии) сохраняясь в вариантах, весьма близких к исходному.

¹ Я благодарен В. А. Алекшину, познакомившего меня с этими работами.

² Все стелы эпохи бронзы суть изображения человеческой фигуры, представляющей, по-видимому, героя — «хозяина стада» (ср.: Телегин, Потехина 1998: 20, 39), защитника скота и женщин общины. Объекты владения и защиты изображались в нижней части стелы. Универсально распространенный атрибут героя — изогнутый посох («пастуший крюк»). Другой универсальной его чертой является «героическая нагота». Общей особенностью структуры можно считать членение антропоморфной в целом композиции по вертикали на ряд тематических панелей, что впоследствии в ряде традиций приводит к утрате композицией общей антропоморфности. Подробнее см.: [Vassilkov 2011, в печати].

³ Поразительное единство системы героико-эпических представлений и семантики изображений на памятниках героям у разноплеменных и разноязыких народов евразийской степи в эпоху ранних кочевников убедительно продемонстрировано в недавней серии статей, докторской диссертации и монографии Л. Н. Ермоленко [Ермоленко 2006; Ермоленко 2008].

Возвращаясь теперь к нашей второй задаче — поиску в индийских текстах продолжений ИЕ формулы со значением «непреходящая/нерушимая слава», отметим прежде всего, что в «Ригведе» выражение *śrávas... ákṣitam* засвидетельствовано лишь в одном случае (RV I. 9. 7bc), однако его можно считать формульным: не только потому, что соответствие ему найдено в языке греческого эпоса, но и потому, что в самой «Ригведе» есть его вариант, приспособленный для иных метрических условий: *ákṣiti śrávas* (RV I. 40. 4; VIII. 103. 5; IX. 66. 7). Более нигде в текстах ведийской традиции эта формула не встречается. Поэтому в «Ригведе» ученые ее рассматривали как пережиток либо как заимствование из какой-то другой традиции. Естественно было бы предположить, что эта традиция была воинской, возможно — героико-эпической. Но до сих пор в тексте, наиболее полно представляющем эпическую традицию древней Индии — «Махабхарате» — никаких продолжений данной формулы выявлено не было.

Поиск, проведенный по электронному тексту критического издания Мбх, показал, что формула «непреходящая слава» в эпосе встречается, хотя и в несколько измененном виде. Она ускользала до сих пор от внимания исследователей по простой причине: вышедший из употребления уже в ведийский период древний термин для «славы» *śrávas*¹, нейтральный по своему этимологическому значению (нечто произносимое, оглашаемое, слышимое, некий слух, молва о человеке), со временем, в период становления государственности, оказался исторически замещен термином *kīrti* — синонимом, имеющим, однако, иные оттенки значения («слава», воспеваемая в панегирике царю/герою или в гимне божеству)². С другой стороны, ведийское *ákṣita*, по форме являющееся пассивным причастием прошедшего времени (букваль-

¹ Этимологически рус. *слава* и вед. *śrávas* восходят, несомненно, к общему ИЕ источнику.

² Древнее слово *śrávas* сохраняется в эпосе только в качестве компонента традиционных имен мифологических и легендарных персонажей, напр.: Уччайхшравас «Громко-звучащий/ржущий» — мифический чудесный конь, добытый богами при пахтании океана, Бхуришравас («Обильно-славный»), Уграшравас («Грозно-славный»), Сатъяшравас («Истинно-славный»), Вистарашравас («Широко-славный») — имена легендарных воителей. Лишь одно имя этого типа принадлежит, по-видимому, брахману: Вешавас (XII. 47. 5), но здесь, как и в имени коня Уч-

но: «не[по]врежденный»¹, в языке эпоса полностью заменяется лексемой *akṣaya(y)a* (букв.: «невредимый, неуничтожимый») — причастием долженствования (или возможности совершения действия) от того же глагола *kṣi-* (*kṣiṇāti*) «повреждать[ся], уничтожать[ся]» с тем же префиксом отрицания *a-*. Но формула в результате этих перемен не перестает быть тождественной самой себе. Об этом свидетельствует ее существование в двух вариантах с разной метрической приуроченностью, точно воспроизводящих два основных варианта древней «ведийской» формулы. Вместо *śrávas akṣitam* находим в эпосе *kīrtir akṣay(y)ā* (III. 177. 26; 221. 76; V. 121. 7; 2*0179_09), вместо *akṣiti śrávaḥ — akṣayā kīrtiḥ* (III. 42. 22; XII. 54. 28; 320.36; XIII. 14. 69; 30. 13; 13*0260_03).

Контекст использования формулы всегда один и тот же, в целом совпадающий с контекстом ее употребления в «Ригведе». Чаще всего речь идет о воинской славе царя или героя, но иногда — о славе подвижника, аскета (*muṇi, tapodhana*), при этом, возможно, и брахмана². В отличие от прижизненной славы (*yaśas*), *kīrti* — это, как правило, посмертная слава героя, та, которой обеспечивается его блаженство на небесах, в мире богов³. Будучи существенной в

чайхшраваса, лексема *śrávas* не имеет значения «славы», обозначая просто нечто оглашенное, звучащее (*Vedaśravas* — «Оглашающий ведь»).

¹ Говоря о ведийских отглагольных прилагательных (причастиях прошедшего времени) на *-tá/-ná-*, Т. Я. Елизаренкова отмечала, что «адъективная природа этих форм... может возобладать в отдельных случаях, и тогда нейтрализуется значение вида и форма на *-tá/-ná-* выражает просто признак предмета, например: *mṛtá-* «мертвый», а не «умерший» (от *mar-* «умирать»), ... *ṣrutá-* «знаменитый», а не только «услышанный» (от *ṣru-* «слышать») и т.п.» [Елизаренкова 1982: 355]. К этому списку можно добавить и *akṣita-* «невредимый», «нерушимый», а не «неврежденный», «неразрушенный» (от *kṣi-* «разрушать[ся]», «повреждать[ся]»). Ударение в причастии на *-tá-* с префиксом закономерно смещается на гласный префикса [Елизаренкова 1982: 351]. В послеведийском санскрите возможность такого значения отпала, в связи с чем и потребовалась смена формы.

² Примечательно, что все случаи, когда «непреходящая слава» обретается *подвижником*, сосредоточены в «поздних», религиозно-дидактических XII (320. 36, где речь идет о брахмане Вьясе) и XIII (14. 69; 30. 13) книгах, а также в стихах, признанных поздними добавлениями и не включенных в основной текст критического издания (02*0179_09; 13*0260_03).

³ См., например, Мбх (V. 121. 7), где старейшина богов Брахма встречает явившегося на небо царя-героя Яяти словами: «Непреходящ (*akṣaya*) для тебя этот (небесный) мир, как непреходяща (*akṣayā*) и слава твоя в небесах!»

общем контексте героического мировоззрения эпоса, идея «непреодолимой славы» обрела в традиции Мбх подлинно формульное выражение — в точном смысле понятия формульности по М. Перри и А. Лорду, т. е. различные варианты формулы приурочены к конкретным позициям в эпическом метре. В вариантах формулы для пад *a/c* с «женским» окончанием (предпоследний слог — долгий) слово *kīrti* часто играло роль «опорного слова» (термин П. А. Гринцера)¹, см., например:

yāvad dhi pṛthivīpāla pṛthivī sthāsyate dhruvā
tāvāt tavākṣayā kīrtir lokān anucariṣyati

«Пока, о защитник земли (царь — Я.В.), прочно стоит земля,
До тех пор твоя негибнущая слава по вселенной странствовать
будет (или: будет ходить среди людей)» (Мбх XII. 54. 28),

а также:

yāvat sthāsyanti girayo yāvat sthāsyanti sāgarāḥ
tāvāt tavākṣayā kīrtiḥ saputrasya bhaviṣyati

«Пока стоят горы, пока будут моря, —
До тех пор твоя, вместе с сыном, негибнущая слава пребудет»
(XII. 320. 36).

Если в каждой из этих двух шлок, представляющих одно и то же выражение, варьируемое по гибкой формульной модели, пада *c*, завершаемая опорным словом *kīrti*, является полностью формульной (*tāvāt tavākṣayā kīrtiḥ*), то другими выявленными примерами представлен тот фон свободно импровизируемых, бесконечно вариативных пад *a/c* с опорным *kīrti*, из которого вырастают подобные «чистые формулы»²:

yathā mamākṣayā kīrtir (bhavec cāpi purāṇdara)

«Поскольку непреодолимой моя слава (пребудет, о Индра)...»
(XIII.30.13)

¹ Об «опорных словах» см.: [Васильков 1973: 183; Гринцер 1974: 52–58].

² О многообразии свободных словосочетаний с данным опорным словом в конкретной паде как о фоне, из которого выделяются повторяющиеся, устойчивые комбинации, дающие в конечном счете «чистую» формулу, см.: [Васильков 1973: 11–12; Васильков 2008: 265].

evam tavākṣaya kīrtir (bhaviṣyati tapodhana)

«Воистину непреходящей твоя слава (пребудет, о подвижник)!»
(13*0260_03)

vatsā 'kṣayā ca te kīrtis (trailokye vai bhaviṣyati)

«И непреходящей, сынок, твоя слава (в Троемирье пребудет)...» (XIII. 14. 69).

nā 'prajasya mune kīrtih (svargaś caivā 'kṣayo bhavet)

«... для не имеющего потомства, о подвижник, ни слава, (ни небесный мир непреходящим не будет)...» (02*0179_08).

К числу вариантов той же формулы для пады *a/c* можно отнести и тот случай, когда в качестве финального элемента, эквивалента «опорного слова», выступает сочетание слова *kīrti* с послелогом *ca* «и». В этом случае предпоследний слог пады, краткий гласный которого (*i*) оказался перед сочетанием согласных (*ś*, в которое превращается по правилам сандхи окончание им. пад. *-h*, плюс первая буква послелога = *śc*), по правилам санскритской метрики становится долгим, чего и требует здесь метрическая структура шлоки:

akṣayā tava kīrtiś ca (loke sthāsyati phalgunā)

«И непреходящей твоя слава (в мире да пребудет, о Пхальгуна)...» (III. 42. 22)

triṣu lokeṣu kīrtiś ca (tavākṣayyā bhaviṣyati)

«И в трех мирах слава (твоя непреходящей пребудет)...» (III. 221. 76)

К тому же набору формульных вариантов оформления пады *a/c* в шлоке, представляющей поэтическую тему «непреходящей славы», следует отнести, по-видимому, и случай, когда в паде имеет место инверсия: *kīrti* и *akṣaya* меняются местами, иначе сказать, когда вместо формулы *akṣayā kīrtih* в паду встраивается ее вариант *kīrtir akṣayyā*. При этом используется именно форма слова с удвоенным *y*: *akṣayyā*, в результате чего предпоследний в паде слог обретает долготу и отвечает заданным метрическим условиям:

kīrtir astu tavākṣayyā

«Слава да будет твоя непреходящей...» (III. 77. 26)

Что же в целом можно сказать о формуле *kīrtir akṣay(y)ā* — *akṣayā kīrtih* в Мбх? 11 случаев употребления на весь текст Мбх — разумеется, немного. Но мы должны иметь в виду, что в ряде случаев *kīrti* употребляется в тех же или близких формульных выражениях не с *akṣay(y)ā*, а с синонимами: *avyayā* «непреходящая», *śāśvatī* «вечная» (см.: 02*0180_08; III. 193. 20; 284. 35; 285. 03; XIII. 66. 18; 13*0260_03). Это, разумеется, несколько расширяет круг формул, реализующих «тему» «непреходящей славы» в Мбх. Но гораздо важнее для нас другое, а именно сам факт укоренности формул, относящихся к этой теме, в формульном строе Мбх и то, что перед нами — не застывшие формулы-клише, а гибкие формульные модели, техника использования которых восходит к устно-поэтической традиции. Именно это свидетельствует о том, что идея непреходящей, вечной славы-памяти — *kīrti* — является древней и существенной для санскритского эпоса. Подтверждают это и прямые указания текста на то, что поддержание или распространение памяти о героях древности мыслилось носителями традиции эпоса его основной задачей. Об этом сказано, например, в I книге эпоса:

... kṛṣṇadvaiṇāyanenedam kṛtaṃ puṇyacikīrṣuṇā || 25
 kīrtiṃ prathayatā loke paṇḍavānāṃ mahātmanāṃ |
 anyeṣāṃ kṣatriyāṇāṃ ca bhūridraṇitejasāṃ || 26

«... Это [сказание] (Мбх — Я.В.) создано стремящимся к благу Кришной Двайпаяной (Вьясой), дабы распространить в мире славу великих духом Пандавов и других кшатриев, богатых доблестью и ратным пылом» (I. 56. 25–26).

ЛИТЕРАТУРА

- ВАСИЛЬКОВ Я. В. — Элементы устно-поэтической техники в «Махабхарате» // Литературы Индии. М., 1973. С. 3–23.
- ВАСИЛЬКОВ Я. В. — Индийские памятники героям в сравнительном освещении (о материальном соответствии поэтической формуле «непреходящая слава») // Философия, религия, культура Востока. Материалы научной конференции «Четвертые Торчиновские чтения». СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2007. С. 193–204.
- ВАСИЛЬКОВ Я. В. — О значении «Махабхараты» для сравнительного эпосоведения // Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia: к

- 80-летию П. А. Гринцера /Редактор-составитель Н. Р. Лидова. М., 2008. С. 262–274.
- ВАСИЛЬКОВ Я. В. — Индоевропейская формула *uih_xgo-реку- + *rah₂- в текстах индийской традиции // Индоевропейское языкознание и классическая филология — XIII. Материалы чтений памяти И. М. Тронского. СПб.: Наука, 2009. С. 101–112.
- ГРИНЦЕР П. А. — Древнеиндийский эпос: генезис и типология. М., 1974.
- ЕЛИЗАРЕНКОВА Т. Я. — Грамматика ведийского языка. М., 1982.
- ЕРМОЛЕНКО Л. Н. — Изобразительные памятники и эпическая традиция (по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии). Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. д-ра ист. наук. Кемерово, 2006.
- ЕРМОЛЕНКО Л. Н. — Изобразительные памятники и эпическая традиция: по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии. Томск, 2008.
- ЗАЙЦЕВ А. И. — Праиндоевропейские истоки древнегреческого эпоса // Проблемы античного источниковедения /Сб. научных трудов. М.-Л.: Институт истории СССР АН СССР, 1986. С. 96–107.
- ЗАЙЦЕВ А. И. — Формирование древнегреческого гексаметра. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994.
- ЗАЙЦЕВ А. И. — Избранные статьи. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003 (Из наследия А. В. Зайцева. Т. II).
- КОВАЛЕВ А. А. — Чемурчекский культурный феномен // А. В.: Сб. научных трудов в честь 60-летия А. В. Виноградова. СПб, 2007. С. 25–76.
- ЛЕСКОВ А. М. — Курганы: находки, проблемы. Л., 1981.
- ЛЕУС П. М. — Каменные стелы из Хаккари (Турция) и некоторые параллели к ним // Археологические вести. СПб., 2007. Вып. 14. С. 56–61.
- ЛОРД А. — Сказитель /Пер. с англ. и комм. Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона. Предисловие Б. Н. Путилова. М.: Восточная литература, 1994.
- НАДЬ Г. — Греческая мифология и поэтика /Пер. с англ. Н. П. Гринцера. М.: Прогресс-Традиция, 2002.
- СМИРНОВ А. М. — Изображения посохов на антропоморфных изваяниях эпохи энеолита в Северном Причерноморье и Средиземноморье. Аналогии, интерпретации // Памятники археологии и древнего искусства Евразии /Сборник статей памяти В. В. Волкова. М., 2004. С. 65–92.

- ТЕЛЕГІН Д. Я., ПОТЕХІНА І. Д. — Кам'яні «боги» мідного віку України. Київ, 1998.
- ФОРМОЗОВ А. А. — О древнейших антропоморфных стелах Северного Причерноморья // Советская этнография. 1965, №6. С. 179–181.
- ФОРМОЗОВ А. А. — Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., 1966.
- ANTHONY D. W. — The Archaeology of Indo-European Origins // Journal of Indo-European Studies. Vol. 19 (1991). №№ 3–4. P.193–221.
- GIMBUTAS M. — Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture During the Fifth, Fourth, and Third Millennia BC // Indo-European and the Indo-Europeans. Ed. by G. Cardona, H. V. Hoenigswald and A. Senn. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1970. P. 155–197.
- JONES-BLEY, K. — «So That Fame May Live Forever»: The Indo-European Burial Tradition // Journal of Indo-European Studies. Vol. 18. №№ 1–2 (1990). P. 215–223.
- KUHN A. — Über die durch nasale erweiterte Verbalstämme // Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung. Bd. 2 (1853). S. 255–271.
- NAGY G. — Comparative Studies in Greek and Indic Meter. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- RODIONOV M. A. — Mawlā Maṭar and other awliyā': On Social Functions of Religious Places in Western Hadramawt // Mare Erythraeum. Bd. I (1997). München: Staatliche Museum für Völkerkunde. S. 107–114.
- SCHACHNER, A. — Zur Bildkunst des 2. Jahrtausends v Chr. Zwischen Kaspischem Meer und Van-See am Beispiel einer Stele im Museum von Astarā (Azerbaycan) // Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan. Berlin, 2001. Bd. 33. S. 115–142.
- SEVIN V. — Mystery Stelae // Archaeology. Vol. 53, №4. July-Aug. 2000. P. 46–51.
- SEVIN V. — Who Were the Naked Warriors of Hakkari? // Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan. Berlin, 2005. Bd. 37. S. 163–165.
- SEVIN V., ÖZ FIRAT A. — Die Stelen aus Hakkari: Steppennomaden in Vorderasien // Istanbuler Mitteilungen. Tübingen, 2001. Bd. 51. S. 11–26.
- SINOS D. S. — Achilles, Patroclus and the Meaning of Philos. Innsbruck, 1980 (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, 29).
- VASSILKOV YA. — «Words and Things»: A Tentative Reconstruction of the Earliest Indo-European Concept of Heroism // Indologica: T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume. Part II. Moscow: Russian State

University for the Humanities, 2011 (Orientalia et Classica) — в печати.

VOGT B. — Die Prähistorischen «Kriegerstelen» von Al-Qibali im Wadi ‘Arf (Hadramaut) und Ihr Kontext // Культура Аравии в азиатском контексте. Сб. статей к 60-летию М. А. Родионова. СПб., 2006. С. 119–128.

КЛАССИФИКАЦИЯ ТЕКСТУАЛЬНЫХ ПРАКТИК
 РАННЕБУДДИЙСКОЙ ОБЩИНЫ
 (ПО МАТЕРИАЛАМ ПАЛИЙСКОЙ «АНГУТТАРА-НИКАИ»)*

Общепризнано, что до определенного периода *все* тексты, функционировавшие в раннебуддийских монашеских общинах, порождались, хранились, транслировались и т.д. исключительно в устной форме. Часто приводимым в научной литературе свидетельством этого является следующий пассаж из цейлонской хроники «Дипавамса»:

piṭakattayapāliṅ ca tassā aṭṭhakatham pi ca
 mukharāṭhena ānesuṃ pubbe bhikkhu mahāmati |
 hāniṃ disvāna sattānaṃ tadā bhikkhu samāgatā
 ciraṭṭhitatthaṃ dhammassa potthakesu likhāpayuṃ |

Текст трех питак, а также комментарий на него
 Путем устного чтения (изложения, рецитации) передавали
 прежние мудрые монахи.

Узрев [же] упадок существ, монахи тогда, собравшись,
 Ради долгого сохранения Дхаммы записали [текст] в книги.
 (Dpv XX. 20–21)

Речь идет об эпизоде из времен правления цейлонского царя Ваттагамани (*Vaṭṭagāmani*, I в. до н.э.). Монахи обнаружили, что после голода, вызванного тамильским вторжением, на острове остался лишь один бхиккху, помнивший «Ниддесу» (*Niddesa*), один из текстов «Кхуддака-никаи». Встревоженные этим фактом, они собрались в монастыре Алокавихара (*Ālokavihāra*) и письменно зафиксировали текст Канона. Это событие цейлонская тхеравадинская традиция считает Четвертым буддийским собором.

Аналогичные процессы, вызванные теми или иными обстоятельствами, происходили и в других школах индийского буддизма. В поздних, прежде всего махаянских, сутрах («Кашьяпа-пари-

* Статья написана на основе доклада, подготовленного для XXIII Зографских чтений (2002 год).

варта», «Апаримитаюх-сутра», «Каруника-раджа-праджняпарамита» и мн. др.) мы застаем прямо противоположную картину: культ книги и письменного знака, *библиолатрию* (см. о ней: [Schopen 1975]). «Писаная книга» (*poṭṭhaka*, скр. *pustaka*) в приведенном пассаже из «Дипавамсы» воспринимается как нечто не вполне достойное, как бы «утилитарное», предназначенное служить нуждам слабого человечества, подверженного упадку, гибели (*hāni*). В позднейших текстах на буддийском гибридном санскрите *pustaka* — вполне достойный объект, и в смысле религиозной заслуги ее почитание равнозначно заучиванию текста наизусть или его устной проповеди¹.

Однако для адекватного анализа произведений, порожденных раннебуддийской текстовой традицией, недостаточно простой констатации первоначально устного характера бытования этих текстов. Ведь практически все древнеиндийские тексты изначально существовали в устной форме. Для правильного подхода к структуре сакральных текстов раннего буддизма необходимо понять *специфику* данной устной традиции. Это значит — реконструировать, хотя бы в самых общих чертах, систему социально закрепленных способов обращения с «речами Будды»: систему технологий хранения и передачи текстов, способов обучения им и пр. Все это можно назвать *текстуальными практиками* раннего буддизма. Главное в этих практиках — их системный, иерархический характер, наличие «стандартных» процедур работы с текстами, точное выполнение которых гарантирует положительный результат, а неточное — отрицательный.

Предлагаемый нами термин «текстуальные практики» не противоречит духу традиции. Так, в одном месте «Милинда-паньхи» (Mil. 263–264) стандартные действия, которые монахи производят с текстами (*uddisati* «рецитировать», *paṭipucchati* «переспрашивать [о смысле текстов]»), стоят в одном ряду с другими, также социально закрепленными, видами их практической деятельности: руч-

¹ Приведем один из многочисленных примеров. В «Апаримитаюх-сутре» (*Aparimitāyuh-sūtra*) желаемый результат (долголетие) получают и те, кто слушает, рецитирует и т.д. данный текст, и те, кто его *likhīsyanti likhāpiāsyanti . . . pustakagatām apī kṛtvā grhe dhārayīsyanti* (Hoernle MR1916: 292) — «перепишут, заставят переписать. . . и даже, записав в книгу, будут держать дома».

ной труд по хозяйству в монастыре (*navakamma*), даяние (*dāna*), почитание объектов культа (*pūjā*). Царь Милинда совокупно именует все аспекты практической деятельности монахов «тем делом (или: теми делами, той деятельностью), которое Победитель отверг» (*jinapaṭikkhita kamma*). А в позднейших махаянских текстах («Махавьютпатти», «Сутраланкара») мы находим даже концепцию, которая во многом аналогична вводимой нами концепции «текстуальных практик». Это десятичленная матрица *dharma-caryā* или *dharma-carita* «действий, [производимых над] Дхармой», члены которой описывают систему действий последовательно более высокого уровня, которые следует совершать с сакральными текстами¹. Этой системы мы коснемся ниже.

В связи с реконструкцией системы текстуальных практик раннего буддизма значительный интерес представляют три краткие сутты из пятой книги (*Pañcaka-nipāta*) палийского канонического собрания «Ангуттара-никая» (*Anguttara-nikāya*)². В бирманской тхеравадинской традиции эти тексты именуются соответственно «Первой», «Второй» и «Третьей суттой о погибели Благой Дхаммы» (*Pathama-, Dutiya- и Tatiya-saddhamma-sammosa-sutta*)³.

Все три текста имеют почти идентичную структуру и построены на одной и той же оппозиции. В каждой из сутт перечисляется по пять вещей, явлений (*dhamma*), которые ведут (*saṃvattati*) к «погибели, уничтожению Благой Дхаммы» (*saddhammassa sammosāya antaradhānāya*) и к ее «дальнейшему существованию, не-погибели, не-уничтожению» (*thitiyā asamosāya*

¹ Мву № 902–912: 1) переписка (*lekhanā*); 2) почитание (*pūjanā*); 3) даяние (*dāna*); 4) слушание (*śravaṇa*); 5) рецитация (*vācana*); 6) выучивание, запоминание (*udgrahaṇa*); 7) разъяснение [другим] (*prakāśanā*); 8) самостоятельное изучение (тихое проговаривание – *svādhyaṇa*); 9) размышление (*cintanā*); 10) медитация (*bhāvanā*). Как будет видно из дальнейшего, этот список представляет собой крайне позднее смешение терминов из двух первоначально четко дифференцированных систем.

² *Saddhamma-vagga*, сутты CLIV–CLVI.

³ См. электронный вариант текста Типитаки, установленного на Шестом буддийском соборе 1954–1956 гг. в Рангуне, на компакт-диске [*Chaṭṭha Saṅgāyana CD*]. В издании Pali Text Society (А III. 176–180) сутты не имеют названий, однако в кратком изложении содержания раздела (*uddāna*) они именуются *tayo saddhammasamosā* (А III. 185).

antaradhānāya). Во всех трех случаях факторы, препятствующие и способствующие сохранению Дхаммы, представляют собой одни и те же явления, но представленные в негативном и позитивном аспектах («тщательно заучивают» — «небрежно заучивают», «заучивают» — «не заучивают», текст «плохо установлен» — «хорошо установлен»).

Первая и вторая из этих сутт содержат стандартизированные списки производимых с текстами действий, которые, на наш взгляд, представляют две принципиально различные системы текстуальных практик раннебуддийской общины. Третья, скорее, перечисляет набор *условий*, способствующих или препятствующих сохранению учения Будды. Здесь мы ее подробно рассматривать не будем.

ПЕРВАЯ СИСТЕМА ТЕКСТУАЛЬНЫХ ПРАКТИК. УРОВНИ ОБУЧЕНИЯ.

Насколько нам известно, впервые вопрос о том, что мы предлагаем называть текстуальными практиками раннего буддизма, был поставлен В. В. Вертоградской в статье [Vertogradova 1984], а затем в монографии [Вертоградова 1995]. При исследовании эпиграфики школы махасангхиков и сопоставлении ее данных с материалами палийского канона (не «Ангуттара-никаи») ей удалось раскрыть одну из стандартных иерархий действий, которые следовало производить с текстами в раннебуддийских общинах. Вслед за Вертоградской эту пятичленную систему действий *последовательно более высокого уровня* можно назвать «своего рода уровнями обучения и постижения знания в буддийских монастырях» [Вертоградова 1995: 43].

Именно это матрица содержится в «Первой сутте о погибели Благой Дхаммы» (А III.176–177):

1. *suṇāti* — слушать;
2. *pariyāpuṇāti* — согласно Вертоградской, «учить наизусть»;
3. *dhāreti* — сохранять в памяти;
4. *atthaṃ upaparikkhati* — исследовать смысл;

5. *dhāmanudhammaṃ paṭipajjati* — достигать совершенства в постижении.

Вертоградова интерпретирует термин *pariyāpuṇāti* как «учить наизусть» [Вертоградова 1995: 43], *to learn by heart* [Vertogradova 1984: 161] Однако сама раннебуддийская традиция, по-видимому, понимала термин шире. Палийский комментарий к «Мадджхима-никае» (МА II.105) дает к этому слову глоссу *uggaṇḥati* «выучивать, запоминать» (букв. «подхватывать»), а комментарий к «Ангуттара-никае» гласит: «*Na pariyāpuṇanti* — [значит] даже разучивая (тренируясь, практикуя) Дхамму как услышано, они не разучивают ее должным образом (*valaṅḅantāpi sakkaccaṃ na valaṅḅanti*)» (АА III. 293). Для аналогов данного термина на буддийском гибридном санскрите (*pariyāvāṇoti*, *pariyāpuṇati/-ṇati* и *pariyāṇoti*) словарь Ф. Эджертон [Edgerton 1953 II: *s.v.*] дает значения «*masters, understands (words, a speech, a text, learning)*», «*masters*» и «*masters, understands (a text)*» соответственно.

Контексты палийского канона, в которых употребляются термины данной матрицы, подтверждают вывод В. В. Вертоградовой о том, что это именно *стадии постижения* сакральных текстов. В одном пассаже «Сутты о водяной змее» (*Alagaddūpama-sutta*) из «Мадджхима-никаи» (М I. 133–134) мы видим противопоставление заучивания текстов глупцами (*moghapurisa*) и «сыновьями знатного рода» (*kulaputta*). Согласно данной сутте, правильным обращением с «дхаммами» (*dhāmmā* — сакральными текстами), гарантией хороших результатов является, во-первых, *последовательное* прохождение этапов. Находясь на уровне № 2 («заучивать»), ученик может перейти на уровень № 4 («исследовать смысл»), только предварительно достигнув уровня № 3 («хранить в памяти»). Во-вторых, действия, характерные для каждого этапа, должны выполняться *правильно*. Для результативности «хранения в памяти» (уровень № 3) необходимо, чтобы оно сопровождалось (первичным) пониманием текста (*atthaṃ ājānāti*), для чего даже предлагается специальная технология — «переспрашивание» (*paṭipucchati*) компетентных (*viyatta*) монахов.

В «Первой сутте» из «Ангуттара-никаи» последующие этапы также с необходимостью предполагают предыдущие. Так, уровень

№ 4 определяется как *dhatānaṃ dhammānaṃ atthaṃ upaparikkhati* — «исследовать смысл *сохраненных в памяти* дхамм». Но главное — текстуальные практики становятся факторами, ведущими к гибели или дальнейшему существованию Дхаммы, в зависимости от того, выполняются они небрежно (*na sakkaccaṃ*) или внимательно, тщательно, правильно (*sakkaccaṃ*), т. е. для сохранения Учения важен не столько сам факт выполнения монахами тех или иных действий из этой серии, сколько их *качественное* выполнение.

Следует также отметить, что все пять терминов («слушать», «заучивать», «хранить в памяти», «исследовать смысл», «достигать совершенства в понимании») обозначают внутренние, почти исключительно *ментальные* действия с текстами, направленные на их *интериоризацию*. Практика публичной рецитации текстов в данной системе не отражена.

Тхеравадинская традиция неразрывно связывает уровни постижения текста/Учения с буддийской сотериологией, и процесс, который описывает данная пятичленная матрица, в идеале направлен на Освобождение выполняющего его адепта. Комментарий к «Сутте о водяной змее» (МА II.107–108) перечисляет три различающихся по своим целям типа «заучивания» (*pariyatti*):

1. «заучивание, [губительное как] водяная змея» (*alagadda-pariyatti*), при котором адепт руководствуется соображениями приобретательства и жажды людского почитания (*lābha-sakkāra*);
2. «заучивание [с целью] спасения» (*nittharaṇa-pariyatti*), цели которого — сотериологические (*sīla, samādhi, vipassanā, magga-phala*);
3. «заучивание хранителя сокровищницы» (казначей — *bhaṇḍāgārika-pariyatti*) — заучивание архата (*khīṇassava*), для которого уже не осталось ничего непознанного и нереализованного, и который поэтому заучивает речи Будды прежде всего ради их сохранения. Он, в частности, сравнивается с пастухом, держащим веревку, к которой привязано несколько телят (*tantidhāraka*).

Три вида *pariyatti* находятся в соответствии с сотериологической иерархией личностей. Заучивание текстов «простым человеком» (*putthujana*), который еще не вступил на путь религиозного самосовершенствования, может быть либо первого, либо второго вида («губительного как водяная змея» или «с целью спасения»); личностью (*sekkha*), находящейся на одной из семи ступеней, предшествующих архату, — только второго («с целью спасения»); архатом — только третьего («заучивание хранителя сокровищницы»).

Таким образом, система текстуальных практик, выявленная В. В. Вертоградовой, по-видимому, была направлена прежде всего на индивидуальное, все более глубокое, усвоение монахом Учения/сакрального текста, главным образом с сотериологическими целями, а также на адекватное сохранение и трансляцию *содержания, смысла* текстов.

ВТОРАЯ СИСТЕМА ТЕКСТУАЛЬНЫХ ПРАКТИК. «ВНЕШНИЕ», «ПУБЛИЧНЫЕ» ПРАКТИКИ.

«Вторая сутта о гибели Благой Дхаммы» (А III.177–178) содержит еще одну матрику, которая описывает систему совершаемых с текстами стандартизированных действий. Хотя эта система внешне напоминает систему, раскрытую Вертоградовой, она, на наш взгляд, имеет принципиально другую структуру и назначение:

1. *pariyāpuṇāti* — заучивать;
2. *vitthārena paresaṃ deseti* — подробно разъяснять (проповедовать) другим¹;
3. *vitthārena paresaṃ vāceti* — комментарий (АА III.382) дает глоссу *paraṃ uggaṇhāpeti* «заставлять другого выучить, обучать другого». Однако в пали в ряде случаев (напр. J i.152) глагол *vāceti* означает просто «читать» (напр. письмо); такое же значение имеет и скр. *vācayati*. Это, а также приводимые ниже соображения по поводу классификации учителей в раннем буддизме заставляют нас трактовать выражение по-другому: «подробно (полностью) читать (рецитировать) другим»;

¹ Комментарий к «Ангуттара-никае» (АА III.382) дает глоссу *pakāseti* «разъяснять».

4. *vitthārena sajjhāyaṃ karoti* — подробно изучать (самостоятельно). Термин *sajjhāya* (скр. *svādhyāya*, букв. «самостоятельное изучение») восходит к ведийской традиции («Шатапатха-брахмана» и т.д.), где он означал изучение веды путем тихого проговаривания текста в одиночестве (см. напр.: [Monier-Williams 1899: 1277]). В буддийском гибридном санскрите получил распространение деноминатив *svādhyā(ya)ti*, который Эджертон трактует как «*recites, rehearses, studies, repeats aloud*» [Edgerton 1953: II: *s.v.*]. Контраст между *sajjhāyaṃ karoti* и *paesaṃ vāceti* — это контраст между воспроизведением текста для себя, с целью изучения, и его публичной рецитацией.
5. *cetasā anuvitakketi anuvicāreti manasānupekkhati* — размышлять, медитировать, исследовать разумом.

Если в матрике из «Первой сутты» перечисляются почти исключительно *внутренние* действия, производимые с текстами, то в данном случае большинство действий представляют собой те или иные формы *внешней* речевой деятельности, воспроизведения (буквального или нет) текста *вслух*: «учить (других)»/«проповедовать», «рецитировать» («читать вслух»), «самостоятельно изучать» (проговаривать про себя). Чисто ментальное действие обозначает только пятый компонент матрики.

Действия, описываемые этой матрикой, не составляют строгой иерархии, каждый последующий член которой предполагал бы предыдущий. Каждое из действий, обозначаемых терминами со второго по пятый, предполагает предварительное «заучивание» (*pariyāpuṇāti* — № 1) и не включенное в данную матрику «слушание» (*suṇāti*). В тексте *dhamma* (объект этих действий) сопровождается определениями *yathāsuta yathāpariyatta* «[такая], как услышана, [такая], как заучена». Однако сами эти четыре практики не предполагают друг друга и не являются последовательно более высокими уровнями действий, производимых над текстами. Это, скорее, *набор* тех видов текстуальной деятельности, которые вообще должны быть представлены в сангхе. Во «Второй сутте» из «Ангуттара-никаи» к гибели или существованию Дхаммы ведет *сам факт* невыполнения или выполнения монахами этих действий (опозиция *na pariyāpuṇanti* — *pariyāpuṇanti*, *na vitthārena paesaṃ*

desenti — *vitthārena paresaṃ desenti* и т.д.). Не так важно, чтобы *каждый* монах выполнял все действия из этого списка; главное, чтобы имелось какое-то количество членов сангхи, способных их выполнять. Тем самым данная система текстуальных практик предполагает *специализацию* монахов.

В. В. Вертоградова связывает классификацию учителей в раннем буддизме (в частности, в школе махасангхиков) с упоминавшимися пятью уровнями постижения текста (первой матрикой из «Ангуттара-никаи»). В этой связи она выстраивает (по разным источникам) два противопоставленных друг другу синонимических ряда наименований наставников. Первый из них обозначал лиц, деятельность которых протекала на уровнях постижения №№ 2 и 3 («заучивать текст» и «хранить в памяти»), а второй — на уровнях №№ 4 и 5 («исследовать смысл» и «достигать совершенства в постижении»):

1. -bhāṇaka, -bhāṣaṇaka, -vācaka, -dhara — «декламаторы и знатоки текстов»;
2. -kathika, -desaka — «интерпретаторы и проповедники текстов». [Vertogradova 1984: 162]

Интересно, что большинство терминов из обоих синонимических рядов обозначают наставников не по соответствующему уровню постижения, а по входившему в их обязанности типу «внешней» текстуальной деятельности. Названия типов этой последней также выстраиваются в два синонимических ряда:

1. *vāceti* (скр. *vācayati*) = *bhāṇati* = *bhāṣati* (скр. *bhāṣati*) = *uddisati* (скр. *uddiṣati*) и т.д. — «читать», «декламировать», «рецитировать»;
2. *deseti* (скр. *deṣayati*) = *katheti* (скр. *kathayati*) и т.д. — «обучать», «наставлять», «проповедовать».

Одним из синонимов в каждом из этих рядов будет термин, входящий в список текстуальных практик «Второй сутты» из «Ангуттара-никаи».

СООТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ДВУМЯ СИСТЕМАМИ

Приведенные ряды позволяют установить соотношение между системами, описанными в «Первой» и «Второй» суттах из «Ангуттара-никаи». Практики усвоения текста («слушание» и «заучивание») составляют необходимую предпосылку для обеих этих систем, однако трактуются в каждой из них по-разному. В первой системе это два начальные члена иерархии, за которыми следуют ее более высокие члены. Во второй «заучивание» — один из «равноправных» видов деятельности, представленных в сангхе. Уровню обучения № 3 (*dhāreti*) соответствует внешняя текстуальная деятельность № 3 (*vāceti* «рецитировать» и синонимы), уровням обучения №№ 4 и 5 («исследовать смысл» и «достигать совершенства в постижении») — внешняя текстуальная деятельность № 2 (*deseti* и синонимы).

Так, дхармакатхика (*dharmakathika*, пали *dhammakathika*), «проповедник Дхармы» — тип наставника, долгое время культивировавшийся у махасангхиков, — был «специалистом» уровня обучения № 4 (*attham upaparikkhati*), а характер его деятельности, его обязанности — «проповедовать Дхарму большому числу людей» (*mahājanassa dhammam deseti*)¹ — совпадают с членом № 2 второй системы. В то же время деятельность, описываемая третьим членом второй матрицы, — «читать вслух», «рецитировать для других» (*vitthārena paresam vāceti*) — входила в непосредственные обязанности наставников-специалистов третьего уровня обучения (*dhāreti*): *bahussuta*, *āgatāgama*, *dhammadhara*, *vinayadhara*, *mātikādhara* (термины, обозначающие знатоков различных разделов Канона).

Особенно рельефно связь «хранения в памяти» (*dhārayati*) и «рецитации» (в данном случае используется термин *bhāṇati*) видна в махаянской «Дашабхумика-сутре». В пятой главе текста (Dbh 29.19–22) сказано, что пребывающий на пятой ступени бодхисаттва, «покинув мир, становится хранящим в памяти услышанное декламатором Дхармы (рецитирующим Дхарму)» (*pravrajitaś ca śrutadhārī dharmabhāṇako bhavati*). «Дашабхумика-сутра» особен-

¹ См., напр.: [Vertogradova 1984: 163].

но подчеркивает, что бодхисаттва является «декламатором Дхармы» (*dharmabhāṇaka*) тем в большей степени (*bhūyasya mātrayā*), что помнит услышанное, «не забывая (без искажения) при многих сотнях тысяч коти-ниют (=10¹⁹) будд, [в течение] многих сотен тысяч коти-ниют кальп».

Итак, можно предположить, что рассматриваемая здесь вторая система текстуальных практик, описывающая различные виды воспроизведения текстов вслух, в социальном отношении была направлена на консолидацию монашеской общины вокруг публичной речитации (*vāceti*, *bhāṇati*) сакральных текстов — таких как Пратимокша (ср. стандартное клише Винаи *uddisati pātimokkhaṃ*, скр. *uddiśati prātimokṣaṃ*) — и на экспансию общины в круги мирян опять же через чтение сакральных текстов или через занимательную проповедь «сладкоречивых» (*madhurakatha*) дхармакатхиков. В этом наборе текстуальных практик на первый план выходит адекватное сохранение не содержания текстов, а их точной (как она понималась традицией) *формы*.

ИСТОЧНИКИ

- A III — *The Aṅguttara-Nikāya*. Vol. III /Ed. by E. Hardy. Oxford, 1994 (Pali Text Society).
- AA III — *Aṅguttara-Nikāya Commentary (Manorathapūraṇī)*. Vol. III /Ed. by H. Kopp. Oxford, 1966 (Pali Text Society).
- M I — *The Majjhima-Nikāya*. Vol. I /Ed. by V. Trenckner. Oxford, 1993 (Pali Text Society).
- MA II — *Majjhima-nikāya Commentary (Papañcasūdanī)*. Vol. II /Ed. by J. H. Woods and D. Kosambi. Oxford, 1979 (Pali Text Society).
- J I — *The Jātaka together with its Commentary*. Vol. I /Ed. by V. Fausböhl. Oxford, 1990 (Pali Text Society).
- MIL — *The Milindapañho*, Being Dialogues between King Milinda and the Buddhist Sage Nāgasena /Ed. by V. Trenckner. Lnd., 1928 (James G. Forlong Fund. Vol. V).
- DPV — *The Dīpaṃsa* /Ed. and transl. by H. Oldenberg. Oxford, 2000 (Pali Text Society).

- DBH — *Daśabhūmikasūtra* /Ed. by Dr. P.L.Vaidya. Darbhanga, 1967 (Buddhist Sanskrit Texts, № 7).
- HOERNLE MR — Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan. Facsimiles with Transcripts, Translations, and Notes /Ed. by A. F. Rudolf Hoernle. Oxford, 1916.
- MVY — *Mahāvīyutpatti* /Ed. by R. Sakaki. Kyoto, 1916.
- CHAṬṬHA SAṄGĀYANA CD — *Chaṭṭha Saṅgāyana* CD. 1999. Vipassana Research Institute, Dhammagiri, Igatpuri, India (электронная версия бирманского издания Типитаки на CD-ROM).

ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

- ВЕРТОГРАДОВА В. В. 1995. — Индийская эпиграфика из Кара-тепе в Старом Термезе. Проблемы дешифровки и интерпретации. М., 1995.
- EDGERTON F. 1953. — Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. I: Grammar. Vol. II: Dictionary. New Haven, 1953 (repr. Delhi, 1993).
- MONIER-WILLIAMS M. 1899. — A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. New edition, greatly enlarged and improved. Oxford, 1899 (repr. Delhi, 1997).
- SCHOPEN G. 1975. — The Phrase «*sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*» in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna. // Indo-Iranian Journal. Vol. 17 (1975). № 3. Pp. 147–181.
- VERTOGRADOVA V. V. 1984. — Notes on Indian Inscriptions from Kara-Tepe // Summaries of Papers Presented by Soviet Scholars to the VIth World Sanskrit Conference. October 13–20, 1984. Philadelphia, Pennsylvania, USA. Moscow, 1984. Pp. 160–171.

ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ СПЕЦИАЛЬНОЙ САНСКРИТСКОЙ
ТЕРМИНОЛОГИИ

Настоящая работа была подготовлена в рамках полемики по поводу интерпретации вполне конкретной терминологии «Артхашастры» Каутильи (далее КА). Однако проблема, которая в ней ставится, значительно шире, выходя далеко за пределы этой конкретной полемики, будучи связана с общим подходом к интерпретации специальной санскритской терминологии различного, в том числе и «административного» характера, используемой в индийских текстах. Общая проблема корректности интерпретации терминологии, сведения ее к ряду понятий европейской науки вплоть до настоящего времени остается весьма актуальной в индологии. То есть, на месте «адхьякши», примера, о котором пойдет речь далее, вполне правомерно, могут находиться иные термины, используемые в текстах при изложении информации, связанной с древнеиндийским государством и иными областями социальной жизни.

Настоящее обращение к проблеме толкования термина «адхьякша», связано с новой попыткой решения проблемы достоверности КА в рамках интерпретации содержания II книги КА (сведения о государстве). При этом я хотел бы обратить внимание не столько на интерпретацию самого термина в конкретных контекстах, сколько на общую проблему корректности истолкования специальной, в данном случае так называемой «административной» санскритской терминологии в целом, что до сих пор остается важной лакуной в работах, посвященных общим проблемам истории древнеиндийского общества и государства, а также в работах, интерпретирующих свидетельства КА и эпиграфику.

Несмотря на наличие некоторых публикаций, А. А. Вигасина и моих, как в нашей, так и зарубежной (индийской и европейской) литературе ([см. подробнее: [Вигасин, Самозванцев 1984; Лелюхин 1998; Лелюхин 2001]), приходится констатировать сохранение неисторического и неисточниковедческого подхода к интерпретации свидетельств КА. Он связан, прежде всего, с модернизаторски-

ми представлениями о древнем государстве, которое понимается исследователями как институт, по форме аналогичный современному государству — с центральным правительством, различного рода «департаментами» или «министерствами», бюрократической администрацией, чиновниками, «дистриктами», «провинциями» и т.д. Как ни удивительно, но исследователи не придают значения факту, что в КА, иных санскритских источниках отсутствуют даже такие термины, которые можно было бы однозначно интерпретировать как «государство», «территория государства», «чиновник». Это представляется закономерным, поскольку «государство», «чиновник» — понятия европейской науки нового времени. Не вызывающее сомнения утверждение о существовании государства обычно дополняется его «характеристиками» — рассмотрением сведений о *государственных служащих*, государственном аппарате, централизации, ведомствах, причем авторы часто даже не задумываются о возможности существования государства в такой форме в древнем обществе. Причиной сохранения такого подхода, на мой взгляд, является не текст, а общие представления исследователей о государстве, навязываемые трактату.

Уже в первых, с момента открытия КА, исследованиях материалы II книги трактата приобрели весьма тенденциозную интерпретацию, которая продолжает воссоздаваться как в целом, так и по частям, в виде отдельных, не имеющих никакого отношения к тексту одиозных тезисов, например, о фиксации в КА так называемой «паспортной системы», двух видов тюрем и т.п. Монументальные построения представлений исследователей о «древнеиндийской государственности», навязываемые тексту, основанные на некорректном истолковании материалов КА, иных источников, уже в начале века вызвали различное отношение со стороны отдельных индологов. Проблема достоверности сведений КА о государстве в связи с этим, скептически оценивалась, например, О. Штейном [Stein 1921] и Й. Хеестерманом [Heesterman 1985]. Необходимо подчеркнуть, что и они только подчеркивали противоречия, возникающие внутри текста при «бюрократическом» толковании свидетельств II книги КА и при сравнении его со свидетельствами иных источников.

Такого рода несоответствия и противоречия признавали и некоторые сторонники «бюрократической» концепции. Так, например, у Б. Брелера [Breloer 1927–1934], попытка связать «сверхцентрализованную» модель государства, которая, по его мнению, была отражена во II книге трактата, со свидетельствами иных книг трактата, ведет к появлению своеобразного гибрида — модели феодального (т. е. децентрализованного) и, одновременно, сверхцентрализованного государства. Кроме того, в ряде концепций истории Индии (например, К. П. Джаясвала [Jayaswal 1955], А. Боса [Bose 1942], Р. Ш. Шармы [Sharma 1966; Sharma 1991]) сверхцентрализованное государство КА, чаще всего связываемое с государством Маурьев, появляется в Индии внезапно, по существу, без предпосылок, и, просуществовав чуть больше сотни лет, столь же внезапно исчезает, хотя и определяет путь дальнейшей эволюции индийской государственности.

Дискуссии о достоверности свидетельств КА не привели к более корректной интерпретации свидетельств трактата, прежде всего его II книги. Обе стороны исходили из «бюрократической» концепции, и, соответственно, адхьякша всегда толковался как чиновник, руководитель соответствующего ведомства, а материалы соответствующих глав книги — как «инструкции», рекомендации для такого руководителя. В результате, в настоящее время мы имеем, по существу две основные точки зрения на сведения II книги КА, основанные на едином «бюрократическом» подходе к интерпретации ее сведений. В упрощенном виде они выглядят так:

1. трактат фиксирует существование мощного централизованного государства. Это государство *существовало*, и сведения КА достоверны в определенной степени;
2. трактат фиксирует существование мощного централизованного государства, но это государство *никогда не существовало*. Государство КА — изобретение или «мечты» Каутильи; адхьякши, махаматры и другие «чиновники» в КА — никогда не существовали, это чистая абстракция, «номинация» Каутильи.

Таким образом, большинство исследователей стремятся видеть в КА либо конкретное описание реального государства, определяя

значение и смысл той или иной сутры, термина через ассоциации с государством, как минимум нового времени; либо, *в той же мере следуя* «бюрократической концепции», исходя из таких же ассоциаций, отрицают достоверность КА, предлагая для понимания смысла появления трактата в целом различные объяснения (например, мечты о централизованной бюрократии, наложенные на племенное общество). В ряде случаев складывается впечатление, что смысл текста КА остается просто не понятым. Такие объяснения мало продуктивны, так как не ведут к появлению нового знания о том, как же было организовано древнеиндийское общество, вырывают КА из рамок единой индийской литературной традиции, естественно приводят к противопоставлению КА иным источникам, комплекса идей II–IV книг — идеям VI–XIII книг трактата. И термин «адхьякша», «надзиратель» — одна из наиболее заметных жертв такого подхода.

Отличие нашей точки зрения сводится к следующему. КА описывает «идеальное государство», которое действительно никогда не существовало и не могло существовать, поскольку это своеобразный идеал, хотя и основанный до известной степени на непосредственном опыте. Авторы трактата не могли не отразить в рамках такого идеала как известный им прошлый политический опыт, так и окружающее их, известное им реальное общество, особенности его структуры. Основные принципы построения такого идеального государства, не имевшего ничего общего с бюрократическим, централизованным и т.п. государством, отражают основные особенности многих реально существовавших древнеиндийских государств, как они представлялись авторам трактата. Иными словами, можно говорить о существовании концепции КА — при аккуратном, без домысливания и преувеличений ее использовании. Анализ модели идеального государства КА, при сравнении ее со сведениями иных источников, дает возможность судить об особенностях структуры древнеиндийского общества и государства.

Мы обратимся к иным памятникам древнеиндийской литературы с вопросом — употребляется ли в них термин «адхьякша» и какое он имеет значение. Подобное обращение нам представляется методически полезным для более корректной расшифровки специ-

альной «административной» и иной по характеру терминологии, особенно в эпиграфике.

Даже первый взгляд убеждает в том, что термин «адхьякша» был прекрасно известен в литературной традиции и широко использовался в различных памятниках. Термин многократно встречается в ведийской и поздневедийской литературе — в «Ригведе» (VIII. 43. 24b; X. 129. 7; X. 128. 1; X. 88. 13), в «Атхарваведе» (I. 30. 1; IX. 2. 7a; X. 1. 6b), в «Тайттирия-брахмане» (II. 4. 7. 2c; III. 4. 1. 9), «Шатапатха-брахмане» (III. 8. 1. 15; IV. 3. 5. 20) и других брахманах, «Майтраяни-упанишаде», «Тайттирия-араньяке» (IV. 11. 5), во многих шраутасутрах (например, в «Катьяяне» X. 4. 13) и грихьясутрах («Шанкхаяна» III. 7. 2a; «Параскара» III. 2. 7a). Индекс Вайдикапада только в секции «Веданга» дает 25 отсылок. Термин «адхьякша» упоминается Панини (VI. 2. 67), присутствует в дхармашастрах Ману (VII. 81; VII. 189) и Яджнавалкьи (I. 321), «Вишну-смрити» (III. 08–16), «Катьяяна-смрити» (8a–b; 814a–b) и «Брихаспати-смрити» (II. 1. 57–59; I. 1. 88; I. 1. 93–94; I. 1. 169; I. 3. 49 и др.), в «Амаракоше» Амарасинхи (II. 8. 6–7; II. 9. 27; III. 4. 94), активно используется в «Махабхарате» (34 раза — II. 5. 72; II. 5. 88; III. 231. 20; XII. 47. 22; XII. 200. 33 и др.) и «Рамаяне» (25 раз), используется Варахамихирой в «Брихатсамхите» (52. 09; 85. 29; 85. 34; 89. 4) и толкуется лексикографами (например, Хемачандрой в «Абхидханачинтамани», 722). Нередко встречается термин «адхьякша» и в эпиграфике — впервые в XII большом наскальном эдикте Ашоки, затем в эпиграфике ранних Паллавов, Вакатаков и более поздних надписях.

Даже предварительный анализ употребления термина в различных источниках убеждает в правильности точки зрения Бетлингга и Рота, не знавших КА, опубликовавших свой словарь до ее открытия. Новый Пунский словарь воспроизводит три основные значения слова «адхьякша» в Санкт-Петербургском словаре (1. *прилагательное* видимый, различимый; 2. *существительное* — очевидец — надзиратель, руководитель, в том числе в конце сложных слов; 3. название растения), добавляя два производных его значения, одно из которых основано на анализе философских текстов, в остальном лишь детализирует его, развивает. И на эту детализацию

значений существительного «адхьякша», на мой взгляд, следует обратить внимание.

1. А. Наблюдатель, надсмотрщик, надзиратель; В I — свидетель, очевидец; В II — судья, магистрат (как один из 12 наблюдателей, наряду с царем, «сакшин» — из поздней концепции);
2. А. Господин, владыка (в том числе вселенной, мира), бог, осуществляющий контроль (за частями света, элементами вселенной); В. — царь, правитель; С. — вождь или глава (правительственного департамента), начальник, руководитель группы.

Нетрудно заметить тесную взаимосвязь указанных значений или условность их разделения, что подтверждается и при рассмотрении различных контекстов.

В наиболее ранних текстах «надзирателями» именуют богов (чаще Агни), и этот «надзор» имеет вполне реальное, естественное для таких текстов значение — управление, руководство всеми мировыми процессами, власть. «Кто надзирает за этим миром на высшем небе, только он знает или же не знает» («Ригведа X. 129. 7). «Царя племен, этого удивительного (бога), следящего за обычаями, Агни я призываю» («Ригведа VIII. 43. 24). При этом медиативная функция (надзор-суд, суждение) скорее всего, выглядит лишь как одна из составных частей такой власти, изначально не выделенная, это видно и по ссылкам Пунского словаря, упоминающего в этом случае лишь «Брихаспати-смрити», «Вьявахарамаюкху», «Смрити-чандрику» и более поздние тексты. И уже довольно рано, в «Атхававеде» редакции Пайпалада, отражено представление о дроблении и иерархизации такой власти, когда в седьмом-девятом гимнах 15-й книги сразу упоминается много адхьякш. Сурья именуется надзирателем за дневным светом, Ваю — надзирателем за воздушным пространством, и т.д. (см. ссылки по Пунскому словарю: [An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles, 1973]. Последнее представляется нам важным: даже при весьма условной «централизации» мира богов, небесного пространства, в ведийской литературе термин «адхьякша» используется чаще не для описания верховной власти, а для описания власти над структурной частью пространства, мира.

Естественно, терминология, характеризующая структуру мира богов, использовалась и при описании мира людей. В этом случае термин «адхьякша» используется чаще в качестве части сложного слова. Первая его часть характеризует ту часть пространства, в которой он обладал властью. В качестве иллюстрации можно привести раскладку случаев употребления термина «адхьякша» в «Махабхарате» и «Рамаяне» (всего 59). Только в 7 случаях термин встречается как отдельное слово. Наиболее часто (15 раз) упоминается «Дханадхьякша» («Владыка богатств»), устойчивый эпитет бога Куберы («Махабхарата» I. 199. 36; III. 42. 31; III. 159. 26; III. 265. 12; X. 9. 19; XII. 348. 4; XIV. 64. 9; «Рамаяна» I. 68. 2; II. 29. 2; VII. 11. 7; VII. 11. 28; VII. 15. 1; VII. 15. 12; VII. 18. 5). В пяти случаях упоминаются «локадхьякша» и «праджадхьякша» («блуститель мира», «блуститель всех людей», в одном случае оба они синонимы — «Махабхарата» III. 3. 24; XII. 326. 58; XIII. 17. 74; «Рамаяна» VII. 6. 3; VII. 10. 17), и в двух случаях даются ряды из трех терминов («лингадхьякша-сурадхьякша-локадхьякша» и «локадхьякша-сурадхьякша-дхармадхьякша», «Махабхарата» XIII. 17. 74; XIII. 135. 28). Все упомянутые, как и еще один, когда упоминаются «предводители ганов, духов сопровождавших Шиву», на мой взгляд, можно относить к миру богов, и термин «адхьякша» здесь присутствует в своем первоначальном значении (правитель, блуститель и т.п.).

29 иных случаев, очевидно, относятся к миру людей. В абсолютном большинстве случаев так называются военачальники: «баладхьякша» — 12 («Рамаяна» II. 76. 22; II. 76. 24; VI. 23. 40; VI. 41. 21–22; VI. 43. 01; VI. 43. 03; VI. 45. 19; VI. 65. 6–7; VI. 83. 21–22; VI. 83. 26; VII. 23. 21; VII. 24. 31), «сена-гана-адхьякша» — 2 («Махабхарата» IX. 44. 50; XV. 29. 18) и «сенадхьякша» («Махабхарата» IX. 26. 51). На втором месте находятся лица явно связанные с царским домом — «стри-адхьякша» (надзиратель за женщинами, 4 раза, «Махабхарата» IX. 28. 88; XV. 29. 20; XV. 30. 12; «Рамаяна» II. 14. 3.) и «дварадхьякша» (привратник, 2 раза, «Махабхарата» IX. 28. 69; «Рамаяна» I. 17. 24). В остальных же случаях по одному разу адхьякшами называются правители различных территорий (или коллективов) — «вишадхьякша» («Махабхарата» II. 41. 9), «джанапададхьякша» («Махабхарата» VIII. 14. 18), «гра-

мадхьякша» («Махабхарата» XII. 88. 7), а также конюший, «ашвадхьякша» («Махабхарата» III. 64. 6), пастух, «гавадхьякша» («Махабхарата» IV. 33. 7) и погонщики слонов, «хасти-адхьякша» («Рамаяна» VI. 62. 20). И логика последних трех случаев словообразования выглядит вполне естественной.

Еще более интересной выглядит точка зрения лексикографа Амарасинхи, который при толковании самого термина адхьякша (II. 8. 6) в качестве примеров приводит *только* «стханику» и «гопу», толкуя их как местное, деревенское руководство, хотя в иных случаях называет еще двух лиц, связанных с чеканкой монеты (*бхатурика*): «канакадхьякшу», казначея и «рупьядхьякшу», мастера чеканки по интерпретации Кольбрука («Амаракоша» II. 8. 7), а также двух — в связи с царским хозяйством: пастуха, «гоштхадхьякша-говинда» (III. 4. 94) и «надзирателя за царской кухней» (II. 9. 27).

Приведенный материал позволяет предполагать сходный круг значений для термина у Ману и Яджнавалкьи. В одном случае такое понимание безусловно: «баладхьякша» — «сенапати» — военачальник (Ману VII. 189). В другом («правитель 10 деревень может пользоваться 1 кулой, 20 — пятью и т.д.», Ману VII. 115–120) это следует из содержания, когда говорится об иерархии «местных» властей — правителях 10, 20, 100 и 1000 деревень, именуемых «пати», «адхипати», «иша» и «адхьякша», за которыми предлагается наблюдать советнику («сачива») царя. Этот контекст, на мой взгляд, определяет и содержание двух общих утверждений — Ману VII. 81 («следует назначать надзирателей, которые пусть наблюдают за *всеми делами* людей»), и Яджнавалкья I. 321 («следует назначать надзирателей, осуществляющих *дела, связанные с приходом, расходом и мастерскими*»). Перевод сказуемого в этих фразах — «пусть назначает», конечно, вряд ли подразумевает буквальное «назначение чиновника» (аналогично говорится и о правителях обозначенной выше иерархии властей, в том числе о старосте-грамике) а отсутствие детализации, перечисления адхьякш попросту не требуется — правитель, например, 20 деревень и был надзирателем «за *всеми делами*» людей. Видимо не случайно поэтому термин «адхьякша» после первого специфического упоминания в эдиктах Ашоки («надзиратель за женщинами»), впервые в составе сложного слова встречается у Вакатаков в форме «сарвадхьякша», «надзи-

ратель за всем» (что выглядит сходным с термином «вишваматья», «сподвижник во всем», встречающимся у Сагаваханов).

Сходное значение можно предполагать и в «Вишну-смрити» (III. 08–16), где также говорится о «назначении» местного руководства — «надзирателей» за 10, 100 деревнями и за областью (*деша*), однако в данном случае уже все они называются адхьякшами, причем в качестве синонима этого термина опять фигурирует термин «адхипа», правитель. И, хотя последняя сутра в данном отрывке не содержит термина «адхьякша» («И пусть поручает надежным [людям управление] рудниками, таможнями, переправами, слоновыми лесами»), она вполне на месте — если рудник находится на территории такого «правителя», он естественно может толковаться и как «надзиратель за рудником» (и как такой надзиратель — должен обеспечивать поступления в казну с такого рудника).

И, наконец, в «Брихаспати-смрити» термин «адхьякша» встречается при систематизации видов «собраний» (*сабха*), одно из которых, «связанное договором», называется «связанным с адхьякшей», а также в сложном слове «кула-шрени-ганадхьякша» — «главы родов, гильдий и братств», которые называются «лучшими среди адхьякш».

Все вышесказанное относительно упоминания в различных текстах адхьякш, многие из которых в КА не встречаются, позволяет дополнить выводы, присутствующие в моих опубликованных ранее работах, о значении этого термина в КА.

1. Нет никаких оснований приписывать Каутилье авторство в употреблении термина «адхьякша»: он был прекрасно известен в индийской литературной традиции от вед до позднего средневековья, употреблялся для обозначения понятий, близких по смыслу. Смысл термина вполне понятен и сходен во многих памятниках и КА.

2. Нет никаких оснований придавать термину «адхьякша» (как и сведениям о них) особое «бюрократическое» значение в КА, и, основываясь на этом, судить о смысле составления и достоверности трактата. Основные значения термина — надзиратель, глава, правитель, руководитель, вполне приемлемы и для КА, и для иных текстов. Адхьякшами именовались лица, осуществляющие власть (а не «назначенцы») различного уровня, правители, *большие лю-*

ди, главным образом в связи с исполнением ими соответствующих функций (прежде всего, сбора податей и пополнения казны). Подобное искусственное разделение, когда одно и то же лицо в зависимости от контекста именуется различными терминами, выступая как бы в различных своих ипостасях, вполне приемлемо как для традиционной литературы, так и для шастры. Смысл «Деятельности адхьякш» (название II книги КА), как и функциональное назначение понятий «политической литературы», следует рассматривать только в общем контексте комплекса идей трактата (а не одной II книги), по-своему верно характеризующих «идеал» древнеиндийского царства.

ЛИТЕРАТУРА

- ВИГАСИН А. А. Артхашастра и дхармашастра /Дисс. канд. ист. наук. М 1974.
- ВИГАСИН А. А., САМОЗВАНЦЕВ А. М. Артхашастра. Проблемы социальной структуры и права. М., 1984.
- ЛЕЛЮХИН Д. Н. Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства // Государство в истории общества (к проблеме критериев государственности). М., 1998. С. 9–155.
- ЛЕЛЮХИН Д. Н. Концепция идеального царства в «Артхашастре» Каутильи и проблема структуры древнеиндийского государства. М., 2001.
- Ригведа. В 3 т. /Изд. подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989–1999.
- An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles /Ed. by A. M. Ghatage, M. A. Mehendale. Poona, since 1973.
- BOSE A. N. Social and Rural Economy of Ancient India. In 2 vols. Calcutta, 1942–1945.
- BRELOER B. *Kautiliya-Studien*. 3 Bde. Bonn-Leipzig, 1927–1934.
- HEESTERMAN J. C. The Inner Conflict of Tradition. Chicago, 1985.
- JAYASWAL K. P. Hindu Polity. Bangalore, 1955.
- SHARMA R. SH. Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1991.
- SHARMA R. SH. Light on Early Indian Society and Economy. Bombay, 1966.
- STEIN O. Megasthenes and Kautilya. Wien, 1921.

Ордалия освященной водой
(kośa)

В индийской правовой традиции при разрешении споров использовались две категории свидетельств — «человеческое» (*mānuṣapratāṇa*) и «божественное» (*daivikapratāṇa*). Первая категория включала документы (*lekhyā*), свидетелей (*sākṣin*) и пользование (*bhukti*)¹. Ко второй категории относились клятвы (*śapatha*) и ордалии (*divya*).

Ордалии (или, в более широком смысле, «божий суд»², который помимо ордалий может включать и другие виды испытаний) известны многим народам с древних времен. Обращение к божеству как наилучшему свидетелю человеческой лжи или правды характерно почти для всех архаических обществ, различие может заключаться лишь в степени использования этого свидетельства и сложности ритуалов, связанных с такой процедурой [Лубоцкая 1973: 192].

Как правило, ордалии применялись в древней и средневековой Индии для решения спорных дел в том случае, если обычные судебные средства не давали необходимых результатов. При этом виновность или невиновность устанавливались не на основании вещественных доказательств, показаний свидетелей, документов и т.п., а по результатам испытания, которому подвергался обвиняемый.

Отдельные сведения об индийских ордалиях можно обнаружить как в неиндийских источниках, так и в ряде санскритских текстов, начиная с брахман. Однако наиболее полные сведения об ордалиях дают метрические дхармашастры и комментарии к ним, а также нибандхи — тематические собрания фрагментов дхармашастр. Следует отметить, что дхармасутры, самые ранние тексты о дхарме, не

¹ См., например, NarSmṛ J Mā 2. 28; YājñSmṛ II. 22; YMt II. 95.

² Этимологический анализ этих терминов в индоевропейских языках см.: [Лубоцкая 1973: 196–200].

содержат предписаний по проведению ордалий, хотя «Апастамба-» и «Гаутама-» дхармасутры их упоминают.

Число ордалий в метрических дхармашастрах значительно колеблется: от двух у Ману (*огонь, вода*) до девяти у Брихаспати и Питамахи: *весы (tulā, dhātā)*; *огонь (agni)*; *вода (udaka, jala)*; *яд (viṣa)*; *коша (kośa)*; *зерна риса (taṇḍula)*; *раскаленная монета (taptamāṣa)*; *жребий (dharmādharma)*; *раскаленный лемех (phāla)*. Помимо описанных в дхармашастрах, в Индии применялись и другие виды ордалий¹.

Ордалия освященной водой — *коша (kośa)* — пожалуй, самая простая в выполнении; она заключалась в питье воды, которая использовалась при омовении изображения божества². Подозреваемый объявлялся виновным, если в течение одной-двух недель он или его близкие родственники претерпевали любой вид бедствия: болезнь, потерю собственности и т.д.

Похоже, что из ранних путешественников только Бируни был знаком с этим видом ордалии [Бируни 1995: 474].

Сведения об этой ордалии дает «Яджнавалкья-сморити» (Ш. 112–113), «Вишну-сморити» (14. 1–5), «Нарада-сморити» (J 1. 327–332); «Брихаспати-сморити» в реконструкции Ю. Йолли (J X. 23–24), в реконструкции Р. Айенгара (I. 8. 66–71); «Катьяяна-сморити» в реконструкции П. В. Кане (414–415; 426, 452, 456–458); «Питамаха» в реконструкции К. Скрибы³ — 12 строф, в реконструкции автора

¹ «В случае неприкасаемых, самых низких каст, рабов, млеччхов и рожденных от смешанных браков пратилома . . . пусть царь назначит известные среди них ордалии» (KāSmṛ 433). «Дивьятаттва» поясняет это высказывание: «змеей в горшке и прочими» (DiTa 40).

² Термин *коша (kośa)* используется для обозначения названия ордалии, а также воды, которой было омыто божество. Подробный анализ этого термина см.: [Kölver 1976: 141–143].

³ Die Fragmente des *Pitāmaha* /Hrsg. von K. Scriba. Lpz., 1902. Следует отметить, что в этой реконструкции не были учтены некоторые важные источники, которые в то время не были введены в научный оборот, например, комментарий Апарарки на «Яджнавалкья-сморити». Такой важный текст, как «Сморитичандрика», был доступен Карлу Скрибе лишь в виде одного манускрипта. В результате целый ряд стихов, которые встречаются в более поздних изданиях, в реконструкции К. Скрибы отсутствуют. Наличие дополнительных стихов позволило лучше понять некоторые фрагменты, приписываемые Питамахе.

статьи¹ — 19. Эта последняя реконструкция Питамахи и толкования комментаторами стихов, которые в ней представлены, берется за основу рассмотрения ордалии кошей в данной статье.

В списке пяти основных ордалий кошу называют последней. С точки зрения прохождения испытания это самая безопасная ордалия, однако ее психологическое воздействие принято считать эффективным. Одно из основных условий назначения коши: проходящий испытание должен быть верующим.

Коша не требовала выполнения ряда условий, которые были обязательными при выполнении других ордалий. Это единственная ордалия, при которой обвинитель не был обязан платить штраф или нести телесное наказание в том случае, если обвиняемый проходил ордалию и получал оправдание (*śīras/śīrṣakastha*). У ордалии кошей не было сезонных ограничений, кроме того, она предназначалась для всех варн, хотя «Нарадия-ману-самхита» (430) говорит, что ее не следовало назначать шудрам, а «Вишну-смрити» (9. 14–17) запрещает ее для брахманов.

Область применения коши была шире, чем у пяти основных ордалий: она применялась при рассмотрении дел значительных (*mahābhīyoga*) и незначительных (*alpābhīyoga*), сомнительных (*śāṅkābhīyoga*) и определенных (*avaṣṭambha/sāvaṣṭambha*). Однако эту ордалию не назначали совершившим тяжкое преступление, несправедным, неблагодарным, евнухам, презренным, безбожникам, врагьям и рабам, а также тем, кто подвержен распутству и пьянству, близок игрокам и порочным людям.

Как и другие виды ордалий, эту ордалию предписывалось проводить в сабхе, у ворот царского дворца, на перекрестке, в храме или где установлен флаг Индры, т. е. около храма².

¹ Эта новая реконструкция «Питамахи», сопровождаемая переводом на русский язык, в данный момент готовится к печати, номера стихов даются по реконструкции К. Скрибы, а те, которые в ней не представлены, отмечены звездочкой.

² У Катьяны можно встретить уточнение места проведения ордалий в зависимости от прегрешения и того, кто проходит испытание: «Для людей, обвиненных в „прегрешениях великих“ (*маханатака*) [ордалий] следует проводить около храма, в случаях преступления против царя — у ворот царского дворца; для рожденных в браке пратилома ордалия устраивается на перекрестке дорог, для прочих — посреди сабхи» (KāSmṛ 434–435).

Проводить ордалию предписывалось утром, а согласно «Нарадия-ману-самхите» (429) — в середине дня. Проходящий испытание должен был предварительно поститься, совершить омовение и оставаться в мокрой одежде. Главный судья, также после предварительного поста, должен был совершить пуджу благовониями и цветами «грозным божествам». Под грозными божествами (*ugrā devāḥ*) комментаторы обычно понимают «Рудру, Дургу, Адитью и пр.»¹. Затем, совершив омовение изображения какого-либо из божеств, он должен был принести воду от этого омовения на место проведения ордалии.

Как и любая другая ордалия, ордалия кошей начиналась с ряда предварительных церемоний. На подготовленном участке земли (*saṃskṛtāyām bhūvi*), т. е. таком, который освятили обмазыванием навозом, окроплением водой и т.п., делался круг цветами и благовониями. Так создавалось некое сакральное пространство, где проводились предварительные церемонии и куда затем приглашался обвиняемый для прохождения испытания.

Во время проведения ордалии главный судья (*prādvivāka*) должен был соблюдать пост и выполнять все ритуальные действия как жрец-адхварью во время жертвоприношений, а также следовать указаниям царя. Ему предписывалось, обратившись лицом к востоку, с руками, сложенными в почтительном жесте анджали, призывать божества, используя благоухающие гирлянды и умашения, под звуки барабанов и других музыкальных инструментов. Сначала он должен был призвать Дхарму: «О Бхагаван Дхарма, приди, приди! Присутствуй при этой ордалии!», затем Хранителей мира, Васу, Адитьев и Марутов, потом приглашались остальные божества, которым предлагалось расположиться по сторонам света. Затем, как говорит Питамаха, «мудрый почитает этих божеств, называя их имена. Преподнеся Дхарме в месте его пребывания в определенном порядке почетную воду аргхья и прочее, пусть почит остальных [божеств] почетной водой аргхья и прочим, заканчивая цветами. Пусть почит [их] подношениями, начиная с благовоний и заканчивая подношениями пищи». «Митакшара» разъясняет этот фрагмент: «Призвав Дхарму мантрой „Приди, приди!»,

¹ См., например, [SmṛCa 1914: 271]; ViṣSmṛK 14. 2.

со словами: „Я приготовил для Дхармы ‘почетную’ воду аргхья, намах!,, и т.д., пусть предлагает воду аргхья, воду для омовения ног, воду для ачаманы, мадхупарку, воду для омовения, священный шнур, украшения: диадему, браслеты и прочие. В случае [богов], начиная с Индры и заканчивая Дургой, нужно называть имя каждого божества в дательном падеже с предшествующей пранавой и делать подношения, начиная с аргхьи и заканчивая украшениями в соответствии с тем, что предписано подносить каждому божеству» (MtY II. 100–102)¹. Так, например, украшения предназначаются только Дурге. Затем следует предложить сандал, цветы, благовония, светильник и пищу всем божествам. «Затем брахманы, сведущие в Ведах, должны совершать жертвоприношение „хома“ в четырех направлениях, возливая в огонь топленое масло, хавис² и кидая предназначенное для жертвоприношения топливо. Возлияния следует совершать, произнося „Савитри“, начиная пранавой и заканчивая возгласом „Сваха!“» (Pī 75–76).

«Митакшара» (MtY II. 100–102) и «Смритичандрика» [SmṛCa 1914: 251–252] поясняют, что жертвоприношение хома в четырех направлениях выполняют четыре жреца-ритвиджа. 108 возлияний должны совершаться в специально разведенные для этой цели огни³, а не в один из трех священных огней.

Закончив предварительные церемонии, испытуемого просили встать в круг, обратившись лицом к востоку. Во фрагменте Нарады, который цитирует «Митакшара» (этого фрагмента нет в опубликованных версиях Нарады), говорится, что человек должен стоять, обратившись лицом к солнцу (MtY II. 112), «Вишну-смрити» (14. 3) предписывает стоять «лицом к божеству».

¹ Или, как поясняют нибандхи, в соответствии с *padārthānusamaya*, а не *kāṇḍānusamaya*, т. е. учитывая соответствие подношений божеству, а не следуя перечислению беспорядочно.

² *Хавис* (*havis*) — все, что предлагается огню в качестве приношения: рис, ячмень, молоко и приготовленное из них и т.д. Хавис бывает пяти видов: *auṣadha*, *payas*, *raśu*, *soma*, *ājya*, т. е. растительного происхождения, в виде жидкостей, животного происхождения, сома и масло.

³ ... специально разведенные для этой цели огни... — в тексте: *laukikāgnau*, *laukika* — букв. «обычный». т. е. не в огонь гархапатья, ахавания или дакшина.

Бируни пишет, что ордалия кошей проводилась около наиболее почитаемого идола города или царства, которого поливали водой, а потом поили ею ответчика [Бируни 1995: 474].

На листе писали обвинение и прикрепляли его на голову обвиняемого, сопровождая мантрой¹: «Солнце, луна, ветер и огонь, небо, земля, вода, сердце и Яма; день и ночь, утренние и вечерние сумерки и Дхарма знают поступки человека!». Затем обвиняемому предлагали выпить три пригоршни воды, после того, как в ней было омыто божество, которому он поклоняется. Питамаха предписывает, что только в случае, если он одинаково относится ко всем богам, ему предписывалось пить воду, в которой омывали Солнце-Адитью. Однако, согласно Питамахе, брахмана нельзя заставлять пить воду, в которой было омыто изображение Солнца.

У Питамахи можно встретить уточнение, что подозреваемых в воровстве и тех, для кого средством к существованию является оружие, нужно заставить выпить воду, в которой была омыта Дурга. Согласно Питамахе, нужно омыть копье Дурги, в случае Адитьи-Солнца — изображение солнечного диска, в случае других богов нужно омыть их оружие. «Виромитродая» поясняет, что медное изображение солнечного диска может омываться как оружие Адитьи-Солнца [ViMi 1932: 213].

Катьяна предписывает омовение оружия божеств в случае незначительных преступлений (KāSmṛ 452). «Дивьятаттва», цитируя эту шлоку Катьяны, поясняет, что в случае тяжких преступлений следует пить воду, в которой божество омыто полностью.

«Яджнавалкья» говорит, что прежде чем дать выпить кошу обвиняемому, прадвивака обращается к воде с мантрой (YājñSmṛ II. 112). «Митакшара» приводит лишь пратику этой мантры (MtY II. 112) «Дивьятаттва» и Питамаха приводят ее полностью:

«О воды, вы — жизнь живых существ, созданы в начале творения. Считается, что вы причина очищения вещей и живых существ.

¹ Иногда на этом листе (*śiraspatra*) писалось и обращение к божеству. «Дивьятаттва» цитирует «Нанди-пурану» и «Матсья-пурану», которые предписывают, чтобы это обращение было написано лучшим писцом в благоприятное для этого время (DiTa: 111–112). Однако, согласно «Вьявахара-маюкхе», широпатра писалась обвиняемым [VyMa: 67].

Поэтому явите себя в испытании вины и невинности» (DiTa 284; Pi 139–140).

«Митакшара» поясняет, что проходящий испытание должен обратиться к воде: «Ты защити меня Истиной, о Варуна!» (MtY II. 112). Нарада предписывает другое, более пространное обращение¹.

«Вишну-смрити» говорит, что, перед тем как выпить кошу, проходящий испытание должен сказать, обратившись лицом к боже-ству: «Я этого не делал»².

Затем проходящего испытание просят выпить три пригоршни этой воды. Если в течение трех, семи, двенадцати дней или двух недель с человеком случаются какие-либо несчастья, то он считается виновным. Хотя, по свидетельству Бируни, человека сразу же должно было вырвать кровью, если он сказал неправду [Бируни 1995: 474].

Признаком виновности считались: болезни³; пожар; смерть родственников; потеря богатства, скота или зерна, а также любые серьезные неприятности.

Комментаторы оговаривают, что имеются в виду значительные бедствия, так как незначительные неприятности неизбежны в жизни каждого и поэтому даже если они и случаются, человек все равно объявляется невинным⁴. Что касается болезней, то в расчет берутся только индивидуальные болезни человека, а эпидемии не учитываются.

Период наблюдения за обвиняемым все авторы определяют как от одной до трех недель. Апарарка поясняет, что длительность этого срока зависит от значимости рассматриваемых дел, тяжкие обвинения требуют более длительного срока наблюдения (YAr II. 113).

¹ «Вода и огонь лучше всего определяют, где правда, где ложь, а поскольку огонь произошел от воды, постольку преимущественно испытанием водой знающие сущность дхармы определяют преступников. Поэтому ты должен, о Владыка вод, благословенный, спасти [невиновного] в согласии с правдой» (NarSmṛ J 1. 316–317).

² *idaṃ mayā na kṛtam* (ViṣSmṛ 14. 13).

³ Их перечисляет Катьяна (458): лихорадка, дизентерия, появление волдырей и т.д.

⁴ См., например: YMt II. 113.

Интересно соотношение понятий «ордалия» и «клятва» и оценка коши средневековыми комментаторами. Фактически коша — не ордалия, а клятва. Различие между клятвами и ордалиями не всегда было достаточно отчетливо. Напротив, самые ранние тексты не разделяют «божественное свидетельство» на клятвы и ордалии, используя термины *divya*, *daiva* — «ордалия» или «божий суд»¹, (а также общее обозначение «божественного свидетельства») и *śapatha* — «клятва». Так, например, у Ману употребляется только термин *śapatha*, даже когда речь явно идет об ордалиях, которые в более поздних текстах обозначаются термином *divya* или *daiva*², подобное можно встретить и у Нарады³.

Лишь в более поздних текстах или фрагментах, приписываемых тем или иным авторам, термины *divya/daiva* и *śapatha* означают отдельные процедуры.

У Брихаспати можно обнаружить разъяснение: «Истина, средства передвижения и оружие, а также коровы, зерно и золото; стопы богов и брахманов, головы сыновей и жен — эти клятвы (*śapathāḥ*) провозглашены Ману для дел незначительных, при обвинениях же в преступлениях, связанных с насилием, доказательством невиновности являются ордалии (*divyāni*)» (BṛSmṛ I. 8. 33–34).

¹ В индийской традиции термин «божий суд» используется в узком смысле, т. е. включает только клятвы и ордалии.

² М VIII. 109: «При тяжбах между двумя спорящими при отсутствии свидетелей, если суть дела остается неясной, истину следует выяснять, даже прибегая к клятве». М VIII. 115: «Кого пылающий огонь не обожжет, и вода не заставит всплыть, и несчастье в скором времени не наступит — его следует считать чистым, ибо, принося клятву (*śapatha*) [при выполнении этих ордалий], он был чист».

³ В NarSmṛ I. 214–215 говорится, что если по беззаботности кредитора отсутствуют документы и свидетели, возврата долга можно добиться тремя способами, одним из которых является клятва (*śapatha*). Согласно толкованиям комментаторов Асахаи (*Asahāya*) и Бхавасвамина (*Bhavasvamin*), имеются в виду как клятвы, так и ордалии [NarSmṛ, Vol. II: 92–93].

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

Некоторые комментарии и нибандхи цитируют слова Нарады: «Истина, средства передвижения, оружие, а также коровы, зерно и золото; стопы богов и брахманов, а также дары и добрые дела; прикосновение к головам сыновей, жен и друзей и даже питье коши в случае любых обвинений — эти клятвы (*śapathāḥ*) провозглашены Ману для дел незначительных, а при обвинении в преступлениях, связанных с насилием, предписано испытание ордалиями (*divyaḥ*)»¹. Следует отметить, что строфа, в которой рекомендуется «прикосновение к головам сыновей, жен и друзей и даже питье коши в случае любых обвинений», не встречается в опубликованных редакциях «Нарады».

Р. Ларивьер считает, что суживание значения терминов «*divya*» и «*śapatha*» и использование их исключительно в значении «ордалия» и «клятва» соответственно — инновация комментаторов. Он предполагает, что у Яджнавалкьи² термин «*divya*» используется как общее обозначение «божественного» свидетельства (*daivikapramāṇa*), и указывает, что подобное можно встретить в М I. 109 и в NarSmṛ 1. 239³, хотя в данных текстах эти термины встречается и в более узком значении [Lariviere 1976: 161].

Комментаторская традиция четко разделяет клятвы и ордалии по двум основным признакам. При проведении ордалий решение выносится сразу, а в случае клятв должно пройти какое-то вре-

¹ *satyaṃ vāhanaśastrāṇi gobījakanakādi ca | devatāpitṛpādās ca dattāni sukṛtāni ca || NarSmṛ J 1. 248.*

spṛśecchiraṃsi putrāṇāṃ dārāṇāṃ suhr̥dāṃ tathā | abhiyogeṣu sarveṣu kośapānam athāpi vā || (этой строфы нет в опубликованном тексте Нарады — *Н. К.*)

ity ete śapathāḥ proktā manunā svalpakāraṇe | pātakeṣv abhiyoge ca vidhir divyaḥ prakīrtitaḥ || NarSmṛ J 1. 250.
Цит. по: [DhKo 1938: 441].

² *tulāgnyāpo viṣam kośo divyāniha viśuddhaye | mahābhiyogeṣv etāni śīrśakasthe 'bhiyoktari || YājñSmṛ II. 95.*

«В этом мире весы, огонь, вода, яд и коша — ордалии, предназначенные для очищения. Они применяются при тяжких обвинениях, если обвинитель готов заплатить штраф или понести телесное наказание, в случае оправдания того, кто проходил испытание ордалией.

³ М I. 109 — похоже, что это опечатка, имеется в виду М VIII. 109, см. примечание выше; NarSmṛ 1. 239 — в другой редакции тождественно NarSmṛ 1. 218, перевод также дается в примечании выше.

мя. Ордалии назначаются при рассмотрении серьезных дел (*mahābhīyoga*), клятвы же — в случае дел менее значительных (*alpābhīyoga*). Кроме того, Вачаспати Мишра в «Вьявахара-чинтамани», комментируя приведенные выше строфы Брихаспати, поясняет, что «... клятвы, которые здесь перечислены, ... не являются ордалиями и предписания для ордалий — такие как пост, ношение влажной одежды и т.п. — к ним не применяются, а только предписания ритуального очищения: омовение, ачамана и прочее» [VyāCī 689–690: 146].

Как правило, у комментаторов нет затруднений в определении, что является клятвой, а что — ордалией; коша — единственное исключение. Впервые «Яджнавалкья» (II. 95) перечисляет ее среди ордалий, и с тех пор ее стали относить к ордалиям. Это создает некоторые проблемы для комментаторов, которые должны считать ордалией то, что фактически было клятвой. Виджнянешвара пытается снять это противоречие. Его пространственный комментарий данного фрагмента не является убедительным¹, однако он интересен как пример экзегезы: комментатор старается снять противоречия, для него важно сохранить принцип «единства традиции» — *ekavākyatā*.

«Вишну-смрити» (9. 14–17) запрещает ордалию кошей для брахманов при судебном испытании, но допускает ее при клятвах, «приносимых перед началом какого-либо дела», когда, например, коллективом или общиной провозглашают какой-то торжественный договор построить храм и т.п. и при этом клянутся, сопровождая клятвы питьем коши. «Вместо освященной воды брахману пусть предложат принести клятву, держа в руке землю, взятую из борозды» (17).

У Катьяяны встречается предписание, которое часто цитируется в комментариях и нибандхах: «Всегда, для устранения сомнений при заключении договора раздела среди наследников, при выполнении совместных действий следует предлагать именно кошу»².

¹ Анализ этого комментария см.: [Larivière 1976: 155–161].

² śaṅkāviśvāsasaṁdhāne vibhāge rikthināṁ sadā |
kriyāsamūhakarṭṭve koṣam eva pradāpayet || KāSmṛ 415
Следует отметить разночтения: VyāCī 650: *vibhāge* (*vivāde* — при тяжбах); *rikthināṁ*; KK: 209: *rikthināṁ* (*sākṣiṇāṁ* — среди свидетелей).

Р. Ларивьер отмечает, что подобное применения ордалии кошей похоже на клятву, которая дается дабы устранить сомнения при заключении договора и обеспечить соответствующее поведение в будущем [Lariviere 1976: 161]. Нараве приписывается фрагмент, где говорится, что тот, кто, выпив кошу, нарушает слово ради собственной выгоды, будет семь раз родиться бедным, больным и глупым¹. То же самое ждет и нарушивших клятву².

Запрещение коши для брахманов не встречается в других текстах. Комментаторы, как правило, обходят эти сутры молчанием — возможно, потому, что они противоречат другим текстам, которые допускают эту ордалию для брахманов³. Комментатор Нандапандита признает это противоречие. Возможно, для брахманов существовал запрет использования изображений богов. Р. Ларивьер объясняет запрещение коши для брахманов и замену этой ордалии клятвой с землей, взятой из борозды, тем, что это была местная практика, знакомая автору «Вишну-смрити» и поэтому им зафиксированная. Использование коши при приведении к клятве «перед началом какого-либо дела» Р. Ларивьер, ссылаясь на Б. Кёлвера, связывает с древней индоиранской практикой, засвидетельствованной в «Раджатарангини» Кальханы (XII в.) и все еще осуществлявшейся во время составления «Вишну-смрити» (IV–VI вв.) [DiTa 1982: 16].

Б. Кёлвер в работе «Kaśmirian Traces of Ancient Oath Ceremonies» [Kölver 1976] доказал, что ордалия кошей является чрезвычайно древней практикой; он возводит ее к временам индоиранской общности.

Выражение «пить кошу» (*kośam pā*) часто упоминается в «Раджатарангини», и Б. Кёлвер считает, что это важное свидетельство остатка культа Сомы, при котором Сому призывают подтвердить правдивость пьющего [Ibid.: 143].

Б. Кёлвер выделяет два контекста, когда применялось питье коши: для скрепления соглашения между двумя или несколькими

¹ ātmanaḥ kāmākāreṇa kośam pītvā viśamvadet |
daridro vyādrito mūrkhāḥ saptajanmani jāyate || (цит. по: [DhKo 1938: 513].)

² Тему нарушения клятв подробно рассматривает Э. Хопкинс в статье «The Oath in Hindu Epic Literature» [Hopkins 1932: 316–337].

³ Ср.: DiTa 33, 279.

участниками или, что реже, для снятия подозрений. Клятвы при скреплении соглашений обычно давались кшатриями, но встречались случаи, когда они давались и брахманами.

В «Раджатарангини» встречается несколько описаний церемонии коши. В тексте дважды отмечается, что участники при совершении этой церемонии должны ставить одну ногу на окропленную кровью овечью шкуру (Rtar V. 326, VIII. 3006); кроме того, в V. 326 сказано, что участники держат в руках мечи. Две другие строфы говорят о том, что коша выпивалась перед изображением Виджаеши (VIII. 2222, VII. 459).

Российский исследователь «Раджатарангини» Т. П. Селиванова считает, что «овечья шкура в этом обряде говорит о том, что он зародился в древности у пастухов. Известен факт, что в шаманских практиках кочевников Восточного Саяна был похожий обряд клятвы верности, когда участники заключения союза выпивали воду, в которой отражались они сами и (или) божество, призывавшееся в свидетели этого. И в „Раджатарангини“ (VII. 1515) „берут в свидетели“ бога Шиву. В шаманских культах „выпить отражение партнера“ означало как бы ввести его внутрь себя, чтобы он мог изнутри следить за соблюдением клятвы» [Селиванова 1999: 131].

Б. Кёльвер не исключает, что это могли быть региональные особенности ритуала. Демонстрируя параллели ведийской традиции, «Авесты» и индуистских правовых книг, ученый считает, что эти особенности — древняя форма ритуала, однако текст «Раджатарангини» не дает четкого подтверждения, что они сопровождали питье коши постоянно.

Подобная неопределенность наблюдается и в правовой традиции древней и раннесредневековой Индии. С одной стороны, дхармашастры представляют кошу как ордалию, причем дают предписания, применимые и к клятвам, а с другой, задают условия, которые при клятвах излишни. Так, ордалия кошей, подобно клятвам, могла быть ориентирована на будущее, использоваться без śīgas, а также в делах незначительных. Однако, согласно Питамахе, при ее выполнении требовалось, чтобы проходящий испытание предварительно попостился, совершил омовение и во время проведения

ордалии оставался в мокрой одежде¹, что не требовалось при принятии клятв.

Очевидно, коша применялась и как клятва, для устранения сомнений при заключении договоров и т.п., чтобы гарантировать определенное поведение в будущем, и как ордалия, цель которой — установление истины в отношении событий в прошлом. Однако для составителей дхармашастр не существовало четкого разделения на судебные и несудебные дела, а кроме того, для них было важнее создание схемы, отражавшей то или иное явление; описание же реальной действительности отходило на второй план. Поэтому в более ранних текстах отношение к коше было либо неопределенным, либо она попадала в перечень ордалий, а уже комментаторская традиция прилагала все усилия, чтобы оправдать ее нахождение в этом списке. Так постепенно неписаная традиция, существовавшая наряду с письменными текстами, проникала в них, а древние практики модифицировались.

Источники

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

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

ДНКО — «Дхармакоша»: *Dharmakośa. Vyavahārakāṇḍa* /Ed. by L. Joshi. Vol. I. Pt 1. Wai, 1938.

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

KĀSMṚ — «Катьяяна-смрити»: *Kātyāyana-smṛti (Sāroddhāraḥ) on Vyavahāra* /Ed. by P. V. Kane. Text (reconstructed), Translation, Notes and Introduction. Bombay, 1933.

¹ pūrvāhṇe sopavāsasya snātasyārdrapaṭasya ca |
saśūkasyāvyaśaninaḥ kośapānaṃ vidhīyate || (*)

«В первую часть дня предназначено питье коши, [предварительно] проходящий испытание должен попоститься, совершить омовение и [оставаться] в мокрой одежде, он должен быть верующим и непорочным». Этой строфы нет в реконструкции К. Скрибы, но она встречается в SmṛCi 749, YMt II. 112 и др.

- KK — «Критьякалпатару»: *Kṛtyakalpataru of Bhaṭṭa Lakṣmīdhara*. Vol. XII. *Vyavahārikāṇḍa* /Ed. by K. V. Rangaswami Aiyangar. Baroda, 1953.
- М, МАНУ — «Ману-смрити»: *Manusmṛti*. With the «*Manubhāṣya*» of *Medhātithi* /Ed. by G. Jha. In 10 vols. Calcutta, 1920–1939. Delhi, 1999 (2nd ed.).
- NARSMṚ, НАРАДА — «Нарада-смрити»: The *Nārada-smṛti* /Edited with an introduction, annotated translation and appendices by R. W. Lariviere. In 2 vols. Philadelphia, 1989.
- NMS — «Нарадия-ману-самхита»: The *Nārādīyamanusaṃhitā* with the *Bhāṣya of Bhavasvāmin* /Ed. by K. Sāmbaśīva Śāstrī. Trivandrum, 1929 (Trivandrum Sanskrit Series 97).
- PI — «Питамаха-смрити»: Die Fragmente des *Pitāmaha* /Hrsg. von K. Scriba. Leipzig, 1902.
- RTAR — «Раджатарангини»: Kahlana's *Rājataranṅinī* or Chronicle of the Kings of Kashmir /Ed. by M. A. Stein. In 2 vols. Vol. 1. Sanskrit Text with Critical Notes. Bombay, 1892. Vol. 2. Translation. Westminster, 1900.
- SMṚCA — «Смритичандрика»: *Smritichandrika* by Devana-Bhatta. Vol. III. *Vyavahara Kanda*. Pt I /Ed. by L. Srinivasacharya. Mysore, 1914 (Government Oriental Library Series. Bibliotheca Sanskrita, № 45).
- SMṚCI — «Смрити-чинтамани»: *Smṛti-cintāmaṇi of Gaṅgāditya* /Critically ed. by L. Rocher. Baroda: Oriental Institute, 1976.
- VIṢSMṚ, VIṢSMṚ K — «Вишну-смрити»: *Viṣṇusmṛti* with the Commentary *Keśavavajayantī* of *Nandapaṇḍita* /Ed. by V. Krishnamacharya. In 2 vols. Madras, 1964 (Adyar Library and Research Centre. Vol. 93).
- ВИШНУ-СМРИТИ /Пер. с санскр., предисл., коммент. и прил. Н. А. Корнеевой. М., 2007 (Памятники письменности Востока СХХХII).
- VIṢMI — «Вирамитродая»: The *Vīramitrodaya*, *Vyavahāraprakāśa* by Mitra Misra /Ed. with Introduction, Index etc. by V. P. Bhandāri. Benares, 1932.
- VYACI — «Вьявахара-чинтамани»: *Vyavahāracintāmaṇi of Vācaspati-miśra* /Ed. by L. Rocher. Gent, 1956.
- VYAMA — «Вьявахара-маюкха»: The *Vyavahāramayukha* of *Bhaṭṭa Nīlakaṇṭha* /Ed. by P. V. Kane. Bombay, 1926 (Bombay Sanskrit and Prakrit Series, № LXXX).

- YĀJÑ SMṚ — «Яджнавалкья-сморити»: The *Yājñavalkyasmṛti* with the Commentary *Bālakrīdā* of *Viśvarūpāchārya* /Ed. by M. T. Ganapati Sastri. Delhi, 1982 (2nd ed.).
- YAP — комментарий Апарарки на «Яджнавалкья-сморити»: *Yājñavalkya-smṛti* with the Commentary of *Aparārka* /Ed. by H. N. Apte. In 2 vols. Poona, 1903–1904 (*Ānandāśrama* Sanskrit Series, 46).
- YMT — «Митакшара»: The *Mitākshara* with *Viśvarūpa* and Commentaries of Subōdhini and *Bālabhatti* /Ed. by S. S. Setlur. Madras, 1912.

ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

- АЛЕКСАНДРОВА Н. В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М., 2008.
- БИРУНИ АБУ РЕЙХАН. Индия /Изд. подгот. А. Б. Халидов, Ю. Н. Завадовский, В. Г. Эрман. М., 1995 (1-е изд.: Ташкент, 1963).
- ЛУБОЦКАЯ Н. Ю. Скр. «divya» и его параллели в индоевропейской терминологии «божьего суда» // Ученые записки Тартуского университета. Труды по востоковедению. Т. II. 1. Тарту, 1973. С. 190–201.
- СЕЛИВАНОВА Т. П. Военно-феодалный этикет в средневековом Кашмире // Этикет у народов Южной Азии /Отв. ред. Н. Г. Краснодембская. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. С. 127–136.
- НОPKINS E. W. The Religions of India. Boston, L., 1895.
- НОPKINS E. W. The Oath in Hindu Epic Literature // Journal of the American Oriental Society (1932). Vol. 52. P. 316–337.
- KÖLVER B. Kāśmirian Traces of Ancient Oath Ceremonies // German Scholars on India. In 2 vols. Vol. II. Bombay, 1976. P. 131–145.
- LARIVIERE R. W. Ordeals in Europe and in India // Journal of the American Oriental Society. 1981, vol. 101, No. 3. P. 347–349.
- LARIVIERE R. W. A Note on the *Kośadivya* // *Brahmavidyā*: The Adyar Library Bulletin (1976). Vol. 40. P. 152–165.

УРОВЕНЬ СМЫСЛА В ТЕКСТАХ ШАСТР:
КОНЦЕПТЫ ИЛИ ПОНЯТИЯ?

В русском языке не хватает терминов, описывающих содержания разного типа. В нашей семиотике есть всего два общеупотребительных слова: «смысл» и «значение». В английском языке различаются три термина, а именно «sense», «meaning» и «reference». На санскрите же слов для данной области еще больше.

Кроме того, есть еще также «понятия». Исторически различались «notio» и «conceptus». Первым аналогом «понятия» было слово «notio», которое до сих пор в современном употреблении («notion») подразумевает «не очень обязательное понятие»; позже, чувствуя необходимость в новом выражении, П. Абеляр придумал слово «conceptus», ставшее «понятием» по-латыни; отсюда с помощью калькирования появилось русское «понятие». В настоящее же время слово «концепт» употребляется не совсем так. В современной лингвистике оно указывает на некоторую меньшую обязательность, бóльшую рыхлость того или иного содержания, которое к тому же не связано однозначно с конкретным словом, однако используется обычным носителем языка.

Мне хотелось бы представить специфику организации смыслов в индийских текстах. Это одна из самых трудных, зыбких проблем, потому что одно дело — понять содержание того или иного текста, а совсем другое — пойти еще дальше и понять принципы, с помощью которых в Индии принято порождать, передавать, транслировать содержания и работать с ними. В этом случае мы поднимаемся на более высокую ступень абстракции. Мы привыкли к тому, что для выражения мыслей есть понятия, но в индийской традиции ситуация иная. Во-первых, перевода слов «понятие» и «концепт» на санскрит не существует, хотя на санскрите предостаточно хороших терминов. Стало быть, индийским мыслителям такие слова не понадобились.

Поэтому в полном смысле единства в индийской терминологии нет.

Если мы подходим со своим готовым набором средств к индийским текстам, то найдем в них изрядное количество понятий. В особенности много понятий в логической или логико-лингвистической сферах. Такие слова, как *вачья*, *карья*, *карана*, *упамана*, *анумана*, *прамана* — все это, конечно, понятия. Но эти слова используются обычно в ситуации обсуждения, из которой непосредственно ничего, кроме результатов обсуждения, не последует. Может последовать, допустим, наличие или отсутствие субсидий со стороны раджи, но это уже не дискуссия, а социальное последствие дискуссии. И на это обстоятельство стоит обратить внимание, поскольку оно отличается от ситуации, характерной для использования общевропейских «понятий», которые соотносятся прежде всего друг с другом. Их применяют в ситуации логического мышления, знающее о самом себе, что оно отошло от какой-то практической деятельности, к которой ее носитель или какие-нибудь люди, связанные с ним по кооперации деятельности, потом вернуться, ибо иначе это будет пустословие. Но когда употребляют понятия и понятийно мыслят, то такое занятие не обязательно выливается сразу в какую-нибудь разумную непонятийную деятельность, например, в изменение настроения, готовности к действию и т. п. Все это, возможно, состоится потом, и в этом смысле мышление понятиями автономно. Когда мы обращаемся к индийским текстам с подобными установками, то «опознаем» понятия в индийской духовной культуре, создавая ситуации, похожие на наше западное пользование понятиями.

Возьмем понятие чести. Мы формируем представления о добродетелях или о нормах, обсуждаем это с другими специалистами по этике, и получаем понятие чести. Когда же мы говорим о концепте чести, то обсуждаем такие ситуации, когда, например, кого-то корят за отсутствие чести, кого-то хвалят за блюдение офицерской или девичьей чести и прочее: это не теоретическая ситуация, а одобрение или неодобрение регулирования деятельности, т. е. значительно более многообразная ситуация. Вот это называется концептом.

Я хочу обратить внимание на ряд самых трудных терминов, которые не относятся ни к концептам, ни к понятиям.

В отечественной литературе встречается употребление термина, придуманного сравнительно недавно — «идеологема». Например, для многих исследователей атман есть некая идеологема. Это слово совершенно неприемлемо. Во-первых, оно крайне безвкусно, во-вторых, оно означает составную часть «идеологии»; идеология же, как известно — новоевропейское явление, к классической же культуре слово «идеология» можно применять чисто метафорически. Что касается компонента «-эма», тоже не вполне ясно, действительно ли это какая-то единица, не членимая дальше, либо за ним стоит что-то другое.

Недавно В. В. Емельянов делал доклад о том, что он назвал «предпонятиями», на материале культуры III тыс. до н. э. Он исследовал их на материале шумерской культуры и ссылался также на исследования древнеегипетской культуры. Почему он использовал слово «предпонятие»? Понятия автономны для рассуждения, а предпонятия имеют отношение к нормативной, предельно важной ситуации, которая непременно соединена с ритуалом. Допустим, шумерское предпонятие «мэ», которое он исследовал, связано с какими-то обрядами наделения силой. Это и сила, и блеск, и мощь, и харизма, и т. д., т. е. «мэ» наделено разными смыслами, по-разному проявляясь в конкретных речевых ситуациях. Существенно то, что предпонятие не мыслится, оно просто есть; люди отражают с его помощью действительность «вот так», разными способами. В этом смысле предпонятие похоже на концепт. А вот то, что я продемонстрирую сейчас на ряде примеров индийского теоретического мышления, в чем-то похоже на концепты, но отличается от них рефлексивностью.

Когда используются обычные слова для обозначения каких-либо видов обиходной деятельности (приготовление еды, уборка дома), то эти слова — не предпонятия, не идеологемы, не категории культуры, а нечто другое, очень важное, то, что у шумеров было связано с «мэ» или у древних египтян — с «ка». Различие между этими видами деятельности определяется их разной значимостью. А отражается оно сравнительно единообразно. Рефлексии нет ни тут, ни там, налицо обычное пользование языком.

Когда в Европе появляется философия, то появляется и рефлексия, а рефлексия связана преимущественно с мышлением. В этих

новых условиях люди абстрагируются от своей способности заниматься многими видами деятельности и приучаются использовать слова «с умом», т. е. формировать понятия. Но можно представить и другой путь развития — тот, по которому пошла индийская духовная элита, а именно: у нас есть ситуации, мы продолжаем ими заниматься, но занимаемся ими рефлексивно; мы не промышляем их, но отлично понимаем, чем занимаемся. Т. е. одно дело, если я прикоснусь к голове просто потому, что почувствовал там нечто, и совсем другое дело, если я это сделаю в качестве жеста, которым меня натренировали как, допустим, актера. Вот если мы пользуемся словами, которые раньше, возможно, были предпонятиями, или же рефлекслируем над ними, то тогда мы обладаем самыми сложными для истолкования и уразумения терминами в составе индийских теоретических текстов.

Позвольте привести некоторые примеры, в частности, термин «духкха». Если трактовать его как понятие, то, во-первых, получается всем известная интерпретация буддизма как пессимизма, а, во-вторых, мы обоснованно упрекнем Будду в самонадеянности или глупости, потому что, если он говорил, что все плохо, все есть страдание, — а это фактически не так, — то мы не можем объяснить, каким образом Учение, противоречащее очевидному, могло быть довольно успешным достаточно долго. Так вот, это рефлексия деятельности по переустройству своих ценностей, которая отправляется от обыденности, а дальше программирует себя. А именно:

1. *Духкха-духкхата*. Когда человеку плохо, такое его состояние называется в обыденном языке «духкха». Будда говорит: «Ну, да, это духкха. Это духкха-духкхата». Что значит плохо? Какую ситуацию обозначает слово «плохо»? Если это случилось, нормальная первичная реакция — спастись из этой ситуации. Не надо для этого думать, надо просто удрать, отдернуть руку и т. д.

2. Кроме того, есть *випаринама-духкхата*. Поясняется она так: когда бывает хорошо, то это плохо, потому что хорошее сменяется плохим. Это не понятие, а своего рода утверждение-совет: когда тебе хорошо, ты учишься отстраняться от этой ситуации, потому что, если ты свободно отстранишься, не «слипнешься» с ситуацией, когда тебе было хорошо, то тебе самому не будет плохо тогда, когда остальным станет плохо из-за того, что хорошее пропало.

3. И есть еще более глубокий аспект. Когда используется слово *санскара-духкхата*, имеется в виду следующее: несмотря на то, что кое-что от меня зависит, этого довольно мало, а значительно больше от меня в моей жизни не зависит. Я думаю: «Это плохо». Но думать о чем-то плохом можно, а думать «что такое плохо», невозможно, это выражение абсолютно бессодержательно. Нет содержания у «плохо», это не понятие. Имеется в виду следующее понимание санскара-духкхаты: что бы со мной ни произошло, я должен сохранять, удерживать дистанцию или зазор между собой и ситуацией. Если я удерживаю подобную дистанцию, я радикально увеличиваю свою активность, преодолевая санскара-духкхату самым фактом ее осознания.

Таким образом, духкха есть указание о том, в какую сторону следует изменять свои действия, но не некоторое понятие. К подобному указанию нельзя отнестись пассивно. Оно представляет собой программу, которую нужно применять. В самом употреблении этого слова заложены стадии программы. Поэтому «духкха» — это не понятие, но и не концепт, потому что у нее есть направленность, вектор.

Можно взять другой пример, пару «брахман — атман». Представление о них идет от вед, потом развивается в упанишадах, а далее в философии веданты. Всякий знает, что такое «Я сам», атман. Например, если я — брахман (жрец), то могу сказать, что я *атмане яджэ*, т. е. «я сам для себя приношу жертву». Знаю ли я то, что делаю? Конечно, знаю: в свою пользу приношу жертву, заказчик меня не просил, сам делаю. При этом, как и при совершении всякого жертвоприношения, я твержу, пою или рецитирую некоторые мантры. Как известно, мантры — это и есть слово «брахман» в среднем роде. Это мне тоже совершенно ясно. Я (атман) полностью занят тверждением мантр, а мантры — самая существенная часть ритуала. Это некоторый простой, далеко не совершенный подход к утверждению, которое сформировалось позже, утверждению о том, что «атман — это брахман». Самое главное, что я могу о себе понять — это то, что мантру нужно читать правильно. Если я, сосредоточившись, читаю какую-нибудь мантру, то я весь поглощен этим; это — брахман, а сам я — атман. Когда я завершил рецитацию, пока у меня ничего нового еще не началось, то и атман и брахман — од-

но и то же, некое пустое пространство. Т. е. ситуация «замирания» по завершении ритуала — это и есть ситуация тождества атмана и брахмана. Это совершенно идентично тому, что потом называется *санпаннакрама* в тантризме, или *рангбан* в махамудре: растворяется всякая визуализация и возникает абсолютное единство. Адвайта-веданта есть программа, ставящая целью сделать такого рода переживание постоянным фоном чего угодно. Подобный фон был, например, у Раманы Махарши .

У О. О. Розенберга в его «Трудах о буддизме» приведено несколько значений слова «дхарма», что мне всегда казалось крайне искусственным. Мышление Розенберга имеет весьма опосредованное касательство к действительности того, о чем он думал. Дхарма сохраняется сама собой постоянно. Все, кто слушал Будду, будучи его современниками, знали, что дхарма — то, на чем жизнь стоит. Если мы слушаем этого великого шрамана, наша дхарма есть то, что он говорит. Это та же самая дхарма, пусть и в другой ситуации. Содержание его слов — тоже дхарма. В сказанном Буддой есть некоторые существенные слова, например, *праджня*, *вирья* и т. д. Я, будучи учеником Будды, следуя тому, что он мне сказал, т. е. следуя дхарме, сажусь и занимаюсь самонаблюдением, и при этом замечаю в своем сознании некоторые аспекты: например, событие понимания или событие злости, припоминания и прочее — это и есть дхармы. Это совершенно одно и то же, т. е. это один и тот же вектор в разных деятельностных ситуациях.

Или возьмем пример с бодхичиттой. Это известное махаянское якобы «понятие». Но «бодхичитта» — не понятие! Это, как и в уже приведенных примерах, некоторая рефлексивная направленность. Первое приближение: просто мысль о том, что хорошо бы стать буддой. Конечно, это бодхичитта, но в очень приблизительном варианте. Далее, это мысль о том, что других жалко. Если человек думает: «Хорошо бы стать буддой», и испытывает искреннее переживание («мне других жалко»), искренне желает что-то сделать для других — это бодхичитта. Он углубляется, через некоторое время ему удастся, например, сформировать окончательную бодхичитту в рамках сутр, а она не есть ни мысль, ни жалость, ни объект, она безобъектна и бессубъектна; это некий тон переживания, но и то, что получилось в результате практики. Значит, бодхичитта указы-

вает на направление преобразования и не является понятием. Она просто изменяет человека, если тот ею занимается. А если применяется тантрическая практика, то в ней бодхичиттой называется некоторое энергетическое событие, на основе телесности. Стало быть, здесь нет разных значений, потому что «бодхичитта» — это не понятие и не концепт.

И еще один пример, с гуру. В одном учебнике теоретического тантризма сказано следующее. У гуру есть такие артхи (значения): *кальямитра*, т. е. учитель махаяны; *ваджрачарья*, профессор, который дал посвящение в соответствующую тантру; тот, кто научил меня алфавиту; а также отец и еще кто-нибудь. Почему это не разные значения? Потому что здесь мы видим выделение одного и того же отношения к чему-то важному в аспекте, заданном тантрической деятельностью. Если выполняется, например, гуру-йога и говорится, что в некоторых вариантах гуру-йоги предлагается объединять всех учителей, то что это означает? Человек воображает какого-нибудь видного ламу, например, Цонкапу или Гуру Ринпоче. Он объединяет в своем индивидуальном смыслополагании с этим изображенным на иконе образом (а эта икона тоже есть гуру) того принадлежащего к старшему поколению реального человека, который дал ему тантрическую передачу, а также и всяких незнакомых ему лично учителей, трактаты которых он читал, а также своего учителя грамоты и так далее. Это одна и та же направленность, но не понятие и не концепт.

Стало быть, все эти корневые вещи не являются идеологемами, они суть «кодификаторы» направления деятельности по преобразованию, т. е. они технологичны. При этом преобразованию подлежат ценности, смыслы, а не внешний мир.

Всякая индийская духовная дисциплина, т. е. шастра, включает в себя некоторую технологию, и самым сложным для толкования будут такие слова, которые представляют собой знаки направления, позволяющие человеку изменять самого себя. Привыкнув к тому, что самое сложное — это понятия, мы абсолютизировали свое умение выйти из прежней, ритуальной действительности в сторону теоретического мышления. Однако на самом деле можно выходить не только в эту сторону, но и в другие.

ТЕИСТИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ В КЛАССИЧЕСКОЙ ЙОГЕ И «ШВЕТАШВАТАРА-УПАНИШАДЕ»

Анализируя два древних памятника — «Йога-сутры» Патанджали и «Шветашватара-упанишаду» — мы постараемся выявить сходства и различия в их теистических доктринах.

В обоих текстах есть наставления по йоге. В «Шветашватара-упанишаде» они изложены в несистематизированном виде, тогда как «Йога-сутры» Патанджали представляют собой хорошо организованное руководство по йоге. «Шветашватара-упанишада» строит свои теистические концепции на основе ведантистского монизма, йога же опирается на дуалистическую онтологию санкхьи. Более того, классическую йогу, с учетом доктрины о множестве *пуруш*, можно охарактеризовать также как плюралистическую систему. Бог в «Шветашватаре» и в других ранних упанишадах — демиург, тогда как *Ишвара* «Йога-сутр» не участвует в космогонии. Бог в «Шветашватаре» — Шива, но он определяется эпитетами Ишвара, Иша, Хара, Ишана, Махешвара и др., отождествляется со многими ведийскими богами и с ведантистским Абсолютом — Брахманом. Теизм классической йоги знает только Ишвару. Ишвара в йога-даршане — наивысшая духовная реальность, особый, чистый и вечно свободный пуруша (*puruṣa viśeṣa*), тогда как в ранних упанишадах Ишвара — высшее проявление Абсолюта, «Абсолют с качествами» (*saṅgūṇa brahma*). Ишвара классической йоги благоволит только йогинам, Бог «Шветашватары» поддерживает всех существ мироздания. Но Ишвару йоги и Бога «Шветашватары» объединяет мистическая, девициональная установка — бхакти и доктрина о благодати (*prasāda*). Далее мы рассмотрим учение каждого текста по отдельности и подробнее.

ИШВАРАВАДА В ЙОГА-ДАРШАНЕ ПАТАНДЖАЛИ

Йога Патанджали теистична, так как, в отличие от атеистической санкхьи, допускает существование 26-го онтологического принци-

па — Ишвару, тогда как учение о сущем санкхьи завершается на 25-ом принципе — пуруше [Радхакришнан 1993, Т II: 299].

Йога ввела понятие Бога, помогающего достижению *мокши*. По этой причине йога получила название *сешвара-санкхья* («санкхья с культом Ишвары»), в отличие от *ниршивара-санкхьи* («санкхья без Ишвары») Капилы [Там же: 302–303].

В «Йога-сутрах», в главе о высшем состоянии сосредоточения (*Samādhipāda*) Патанджали сообщает, что состояние *самадхи* достигается двумя способами: с опорой только на собственные усилия и с упованием на поддержку Ишвары. Для первого типа реализации нужно добиться прекращения деятельности пяти видов сознания: истинного познания, заблуждения, ментального конструирования, сна и памяти (*pramāṇaviparyayaavikalpanidrāsmṛtayaḥ*). Их прекращение может быть достигнуто благодаря практике (*abhyāsa*) и бесстрастию (*vairāgya*). Абхьяса предполагает усилие по сохранению устойчивости сознания. Бесстрастие же бывает двух видов: среднее (*aparā vairāgya*) и высшее (*parā*). Среднее характеризует состояние сознания, в котором отсутствует влечение (*rāga*) к чувственным объектам. Более высокий вид бесстрастия (*parā vairāgya*) может быть достигнут с помощью видения пуруши, т. е. *пуруша-йоги*, или *пуруша-видьи*, когда преодолевается влечение к гунам [Островская, Рудой 1992: 88, 93].

С. Дасгупта отмечает, что практика и бесстрастие — два внутренних средства для достижения высшей цели йогина — окончательного прекращения всех развертываний сознания, аффектов и неведения (*avidyā*) [Dasgupta 1920: 131–133]. Прекращение деятельности сознания (*cittavṛttinirodhaḥ*), достигаемое с помощью этих двух методов, приводит к состоянию *самадхи* с опорой (*saṃprajñāta*). Адепты йоги достигают состояния *самадхи* без опоры (*asaṃprajñāta*) с помощью пяти средств йогической реализации: вера, сила, памятование, созерцание и мудрость (*śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi, prajñā*).

В той же главе о высшем состоянии сосредоточения, в 24-й и 25-й сутрах, говорится, что состояние *самадхи* может быть достигнуто также с помощью упования на Ишвару (*īśvarapraṇidhānād vā*). Вьяса в своих комментариях к данной сутре отождествляет упование, или поклонение (*praṇidhāna*) Ишваре с особой формой

бхакти — религиозно-мистической практики, игравшей ключевую роль в вишнуитских культах. Адепт, практикующий упование, сердечное устремление к божеству, обеспечивает его благоволение к себе, что приближает достижение состояния самадхи и его плода [Островская, Рудой 1992: 96]. Средневековый комментатор «Йога-сутр» Вачаспати Мишра (IX в.) в своем труде «Таттва-вайшаради» (I. 24, р. 16) объясняет, что это мистическое поклонение Ишваре может выражаться в трех модусах: ментальном, вербальном или телесном. По определению Патанджали (I. 24), Ишвара есть особый пуруша (*puruṣa viśeṣa*), не затронутый аффектами (*kleśa*), кармой, ее созреванием и скрытыми «следами» (*vāsanā*). В свете комментариев Вьясы становится очевидным, что Ишвара существенно отличается от других пуруш. Пуруши могут закабалиться первоматерией (*prakṛti*), им могут приписываться аффекты, карма, бессознательные впечатления и др. Они могут обрести состояние абсолютной обособленности, разорвав тройные путы (*trīṇi bandhanāni*). Однако Ишвара не может быть ни закабаленным, ни освобожденным. Он всегда свободный, абсолютный пуруша [Там же: 96–97]. Вьяса пытается онтологически доказать бытие абсолютного Пуруши. Он приводит аргумент, напоминающий классическое онтологическое доказательство бытия Бога. Из всех совершенных существ Ишвара имеет самую совершенную природу и отличается всеведением предельной степени [Радхакришнан 1993, т. II: 325–326]. По определению Патанджали (I. 25), семя всезнания в нем не имеет себе равных. Абсолютное могущество Ишвары не имеет ничего равного себе или превосходящего. Оно не может быть превзойдено другим высшим могуществом, ибо если бы существовало нечто, превосходящее его, то оно было бы им самим [Островская, Рудой 1992: 97]. Ишвара объявляется автором вед, что доказывает их священный статус. Он милостив и благожелателен ко всем живым существам. По объяснению Вьясы, при разрушении кальпы и великих разрушениях Вселенной (*kalpapralayamahāpralayeṣu*) Ишвара наставлением в знании и в дхарме поддерживает всех существ [Там же: 98]. Он учитель древних риши. Если первым учителем (*ādividvān*) в традиции санкхьи и йоги считается Капила, который первым достиг освобождения (*ādimuktaḥ*), то, согласно Вачаспати Мишре, высочайшим учителем (*paramaguru*) является Махешва-

ра. Это изначально освобожденный, абсолютный учитель, благодаря милости которого первоучитель Капила получил свое истинное знание. В начале данного творения, так же как в начале прошлых творений, Ишвара сохраняет свой абсолютный статус бытия [Островская, Рудой 1992: 98, 217]. Он в каждую мировую эпоху для страдающих в сансаре передает священные писания. Для спасения пуруш Ишвара, по своему милосердию, вновь принимает роль великого учителя в период, когда пракрити начинает новую эволюцию. Комментируя эту сторону деятельности Ишвары, известный исследователь индийской философии и классической йоги С. Дасгупта пишет, что всеблагодетельный Ишвара ради своих последователей принимает чистое, светозарное тело из своей *самтвической* природы (*sattvamaya*), свободное от кармических следов, с помощью которого он сообщает своим адептам ведические знания. Во время пралаи его тело погружается в пракрити. И этот процесс бесконечен: во время каждого нового творения проявляется светозарное тело Ишвары, в период растворения Вселенной оно вновь погружается в первозданную материю [Dasgupta 1978: 160].

Патанджали утверждает (I.27), что священный первослог Ом выражает природу Ишвары. Вьяса задается вопросом: является ли эта связь обозначаемого (*vācya*) и обозначающего (*vācaka*) плодом условного соглашения или же она неизменна, как, например, связь между светильником и светом. Решая эту проблему, Вьяса полагает, что отношение между словом и обозначаемым объектом неизменно. Вачаспати Мишра добавляет: «Если допустить, что этот обозначаемый объект имеет такого рода сущность, что она проявляется при использовании [соответствующего] слова, то в таком случае всегда, когда такая [естественная] связь отсутствует, объект не будет обозначен, даже если [слово] используется сотни раз» [Островская, Рудой 1992: 98–99, 218]. То есть каждый раз при произнесении священного слога Ом, благодаря естественной связи между словом и тем, что оно обозначает, проявляется сущность Божества. Мистический первослог Ом представляет собою божественную теофанию, выраженную фонематическим путем. Поэтому в традиции йоги ключевое внимание уделяется *Ишвара-йоге*, осуществляемой с помощью рецитации мистического слога Ом.

Патанджали и Вьяса отмечают, что йогин, постигший связь обозначаемого и обозначающего, практикует рецитацию священного слога Ом (*jaṃ*) и сосредоточение на Ишваре, обозначаемом священным слогом Ом. Регулярные занятия этой психопрактикой позволяют йогину поддерживать однонаправленность (*ekāgra*) своего сознания. Согласно «Йога-сутрам» (I. 29), эта практика приводит к постижению истинной сущности сознания, а также к устранению препятствий. «Вьяса-бхашья» добавляет, что какие бы то ни было препятствия — болезни и прочее — все они перестают существовать благодаря упованию на Ишвару. С помощью ишварапранидханы йогин раскрывает для себя метафизическую истину, он переживает состояние *пуруша-видьи*, т. е. он приходит к пониманию, что он сам есть чистый, незамутненный пуруша [Островская, Рудой 1992: 99].

Во второй главе «Йога-сутр», озаглавленной «Садханапада» — «Способы осуществления [йоги]», Патанджали и Вьяса описывают йогу действия (*крия-йога*), которая включает в себя три практики — подвижничество (*tapas*), самообучение (*svādhyāya*) и упование на Ишвару (*īśvarapraṇidhāna*). Вьяса отмечает, что без подвижничества невозможно осуществить йогу. Оно помогает очистить сознание от вихрей и аффектов. Самообучение состоит из рецитации очистительных мантр — первослога Ом и др., и из изучения шаштр, в которых говорится об освобождении. Упование на Ишвару, в трактовке Вьясы, обнаруживает сходство с карма-йогой «Бхагавадгиты»: «Ишварапранидхана есть [жертвенное] посвящение всех действий Высшему Учителю или же полный отказ от плодов подобных [действий]» [Там же: 112]. Практическое следствие ишварапранидханы заключается в развитии способности сосредоточения, постижении истинной одушевленности, устранении препятствий и ослаблении пяти аффектов: неведения, эгоизма, влечения, враждебности, жажды жизни (*avidyāsmītārāgadveṣābhiniveśaṃ pañca kleśāḥ*) [Там же: 113]¹. После чего, отмечает Вьяса, с помощью огня знания йога действия делает эти ослабленные аффекты неспособными к самовоспроизведе-

¹ Вьяса трактует аффекты как пять ложных содержаний сознания. Эти клеши, находясь в постоянном движении, увеличивают активность гун, поддерживают их видоизменение и вызывают созревание кармы (*karmavipāka*). Они порождены неведением, и, по сути, являются разновидностями *авидьи*.

нию, словно прокаленные огнем семена. Символизм очистительного огня довольно часто встречается в сотериологической доктрине йоги. Если у простых людей пробуждение аффектов в сознании происходит при актуальной встрече с объектом, то у мудрецов, обладающих высшим знанием, даже при наличии чувственных объектов пробуждение не наступает, ибо семена аффектов сожжены в огне (*dagdha-bīja*) [Там же: 113–114]. Как видно, практика ишварапранидханы имеет вполне конкретное терапевтическое и сотериологическое содержание. С. Дасгупта рассматривает ишварапранидхану в качестве третьего пути — бхакти-йоги, которая сосуществует вместе с карма- и джняна-йогой в системе Патанджали. Но, в отличие от первых двух путей бхакти-йога является более легким путем достижения освобождения [Dasgupta 1978: 159]. Дасгупта отмечает, что термин «ишварапранидхана», согласно комментаторам, употребляется в двух смыслах в первой и второй книгах «Йога-сутр». В первой книге оно означает любовь, или преданность Богу, во второй — отказ от плодов действий в пользу Ишвары, и в таком аспекте ишварапранидхана включена в крия-йогу. Посвящение всех плодов действий Ишваре очищает ум, делая его пригодным для йоги. Эта практика отличается от ишварапранидханы первой книги, где главная психотехника предполагает только девициональное сосредоточение на Ишваре и на репрезентирующем его имя первослоге Ом [Dasgupta 1978: 160–161]. Благодаря бхакти Ишвара нисходит к адепту и своею благодатью устраняет все препятствия на пути к самадхи. Таким образом, любовь, преданность Ишваре и посвящение ему всех своих действий — самый легкий путь очищения ума йогина и достижения свободы. Это сфера бхакти-йоги, с помощью которой можно избежать сложнейших практик аскетической йоги и быстро достигнуть мокши. Дасгупта, однако, считает, что вышеописанная практика не слишком изолирована от главных методов Йоги — практики (*abhyāsa*), бесстрастия и отречения (*vairāgya*). Вайрагья применяется на всех стадиях йоги и также сопровождает ишварапранидхану. Согласно вышеупомянутому автору, первоначальному статусу Ишвары как патрону йогинов были позднее добавлены метафизические функции, чтобы легко включить его в систему классической йоги. Так простая вера в Ишвару для практических целей йогинов стала осмысливаться вместе с

его функцией управителя космической эволюции [Там же: 162–164, 87–91].

Заслуживают внимания интерпретации представлений йоги об Ишваре Мирчей Элиаде. Согласно этому автору, неподвижность тела (*āsana*) и однонаправленность сознания (*ekāgra*) имитируют божественный архетип — Ишвару, который есть чистый дух. Он не только не создает мир, но и не вмешивается в его историю — ни прямо, ни косвенно. Преодоление человеческих условий, полная автономия пуруши — все это находит свою архетипическую модель в Ишваре. В йогической практике, которая предполагает отречение от обусловленности, заключается и религиозная ценность, в том смысле, что йогин имитирует способ бытия Ишвары: неподвижность (*āsana*), концентрацию на самом себе. В других традициях йоги *асана* и *экаграта* могут быть религиозно ценными по той причине, что йогин становится живой статуей, воплощающей иконографическую модель. По мнению Элиаде, в классической йоге не объясняется, почему и как Бог участвует в природных процессах. Ишвара вступает в диалектику санкхья-йоги как бы со стороны. Основную роль в спасении пуруш играет пракрити. Эта космическая субстанция своим «телеологическим инстинктом» освобождает многие «я» из оков материи. Позднейшие комментаторы йогадаршаны придают Ишваре более весомое значение [Элиаде 2004: 135–136]. В Индии были две параллельные традиции йоги: магическая, где все достижения осуществляются только лишь волей и личными усилиями адепта, и мистическая, где в йогических реализациях значительную роль играет поклонение Богу. В религиозной истории Индии, по мнению Элиаде, было противостояние «магии и мистицизма», в котором, в конечном счете, одержал верх мистицизм. Комментаторы позднего периода Вачаспати Мишра и Виджняна Бхикшу придают Ишваре огромное значение, что во многом объясняется той духовной атмосферой, в которой они жили: в этот период в Индии процветали мистические и девициональные движения [Там же: 142–144].

Для йогов мистической традиции откровение Ишвары происходит на высшей стадии йогической сосредоточенности, т. е. на стадии *асанпруджнята-самадхи*. Виджняна Бхикшу в своем комментарии «Йогасара-санграха» пишет, что когда двадцать пятая

таттва, т.е. Пуруша, осознает свое отличие от других двадцати четырех таттв, составляющих пракрити, он начинает воспринимать двадцать шестую — Ишвару. После созерцания собственного Я — цели санкхьяиков — йогин приходит к созерцанию Бога [Элиаде 2004: 152].

Г. Ферштайн по поводу теистической доктрины йога-даршаны пишет, что Ишвара — один из многих, но цельных трансцендентных «я». В «Йога-сутрах» особый статус Ишвары среди многих пуруш обусловлен тем обстоятельством, что он никогда не сомневался в собственном всеведении и собственной вездесущности. Другие трансцендентные «я» порой лишались такой уверенности, когда воспринимали себя отдельной личностью. Все пуруши изначально свободны, однако лишь один Ишвара всегда осознает факт своего свободного состояния [Ферштайн 2003: 433].

Ишвара — не демиург и не всеобщий Абсолют упанишад. Допущение того, что Ишвара случайно оказался в дуалистической онтологии йоги Патанджали, неверно, поскольку не согласуется с историей до-классической йоги, которая была теистической. Г. Ферштайн полагает, что в стремлении подвести под йогу рациональную основу Патанджали придал понятию Ишвары некую неопределенность, что позволило включить его в дуалистическую систему [Там же: 434]¹. Если Р.Гарбе, М.Элиаде и С.Радхакришнан полагали, что Ишвара для Патанджали не играет важной роли, а включен в систему как дань древней теистической традиции йоги, то Ферштайн считает, что Патанджали не обошел вниманием учение об Ишваре, ибо последний был чем-то большим, нежели просто понятием. Ишвара помогал йогинам осуществить их йогический опыт. Автором особенно подчеркивается представление о преданности Ишваре и его благодати (*prasāda*). *Нияма* оказывается не просто усилием над собой: она содержит элемент благодати. Йогины стараются постичь и преодолеть многие пути, на которых обычная эгоистичная личность силится увековечить себя. Но, в конечном счете, прорыв из индивидуально-

¹ Ферштайн полагает, что «Йога-сутры» могут быть синтезом двух различных традиций йоги. С одной стороны эта йога восьми звеньев (*аштанга-йога*), а с другой — йога действия (*крия-йога*) [Ферштайн 2003: 391].

го опыта к экстатическому самопознанию даруется божественным вмешательством [Там же].

В интерпретации С. Радхакришнана Ишвара является проводником эволюции пракрити. Он всегда заботится о том, чтобы движение пракрити служило сотериологическим целям пуруш [Радхакришнан 1993, т. II: 326–327]. Но в отличие от освобожденных душ, которые в дальнейшем не имеют связи с миром, Бог находится в вечной связи с ним. Предполагается прочная связь Ишвары с высшей и чистой частью пракрити — саттвой. Радхакришнан солидарен с мнением большинства индологов о том, что доктрина Ишвары очень слабо связана с остальной системой йоги. Йогин стремится не к единению с Богом, а к абсолютному отграничению (*viyoga*) пуруши от пракрити. Ишвара является только особым пурушей, а не творцом и охранителем Вселенной. Автор склонен считать, что классическая йога ввела концепцию Бога скорее для того, чтобы быть модной и привлекательной. Позднее в традиции больше внимания будет уделяться теистическим инстинктам человека, будут учитываться всеобщие потребности сердца. Суровая дисциплина ума и тела йоги с ее большими аскетическими нагрузками и определенным риском для морали требовала признать существование высшего существа, божественного наставника и освободителя [Там же: 328].

Как видно, у индологов нет единого мнения о значимости и положении Ишвары в системе йога-даршаны. Большинство исследователей склонны считать *ишвараваду* периферийным и даже абсолютно лишним элементом во всей системе Патанджали. Однако нам предпочтительнее кажутся позиции Ферштайна и Дасгупты, которые рассматривают ишварапранидхану как необходимую и неотъемлемую часть целостной сотериологической доктрины йоги. Как было изложено выше, в интерпретации Дасгупты йога-даршана представляется целостной системой с тремя путями освобождения — карма-, джняна- и бхакти-йогой, из которых бхакти-йога соответствует ишварапранидхане.

ИШВАРАВАДА УПАНИШАД: ТЕИЗМ «ШВЕТАШВАТАРЫ»

В упанишадах Брахман рассматривается как основа мироздания, а в качестве демиурга выступает Ишвара, личный аспект Брахмана. Мир есть манифестация мировой души (*hiranyagarbha*) и творение Ишвары. «Мандукья-упанишада» утверждает, что Абсолют — Брахман четырехчастный (*catuṣpad*): сам Брахман и три его модальности — Владыка (*īśvara*), мировая душа и мир (*virāj*) [Radhakrishnan 2005: 63–65]. Концепция триединства Брахмана развивается в четвертой главе «Тайтирия-упанишады», выражаясь в идее *трисунарны* («три птицы»). Здесь Абсолют отождествляется с гнездом, из которого выходят три птицы — Вираджд, Хираньягарбха и Ишвара. Абсолют, взятый сам по себе, независимо от творения, есть Брахман. Когда Абсолют рассматривается как проявившийся во Вселенной, он есть Вираджд. Рассматриваемый как Дух, витающий повсеместно во Вселенной, он Хираньягарбха. Когда Абсолют воспринимается как личный бог, творящий, сохраняющий и разрушающий мир, то он — Ишвара. Ишвара становится Брахмой, Вишну и Шивой, когда его три функции рассматриваются по отдельности. При этом утверждается, что Абсолют не есть сумма этих четырех, а представляет собою нераздельное единство [Там же: 66].

В традиции упанишад теистические идеи еще более ярко выражены в «Шветашватара-упанишаде». Однако здесь Бог определено отождествляется с Шивой. В «Йога-сутрах» мы таких отождествлений не находим, в то время как в других средних упанишадах Ишвара прежде всего есть карана-Брахман (творящий Бог, демиург). Ишвара явным образом отождествляется с Шивой в постклассических школах йоги и в шиваистских тантрах.

П. Дойссен называет «Шветашватару» памятником теизма, поскольку она проповедует личного бога, творца, судью и охранителя Вселенной. Ян Гонда рассматривает «Шветашватару» как древнейший шиваистский памятник [Gonda 1970: 21]. В «Шветашватаре» признается верховный Брахман, пребывающий вне изменяющегося мира, пространства, невозмутимый, свободный от возникающих изменений и от причинности. Это чистое сознание, освещающее все своим светом, не имеющее частей, действия, ошибок, неведения и нищеты. Абсолют в «Шветашватаре» предстает как Ишвара,

высший индивид среди индивидов. Личный бог здесь осуществляет функции охранителя жизни и материи. Религиозное сознание требует, чтобы первичный принцип был представлен в виде блага, друга и прибежища всего, дарителя желаемых предметов. Поскольку трудно созерцать безличного Брахмана, предусмотрен личный Бог. Этот бог, облаченный в символы и формы, помогает адепту в практике поклонения. В отличие от теизма йоги, где Ишвара не вмешивается в мир материи, Бог в «Шветашватаре» контролирует майю. Пракрити здесь не выступает как независимая сила, но приобретает божественную природу. Мир сотворен собственной силой (*devātma-śakti*) Бога (Шв. I. 3). «Как паук прядет свою паутину с помощью нитей из своего собственного тела, так и Бог создал мировое вещество из своего бытия и скрыл себя этим» (Шв. VI. 10). Бог делает множество из единого (VI. 12). Своей теистической доктриной «Шветашватара» проводит различие между поклоняющимся и объектом поклонения, душой и Богом, хотя это различие только в степени. Неведение человека рассеивается путем размышлений о Боге, преданностью ему. Вводится категория бхакти, при которой милость бога (*prasāda*) способствует освобождению человека: «Меньше малого, больше большого скрыт Атман в сердце этого существа. Его, неподвижного, великого владыку, с помощью благодати Творца, видит [человек], свободный от печали (III. 20). Познавая Творца, человек освобождается от всех оков материи (V. 13). Душа достигает бессмертия при помощи верховного Владыки (I. 6)» [Радхакришнан 1993, т. I: 435–438].

Вкратце обобщая вышеизложенное, еще раз отметим, что основное различие между теизмом «Йога-сутр» и «Шветашватары», заключается в том, что в первом случае Ишвара не участвует в космогонии, а во втором Бог — демиург и космократор. Но оба этих текста сходятся в признании бхакти, девиционального почитания божества, и прасады, милости божества.

ЛИТЕРАТУРА

ОСТРОВСКАЯ Е. П., РУДОЙ В. И. «Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья». М., 1992.

РАДХАКРИШНАН С. Индийская философия. В 2 т. М., 1993.

ФЕРШТАЙН Г. Энциклопедия йоги. М., 2003.

ЭЛИАДЕ М. Йога: бессмертие и свобода. СПб.: СПбГУ, 2004.

DASGUPTA S. The Study of Patanjali. Calcutta, 1920.

DASGUPTA S. Yoga Philosophy in Relation to other Systems of Indian Thought. Calcutta, 1930.

DASGUPTA S. Yoga as Philosophy and Religion. Delhi, 1978.

GONDA J. Viṣṇuism and Śivaism: a Comparison. London, 1970.

RADHAKRISHNAN S. The Principal Upanishads. New Delhi, 2005.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ АТОМИЗМА:
«ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ГИПОТЕЗА»

Занимаясь сравнительным анализом древнегреческой и индийской атомистических традиций, я не нашла ни в самих текстах этих традиций, ни в исследовательской литературе никаких правдоподобных свидетельств влияния индийского атомизма на греческий и наоборот¹. Индийский атомизм мог хронологически предшествовать древнегреческому или древнегреческий индийскому, но это не доказывает, что греки заимствовали свой атомизм у индийцев, или индийцы у греков. Так что в своем исследовании я исходила из предположения о том, что оба атомизма возникли в соответствующих традициях параллельно и независимо друг от друга. Размышляя над проблемой — что именно в этих культурах способствовало возникновению в них атомистических представлений, я пришла к гипотезе, которую хочу кратко представить в этой статье.

Эта гипотеза вдохновлена концепцией Сепира — Уорфа о влиянии языка на мышление. В этом влиянии, как показывают многие современные исследования, нет жесткого детерминизма: структура языка лишь создает некоторые условия или предпосылки для развития мысли (так сказать, оформляет сцену), но сама мысль, будучи автономной силой, может и преодолевать концептуальный строй собственного языка, выходить из его «дома» (ср. Хайдеггер: «Язык — это дом бытия»), или развиваться даже вопреки его «логике».

На идею связи атомизма с языком меня натолкнул эпизод из истории вайшешики. Один из ранних допрашастападовских текстов этой школы «Дашападартха-шастра» («Наука десяти категорий») Чандраматри (ок. IV–V вв.) дошел до нашего времени лишь в переводе на китайский язык. Как отмечает Х. Уи, исследовавший этот текст и переведший его с китайского на английский, вайшешиковский термин *параману* (*paramāṇu*, «предельно малое», «атом») на

¹ См. главу «Атомизм вайшешики и атомизм Демокрита» в: [Лысенко 1986: 154–173].

китайский язык передается как «абсолютно малое», термин же *ану* (*anu*) как «малое» [U1 1917: 148]. Мне стало интересно, получила ли идея атома какое-либо развитие в китайской мысли. С этим вопросом я обратилась к известному отечественному китаисту и исследователю китайской философии Артему Игоревичу Кобзеву. Он подтвердил мое предварительное ощущение, что на китайской почве атомизм вайшешики не «привился». Сам Артем Игоревич, как оказалось, тоже интересовался этой темой и в дальнейшем написал об отсутствии атомизма как о значимом для понимания китайской мысли концептуальном факте¹. В предисловии к его книге «Учение о символах и числах» В. В. Иванов отметил возможное влияние алфавитного принципа не только на возникновение идеи дискретных единиц, но и на представление о натуральном ряде чисел, и на метод дедукции (см.: [Кобзев 1994: 6]). Собственно атомизм связал с языком, точнее, с алфавитным письмом, крупнейший исследователь китайской науки Джозеф Нидэм [Needham 1962].

Нидэм обращает внимание на параллель между бесконечным разнообразием слов, образуемых из ограниченного числа букв алфавита, и идеей о том, что небольшое число разновидностей элементарных частиц может через разнообразные сочетания образовать бесконечное количество материальных тел. Что же до Китая, то Нидэм отмечает, что в китайском языке отдельный иероглиф — это органическое целое, гештальт (образ), поэтому ум, воспитанный на идеографическом языке, едва ли предрасположен к восприятию идеи атомистического строения материи. Вместе с тем, по мнению Нидэма, китайцы признают функцию атомистического принципа в разных контекстах, таких как сведение письменных знаков к корням, составление мелодии из нот пентатонической

¹ «Проблема атомистики имеет кардинальное значение для определения специфики китайской научной и философской мысли. Китайские мыслители, по-видимому, самостоятельно не создали никакого варианта атомистики. Все субстратные состояния материальных, так и духовных явлений обычно считались непрерывно-однородными (пневма — *ци*, семя-душа — *цзин*), поскольку господствовали континуально-волновые представления о веществе. . . В средние века в Китае проникали атомистические идеи вайшешиков, но не находили там почвы для укоренения» [Кобзев 1994: 347–348].

шкалы, и представление природы через пермутации и комбинации разорванных и сплошных линий гексаграмм [Там же: 26 (b)].

Разумеется, китайские буддийские авторы комментировали и развивали атомистические или анти-атомистические идеи своих школ, но это касалось лишь буддийской традиции, вне нее идея атома не получила никакого продолжения. Мне представляется, что случай Китая может служить веским «косвенным» аргументом в пользу «лингвистической гипотезы».

Обратимся, однако, к более «прямым» аргументам. Если отбросить предположение о заимствовании, или влиянии одного атомызма на другой, то можно говорить о двух категориях фактов:

Первая — это общий индоевропейский субстрат обеих традиций — греческой и индийской, и, прежде всего, общий принцип алфавитного письма, согласно которому из определенного набора букв можно создать бесконечное число языковых образований.

Вторая — это некое общее проблематическое поле, которое создается в мышлении, прибегающем к структурно сходным языковым инструментам.

Теперь о каждой из этих категорий подробнее. Отметим, прежде всего, что схемы порождения сложных языковых единиц из простых в древнегреческом и в санскрите типологически близки: от букв к слогам, от слогов к частям слова (префиксам, корням, суффиксам, окончаниям), от слов — к предложениям. Симптоматично, что греческие философы прямо указывают на буквы как на образ атомов. Например, Аристотель в «Метафизике» (гл. 1, кн. 4; Фр. 241 [по Лурье]) говорит: «Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального. А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и положение. Ибо сущее, говорят они, различается лишь „строем“, „соприкосновением“ и „поворотом“; из них „строй“ — это очертания, „соприкосновение“ — порядок, „поворот“ — положение; а именно: А отличается от N очертаниями, AN от NA — порядком, Z от N — положением» [Аристотель 1976: 75]. Лактанций (ок. 250 — ок. 325) в сочинении «Божественные установления» (III. 17) пишет: «Атомы соединяются между собой в различном порядке и различном положении, как буквы: букв немного, однако, будучи расположены в различном порядке, они образуют бесчисленные слова. Но буквы имеют различ-

ные формы. Так, говорит он, и эти первотела» (фр. 241 Лурье). Приведу еще свидетельство Исидора Севильского («Этимологии», XIII. 11. 4. 107): «Атом называется так потому, что он неделим. То же и у буквы: речь мы делим на слова, слова на слоги, слог же на буквы. Буква — наименьшая часть — является атомом и не может быть разделена» (фр. 565 Лурье) [Лурье 1970].

В приведенных фрагментах речь идет о буквенных знаках письма. Однако индийская традиция, в отличие от греческой, долгое время была, как известно, устной, причем придерживалась этого не по причине отсутствия письменности¹, но по другим, весьма фундаментальным, соображениям. Коротко говоря, звучащая Речь (*Вач*) наделялась в Индии магической сакральной силой, тогда как придание такой речи письму считалось профанацией². Однако устный характер древних санскритских текстов нисколько не препятствовал, как можно было бы предполагать, развитию морфологического и грамматического анализа: звучащая речь так же делилась на свои составляющие части, как и письменная [Лысенко 2003].

Поэтому вслед фрагментам из Аристотеля и других греческих и латинских авторов укажу на индийские параллели между атомом и минимальной звуковой единицей языка — *варной*. Такую параллель можно найти у Васубандху (ок. IV–V вв.): «Атом, варна и момент являются пределом [деления] чувственной материи (*rūpa*), имени и времени» (*Abhidharmakośabhāṣya*. Part III. *Lokanirdeśa*, kar. 85; см. также: [Васубандху 1994: 178]).

Кроме того, важно отметить, что санскритские термины «ану», «параману» (буквально, «тонкий», «тончайший»), обозначавшие атомы в индийских атомистических теориях, применялись в санскритских фонетических трактатах (*шикиша*, *пратишакхья*) для обозначения мер звучания³. Интересное свидетельство о возмож-

¹ Шарль Маламуд считает, что в конце ведийского периода, в VI–V вв. до н. э. письменность была уже в употреблении [Маламуд 2003: 151].

² См.: [Лысенко 2009: 241–244].

³ В трактате «Риктантра» (*Riktantra*, 41) *ану* приравнивается к половине матры (*mātrā*), а *параману* — к интервалу между двумя *варнами* («фонемами»). В «Ваджасанеи-пратишакхье» (*Vājasaneyi-prātisākhya*, I. 59–61), *ану* это 1/4 матры, *параману* — 1/8 матры. В «Шабдашикше» (*Śabdaśikṣā*) *ану* определяется как чувственно невоспринимаемое, в «Ломашишикше» (*Lomaśiśikṣā*) *ану* сравнивается с пылинкой в солнечном луче (известнейший образ атома). В «Словаре санскрит-

ных «акустических» атомистических теориях содержится в трактате Бхартрихари (V в.) «Вакьяпадая» (Vākya-padīya, далее ВП).

Так ВП (I. 110) сообщает:

«Как считают некоторые, ветер, атомы, знание обретают свойство шабды (*śabdātva*), ибо различию точек зрения в спорах нет предела¹.

Те, для кого атомы становятся *śabdōy* (словом), говорят так:

I. 113. „Атомы, обладающие модусами (*vṛtti*) разделения (*bheda*) и аккумуляции (*saṃsarga*), ввиду всевозможных сил (*śakti*) преобразуются в тень, жар, темноту и шабду — звук-слово“².

I. 114. „Атомы, называемые „шабдой“, будучи проявленными их собственной шакти, пускаются в ход усилием артикуляции и накапливаются как облака“³.

По мнению Мадлен Биардо, данные теории скорее всего принадлежали кому-то из многочисленных фонетистов, авторов шикш [Biardeau 1964: 147]. Ян Хубен в статье «Знакомство Бхартрихари с джайнизмом», ссылаясь на Сурьянараяну Шуклу, Гауринатха Шастри и других современных индийских исследователей, утверждающих, что это скорей всего точка зрения джайнских фонетистов [Houben 1996: 8–10]. Йоханн Бронкхорст, опираясь на Луи де Ла Валле Пуссена и Падманабха Джайни, утверждает, что идея звуковых атомов была частью картины мира буддистов-сарвастивадинов и джайнов [Bronkhorst 1993: 86].

«Вритти» к ВП I. 116 отсылает к представлению о том, что звук представляет собой тонкую массу воздуха внутри и снаружи тела. Атомы звука накапливаются (конденсируются) и под давлением

ской грамматики» [Abhyankar 1961: 9] ану определяется как минимальное количество звука, не воспринимаемое чувствами и равное 1/4 матры.

¹ vāyor aṇūnām jñānasya śabdātvaṃpatir iṣyate |
kaiś cid darśanabhedo hi pravādeṣv anavasthitāḥ || I. 110.

² aṇavaḥ sarvaśaktitvād bhedasaṃsargavṛttayaḥ,
chāyāpatamaḥśabdabhāvena pariṇāminaḥ || I. 113.

³ svaśaktau vyajyamānāyām prayatnena samīritāḥ,
abhrāṇīva pracīyante śabdākhyāḥ paramāṇavaḥ || I. 114.

артикуляционного усилия начинают передвигаться, пока не достигают области уха (см.: [Biardeau 1964: 151]). Бронкхорст отмечает, что представление звука как ветра, состоящего из атомов, могло принадлежать ранней вайшешике [Bronkhorst 1993: 86].

Отождествление звука и ветра, или движущегося воздуха, вероятнее всего, как мне представляется, возникло в среде фонетистов, поскольку именно эти специалисты, изучавшие артикуляцию, могли заметить, какую важную роль в звукоизвлечении играет воздух. Ранние вайшешики могли познакомиться с этой идеей прежде всего, изучая шикшу, которая входила в обязательный «образовательный пакет» брахманских философов. Но если фонетисты могли представлять дело так, что звук извлекается и передается как бы «мини»-порциями, то в ранней вайшешике, о которой пишет Бронкхорст, идея атомов ветра как своего рода звуконосителей могла органически вытекать из их общего положения об атомистическом строении материальных стихий¹.

Несомненно, что индийские фонетисты в своих попытках «измерить звуки» стремились установить предельно малое время звукоизвлечения, и это вполне сопоставимо с аналогичными попытками буддистов, джайнов и вайшешиков установить предел делимости субстанции в форме атомов. Кроме того, сюда примыкают и некоторые концепции индийских грамматистов, например, идея *сикхоты* как базового фонетического (Патанджали) и семантического (Бхартрихари) составного элемента речи. Общность интеллектуальных усилий по поиску конечных составляющих в отношении разных «материй» была ясно выражена буддистом Васубандху в уже процитированной 85 карике из 3-й книги «Абхидхармакоши».

Однако сходства некоторых принципов построения языка явно недостаточно для того, чтобы доказательно утверждать, что именно они и привели к возникновению атомизма, ведь существует множество других индоевропейских алфавитных языков, в мыслительном пространстве которых не было ни понятий, ни концепций атомизма. Скажем так: язык — это необходимое, но недостаточное условие. Что же представляет собой достаточное условие? Ответ сле-

¹ В классической вайшешике Прашастапады носителем звука выступает *акаша* (пространство, эфир).

дует искать в области теоретического мышления, если смотреть на него с точки зрения тех его возможностей, которые, собственно, и обеспечиваются средствами языка.

В санскрите и в древнегреческом мы находим свидетельства во многом сходной мыслительной, теоретической работы: и в том и в другом были осуществлены концептуальные дистинкции между свойством и его носителем (субстанцией и качеством, субстанцией и движением, качеством и движением, субъектом и объектом, пространством, временем, субстанцией и движением и т.п.), а также между бытием и становлением, существованием и процессом, причиной и следствием, частью и целым. Как мне представляется, благодаря этим языковым и понятийным дистинкциям стало возможным появление в мыслительном пространстве проблем, решение которых и привело к формулированию «атомистической гипотезы».

Для проблематизации, которая могла бы — после ряда промежуточных логических шагов — подвести к необходимости принятия постулата атомизма (атом есть предел деления — неделимая составная часть всех сложных вещей), сначала требуется четко осознать и определить статус языка в отношении реальности. И в индийской и в древнегреческой мысли (особенно у Аристотеля) действовал, хотя и не признавался всеми (по крайней мере, в Индии, например, Бхартрихари), так называемый принцип корреспонденции: язык отражает реальность, и именно поэтому реальность может быть адекватно выражена в языке¹. Это убеждение в инструментальности языка для понимания реальности подталкивает мысль к поискам в реальности соответствий для самых разных языковых форм, в нашем случае — важнейшими оказываются формы глаголов «быть», «существовать» и т.п. Предпосылками той онтологии, которая создает рамки для атомистических идей, служат, на мой взгляд, разграничения как в языковом, так и в мыслительном плане между бытием как *состоянием* и бытием как *становлением*, *процессом* (в санскрите соответственно, *sat* и *bhāva* — от глаголов *as* и *bhū*, в греческом τὸ ὄν и ἡ φύσις — от глаголов εἶμι и φύω (φύομαι), что, в свою очередь, вытекало из общего разграничения между быти-

¹ Подробнее см.: [Bronkhorst 1996: 1–19], [Лысенко 2003].

ем и небытием. Эти разграничения позволяют поставить комплекс проблем, важных для формулировки собственно атомистического учения, и предложить их альтернативные решения. Что это за проблемы? Прежде всего — отношения между причиной и следствием, между частями и целым, актуальным и потенциальным.

Основной онтологический принцип, опирающийся на оппозицию бытия и небытия, сформулирован в обеих традициях примерно одинаково: существующее не может возникнуть¹, принцип — *ex nihilo nihil*, или на санскрите *nāsato vidyate bhāvo | nābhāvo vidyate sataḥ*, («Невозможно возникновение несущего, невозможно исчезновение сущего», см., например, «Бхагавадгиту», II. 16)².

В Индии постановка этой проблемы привела к созданию разных концепций причинности и целостности, предлагающих альтернативные модули сочетания бытия-небытия (*sat — asat*, *bhava — abhava*). Согласно первой категории концепций, следствие предсуществует в причине (*satkaryavada*). Принимая это положение, мы либо посчитаем причину и следствие тождественными и в этом случае единая, целостная и неизменная причина мира — Брахман — пребудет таковой всегда (ср. у Парменида: «Из сущего сила достоверности никогда не позволит родиться чему-либо, кроме него

¹ Вот как это сформулировал Парменид:

8. Остается только один мысленный путь,
[Который гласит]: «ЕСТЬ». На нем — очень много знаков,
что сущее нерожденным, оно и не подвержено гибели,
целокупное, однородное, бездрожное и законченное [?].

8.5. Оно не «было» некогда и не «будет», так как оно «есть» сейчас — все вместе
[≈одновременно],

Одно, непрерывное. Ибо что за рожденье будешь выискивать ему?

Как и откуда оно выросло? Из не-сущего [«того, чего нет»]? Этого я не разрешу тебе высказывать или мыслить, ибо нельзя ни высказать, ни помыслить:

«Не есть». Да и какая необходимость побудила бы его

10. [Скорее] позже, чем раньше, начав с ничего, родиться на свет?

Следовательно, оно должно быть всегда или никогда.

Равно как и из сущего сила достоверности никогда не позволит

Родиться чему-либо, кроме него самого. Вот почему

Правда (Дикэ) не отпустила [сущее] родиться или гибнуть, ослабив оковы. . .

(Цит. по: [Фрагменты ранних греческих философов 1989: 290]).

² Важный принцип индийской философии, разделяемый такими школами, как веданта, санкхья, йога и др. Диалектика бытия-небытия и статус небытия активно обсуждаются всеми школами — как ортодоксальными, так и неортодоксальными.

самого», см. сноску 10 данной статьи), а любое изменение сведется к иллюзии (*вивартавада* — «учение об иллюзорном изменении» адвайта-веданты), либо, если мы признаем реальность изменения, происходящего в следствии, то нам придется ввести два модуля реальности: актуальный («проявленный» — *вьакта*) и потенциальный («непроявленный» — *авьякта*), и объяснять возникновение следствия как актуализацию причины, а исчезновение как его возвращение в потенциальное состояние (*паринамавада* — «учение об эволюции», или «актуализации потенциального» санкхьи). Другая категория концепций отличается пониманием следствия как чего-то нового в сравнении с причиной (*асаткарьявада* — «учение о непредсуществовании следствия [в причине]»). Приняв ее, мы вынуждены будем признать ту или иную степень реальности возникновения чего-то нового по сравнению с уже существующим. Если следствие *совсем* не содержится в причине, это равносильно отрицанию преемственности и утверждению абсолютной дискретности бытия. Фактически, это крайняя форма асаткарьявады, предложенная буддистами: бытия нет, есть только становление, предполагающее постоянное мгновенное разрушение и возникновение (*кишаникавада* — «учение о мгновенности [существования]»). Как же тогда быть с запретом *ex nihilo nihil*? Индийская традиция предлагает и другое, более «континуальное» решение: будем считать, что вещи состоят из частей, поэтому возникновение есть не появление из ничто, а соединение этих самых вечных преданных частей, разрушение же — деление на части, в этом смысле начало вещи есть ее образование из частей (*арамбхакавада* — «учение [о реальности] начала/порождения» вайшешиков).

Проблемное поле, очерченное этими двумя противоположными категориями концепций, мы находим и в древнегреческой философии. Элеаты утверждают, что истинное бытие не может ни возникать, ни гибнуть, оно лишь пребывает, а мыслить иначе — значит оставаться во власти *доксы* — мнения (аналог вивартавады). Теории возникновения и гибели у греков либо сводятся к теориям изменения (аналог паринамавады), либо приравниваются к учениям о соединении и разъединении частей (аналог арамбхакавады). Атомисты Левкипп и Демокрит, дробя бытие на атомы и тем самым со-

храня его статус вечного принципа, допускают и небытие в форме пустоты как возможности движения для атомов.

Аристотель сближает взгляд атомистов с учениями Эмпедокла и Анаксагора: «Все те, которые считают целое единым и производят все из одного [первоначала], вынуждены утверждать, что возникновение есть изменение и что [даже] возникающие в полном смысле этого слова предметы лишь претерпевают изменение (ср. паринамавада — *В. Л.*). Все те же, которые считают, что материя не одна, а несколько (первосущностей), каковы Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит, рассуждают по-иному»¹. Филопон поясняет: «Всем тем, которые принимают несколько элементов, (их учение) позволяет прояснить различие между возникновением и изменением: они принимают, что возникновение и уничтожение происходят вследствие соединения и разъединения (ср. арабхакавада — *В. Л.*), а изменение путем перемены положения и порядка (элементов). . . ». [Там же].

Еще точнее эту мысль выразил Анаксагор: «О рождении и гибели эллины думают неправильно: на самом деле ничто не рождается и не гибнет, но соединяется из вещей, которые [уже] есть, и разделяется. Так что правильнее было бы называть рождение „соединением“, а гибель „разделением“»².

Были ли в Греции мыслители, признававшие возникновение и разрушение в абсолютном смысле, то есть, как переход от ничто к нечто и обратно? В Индии такими мыслителями можно считать буддистов. Некоторые исследователи проводят параллель между буддистами и Гераклитом на том основании, что обе стороны выдвинули на первый план идею становления. Однако из имеющихся фрагментов Гераклита создается впечатление, что он не мог понимать разрушение и возникновение в абсолютном смысле. Скорее

¹ *Аристотель*. О возникновении и уничтожении (I. 1) (цит. по: [Лурье 1970: 284, фр. 336]).

² *Симпликий*. Комментарий к «Физике» Аристотеля (фр.17 по Дильсу) (цит. по: [Фрагменты ранних греческих философов 1989: 534]). В другом месте Симпликий объясняет, что к таким воззрениям Анаксагор пришел, «полагая, что ничто не возникает из несущего и что все питается себе подобным» [Там же, 517]. Аристотель тоже отмечает: «Анаксагор. . . началами сущего полагал гомеомерии, ибо ему казалось совершенно необъяснимым, как из того, чего нет, может возникнуть нечто или уничтожиться в то, чего нет» [Там же: 518].

он разделял общегреческий взгляд о возникновении и разрушении, как изменениях, претерпеваемых вечным началом, в его случае — огнем¹.

Тем не менее, думаю, можно утверждать, что ключевые элементы проблемного поля, в котором возникают соответствующие атомистические теории, совпадают: вопрос о реальности возникновения и разрушения неизменно возникает на фоне утверждения абсолютного бытия и отрицания реальности изменения (элеаты в Греции, в Индии — учение упанишад, впоследствии развитое в адвайта-веданте Шанкары).

Заметим, что атомистические теории располагаются в той части «проблемного поля», где спектры двух главных оппозиций — модели неизменного бытия и модели изменчивого становления — пересекаются. Атомисты сохраняют преимущество в отношении трактовки бытия как некоего неизменного субстрата, приобретающего форму множества атомов, но, вместе с тем, допускают и изменение, и даже возникновение и гибель. Однако возникновение и гибель происходят не с самими атомами, остающимися вечными и неизменными «неделимостями», а только с их соединениями. За пределами этого «срединного» сегмента поля, ближе к полюсу абсолютной изменчивости, индийская традиция помещает буддистов с их кшаникавадой, а греческая — Анаксагора с его бесконечной делимостью «семян»². И то и другое можно считать определенной

¹ Согласно Диогену Лаэртию, Гераклит считал, что «Огонь — первоэлемент, и все вещи — обменный эквивалент огня — возникают из него путем разрежения и сгущения. Впрочем, ясно он не излагает ничего. Все возникает в силу противоположности, и все течет подобно реке. Вселенная конечна, и космос один. Рождается он из огня и снова сгорает дотла через определенные периоды времени, попеременно в течение совокупной вечности (эон), происходит же это согласно судьбе» (цит. по: [Фрагменты ранних греческих философов 1989: 177]).

² Отметим, что бесконечная делимость выступает у Анаксагора своеобразным противоядием против идеи абсолютного уничтожения сущего: «Ибо ни у малого нет наименьшего, но всегда [еще] меньшее (ибо бытие не может перестать быть путем деления), и точно так же у большого есть всегда большее. И оно равно малому по множеству» (цит. по: [Фрагменты ранних греческих философов 1989: 531]). Интересно, что для наяйиков равенство большого и малого по множеству составляющих частей (песчинки и горы Меру) — повод отвергнуть идею бесконечного деления за то, что она приводит к абсурду (*анавакта*). На том же основании они отвергают положение о том, что деление вещи на все более мелкие части может

формой атомизма в смысле объяснения целого в терминах частей, хотя понятие «атома» как абсолютно неделимого у них отсутствует¹.

Если рассматривать атомизм еще более абстрактно, как определенный *стиль мышления*, состоящий в объяснении целого в терминах частей, то «чемпионами» атомизма в Индии тоже следует признать именно буддистов с их теорией *дхарм* как взаимозависимых индивидуализированных атомарных «со-бытий», составляющих опыт живых существ и конституирующих существование как таковое. Не случайно, что в некоторых буддийских школах момент (*кшана*) стал пониматься как разрушение дхармы, и в результате логического развития теории взаимозависимости дхарм появилась доктрина пустоты (*шуньята*) как высшей реальности.

В заключение, бросим общий взгляд на развитие атомистических традиций в Греции и Индии. Первое, что бросается в глаза — это разница в, так сказать, «весовых категориях». Если в Греции атомизм — это, скорее, маргинальное явление (опция) на общем фоне платоновского идеализма и аристотелевского «квалитативизма» (акцент на качествах), то в Индии атомизм — системообразующая натурфилософская доктрина всей индийской традиции. Можно сказать, что индийские философские школы в той или иной степени либо разделяли атомистические представления (джайнизм, буддизм сарвастивады, ньяя, миманса, йога, поздняя санкхья, двайтаведанта), либо подвергали их критике (буддизм йогачары, адвайта-

закончиться полным ее разрушением. Абсурдность этого положения состоит в том, что оно приводит к идее ничто как основе всех вещей, поэтому последователи ньяи считают, что деление должно иметь предел и видят этот предел в атоме (см. комментарий Ватсыяны к «Ньяя-сутрам» IV. 2. 15–17).

¹ У буддистов атом состоит из четырех великих элементов (*махабхуты*), которые рассматриваются не как чистые материальные субстанции, а скорее как набор свойств (например, твердость для земли, влажность для воды и т.п.) и соответствующие действия (поддержания, притяжения и т.п.), но при этом не имеет частей и протяженности; существует не изолированно, а только вместе с другими сингулярными атомами. В каждом атоме содержится равное количество всех четырех махабхут, поэтому различие «грубых» объектов объясняется внутренними потенциями (*самартхья*) каждой из них: атом, в котором преобладает потенция земли, будет считаться атомом земли (ср. принцип Анаксагора: «чего больше содержит всякая вещь, тем и представляется нам ее качественная самобытность» — цит по: [Фрагменты ранних греческих философов 1989: 520]).

веданта). Так что в круг дискуссии по атомистической проблематике были вовлечены практически все школы.

Напоследок осмелюсь предложить еще один тезис: столь значительную роль атомизма в философской традиции Индии в сравнении с философией античности можно было бы объяснить — в духе «лингвистической гипотезы» — ранним развитием в Индии грамматики и фонетики и влиянием на мышление индийских философов схем, заимствованных из арсенала этих важных традиционных наук¹, однако это тема для отдельного исследования.

ЛИТЕРАТУРА

АРИСТОТЕЛЬ. Сочинения в 4-х т. Т. I. М.: Мысль, 1976.

ВАСУБАНДХУ. Абхидхармакоша. Разд. III. *Локанирдеша*, или Учение о мире /Пер. Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994.

ЛЫСЕНКО В. Г. Вач // Индийская философия. Энциклопедия /Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009. С. 241–244.

КОБЗЕВ А. И. Учение о символах и числах. М.: Восточная литература, 1994.

ЛЫСЕНКО В. Г. «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М.: Восточная литература, 1986.

ЛЫСЕНКО В. Г. Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Дисс. на соиск. уч. степ. доктора филос. наук. М.: Институт философии, 1998.

ЛЫСЕНКО В. Г. «Принцип корреспонденции»: версия Прашастапады // *Scripta Gregoriana*. Сборник в честь 70-летия академика Г. М. Бонгарда-Левина. М.: Восточная литература, 2003. С. 99–106.

ЛУРЬЕ С. Я. Демокрит. Тексты, перевод, исследования. Л., 1970.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики /Ред. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989.

МАЛАМУД Ш. Слово для зрения и слово для слуха // Историко-философский ежегодник 2001. М., 2003. С. 158–166.

¹ Подробнее о влиянии грамматики на философское мышление в Индии см. мою докторскую диссертацию: [Лысенко1998].

- ABHYANKAR K. V. Dictionary of Sanskrit Grammar. Baroda: Oriental Institute, 1961.
- BIARDEAU M. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. Paris, 1964.
- BRONKHORST. J . Studies on *Bharṭṛhari* 5. *Bharṭṛhari* and *Vaiśeṣika* // Asiatische Studien /Études Asiatique. Vol. 47. № 1, 1993. P. 75–94.
- BRONKHORST J. The Correspondence Principle And Its Impact On Indian Philosophy // Studies in The History of Indian Thought 8, June, 1996. C. 1–19.
- HOUBEN J. Bharṭṛhari's Familiarity with Jainism // Annals BORI LXXXV. 1994. P. 1–24.
- NEEDHAM J. Science and Civilization in China. Vol. IV. Physics and Physical Technology. Pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- UI H. *Vaiśeṣika* Philosophy according to the *Daśapadārthaśāstra*. Chinese text, English translation and notes. London, 1917.

К ВОПРОСУ ОБ ОНТОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ
 БОГИНИ ЛАКШМИ В ФИЛОСОФИИ
 РАННЕВИШНУИТСКОЙ ВЕДАНТЫ

Основной тезис веданты — утверждение единственности подлинной Реальности, Сущего, Брахмана. Данный тезис, как хорошо известно, по-разному развивается в различных школах веданты. В вишишта-адвайта-веданте Брахман отождествляется с Вишну, обладающим множеством положительных качеств, и нагруженным при этом различными регалиями (оружием, средством передвижения, божественной спутницей и т.п.). Переход от философского Абсолюта к конкретному божеству без ущерба для философской достоверности может быть осуществлен только в том случае, если мы говорим об одном божестве, так сказать, вне его семейных отношений, когда его творческая монополия находится в безопасности (пока речь идет о его «неодушевленных» регалиях). Но стоит нам попытаться осуществить переход от Брахмана к Вишну, обладающему постоянной спутницей в лице Лакшми¹, роль которой не так пассивна в вопросе спасения мира, то в философском отношении сразу возникает угроза логической дискредитации данной системы. Возникает тот же вопрос, что и в случае с майей адвайты, в свое время выдвинутый вишнуитским ведантистом IX века Бхаскарой: каков может быть ее онтологический статус, если истинная реальность одна — Брахман? В нашем случае вопрос звучит так: возможно ли сохранение значимых для вишнуизма положе-

¹ Известно, что супруга Вишну Лакшми (или Шри) играет огромную роль в вишнуитской теологии, будучи неотъемлемой творческой энергией Вишну, его шакти, силой, приводящей в действие замысел и божественный промысел Вишну [Иванова 2003: 173]. Различные мифологические сюжеты об этой божественной паре свидетельствуют о неотделимости Лакшми от Вишну, ее важности и незаменимости в небесной и земной деятельности Вишну. Иконография Вишну включает в качестве неотъемлемого элемента шриватсу — знак божественного присутствия с ним Шри в виде завитка волос на его груди. От имени богини Шри, кстати, как полагает ряд исследователей, и берет свое название вишнуитская традиция, начало которой было положено в системе Рамануджи: «*шривайшнава-сампрадая*».

ний в философии веданты, другими словами, возможно ли логически непротиворечивое «встраивание» богини Лакшми (или функции, которую она символизирует) в философскую систему ранней вишишта-адвайты? Если да, то, какие философские средства для этого привлекаются? Если нет, то каким образом эта логическая проблема снимается в ранней вишишта-адвайте?

Поиск ответа на поставленные вопросы предполагает:

1. рассмотрение предшествующей возникновению вишишта-адвайты вишнуитской традиции, а именно творчество вишнуитских поэтов-альваров (VI–VIII вв.) с целью выявления степени влияния представлений альваров о богине Лакшми в процессе формирования основных философских положений вишишта-адвайты;
2. анализ религиозных произведений Ямуны и Рамануджи, посвященных богине Лакшми (на базе гимна «Чатух-шлоки» Ямуначарьи и «Шаранагадигадьи» Рамануджи), а также рассмотрение основных философских текстов Рамануджи¹ («Ведартха-самграхи», «Шри-бхашьи», «Гита-бхашьи») на предмет выявления степени «присутствия» богини Лакшми в значимых для философии вишишта-адвайты текстах.

В истории развития вишнуизма огромную роль сыграло творчество вишнуитских поэтов-святых, так называемых *альваров*², деятельность которых протекала на юге Индии во 2-й половине I тыс. н.э. Этот этап развития вишнуизма считается определяющим для становления философии вишишта-адвайты. Считается, что, хотя между альварами и первыми вишнуитскими ачарьями

¹ Известно, что Рамануджа в своем творчестве систематизировал основные положения Ямуны. В этой связи, и учитывая отсутствие русских переводов работ Ямуны (за исключением перевода его комментария к «Бхагавадгите» [Пеху 2007: 166–170]), в своем исследовании мы ограничились философскими работами Рамануджи, рассматривая его не как основателя, а как «обоснователя» вишнуитского мировоззрения в рамках веданты.

² Аутентичной и полной информации о жизни альваров не существует. Согласно самой традиции, альвары являются божественными инкарнациями Вишну и связанных с ним атрибутов, при этом хронологические рамки их жизнедеятельности, определяемые традицией, носят фантастический характер.

не было непосредственной связи, именно труды южно-индийских бхактов определили характер философии вишишта-адвайты. Разумеется, экстатически-эмоциональный характер поэтического творчества альваров, их мистицизм и символизм, затрудняет вычленение собственно философских идей, повлиявших на становление вишишта-адвайты. Если попытаться выразить основную идею, характеризующую в целом творчество альваров, то, вероятнее всего, она будет выглядеть следующим образом: «Каждый человек независимо от касты может добиться спасения своим стремлением к Богу, любовью к нему и отзываясь на любовь Бога». Отсюда характерная особенность их творчества — страстное поклонение Богу. И вместо умозрительных построений в качестве пути спасения избирается бхакти, выражающая личный духовный опыт и переживание высшей Реальности. Идеалом, высшим выражением этой любви будет полная отдача себя Божеству, когда все мысли и чувства человека поглощены Богом¹.

По мнению исследователя философского аспекта наследия альваров С. М. Шриниваса Чари, их творчество было направлено не столько на развитие культа бхакти, как это обычно считают, сколько на популяризацию веданты среди тамилговорящего населения. Основанием подобного утверждения является то, что творческое наследие альваров, известное под названием «Налайира дивья-прабандхам» («Собрание четырех тысяч божественных гимнов») и высоко ценимое ачарьями, помимо своего религиозного значения², содержит еще и ряд важных философем. Так, можно упомянуть известную работу Наммальвара «Тируваймоли»³, которую вишнунитские мыслители называли дравидийской ведой или «Драמידо-

¹ К примеру поэтический отрывок Пойгаиальвара:

«Думай о Нем, мое сердце! Твой девиз — о Боге вспоминать.

Ты можешь петь хвалу Ему, а можешь порицать,

И грубо разговаривая с Ним, что пожелаешь, все скажи,

Но только об одном молю! Лишь мыслями о нем живи» [Raghavan 1978: 30].

² Гимны из этого сборника используются во время богослужения. Считается, что весь корпус «Дивьяпрабандхам» является изложением трех вишнунитских мантр, содержащих сущность эзотерической доктрины вайшнав-сампрадаи.

³ Точнее, «Тирувайможи» («Священная истинная речь»), но коль скоро мы пишем «альвары», а не «ажвары» (относительно значения тамильского слова «ажвары» см. [Бычихина, Дубянский 1987: 210], то ради унифицированной транслитерации

панишадой», поскольку данная работа, по их мнению, содержит сущность учения упанишад¹. В пострамануджевский период эта работа, ввиду ее философского характера, неоднократно комментировалась и даже стала источником идей для составления отдельных трактатов.

Именно в этой работе Наммальвара получило развитие учение альваров о высшей Реальности, отличительной чертой которой является отождествление ее с Вишну-Нараяной, характеризуемым бесконечными атрибутами. Известно, что в вишнуитской теологии Лакшми занимает важное место². В пуранах Шри описывается как божественная мать универсума, она вечна (*nityā*), неотделима от Вишну (*anapāyini*) и всепроникающа (*sarvagatā*) («Вишну-пурана», X. 8. 17). Говорится о том, что она постоянно находится в груди Вишну («Вишну-пурана», X. 9. 117). Опираясь на эти описания, Наммальвар в одном из своих гимнов красочно описывает богиню как неотделимо присутствующую в груди Господа, говоря о том, что она ни на одно мгновение никогда не будет с ним разлучена. Более того, согласно Наммальвару, эта высшая Реальность — не просто Вишну-Нараяна, а Бог, объединенный с богиней Лакшми, и в этом смысле он может характеризоваться с помощью словосочетания «супруг Шри» (*śriyahpati*). И хотя само санскритское словосочетание «шрияхпати» в гимнах мы, естественно, не найдем, но, по мнению Шриниваса Чари, альвары часто используют другие тамильские слова, которые несут аналогичное значение.

Второй аспект, важный для понимания статуса Лакшми в мировоззрении альваров, состоит в том, что божественная пара по-

в тексте статьи название произведения Наммальвара оставлено как «Тируваймоли».

¹ «Тируваймоли» — это философская работа, в которой представлены основные доктрины философии вишишта-адвайта-веданты: учение о Брахмане, учение о дживе, о средствах достижения освобождения, о цели достижения, о препятствиях на пути освобождения. Натхамуни, первый ачарья вишишта-адвайты, описывает эту работу как океан тамильской веды.

² В индуизме культ женского начала всегда занимал почетное место в корпусе теистической традиции, которая центрирована на Вишну и Шиве. Поскольку Бог имеет тенденцию растворяться в Абсолюте и освобождаться от заботы над миром, его супруга связывает его с миром. Это гарантирует то, что милосердие божества не покидает ни людей, ни само божество [Veliath 1993: 79].

нимается ими и как средство достижения мокши, и как высшая цель человеческих усилий. Так, Наммальвар призывает адептов медитировать на образ, выражаемый термином «супруг Шри» (соответствующий в санскритских источниках *śrīyāḥpati*). Целью такой медитации является достижение высшей духовной цели путем преодоления кармических препятствий, стоящих на пути к Богу. В другом своем гимне Наммальвар говорит о том, что грехи, стоящие на пути к Богу, устраняет именно богиня¹.

Некоторые комментаторы Наммальвара считают, что богиня, хотя и неразрывно связана с Вишну, играет всего лишь роль посредника, гарантирующего желанную цель. Согласно Чари, такая концепция посредничества богини Шри была разработана только в пострамануджевский период и в гимнах альваров не имеет прямого выражения. Гимны выражают всего лишь идею того, что Лакшми устраняет грехи и способствует достижению освобождения. Во всяком случае, можно сказать, что альвары не ограничивали деятельность Лакшми только посредничеством, но отмечали и тот факт, что она может быть средством достижения мокши².

В «Вишну-пуране» природа Лакшми описывается как всепроникающая, но в творчестве альваров нет прямого указания на это. Равно как нет указания и на то, является ли она монадической (*aṅu*), подобно душе. Согласно Чари, такая онтологическая неопределенность Лакшми в произведениях альваров стала в последующем причиной появления разногласий относительно того, обладает ли Лакшми наряду с Вишну божественной властью (*īśvaratva*) или же она является подчиненным божеством, подобно другим одушевленным существам, хотя и более высокого порядка. Согласно текстам панчататры, Лакшми равна Вишну во всех отношениях и эта

¹ Наммальвар сам признается, что только после видения величия Господа в славной компании Лакшми, он смог отказаться от мирских чувственных удовольствий и достичь стоп Господа.

² Дхавамони отмечает, что вишнуитские представления о Лакшми как о посреднице между Богом и человеком уникальны для индуизма в целом: инкарнации Вишну, являясь посредничеством между Богом и человеком, показывают истинный духовный и моральный путь достижения освобождения. Посредничество же Шри носит более глубокий смысл: оно свидетельство того, что спасение является даром милости и любви со стороны Бога, а не плодом человеческих усилий [Dhavamony 1975–1976: 207–208].

божественная пара образует одну Реальность [Charī 1997: 63]. Если вишнунитские взгляды Наммальвара прямо согласуются с ведами, итихасами и пуранами, то, предполагает Чари, и теория равенства онтологических статусов Шри и Вишну также применима к Наммальвару, как и к другим альварам. Возможно, под влиянием идей Наммальвара о нераздельности Лакшми и Вишну, о том, что объектом почитания является божественная пара, Рамануджа в своей «Шаранагатигадье» говорит о том, что богиня Шри, которая неотделима от Бхагавана (*anaparāyitī*), обладает всеми характеристиками Бога (*svarūpa, rūpa, guṇa, vibhava, aiśvarya*), соответствующими его статусу (*anurūpa*), а также приятными ему (*svābhīmata*) [Charī 1997: 64]¹, что также косвенно указывает на равенство онтологических статусов. Но, как покажет исследование, это равенство никак не обосновывается в философской системе Рамануджи, который попросту игнорирует вторую половину Вишну, когда дело касается логически «серьезных» вещей.

Обращение к гимну «Чатухшлоки» («[Божественное] четверостишие») Ямуначарьи (918–1038 гг.), одного из главных представителей вишишта-адвайта-веданты², показывает, что данный гимн яв-

¹ Помимо Лакшми Наммальвар упоминает и других супруг Вишну — Бхудеви и Ниладеви. Наммальвар придерживался степени различия в относительном статусе и роли трех женских божеств. Возможно, основываясь на учении Наммальвара, Рамануджа в своей «Шаранагатигадье» признает степень различия в статусе трех супруг Вишну. Он использует два разных слова — *śrīvallabha* и *evam-bhūta bhūmi-nīlānāyaka* для того, чтобы обозначить различие в их онтологическом статусе [Charī 1997: 67]. Рассматривая их относительный онтологический статус, Рамануджа и его непосредственные последователи рассматривают Лакшми как неотъемлемую часть Реальности, в то время как остальные две богини соответствуют низшему статусу.

² Ямуначарья родился в 918 г. в Виранараянаपुरаме (Южная Индия). Получил традиционное для брахмана образование под руководством одного из последователей Натхамуни (824–924 гг.) Рама Мишры. С ранних лет Ямуначарья был известен своим полемическим искусством. Согласно легенде, в результате победы в одной из полемик при дворе чольского царя получил в награду полцарства и прозвище «Алавандар» (в переводе с тамильского — «победитель»). Некоторое время Ямуна жил, наслаждаясь жизнью, пока его духовный наставник Рама Мишра не обеспокоился таким праздным образом жизни и не изыскал способ полностью обратить его к вишнунитскому вероучению, после чего философ, поселившись в Шрирангаме, остаток жизни посвятил разработке учения вишишта-адвайты. Из работ Ямуны известны: трилогия «Сиддхитрая» (сохранились фрагменты), которая пред-

ляется концентрированным выражением взглядов одного из отцов-основателей вишишта-адвайты относительно природы и сущности Лакшми. Данный гимн неоднократно комментировался представителями школы Рамануджи, в частности, вторым по значимости философом вишишта-адвайты Ведантадешикой (1268–1369). Более того, поздние представления о Лакшми, развитые в шри-сампрадае, могут быть в основе своей возведены к этому гимну [Veliath 1993: 80]¹. Но обратимся к самому гимну.

ЧАТУХШЛОКИ²

1. «Твой возлюбленный — высший Пуруша, Шеша (*phaṇipatih*) — [твое] место отдыха, верховое животное [твое] — Ведатма³, птичий повелитель, [твое] покрывало — ослепляющая мир майя. Множество (*vraja*) богов с женами, начиная с Брахмы и Иши⁴, — это множество (*gaṇa*) твоих слуг и служанок. Шри — твое имя, Госпожа. Как нам рассказать о тебе,
2. у которой величие (*mahimānam*) столь безграничное, вечно милостивое само по себе, что твой возлюбленный Господин не может судить [о нем] как [и о величии] самого себя? Я буду

ставляет собой выражение основных положений вишишта-адвайты; «Агама-праманья», которая посвящена обоснованию авторитета вишнуитского канона панчатраты, как не противоречащего основному учению веданты. В этой работе Ямуна ссылается на другую свою работу, не дошедшую до наших дней — «Кашмиранама-праманья»; небольшой комментарий к «Бхагавадгите» «Гитартха-санграха» (32 шлоки), легший в основу комментария Рамануджи к «Гите» «Гита-бхашья»; «Махапуруша-нирная», считается одной из важнейших работ Ямуны, которая, однако, не сохранилась. Ямуне приписываются еще две работы («Таттвабхушана» и «Прамерятна»), но, вероятнее всего, они были написаны гораздо позднее.

¹ По мнению одного из исследователей, отношение Шри к Брахману равнозначно взаимоотношению, существующему между пракрити и пурушей. Лакшми, таким образом, представляет силу пракрити. Поэтому перед тем, как снискать благосклонность Бога, который выше природы, необходимо умиловать саму природу [Veliath 1993: 80].

² Перевод с санскрита сделан Р. В. Псху с издания Саданори Иситоби, размещенного на сайте www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/, сверенного с санскритским изданием Герхарда Оберхаммера [Oberhammer 2002: 120–121].

³ Эпитет Вишну.

⁴ «Владыка» — эпитет Шивы.

безбоязненно восхвалять тебя: [Я] — раб [твой], [Я] уповающий [на тебя] (*prapanna*), о, единственная Владычица мира, о, Возлюбленная Господина миров, о, знающая милость к тому, кто смирился тебе!

3. Толикой нектара твоего сострадательного взгляда ныне охраняются, прежде погибшие три мира, тут же [обретающие] безграничное проявление, [когда] ты им управляешь. Ибо счастье людей никогда не случается на вишнуитских путях непреходящего мирского становления, на [пути] закона, если отсутствует благосклонность милой сердцу лотосоокого.
4. Высшая форма Хари, который есть Брахман, — спокойное, вечное проявление могущества; воплощенный Брахман же [обладает] формой более милой и крайне дивной. И те другие формы его, в которых он по своему изволению бытийствует, все они теснейшим образом сплетены с твоими собственными проявлениями, соответствующим образом подходящими ему».

В первой шлоке этого произведения выражена идея того, что все внешние божественные атрибуты Вишну принадлежат и Лакшми, возлюбленным которой (*kānta*) он является. Здесь интересен термин *yavanikā* (покрывало, вуаль) — атрибут, вызывающий ассоциации с чисто женской одеждой. В некотором смысле можно сказать, что под вуалью, за маревом майи на деле скрывается облик Лакшми, что может привести к неожиданным философским последствиям. Интересен также термин *vedātṃā*, дословно «душа вед» — эпитет Вишну. Верховым животным (*vaḥana*) Лакшми является не только Гаруда, как в случае с Вишну, но и сам Вишну становится ее ваханой. Гаруда несет Вишну, а Вишну несет Лакшми, поскольку она пребывает в его груди. В данном случае можно предположить, что Ямуна указывает на абсолютную ценность Лакшми, которая, помимо Гаруды, еще и самого Вишну использует как вахану.

Во второй шлоке выражена идея того, что величие ее, вечно милостивое (*nityānukūla*), безгранично, и в своей безграничности она равна величию ее возлюбленного (*vallabha*), Вишну, который не в

состоянии определить размеры этого величия, впрочем, как и своего собственного. Лакшми провозглашается единственной владычицей мира (*lokaikēśvari*), возлюбленной женой господина миров (*lokanāthadayite*). Ямуна, определяя себя рабом богини, выражает свою готовность припасть к ней.

В третьей шлоке выражается идея того, что спасение в этом мире, существующем благодаря состраданию (*karuṇa*) Лакшми, возможно только благодаря ее милости (*prasāda*).

И, наконец, в четвертой шлоке утверждается существование двух форм высшей Реальности, Брахмана, из которых первая форма — выражение чисто духовных достоинств Брахмана (покой — *śānta*, вечность — *ananta*, могущество — *mahāvibhūti*), а вторая форма — это воплощенная форма (*mūrta*), имеющая облик, причем вторая форма оценивается Ямуной выше, чем первая. Интересная последняя фраза Ямуны, в которой выражается идея нераздельности проявлений Вишну и Лакшми, их соответствие друг другу (*anurūpa*). Важна идея того, что все явные формы проявления Вишну предполагают соответствующие скрытые проявления Лакшми.

Сопоставление основных идей альваров и Ямуны относительно Лакшми показывает, что:

1. Идея альваров о вечном и нераздельном присутствии Лакшми в теле Вишну выражена в четвертой шлоке гимна, утверждающем тесное сплетение проявлений Вишну с таковыми Лакшми.
2. Словосочетание *śrīyaḥpati* (повелитель, супруг, господин, муж, хозяин Шри), которому Чари нашел тамильские аналоги в поэзии альваров, Ямуной не используется. Он предпочитает термины, больше указывающие на любовь, характеризующую эмоциональную связь Лакшми с Вишну: *kānta*, *vallabha*, *dayita*.
3. В отличие от альваров Ямуна в данном произведении выражает идею приоритетности Лакшми в вопросе спасения. Она не средство или посредник в деле спасения, она — именно тот, кто спасает.
4. Онтологический статус Лакшми весьма высок, если не сказать, выше статуса Вишну: об этом свидетельствует первая шлока (за

завесой майи — лик Лакшми), и тот факт, что сам Вишну может пониматься как ее ездовое животное.

Обращение к философским текстам Рамануджи показало, что выдающуюся роль Лакшми играет только в тексте «Шаранагатигадьи». Упоминания Рамануджей богини Шри весьма малочисленны и разбросаны по разным его произведениям. Так, в своем знаменитом комментарии на «Брахма-сутры» «Шри-бхашье» Рамануджа только один раз упоминает Лакшми, обращаясь к Брахману как к «местопребыванию Лакшми» (*śrīnivāsa*) («Шри-бхашья», X. 1. 1, *maṅgalaśloka*, «Пусть наполнится мой разум почитанием высшего Брахмана, местопребывания Лакшми. . .»). В «Ведартха-самграхе» имя Лакшми, или Шри, приводится Рамануджей несколько раз только в цитатах из священных текстов, в которых Лакшми описывается как супруга Нараяны. Рамануджа описывает ее как достойную супругу, как ту, которая находится в гармоничных взаимоотношениях с ним, соответствуя ему великолепием, властью и нравом. Рамануджа цитирует пассаж из «Гайттрия-самхиты», в которой Лакшми описывается как Хозяйка мира (*asyeśānā jagato viṣṇupatni*; «Ведартха-самграха», 127). В «Гита-бхашье» Рамануджа описывает Брахмана как Господина Лакшми (*śrīyaḥ patih*), как ее Возлюбленного (*śrīvāllabhaḥ*), а Лакшми описывается как обладающая множеством неисчислимых, непревзойденных и безграничных благих качеств, которые приятны и дороги Вишну, будучи вечными и истинными («Гита-бхашья», 1). О Брахмане постоянно утверждается, что он находится всегда в обществе Лакшми (*śrīmatī*; «Гита-бхашья», XVIII. 54). В мангала-шлоке «Ведантадипы» Рамануджа обращается к Брахману как возлюбленному Шри (*śrīyaḥ kāntaḥ*), а в начальной шлоке «Ведантасары» Брахман — это Вишну, описываемый как тот, кто связан с Шри. В «Шаранагатигадье» Рамануджа просит ее благословить его предаться Господу.

В последнем сочинении, которое, как считается, является главным для осмысления отношения Рамануджи к Лакшми, выражаются практически те же идеи, что и у Ямуны, но очевидна тенденция «затушевать» ее роль, постоянно подчеркивается, что она «подходит», «соответствует» Вишну, более того, адепту ясно указывается, что только Господь по своей милости дарует высшее знание, по-

сле чего адепт обретает немедленное видение Бога, его формы, атрибутов. У адепта по милости Бога возникает желание служить только Богу, видеть только его и т.п. Если в начальных строках «Шаранагатигады» Рамануджа отдает честь Лакшми как той, возлюбленным (*vallabha*) которой является Вишну, той, которая является «нашей Матерью», матерью всего мира, то потом в тексте утверждается единственность и абсолютность только Вишну. Даже в первых строках «Шаранагатигады», где Рамануджа просит Лакшми о покровительстве на пути к Господу, используются такие описания Вишну, выражается такая любовь к нему, что о Лакшми, пусть и обладающей множеством прекрасных неисчислимых замечательных свойств, просто забываешь. Возможно, Рамануджа и придерживался точки зрения, что между функциями Вишну и Лакшми нет различия, но говорит он в основном о Вишну. Ряд исследователей считают, что ведантистский постулат о единстве божественной природы вынуждает Рамануджу быть осторожным в отношении Лакшми, исключая тем самым вопрос включения в свою философскую систему второй высшей сущности, наряду с Брахманом. Именно это якобы и стало причиной того, что Богиня не обладает особой функцией, отличной от функции Господа: она просто сопровождает его во всех его состояниях¹. Но возможно и то, что Рамануджа испытывает любовь к Вишну настолько сильную, что она заставляет его забыть о любом ином существе.

Уже основываясь на этом, можно сказать, что никакого философского обоснования и прямой увязки Лакшми с какой-либо философской категорией Рамануджей не было сделано. Сама проблема для него как будто не существует: Реальность одна — Брахман, он же Вишну, а все остальное, включая Лакшми и ее милость — это красивые «дополнения» к образу Вишну. Тексты Рамануджи игнорируют ее философское существование.

Хотя Рамануджа не проявляет особенного внимания к Шри, тем не менее, она очень впечатляюще изображается в работах его пред-

¹ После смерти Рамануджи его община была разделена на две секты: ведагалаи и тенгалаи. Ведагалаи верили в то, что супруга Вишну не сотворена, как и он сам, и потому ее должно почитать как дарительницу милости, в то время как тенгалаи полагали, что она сотворена и хотя является божественной, есть всего лишь канал божественной милости [Veliath 1993: 91].

шественников и последователей: ученики Рамануджи придавали Шри гораздо большее значение, чем он сам. В частности, упомянутый Ведантадешика полагал, что Лакшми является главным посредником между Богом и человеческой душой, что она обладает своей собственной природой, которая отличается от природы Вишну, в то же время она нераздельно связана с ним. Чем точно Лакшми не является, утверждает Ведантадешика, так это бессознательной материей, формой Вишну, частью его тела, персонификацией его милости. Богиня Шри — это отдельная личность, совершенная супруга Вишну, равная ему во всем и подчиненная ему только потому, что сама этого желает [Narayanan 1982: 224, 231–232]. В этой связи представляется достаточно странным, что в творчестве Рамануджи образ Лакшми так мало используется, в то время как у альваров, у Ямуны и, как показано выше, у последователей Рамануджи, Лакшми занимает достаточно важное место. Объяснение, апеллирующее к рассудочности Рамануджи, не представляется убедительным, а для горячо верующего адепта и вовсе будет уничижительным. Скорее всего, Рамануджа настолько любит Вишну, что все иное просто не занимает его воображение.

ЛИТЕРАТУРА

- CHARI C. M. C. *Philosophy and Theistic Mysticism of the Alvārs*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997.
- DHAVAMONY M. *Yāmuna's Catuśśloki: an analysis and interpretation* // *Indologica taurinensia*. Vol. 3–4. 1975–1976. P. 197–208.
- NARAYANAN V. *The Goddess Śrī: Blossoming Lotus and Breast Jewel of Viṣṇu* // *The Divine Consort: Rādhā and the Goddesses of India*. Berkeley: Motilal Banarsidass, 1982. P. 224–237.
- OBERHAMMER G. *Materialien zur Geschichte der Rāmānuja-Schule*. VI. Die Lehre von der Gottin vor Venkaṭanātha. Wien: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2002.
- RAGHAVAN S. *Alvars* // *Devotional poets and mystics*. /Ed. V. Raghavan. Part I New Delhi: Publication Division. 1978.
- VELIATH C. S. J. *The mysticism of Rāmānuja*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 1993.

БЫЧИХИНА Л. В., ДУБЯНСКИЙ А. М. Тамильская литература. Краткий очерк. М.: Наука, 1987.

ИВАНОВА Л. В. Индуизм. М., 2003.

ПСХУ Р. В. «Ведартхасамграха» Рамануджи и становление вишишта-адвайта-веданты. М.: РУДН, 2007.

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ЭТИКИ И ЗНАНИЯ
В ЙОГЕ И ИНДУИСТСКОЙ ТАНТРЕ

В том смысле, который мы вкладываем в понятие *знания* «по-индийски», а именно духовного, сотериологического знания, этот феномен — хронологически более поздний, чем традиционные этические предписания: он формируется в эпоху брахманизма, позже того, как в индийском социуме были осознаны и зафиксированы основные этические константы и регулятивы. Можно даже сказать, что именно благодаря развитию этики (которую следует в данном случае рассматривать достаточно широко¹) складывается и укрепляется феномен духовного знания. Концентрированное выражение этики и одновременно ее фундамент — брахманистское жертвоприношение, которое, в целом, служит предельной цели: систематическому налаживанию и поддержанию взаимосвязи всего сущего. Именно этика порождает знание, которое, в свою очередь, открывает новые этические горизонты.

На страже этических интересов традиционного индийского общества, — впрочем, также определяя сами эти интересы, — всегда стояло жреческое сословие. Оно и стимулировало разрастание этики-ритуала вглубь — как вглубь субъекта («интериоризация» ритуала в сознании его участников), так и вглубь универсума (Брахман-Атман как регулятивный стержень мироздания). Жречество отыскивало все новые и новые виды связей между макромиром и микромиром (формула *ya evam veda*), ориентируясь на следующую установку: знание чего-либо способствует обретению этого «чего-либо». Знание того или иного ритуала сулит плод этого ритуала. Знание божества приводит к данному божеству, и т.д. Знание, таким образом, с периода составления первых текстов-брахман ста-

¹ Важно всегда держать в уме принципиальную нерасчлененность образа жизни традиционных индийцев. Этика как *этнос*, или комплекс нравственных норм, в Индии, как, наверное, и в любом традиционном обществе, не могла быть отделена от гигиенических процедур, правовых установлений, религиозного благочестия и многих других областей жизни.

новится магико-операциональной конструкцией. Примерно такое же положение вещей характерно и для ранних упанишад¹. С одной стороны, «Гайттирия-упанишада» (I. 11. 1–2) увещевает: «Говори правду. Следуй добродетели. Не пренебрегай изучением. Принеси учителю приятный ему дар, не пресекай нити своего потомства. . . Чти мать, отца, учителя, гостя как бога. Совершай те действия, что безупречны, и не иные. Придерживайся тех добрых поступков, что приняты у нас, и не иных»². Здесь мы видим вполне традиционные нравственные предписания вне их связи с проблематикой знания. Но, с другой (впрочем, куда более редкой) стороны, мы встречаем совсем иные представления («Каушитаки-упанишада», III. 1): «Преступив множество договоров, я убил прахладиев. . . пауломов. . . калаканджей. . . И ни один волос мой не был поврежден за это. Тот, кто знает меня (Индру — *С. П.*), не причинит вред миру никаким действием — воровством, умерщвления зародыша, убийством матери, убийством отца». Этот явный вызов традиционным стандартам поведения опирается на магически понятое знание, которое делает его носителя свободным от морали³. Именно из такой трактовки впоследствии формируется идея обретения духовного освобождения посредством знания. Данная идея проблематизирует и в чем-то даже заостряет взаимоотношения между знанием и этикой. Она фактически развела осмысленный в ведийском ключе единый универсум-*локу* на две части: одна функционирует по обычным этико-социо-космическим законам; в другой же, более возвышенной, эти законы по существу не действуют, поскольку сами же и определяются ею. При этом возвеличивается и само духовное знание: оно ассоциируется не с посясторонней сферой, а с миром запредельной реальности. Знание отныне прочно сочетается с освобождением и оказывается неперенным его условием. Как

¹ Ср.: «Знанию приписывается некая магическая сила: так, знающий о том или ином свойстве Брахмана, сам приобретает это свойство; знание делает человека тем, о чем он знает. Положение это превращается в своего рода рефрен, заключающий многие параграфы упанишад» [Сыркин 1992: 33].

² Цитаты из упанишад приводятся по изданию: [Упанишады 1992].

³ Ср. также цитату из «Брихадараньяки» (V. 14. 8): «. . . Если знающий это совершает даже много зла, он поглощает все это [зло] и становится безупречным, чистым, свободным от старости и смерти».

впоследствии скажет тантрический мыслитель Абхинавагупта в самом начале своего трактата «Тантрасара», «под знанием [мы понимаем] причину мокши, ибо она прекращает неведение, причину зависимости»¹ [Abhinavagupta 1918: 2]. Соответственно, меняется и отношение к тому источнику, из которого знание произошло, — к этике.

Таким образом, в упанишадах отмечены как минимум две линии соотношения этики и знания. Согласно первой, «дидактической», этика является важным фундаментом духовного роста, постепенно приводящего к некоему высокому состоянию. Проведя праведную, высоконравственную жизнь, человек может быть уверен в том, что после смерти он пополнит ряды предков или даже богов. Понятно, что в обществе с такими представлениями нет особой нужды в специализированной психотехнической тренировке, в йоге и тантре. Важно «лишь» (хотя, конечно, и это само по себе немало) соблюдать комплекс предписаний, выполнять определенные ритуалы. Именно эта линия станет определяющей в последующем «ортодоксальном» индуизме — с той корректировкой, что место *сварги* все чаще занимает мокша. Наиболее последовательно эта линия будет отстаиваться в философии мимансы. Согласно же другой линии, «гностической», этика отходит на второй план по сравнению с духовным знанием, и понимается порой даже как помеха на пути. Если человек соблюдает только лишь этические положения, это ведет его по более низкому «пути предков», но не по «пути богов», т. е. не избавляет окончательно от сансары. Обретение же высшего знания преодолевает всю прежнюю, «профанную» жизнь индивида, делает недействительными все его «грехи» и «добродетели». Фразу из «Каушитаки-упанишады» и аналогичные ей фразы из других упанишад, разумеется, не стоит воспринимать буквально: она не призывает к аморальному поведению, но просто показывает, что в новом состоянии человеку не писаны законы обычного мира, что он свободен от них.

Развитие в Индии йоги, а затем и тантры, только укрепило зазор, который наметился между духовным знанием и традиционной «стандартной» этикой. Вся совокупность целенаправленных дей-

¹ iha jñānaṃ mokṣakāraṇaṃ bandhanimitṭasya ajñānasya virodhakatvāt.

ствий, совершаемых человеком в обычной его жизни, стала пониматься последователями этих направлений как тягостная обуза, кармическое обусловливание, закабаление, втягивание его в дурную бесконечность сансары.

В классической йоге этические положения содержатся на ступени *ямы*. Они обладают определенной ценностью только в контексте движения к наивысшей цели — освобождающему «обособлению» (*кайвалья*), наряду с предписаниями *ниямы* — гигиеническими (*шауча*), дисциплинарными (*сантоша, тапас*), духовно-образовательными (*свадхьяя*) и сугубо религиозными (*пранидхана*). Именно эта цель определяет средства, и поэтому яма и нияма имеют значение не сами по себе (это не этические императивы), а лишь как часть процесса освобождения. Иными словами, убийство плохо не столько потому, что это «безнравственно», что оно вносит напряженность и хаос в общество или потому, что убийца попадет после смерти в ад, сколько потому, что это помешает йогину двигаться к кайвалье. Йогин — существо в принципе асоциальное¹, поскольку та реальность, которую он стремится обрести, далеко выходит за пределы общественной повседневности. Он не принимает, по крайней мере, *не должен* принимать участия в сиюминутных делах обычных людей, если только это не продиктовано какими-то возвышенными мотивами. Далее, элементы системы ямы — это компоненты практики, наделенные магическим эффектом. Йогин, который соблюдает, к примеру, неворовство, способен, согласно «Йога-сутрам», притягивать все сокровища (II. 37), в присутствии соблюдающего ненасилия исчезает всякая враждебность (II. 25), исполняющий правдивость наделен даром сбывающихся пророчеств (II. 36), и т.д. И эффект от соблюдения этических постулатов здесь примерно такой же, как при концентрации на объектах вроде солнца, луны или горлового центра. Соблюдение этических принципов нужно йогину в первую очередь для укрепления концентрации, через которую он и получает искомое знание, а через знание — освобождение. После достижения кайвальи нужда в таких «подпорках» пропадает.

¹ Речь, конечно, идет о традиционной йоге, а не о современных ее формах.

Таким образом, в классической йоге укрепляется «гностическая» линия соотношения этики и знания, которая становится в еще большей мере характерной для тантрических и хатха-йогических трудов.

Известное тантрическое положение о наступлении времен кали-юги, заимствованное из эпоса и пуран, создает дополнительные возможности для пересмотра этических постулатов и выдвижения совершенно новых взглядов. Высочайшие этические идеалы, характерные для крита-юги, перестают действовать, корова-дхарма балансирует только на одной «ноге», поэтому необходимо изменять отношение к действительности и прибегать к иным практикам. Сами люди испортились, торжествуют пороки, духовная нечистота. Учитывая изменившиеся стандарты жизни, тантра предлагает систему мер, включая этические, для движения по новому духовному пути. Цели остаются прежними, но способы их осуществления подвергаются коррекции. Не следует забывать о самопозиционировании тантры как «легкого» и «быстрого» пути к совершенству. Подобно двухчасовому фильму, сжато освещающему события, которые могут быть растянуты на множество серий, тантра предлагает сжать процесс обретения мокши до максимально коротких сроков, укладываемых в пределы одной человеческой жизни. Естественно, такое сжатие, деформируя привычную «сериальную» ритмику последовательных шагов, ломает и этические нормативы. Как правило, они помещаются где-то в самом начале лестницы освобождения. Например, в «Куларнава-тантре» (II. 7–8) описываются семь *ачар*, или «образов жизни». Традиционные этические стандарты располагаются здесь на самой низшей, первой ступени — *ведачаре*. Это дань прежним временам, когда ведизм главенствовал в духовном мире; но теперь уже не та эпоха, и если раньше ведийской системе ценностей следовали безусловные праведники, то ныне ведачара отдана на откуп людям типа «пашу», само презрительное обозначение которых (в переводе — «домашний скот») лишний раз подчеркивает изменившийся менталитет адептов, ориентирующийся на монистическое мировоззрение. Препятствием является низшим уровнем потому, что здесь невозможно отойти от «двойственности», а это значит, что она максимально далека от тантрического идеала.

Неклассическая йога и тантризм естественно продолжают гностическую линию, намеченную еще ранними упанишадами. Вот что говорит «Шива-самхита» (IV. 14–15): «Даже убив тысячи брахманов и обитателей трех миров, убив своего учителя, напившись вина, совершив кражу, осквернив ложе наставника, практикующий йони-мудру не будет связан грехом»¹. Этика воспринимается не как набор абстрактных формулировок, а как конкретный комплекс состояний, преодолеваемый более могущественным состоянием, связанным с практикой на основе специфических познаний. Гностический элемент здесь налицо. Однако и в этом тексте, как и в упомянутой выше «Каушитаки-упанишаде», декларируется не столько определенное намерение, сколько возможности, проистекающие из самого статуса свободы: четко исполненная практика *может* избавить адепта из «цепких лап» дхармических предписаний. «Практика» (*садхана*) здесь является, по сути, синонимом знания.

Если из «Шива-самхиты» еще не следует, будто адепты непременно убивали тысячу брахманов и оскверняли ложе своих наставников, то некоторые группы тантристов все же в какой-то степени воплощали те или иные «безнравственные» идеи. Персидский автор «Дабистана» («Школа манер») описывая в середине XVII в. шактистов, полагал, что «они поддерживают убийство всех животных, даже человека... по ночам они отправляются в места, которые называют „шмашана“... там они опьяняют себя, пожирают плоть сгоревших трупов, и совокупаются на глазах посторонних с женщинами, и т.д.» [Dabistan 1843: v. II, 153]. Еще через столетие, в XVIII веке, «аморальное» поведение последователей ряда тантрических групп ужасало благочестивого миссионера, аббата Дюбуа [Ефименко 1999: 64]. Подобное поведение настолько противоречит общепринятым нормам, что совершающие такие действия автоматически становятся общественными маргиналами. Сурово осуждали (в лучшем случае — высмеивали) ортодоксы и *капаликов*, «носителей черепов»², равно как и продолжателей их дела — *агхоров*, действующих в Индии по сей день.

¹ «Brahmahatyāsahasrāṇi trailokyamapi ghātaet | nāsau lipyati pāpena yonimudrānibandhanāt || guruhā ca surāpā ca steyī gurutalpaḡaḥ | etaiḥ pāpairna badhyeta yonimudrānibandhanāt».

² См., например: [Двадцать пять рассказов Веталы].

Осознавая опасность преследований, вызванных праведным гневом ревнителей общественной морали, тантристы порой прибегали к двойным, если не тройным, стандартам. Продолжая практиковать свои неконвенциональные, антиномичные ритуалы, они старались не привлекать к себе излишнего внимания и поддерживали «дипломатичные» отношения с миром этических условностей, соблюдая все необходимые социальные правила. Как заповедует «Каула-упанишада», «в миру [следует вести себя как] вишнуит, внешне быть шиваитом, а внутри себя — шактистом»¹. Подобная фраза могла родиться только в среде, в которой доминировали ортодоксы вишнуитского толка, с которыми шактисты и шиваиты ладили далеко не всегда [Kaula and Other Upanishads 1922: 6].

Впрочем, провокационное разрушение первичной этики сопровождалось в тантризме и созданием этики иного типа. Мы встречаем здесь нечто вроде «деконструкции», в которой стандарты двойственности замещаются нормативами на основе монизма. Рассмотрим, например, ситуацию с ритуалом, в котором используются «пять [элементов на букву] М» (*панчамакара/панчататтва*). Здесь применяются элементы, считающиеся у ортодоксов-индуистов ритуально нечистыми — мясо, рыба, вино, афродизиаки и сексуальный акт. Налицо явное нарушение общепринятых этических норм; однако, с другой стороны, выстраивается сеть предписаний с тантрическим уклоном. Этика превращается в гибкую систему, элементы которой варьируются в зависимости от определенных разрядов практикующих. Если адепт самого низкого уровня (*паиу*) вообще не имеет права участвовать в ритуале с применением «пяти М» (о нетантристах же здесь даже и речи быть не может), поскольку он еще не преодолел в своем сознании двойственность, то адепт-*вира* («духовный герой») допускается к нему при условии соблюдения определенных норм, пресекающих произвол в поведении. В частности, не допускается безудержный гедонизм — как в гастрономической сфере, так и в сексуальной. Нельзя нарушать благоговейную обстановку чакры (группы практикующих), следует постоянно находиться в состоянии повышенной духовной концентрации. В сущности, мы видим здесь типичное ритуалистическое

¹ Antaḥ śāktāḥ bahiḥ śaivaḥ loke vaiṣṇavaḥ.

разделение «чистого» и «нечистого», только на другой основе. Как бы отдавая дань ортодоксии, тантры подчеркивают, что употребление вина, мяса, рыбы и т.д. вне ритуального контекста только привязывает незнающего человека к сансаре¹. Так, «Куларнава-тантра» (V. 89) заявляет: ««Наслаждаться рыбой, мясом, вином и другими средствами опьянения в любое иное время, чем в период жертвоприношений — греховно».

Здесь авторы тантр солидаризируются с первичной (дидактической) этикой, в которой осуждаются «нечистые» вещества в принципе. Однако те же самые действия с теми же веществами, совершенные человеком *знающим*, приводят к противоположным результатам: то, что может уничтожить одного, способно возвысить другого. Все дело в том, как извлекать из этих ингредиентов заложенную в них энергию. Пашу не знает об этом, поэтому он и должен находиться в «этических тисках»; вира же свободен от них. Ему известна необходимость умеренности, соблюдения контроля над чувствами на всем протяжении этого длительного обряда, превращающегося в сложную психотехнику. Таким образом, утверждение вторичной этики (гностической) помогает духовному прогрессу — в том виде, который предполагается в конкретной тантрической школе. Если в первичной этике ритуальный секс, если он не направлен на производство потомства, запрещен в принципе, приравниваясь к распущенности (и, следовательно, к нарушению брахмачарьи), то во вторичной этике он допускается, поскольку к соответствующему акту готовятся не два отдельных тривиальных индивида, а две божественные манифестации. Соответственно, иначе трактуются и порочные действия. Например, согласно «Камакхья-тантре» (Ш. 75–78), «без этой садханы (почитания йони — С. П.), возникнет великое проклятие. Низкий человек, осмеивающий йони, не уважающий ее, вскоре попадет в ад по воле Шивы. Тот, кто порицает йони, будет уничтожен вместе со своим родом, а восхваляющий йони мгновенно обретет [состояние] Шивы»². Почитание женского полового органа невозможно в контексте брахманистской

¹ Matsyamāmsasurādīnām mādakānām niṣevanam | yāgakālam vinānyatra duṣṇam. . . ||

² vinā tat sādhanam. . . mahāśāpaḥ prajāyate || 75 ||
yoninindām ghrṇām. . . yaḥ karoti narādhamam |
acirād rauravam yāti. . . śivājñayā || 76 ||

ортодоксии. Там это действие считается порочным, а у шактистов — наоборот, добродетельным — причем настолько, что несоблюдение его приравнивается к пороку. В то время как в традиционном патриархальном обществе женщина находится на вторых ролях по сравнению с мужчиной, шактистская «Махачиначарасара» утверждает (II. 25): «Следует всегда быть в обществе женщины, иначе обретишь один лишь грех» [Каула-тантра-санграха 2004: 197]. Гендерная тема, интерпретируемая ортодоксами и тантристами по-своему, служит ярким образцом водораздела, который разделяет одних от других.

Обращает на себя внимание символизация этических постулатов в йоге и тантре. Так, когда речь идет о нарушении строжайшего запрета на убийство коровы и об употреблении ее мяса, то часто имеется в виду не столько выход за пределы дихотомической обусловленности, сколько осмысление посредством провокационного языка конкретных психотехнических практик. Так, в «Хатха-йога-прадипике» (III. 48) поясняется, что слово «го» обозначает язык коровы. «Поедание» же «мяса коровы» означает регулярное совершение практики *кхечари-мудры*, или «заглатывания языка». Эта же практика, посредством которой йогин «вкушает» стекающую из-под черепа вниз сладковатую жидкость — «амриту» — символически сравнивается с употреблением вина, что, с другой стороны, также является вызовом брахманистской ортодоксии. Как и следует предполагать, заглатывание языка уничтожает «великие грехи» (*маханатака*)¹. А в «Йогини-тантре» (I. 6. 71–72) сказано: «... разрубив скота порока и добродетели мечом знания, [йогину следует] направить свое сознание в высший дух — это названо поеданием мяса»².

Провокационное поведение сторонников тантрических групп, намеренное манкирование дихотомией чистого и нечистого нахо-

... yoninindāṃ prakurvāṇaḥ sa vaṃśena vinaśyati |
yonistutiparo... śivaṃ syāt tatkṣaṇena ca || 78' ||

¹ gośabdenoditā jīhvā tatpraveśo hi tāluni | gomāṃsabhakṣaṇaṃ tattv mahāpātakanāśanam || — «Слово „го“ означает язык. [Следует] прижимать его к нёбу. Поедание плоти языка (букв. «мяса коровы») — С. II.) уничтожает великие грехи».

² pārapaṇyaṃ paśuṃ hatvā jñānakhaḍgena śāmbhavi | paramātmani nayeccittaṃ palāśīti nigadyate |

дится в русле их доктрины о недифференцированности абсолютного начала, в котором тонут любые возможные различия.

К разряду подобной «вторичной этики» относятся различные рекомендации, касающиеся статуса ученика и гуру. Наставник — человек, который не имеет физических изъянов, ведет праведный образ жизни, безмятежен, вежлив, честен, искренен, сострадателен, терпелив, опрятен. У него превосходная репутация. Он не ищет выгоды и не торгует своими познаниями. Он превосходно разбирается в людях и всегда знает, что необходимо ученику; он служит мостом к духовной свободе ученика. Гуру лишен привязанностей и эгоистических желаний. С такими характеристиками наставника наверняка согласились бы и ортодоксы индуизма. Портрет ученика также не остается без внимания. Например, «Шива-самхита» (Ш. 18) приводит шесть условий, при которых ученик добивается поставленных целей: уверенность в том, что знание приносит плоды; сочетание веры и знания; почитание гуру; ровное отношение ко всему (*саматабхава*); обуздание органов чувств; умеренность в пище. В другом тантрическом тексте говорится о том, что ученик должен бороться с «шестью врагами» — страстью (*кама*), гневом (*кродха*), алчностью (*лобха*), заблуждением (*моха*), гордыней (*мада*) и завистью (*матсара*) («Шарада-тилака», XXV. 4). Людям, склонным к греху, похотливым, невежественным, ленивым, неблагочестивым, тантры предписывают отказываться в ученичестве.

Как мы видим в этих перечислениях, альтернативная тантрическая этика, которая призвана заместить этику «профанную», на самом деле может использовать набор образов и категорий, характерных для замещаемой системы предписаний. В этом случае тантрический адепт, отрицая этику «двойственного мира», в то же время невольно применяет ее, вкладывая в нее иной смысл — помогать своему возрастающему сознанию. Соблюдение таких предписаний увеличивает силу духовного знания, которое, в свою очередь, подводит к этике нового, более высокого, уровня, приводящей к еще более возвышенному знанию — и так до тех пор, пока не будет обретено полное освобождение.

Итак, нельзя сказать, что в хатха-йоге и тантре производится полная ликвидация этики; наоборот, происходит апология этики — но этики другой, монистической. Правильная жизнь регулируется

на совершенно ином уровне, чем обычно, однако тот факт, что такая регуляция имеет место, не подлежит сомнению. А это означает, что в соотношении этики и знания наступает новый период: отказываясь от обычной «дуалистической» первичной этики, не дотягивающей до монистического знания, адепт использует вторичную (монистическую, гностическую) этику на пути к полному освобождению. При обретении же этой высшей цели и такая форма этики как набора регуляторов освобождающегося сознания отходит в сторону, сменяясь этикой совершенно иного калибра, полностью выходящей не только за пределы противопоставления добра и зла, но и оппозиции монизма и дуализма. Функционирование такой этики на уровне обыденной действительности пришлось бы описывать языком парадоксов. Условным оказывается само понятие «этика» применительно к образу жизни и деятельности духовно освобожденного человека.

Таким образом, мы можем наблюдать несколько типов этических систем в их связи с понятием духовного знания: первичную, вторичную и третичную. *Первичная* — это этика двойственного мира, этика ортодоксии, в которой духовное знание не выражено в полной мере. Этика *вторичная*, которая может быть либо символической, либо буквально изложенной системой предписаний для совершения обрядов, предназначается адептам, старающимся вырваться из сансарического плена: здесь духовное знание начинает постепенно проявляться. Выстраивается собственная, альтернативная этика, порой бросающая радикальный вызов ортодоксии либо использующая ее же «этическую логику». Наконец, есть и этика *третичная*, предполагающая полный выход за любые разграничения, отказ от любых оппозиций и абсолютное единство.

ЛИТЕРАТУРА

- Двадцать пять рассказов Веталы /Пер. с санскр. И. Серебрякова. М.: Художественная литература, 1958.
- ЕФИМЕНКО В. А. Шактизм и тантра // Древо индуизма /Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература, 1999. С. 64–95.
- КАУЛА-ТАНТРА-САНГРАХА. Антология текстов индуистской тантры /Пер. с санскр. С. С. Федорова, С. В. Лобанова. М.: Старклайт, 2004.

- СЫРКИН А. Я. Ранние упанишады и «Брихадараньяка» // Упанишады: в 3 кн. Кн. II. М., 1992. С. 5–63.
- УПАНИШАДЫ: в 3 кн. /Пер. с санскр. А. Я. Сыркина. М., 1992.
- ABHINAVAGUPTA. The Tantrasara /Ed. with notes by M. R. Shāstrī. Srinagar, 1918 (Kashmir Series of Texts and Studies. No. XVII).
- THE DABISTAN, or School of Manners /Tr. from the original Persian, with notes and ill. by D. Shea and A. Troyer. In 3 vols. Paris, 1843.
- KĀMĀKHYĀ-TANTRA /Ed. by B. N. Sastri. Delhi, Varanasi, 1990.
- KAULA AND OTHER UPANISHADS. With Commentary by Bhāskararāya /Ed. by S. Shāstri. London, 1922 (Tantrik Texts. Vol. XI).
- KULĀRṆAVA-TANTRA /Ed. by T. Vidyāratna. London, 1915 (Tantrik Texts, V).
- LAKṢMAṆADEŚIKENDRA. Śāradātilakatantram. With Commentary *Padārthādarśa* by Rāghavabhaṭṭa /Ed. by A. Avalon. In 2 vols. Calcutta, 1933 (Tantrik Texts. Vol. XVI–XVII).
- PĀTAÑJALA DARŚANAM, with the Commentary by Maharṣi Vedavyāsa and the Gloss of Vācaspatimiśra /Ed. by J. Vidyāsāgara. Calcutta, 1874.
- ŚIVA SAMHITĀ /Ed. by R. B. S. C. Vasu. Allahabad, 1914.
- SVĀTMĀRĀMA. Haṭhayogapradīpikā /Sansk. text and Engl. tr. by P. Sinh. Allahabad, 1915 (Sacred Books of the Hindus. Vol. XV. Pt. 3).
- VASUGUPTA. Śivasūtra, with Commentary *Vimarṣinī* by Kṣemarāja. Srinagar, 1911 (Kashmir Series of Texts and Studies. No. I).
- YOGINĪTANTRAM /Ed. by Kṣemarāja Śrī Kṛṣṇadāsa. Bombay, 1898.

О НЕКОТОРЫХ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ РАННЕЙ
ФИЛОСОФИИ ЙОГАЧАРЫ*

Опираясь на индийские санскритские источники по ранней философии йогачаринов и прежде всего на трактаты великого буддийского философа махаяны, систематизатора философии йогачары Васубандху (IV–V вв.), я попытаюсь в данной статье проанализировать и дать оценку некоторым эпистемологическим особенностям философии йогачаринов¹.

Прежде всего необходимо упомянуть об общих эпистемологических принципах Васубандху, которые позднее были развиты его учеником Дигнагой. Эти принципы изложены в единственном трактате Васубандху, посвященном логике и эпистемологии и носящем название «Vādaividhi» («Методы аргументации»), который, кроме всего прочего, можно считать одним из первых текстов по индийской формальной логике². Уже само название трактата свидетельствует о том, что интерес Васубандху к логике необходимым образом связан с анализом опыта и мотивированным стремлением создать непротиворечивую систему аргументации философских положений.

Из самого текста трактата следует, что Васубандху признает только два достоверных источника познания (*pramāṇa*): восприятие (*pratyakṣa*) и вывод (*anumāna*) [Seven Works of Vasubandhu 1994: 38]. Он утверждает, что доказательство (*sādhana*) предназна-

* Автор приносит благодарность буддологу Владимиру Коробову за помощь в переводе статьи на русский язык. *Прим. ред.:* Статья написана по материалам доклада, прочитанного на XXII Зографских чтениях (2001 г.).

¹ Современный общий обзор исследований философии йогачаринов и их оценка даны Даном Ластхаузом, см.: электронный ресурс: http://www.uncwil.edu/p&r/yogacara/ISCP_99_Yogacara_retro2.html, а также: <http://www.human.toyogakue.n-u.ac.jp/~acmuller/yogacara/intro-asc.htm>.

² Сам текст трактата не сохранился ни на санскрите, ни в тибетских переводах, и только благодаря усилиям профессора Э. Фрауваллнера удалось реконструировать содержание трактата по многочисленным фрагментам цитат Васубандху, содержащимся в трудах Дигнаги из тибетской версии Трипитаки. См.: [Frauwallner 1957].

чено для других, тогда как для самого себя человек использует два отмеченные выше источника познания. Восприятие, или перцепция, определяется Васубандху как сознание (*viññāna*) объекта (*artha*). Васубандху поясняет, что сознание возникает вследствие наличия объекта, поэтому сознанию, основанному на воображении или на конвенциональном использовании языка, недостаточно только пратьякши. Вывод (*anumāna*) — это познание, «видение» (*darśana*) объекта, который необходимым образом причинно связан с познающим его субъектом. Другими словами, это необходимая связь явления или объекта с другим объектом; например, дым связан с огнем, и поэтому, наблюдая дым, мы можем сделать вывод о том, что горит огонь. Таким образом, логическая связь позволяет делать выводы о существовании объектов, недоступных непосредственному восприятию.

Несмотря на значительный вклад Васубандху в развитие индийской логики, следует признать, что сам он не абсолютизирует логику. Комментируя трактат основателя йогачаринской традиции Майтреи (*Maitreyanātha*) «*Madhyāntavibhāga*» («*Bhāṣya*», III. 12), он утверждает, что аргументы, основанные на логических принципах, являются конвенциональными символами (*saṃketa*). Они принадлежат к сфере относительной реальности и представляют ценность только как условные элементы игры диалектиков (*tarkika*). В другом своем тексте — «*Viṃśatikā*» — он признает, что в познании концепции *только-сознания* руководствоваться лишь одним умом невозможно, поскольку данная концепция превышает возможности рационального суждения¹.

Не сохранилось никаких свидетельств о том, почему была отброшена третья прамана — авторитетное свидетельство (*śabda*). Однако можно предположить, что Васубандху, как и другие буддисты, считал, что шабда, связанная с откровениями в брахманистской философии, не является отдельной праманой. Она является только апелляцией к прошлому опыту конкретного индивида и сделанным им выводами. Таким образом, авторитетное свидетельство сводится к восприятию и логическому выводу.

¹ sa na cintyā... tarka aviśayatvāt («*Viṃśatikā-kārikā-vṛtti*», 22).

Пожалуй, ни один текст, созданный Васубандху, не породил такого количества интерпретаций, как его философское сочинение «Viṃśatikā» и автокомментарий на него «Vṛtti». Именно в этих текстах особое внимание уделено эпистемологической проблематике. Тексты этих трактатов очень часто использовались для обоснования диаметрально противоположных гипотез. Последующие комментаторы — Дхармапала, Стхирамати и китайский философ Сюань-цзан (VII в.) — считали, что основная идея Васубандху состоит в утверждении о том, что сознание будто бы создает все формы бытия и внешние объекты¹. Однако из непосредственного анализа самого текста следует, что для Васубандху предметы сознания (*alambana*) являются внутренними, а вовне существуют сенсорные стимулы, которые он не отрицает, а лишь снижает их онтологический статус. В компендиуме махаянской философии «Mahāyānasamgraha-bhāṣya» Васубандху признает необходимость существования внешних стимулов, утверждая, что зрительное сознание появляется, опираясь на зрение и глаз, совместно с сознанием-хранилищем². Непосредственно воспринимается только осознаваемость восприятия (*viññapti*), «окрашенная» разнородными семенами (*bīja*) сознания-хранилища (*ālaya-viññāna*).

Утверждая, что «все есть лишь осознание (*viññaptimātra*), ибо оно отражает несуществующие объекты, подобно тому как нарушенному зрению видятся волосы, луна и т.п.»³, Васубандху хочет сказать, что предметы воспринимаются в зависимости от индивидуальных особенностей перцептивного процесса индивида. Таким образом, он критикует излишне самоуверенных буддистов-реалистов — сарвастивадинов. Для Васубандху «несуществующий объект» (*asad-artha*) является только осознанием или принципом восприятия. Назвать это «только осознанием» еще не означает, что предмет нереален и воображаем. Наоборот, всякий опыт оказывается соотнесенным с индивидуальными особенностями вос-

¹ См.: [Viññaptimātratāsiddhi 1925; Triṃśatikā 1992].

² ... de la (kun gzhi) rnam par shes pa dang bcas pa'i mig dang gzugs rnam la brten nas mig gi rnam par shes pa 'byung ste — [Mahāyānasamgraha-bhāṣya 1955–1961, vol. 112: 275].

³ viññaptimātram evaitad asad arthāvabhāsanāt, yathā taimirikasyāsat keśacandrādi darśanam («Viṃśatikā», 1).

приятия и с индивидуальной концептуализацией, которые искажают действительный образ предмета, или, говоря словами И. Канта, предметы суть «вещь-в-себе» (*ding-an-sich*).

Во втором разделе «Вимшатики» Васубандху сам говорит, что если бы сознание не имело внешнего объекта, то не существовало бы никакой уверенности в отношении пространства и времени, а также в отношении существования потока сознания, и всякая деятельность лишилась бы опоры. Хотя известные ведантисты Шанкара и Рамануджа в комментарии на строфу «*nābhāva upalabdhe*» «Брахма-сутр» (II. 28) приписывают йогачаринам точку зрения, согласно которой последние не отличают познание (*jñāna*) от познаваемого (*jñeya*), йогачарины тем не менее не отрицают существования внешнего по отношению к сознанию мира объектов¹. Так, например, принадлежащий к мадхьямаке философ Джнянагарбха (VIII в.), комментируя один из ранних йогачаринских текстов («*Samdhinirmocana-sūtra*»), приводит пример речного потока, который по-разному наблюдают и по-разному видят разные животные, духи, люди и боги. Он пишет, что различия в образах потока не отрицают реального существования самой реки [Wayman 1979: 60].

Йогачарины сохранили плюралистическую и реалистическую установку в отношении существования внешнего мира, составленного из динамического взаимодействия дхарм. Тот же самый пример с речным потоком свидетельствует, что существуют отдельные индивиды со своим собственным опытом. Можно предположить, что, как и в случае с термином «алаявиджняна», одним из главных источников йогачаринских идей была «*Samdhinirmocana-sūtra*». Именно в ней мы находим интересную аналогию с зеркалом, цель которой — показать отсутствие различия между объектом и его зеркальным отражением [*Samdhinirmocana-sūtra* 1935: I. 29]. В этом же тексте мы находим упоминание о том, что в состоянии *самадхи* ум, сосредоточенный на определенном внутреннем объекте, не отличается от самого объекта, как отражение в зеркале от отражаемого предмета; последний и называется «только осознанием» (*vijñapti-mātra*). Кстати, как отмечает буддолог Алекс

¹ О ведантистской критике буддийских концепций см: [Darling 1987].

Вейман, зеркало является излюбленной метафорой буддистов всех направлений [Wauman 1984].

В «Вимшатике» приводится одно очень важное эпистемологическое замечание о природе восприятия. «Непосредственное познание подобно познанию во сне, поскольку во время сна объект не воспринимается. Каким же тогда образом возможна сама непосредственность?»¹. Иначе говоря, нет никаких сомнений, что существует познание внешних объектов, но во время восприятия объекта не остается самого осознания восприятия. А как только включается рефлексия (осознание восприятия), то в этот же момент исчезает восприятие объекта.

Васубандху обращает внимание на довольно тонкое эпистемологическое различие между «восприятием объекта» и «осознанием этого восприятия». В то же время в теории моментальности (*kṣāṇikavāda*) также утверждается, что каждое мгновение все изменяется и что во время осознания в начале восприятия объект уже изменился и уже не существует в том виде, в каком существовал прежде. Поэтому непосредственное восприятие является для Васубандху первичным, а не вторичным источником познания. В процессе осознания восприятия воспринимаемый объект уже находится в прошлом, поэтому, как это случается с воспоминанием сновидения, он уже больше не существует.

Такой анализ восприятия есть косвенное опровержение метафизического *cogito*, т.е. субъекта существующего якобы еще до восприятия объекта. Утверждается, что любой акт восприятия начинается не с момента самосознания (как это у ведантистов), а, наоборот, появление самосознания (*viññāna*) становится возможным только в процессе взаимодействия органов чувств с объектами чувств. Точно так же рассуждает и основоположник мадхьямаки Нагарджуна, утверждая, что самосознание (*svātmanam darśanam*) есть не что иное, как сознание, появляющееся при взаимодействии глаза и зрительного образа². Таким образом Васубандху стремится опровергнуть наивный реализм сарвастивадинов, утверждавших,

¹ *pratyakṣa buddhiḥ svapnādau yathā sa ca yadā tadā, na so 'rthe dṛśyate tasya pratyakṣatvaṃ kathaṃ matam* («Viṃśatikā», 16).

² *caksurūpe praṭīyaivam ukto viññāna saṃbhavaḥ* («Mūlamadhyamaka-kārikā», III. 7).

что возможно без искажения понять предмет восприятия органами чувств.

Критика Васубандху направлена также и против атомизма вайшешиков, которые не отличали реальные предметы от ображаемых, ноуменальное от феноменального (*pariniṣpanna* от *parikalpita*) и объявляли абсолютную реальность всех предметов опыта. Вместо того чтобы признавать возможность осознать реальность объекта, Васубандху выявляет множество причин, воздействующих на каждый отдельный акт восприятия. И здесь он использует метафору сна и познания во сне.

Умственное восприятие (*mano-vijñāna*) в «Вимшатике» сравнивается с состоянием сна, и Васубандху подчеркивает, что в обоих состояниях осознание отделено от объектов восприятия. Иначе говоря, хотя звук прекратился или образ исчез, они остаются в ментальной памяти индивида¹.

Метафора сна, которую использует Васубандху, кроме всего прочего подчеркивает и разницу во времени, существующую между сенсорным восприятием и восприятием ментальным, которая, как и память (*smṛti*), подчиняется первому. Память, согласно йогачаринам, не только проявляет прежнее содержание объекта, но и раскрывает весь связанный с данным объектом «багаж». Васубандху говорит: «Осознавание — это отражение восприятия, из которого возникает память. Без пробуждения нет возможности осознать несуществование предмета, представленного во сне»². Осознание, вызванное непосредственным восприятием, сравнивается со сном для того, чтобы обратить внимание на активность ментального восприятия и прекращение (*niruddhatva*) зрительного восприятия (*caḅṣu-vijñāna*), в результате чего осознаваемый объект становится невидимым. Разницу между сознанием во сне и бодрствующим сознанием можно сравнить с разницей между восприятием (*upalabdhi*) и памятью (*smṛti*). Ментальное восприятие, как и па-

¹ Иллюстрируя независимость образа данного «ментальному глазу» от сенсорики и дискурсивного мышления, А. Вейман приводит аналогию с Л. ван Бетховеном, который сочинял музыку будучи глухим, слыша музыку внутренним слухом (*mano-vijñāna*). См.: [Wayman 1996: 470].

² *uktam yathā tadābhāsā vijñaptiḥ smaraṇam tataḥ, svapne dṛgviṣayābhāvaṃ nāprabuddho ’vagacchat* («Viṃśatikā», 17).

мать, возникает после исчезновения сенсорного восприятия, которое по причине изменчивости потока дхарм не является постоянным. Поэтому осознаваемый объект не тождественен объекту данному в опыте, хотя последний и является его основанием.

Возникает естественный вопрос: если все восприятия являются модификациями сознания, то руководствуясь какими критериями мы способны отличить одни явления опыта от других? И как связаны друг с другом различные восприятия?

На это Васубандху отвечает, что «достоверность осознания является двусторонней и основывается на двусторонней автономности. Во сне ум захвачен ленью, отсюда различные результаты [бодрствующего и спящего] состояний»¹. «Двусторонний» (*anyonya*) значит, что одно восприятие воздействует на другое, восприятие одного потока сознания вызывает другое.

Результаты восприятия во сне отличаются от опыта в бодрствующем состоянии не тем, что первые не имеют внешней опоры, а степенью «медлительности» («лености»), которая окрашивает сознание во сне.

Очевидным и важным здесь является то, что Васубандху в этом разделе признает разницу между сном и бодрствующим состоянием, однако не соглашается с тем, о чем свидетельствуют здравый смысл и эпистемологический реализм, а именно с тем, что опыт в состоянии бодрствования объективен и полностью достоверен. Даже признавая достоверность чувственного восприятия, он сомневается в объективности концептуального выражения такого опыта.

В качестве доказательства метафизического идеализма Васубандху очень часто приводится его высказывание из другого раздела «Вимшатики», где он говорит, что «восприятие мыслей другого индивида отличается от познания объекта. Как [это происходит]? Также как и в восприятии своих собственных мыслей»². Он не отбрасывает возможность телепатического восприятия, однако замечает, что такое восприятие отражает не действительное положение вещей (*ayathārtha*), а субъективно воспринимаемую (*artha*)

¹ anyonyādhipatitvena vijñaptiniyamo mithyāḥ, middhenopahṛtaṃ cittam svapne tenāsamaṃ phalam («Vimśatikā», 18).

² paracittaviditaṃ jñānam ayathārthaṃ kathaṃ yathā svacittajñānam («Vimśatikā», 22).

сущность объекта. *Yathārtha* тождественно *sadartha*. Восприятие мыслей другого человека подобно восприятию своих собственных мыслей, когда в процессе рефлексии исчезает непосредственный объект и сознание переходит к только-осознанию.

Интересно, что, не отрицая самого феномена смерти, Васубандху и его считает специфической модификацией осознания. «Смерть есть модификация осознания, порожденная другим актом [осознания], подобно тому, как исчезновение памяти может повлечь за собой демонические мысли»¹. Смерть является для него важным аспектом, раскрывающим тесную связь сознания и совокупности материальных элементов (*bhautika-rūpa*). Любое действие, телесное, вербальное или ментальное, точно так же, как и смерть, обусловлено кармой — определенным этическим «зарядом», которым нагружена активность (*kriyā*) потока сознания (*dharma-saṃtāna*), и необходимым образом требующим определенной ответной реакции. В своем трактате «Karma-siddhi-prakaraṇa» (46–47) Васубандху утверждает, что за каждым действием стоит акт воли (*cetana*), окрашенный благим (*kuśala*) или неблагим (*akuśala*) мотивом. Этот акт воли сообщает совокупности материальных элементов, в данном случае — телу, определенный (разрушительный или созидательный) действенный импульс². Смерть как кармически подготовленная модификация осознания не является для Васубандху завершением сансарического процесса, но представляется лишь кратковременным разрывом сознания, подобным временному провалу памяти.

Интересно трактуется в «Вимшатике» понятие «реальностей» (*tattva*). Поскольку различные реальности одинаковым образом производятся воображением и концептуализацией, то исчезает различие между иллюзией и действительностью. Это означает, что все реальности в определенном смысле иллюзорны. Даже если все компоненты, составляющие личность (*skandha*), свидетельствуют

¹ maraṇaṃ paravijñapti viśeṣād vikriyā yathā, smṛtilopādikanayeṣāṃ piśācādīmanovaśat («Viṃśatikā», 19).

² Хотя уже в Палийском каноне действия разделяются на телесные, вербальные и ментальные, однако особое значение придается ментальным действиям, поэтому очень часто подчеркивается необходимость «очищать свои мысли» (*citta-pariyodapana*). Ср. «*cittena niyatti loko*» ([Saṃyutta Nikāya 1884–1904: 39]).

об объективно переживаемых элементах (*dharmā*), это еще не значит, что данная реальность свободна от иллюзий. Компоненты личности, переживающей галлюцинации, соприкасаются с реальностью в той же мере, в какой соприкасаются с реальностью компоненты личности в обычном состоянии сознания.

Признавая, что все так называемые *объективные реальности* являются проекциями сознания или порождениями субъективной ментальности, Васубандху обходится без тех принципов буддийской догматики, которые, по его мнению, нелогичны. Традиционная доктрина сарвастивадинов говорит об «адах» (*naraka*) как о временных местах пребывания тех потоков сознания, которые причинили кому-то страдания. Однако Васубандху считает, что эти «ады», точно так же, как, к сожалению, и «рай», представляют собой чисто субъективные ментальные конструкции, или, говоря словами Будды, «болезненные переживания» (*duḥkha-vedanā*). Положение о том, что «существуют специальные места воздаяния», для него неприемлемо. «Жизненная деятельность подобна переживаниям во сне, которые в свою очередь похожи на переживания в аду, когда видны хранители и испытываются муки»¹. Эти «ады», так же, как и переживания во сне, реально не существуют, но возникают постоянно в сансарическом потоке, в комплексе сознания *nāmarūpa*, и именно здесь происходит основная работа по освобождению.

Такой эпистемологический анализ осознания еще не означает, что Васубандху придает особое значение существующей в основе всех обобщений и понятий докогнитивной и доконцептуальной действительности. Наоборот, он говорит о значении концептуализации восприятия и памяти в процессе познания, снижая значимость как внешней причинности (*paraṃkatam*), так и реальности внешних объектов. Подобная концептуализация включает в себя различные элементы, такие как деятельность воображения (*vikalpābhyaśa*) и подсознательные наклонности (*vāsanā*). Он отбрасывает позицию реалистов, утверждающих, что материальные объекты обладают своим собственным, независимым от осознаю-

¹ Svapnopaghātavāt kṛtyakṛiyā narakavat punaḥ, sarvaṃ narakapālādi darśane taiś ca bādthane («Viṃśatikā», 4).

щего сознания, бытием. Васубандху отстаивает радикальную эмпирическую позицию, согласно которой объект — это опора непрерывности потока сознания. Осознание не является хаотической проекцией сознания. Оно есть результат взаимодействия подсознательных наклонностей (*vāsanā*), кармически проявляющихся в двух сферах: сенсорного восприятия и осознания восприятия объекта. Таким образом, осознание становится заменой всего процесса восприятия, ни одна из частей которого не может быть отделена и проинтерпретирована в качестве высшей метафизической реальности, поскольку в каждом акте познания мы оказываемся вовлеченными в концептуализацию, основанную на опыте и подсознательных наклонностях. В этой концептуализации нет ни «высшей реальности», ни души, ни субстанциональности дхарм.

Следует обратить внимание на то, что воображение здесь оказывается связанным с двойственностью воспринимающего и воспринимаемого, а не с воображаемым образом всего внешнего мира. Основой переживания сансарической фрустрации является экстериоризация сознания, создающая иллюзию субъектно-объектного дуализма. Эта иллюзия в свою очередь искажает восприятие всего мира, превращая последний в видимость (*abhāsa*) или воображаемый образ (*parikalpita*). Объективность и субъективность возникают из глубин сознания и не являются результатом непосредственного опыта.

Васубандху стремится доказать, что объективность докогнитивной реальности не может быть доказана посредством схем реалистической эпистемологии. Субъективность, также как и объективность, препятствует просветлению, поскольку не позволяет увидеть истинную природу реальности. Внимательно рассмотрев природу объективного с точки зрения йогачаринов, мы видим, что это не что иное, как онтологизация субъективных форм и концептов сознания, в основе которой находятся все те же эпистемологические механизмы виджняпти. Ведь истинная природа вещей (*yathābhūta*) — не объективность, но сочетание объективного и субъективного.

Таким образом, *viññaptimātratāvāda* — это теория, согласно которой мир, как он является обыденному осознанию, есть репрезентация сознания. Понятие *виджняпти* никогда не наделялось ста-

тусом абсолютной реальности, наоборот, реальность в йогачаринском анализе сознания описывается как позитивная, т. е. лишенная двойственности пустотность. Она определяется как «воображение», «воображаемый образ», «осознание» только в момент разделения, раздвоения. Освободившись от него, мы остаемся с *tathatā*, *śūnyatā* и *yathābhūta*. Неслучайно наряду с понятием *виджнянти* йогачарины ввели понятие *клеша-авараны* (*kleśāvaraṇa*) и *джнея-авараны* (*jñeyāvaraṇa*) — ментальных форм (*parikalpita*) осознаваемого объекта.

С эпистемологическими аспектами йогачаринской философии тесно связана и концепция *трисвабхавы* (*trisvabhāva*), которой посвящен отдельный трактат Васубандху — «*Trisvabhāvanirdeśa*». В контексте йогачаринской традиции термин «трисвабхава» не репрезентирует три различные сферы бытия, но описывает три различных уровня опыта, каждый из которых, рассматриваясь с определенной позиции, может расцениваться в качестве окончательного, как представляющий истинную природу реальности. Или, другими словами, эти эпистемологические идеи отражают три различных формы функционирования сознания или три своеобразных психологических процесса: ошибочное осознание, или осознание воображаемого (*parikalpa*); истинное осознание, или осознание зависимости (*paratantra*), и идеальное, или совершенное осознание (*pariniṣpanna*).

Первый уровень опыта — *парикаल्पита* — это наше обыденное сознание, воображающее и создающее несуществующие в реальности объекты (душа, субстанциональные дхармы и т.д.). Васубандху говорит: «Как воображается, так и осознается. А то, что является воображаемым, не имеет своей [реальной] природы»¹. Сознание, омраченное неведением, как во сне, проецирует свое содержание вовне и интерпретирует эти образы как объективные явления, отождествляя их с внешними объектами мира. Воображение оказывается связанным не столько с воображаемым образом внешнего мира, сколько с дуализмом осознающего и осознаваемого. Сила воображения в процессе парикаल्पиты создает свои собственные

¹ yena yena vikalpena yad yad vastu vikalpyate,
parikalpita evāsaṃ svabhāvo na sa vidyat («*Triṃśatikā*», 20).

образы, и их восприятие не отличается от восприятия воображаемых объектов. Воображение (*parikalpa*) отличается от осознания (*vikalpa*) тем, что в его основе не лежит непосредственное восприятие, т. е. оно не опирается на схваченный объект. А поскольку несовершенный ум постоянно проецирует во вне свои образы, или, другими словами, постоянно концептуализирует переживания, то объекты трех уровней бытия (*dhātu*) и сознания их осознающие называются воображением несуществующего (*abhūta-parikalpa*). Таким образом, парикальпита есть обычное формирование воображаемых образов, как это происходит и во сне.

Второй уровень опыта — «основание зависимости» (*paratantra-svabhāva*) — называется так потому, что оно зависит от различных причин, связанных с концептуализацией¹. Мир воспринимается через двоякую призму взаимодействия подсознательных проекций и активной рационализации. Все сознательное познание приобретает образ субъективного познающего (*grāhaka*), а то, что осознается, является внешним объективным миром (*grāhya*). Это уровень взаимодействия мышления и воображения, когда сознание охватывает не сами объекты, но самим же собой сконструированные образы и концепты, которые в свою очередь приписываются внешним объектам. В западноевропейской терминологии понятие паратантры можно было бы назвать дискурсивной деятельностью ума, концептуализирующей ментальной функцией. Если основной признак уровня парикальпиты — конструирование видимости, то главный признак уровня паратантры — наименование и описание видимости. В трактате Васубандху «*Triṃśatikā*» оба эти уровня осознания воспринимаются как ложные. По словам В. Э. Брауна, «... онтическая сущность паратантры затемняется загрязненным познанием парикальпиты. Поэтому онтологию паратантры искривляет неточная эпистемология парикальпиты» [Brown 1991: 187].

Третий уровень опыта — «совершенное осознание» (*pariniṣpanna-svabhāva*) — определяется как независимость от воображения и концептуализации². Это эпистемологически чистое сознание, кото-

¹ paratantra svabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ («*Triṃśatikā*», 21).

² niṣpannas tasya pūrvena sadā rahitatā tu yā («*Triṃśatikā*», 21).

рое одновременно не является ни онтологически объективной, ни субъективной действительностью.

Васубандху, рассматривая взаимодействие опыта и концептуализации вне метафизических основ, связывает эти три уровня с тремя видами несубстанциональности. Воображение — это несубстанциональность признаков (*lakṣaṇena niḥsvabhāva*), поскольку в сфере воображения (*parikalpita*) нет никаких реальных субстанциональных признаков, и все явления суть «сон и небесные цветы» («*Vimśatikā*», 18). Уровень зависимости (*paratantra*) связывается Васубандху с несуществованием самостоятельной экзистенции (*svayambhāva*), и, согласно Стхирамати, все явления несубстанциональны или нереальны с точки зрения их возникновения (*utpatti niḥsvabhāvata*), подобно тому, как различные неожиданные вещи появляются в руках фокусника. Третий уровень совершенно осознания несубстанционален с точки зрения высшей реальности (*paramārtha niḥsvabhāva*), и эта несубстанциональность отличается от первого уровня, на котором душе и различным дхармам сообщается статус реально существующих, хотя, согласно Васубандху, они суть нереальные и несубстанциональные продукты воображения.

Таким образом, эпистемологические принципы Васубандху отрицают возможность существования любой реальности, которая была бы трансцендентна опыту. Йогачарины подвергают критике всякие усилия найти высшую реальность в объективном мире, поскольку это означало бы отказ от единственного возможного источника познания — восприятия (*pratyakṣa*). С другой стороны, Васубандху не предпринимает попыток представить сознание (*viññāna*) в качестве высшей реальности, поскольку это неизбежно привело бы к брахманистскому понятию Атмана. Тем самым он остается верным буддийским эпистемологическим принципам, отрицающим абсолютизацию как объективной, так и субъективной реальности. «Когда сознание не охватывает никаких объектов сознания, оно тут же утверждается в *только-осознании*. При отсутствии осознаваемого отсутствует и само осознание» (*viññāna*). В то же самое время бодхисаттва утверждается в чистом *только-осознавании*, т. е. он переживает *таковость* (*tathatā*), свободную от субъектно-объектных признаков, и вступает на стадию *даршана-*

марги (*darśana mārga*), где ему открывается высшее аналитическое познание (*pratividyā*), позволяющее проникнуть в истинную природу дхарм (*dharmadhātu*). Утвердиться в только-осознавании можно лишь тогда, когда отброшены все попытки найти независимый объект восприятия. Именно в этот момент не остается никакого осознания. Отказаться от осознания помогает и точка зрения, предполагающая, что все так называемые внешние объекты суть только понятия.

Анализ восприятия у Васубандху направлен на отбрасывание метафизического, трансцендентального субъекта. Если и можно говорить о какой-то объективной реальности, то только как о самом процессе восприятия и об отражении объектов в сознании. Согласно йогачаринам, только саму ситуацию восприятия можно считать объективной, но не в смысле ее онтологической истинности, а в смысле ее эпистемологической реальности. Внешние объекты рассматриваются как результат ментального конструирования (*alambana*), их онтологическая природа представляется эпистемологически несущественной, а статус реальности и значимости, таким образом, приобретает восприятие объектов в сознании. Содержание сознания — не внешние объекты, но осознания. Поэтому и философская эпистема йогачаринов формулировалась не как философия познания объектов, а как философия деконструкции субъекта и объекта.

Радикальный скептицизм Васубандху в отношении реальной сущности объектов вне зависимости от опыта является скорее средством пробудить оппонентов от их догматических снов, чем результатом эпистемологического анализа. Сформулированная таким образом концепция только-осознавания не отрицает реальности внешних объектов. Отрицается только реальность объекта, который отражается в сознании. А поскольку сознание, отражающее и осознающее объект, претерпевает постоянные трансформации, то нет никакой возможности познать объект таким, каким он является на самом деле. Поэтому остается только одно действительно реальное явление: сама способность осознавать или его принцип — чистое осознание (*vijñaptimātrata*).

Васубандху подчеркивает, что, с точки зрения буддизма, никакое восприятие невозможно без «семян» (*bīja*), или отпечатков пред-

шествующих впечатлений (*vāsanā*), которые в свою очередь трансформируются в различные подсознательные склонности, определяющие восприятие мира и его концептуализацию. Другими словами, никакое восприятие или познание не является автономным; оно оказывается тесно связанным с предшествующим опытом или с его концептуальным оформлением. Проявление сознания и процесс познания находятся во взаимной зависимости, которая снимает изолированность мышления и раздробленность опыта. Поэтому, с точки зрения йогачаринов, ни субъект, ни объект не являются неизменными сущностями, репрезентирующими какую-то постоянную действительность. Йогачаринские принципы, представленные в «Вимшатике», отрицают саму возможность существования какой бы то ни было реальности, которая была бы трансцендентна восприятию (*pratyakṣa*).

Йогачаринская традиция придает большое значение поискам истины, которые реализуются в процессе созерцания, поскольку внешний мир считается не менее реальным, но не столь значительным на фоне созерцательных поисков истины. Основная идея йогачаринов — это не столько вызов реализму, сколько вызов реалистической эпистемологии, которая наивно признает прямое соответствие между внешними предметами и понятиями о них и не отличается, как, например, в атомистических индийских традициях ньяи и вайшешики, реальные объекты от воображаемых. Анализ йогачаринских текстов явно свидетельствует о том, что в этой школе не отрицается существование внешнего мира, а различие между осознаваемым и осознающим считается неистинным, воображаемым (*abhūta*), ментальной конструкцией (*parikalpa*). Ведь в нашей памяти возникает не только содержание предшествующих воспоминаний, но и весь наш «багаж» предшествующего субъективного осознания. Образы субъективного и объективного возникают только из глубин сознания и не являются результатом непосредственного опыта, о чем свидетельствует и опыт восприятия во сне проекций сознания¹. Поэтому опыт восприятия во сне, согласно Васубандху, является моделью сансарного восприятия вообще. Сансара — это состояние трансцендентального сна, в котором мир воспринимает-

¹ См больше: ([Kochumuttom 1982] (Introduction).

ся через разнообразные проекции сознания, фильтры и схемы предшествующего восприятия. Только пробудившись (*prabudhyate*), т. е. испытав просветление, становится понятно, что считавшееся ранее реальностью является на самом деле личными представлениями и что реальность отличается от наших установок и уверенности в истинности наших представлений.

Фактически нигде в йогачаринских текстах мы не найдем прямого отрицания существования множества самостоятельных существ. Отрицание множественности существ предполагало бы анализ онтологической (*vastu*) проблематики, тогда как анализ двойственности у Васубандху носит чисто эпистемологический характер. Нет никакого противоречия между отрицанием двойственности и признанием множественности существ. Мир может быть представлен как мир взаимодействующих сознаний. Другими словами, взаимодействие обыденного сознания и мира у йогачаринов можно сравнить с палатой больных, которые видят в горячке галлюцинации. Их мир — это бред воспаленного сознания. Мы не можем утверждать, что палаты вообще не существует, или что единственной реальностью является содержание сознания больных: в таком случае это было бы похоже на солипсизм. Это не солипсизм, а эпистемологический монизм¹. Солипсизм не соответствует общей махаянской философско-религиозной установке, поскольку он свидетельствовал бы о гротескной вере в только свое собственное существование (*ātma-dṛṣṭi*), что рассматривается как заблуждение (*mithya-jñāna*) во всех школах буддизма. Ведь бодхисаттва посвящает себя освобождению других — это основной и определяющий мотив его деятельности. С другой стороны, йогачарины признают йогические способности, позволяющие воспринимать и воздействовать на сознание другого, а это свидетельствует о существовании другой реальности, другого сознания.

Рассматривая отношения между иллюзорной и истинной реальностью, представители философской школы адвайта-веданты (например, Шанкара) часто пользуются примером того, как вместо

¹ К такому же выводу приходят и другие современные исследователи философии йогачаринов, см.: [Seven Works of Vasubandhu 1984; Wayman 1961; Nagao 1991; Harris 1991; Kalupahana 1987; Lusthaus 2000].

обычной веревки человек видит змею, т. е. вместо истинной природы вещей (*brahman*) — видимость (*māyā*). Адвайтисты не обращают внимание на образ змеи, стараясь описать именно веревку как основание для проекции сознания, которому приписывается статус высшей онтологической реальности (*brahman*). А йогачаринов совершенно не интересует веревка (*vastu*), она остается на периферии восприятия; они исследуют природу возникшего в сознании образа змеи, анализируя психологические и эпистемологические механизмы осознания. Поэтому, хотя эти школы постоянно и довольно остро полемизируют друг с другом, нам кажется, что они не столько исключают, сколько дополняют друг друга, предлагая разные методы и подходы исследования проблематики сознания и осознания.

Следует обратить внимание и на то, что йогачаринское разделение явлений на истинные и воображаемые напоминает разделение явлений на феномены и ноумены у Канта, а концепция *vijñapti* — кантовскую теорию априорных суждений, согласно которой ум переносит на чувственное восприятие субъективные ментальные формы, которые помогают оценить и обозначить само чувственное восприятие, но не позволяют познать ноумен, «вещь в себе». Однако йогачаринов интересует само содержание опыта, его ясность, а не «вещь-в-себе». Кроме того, основное различие философии йогачаринов от кантианства и других форм европейской философии состоит в том, что буддисты признают возможность познания истинной природы вещей (*yathābhūta*) посредством просветления, т. е. освободившись от ментальных или концептуальных проекций. Неслучайно особое значение для буддистов имеет практика успокоения возбужденного, смущенного ума (*nirodha-pratisamkhyā*). Основной мотив философского дискурса йогачаринов — скорее практика, чем теория, поскольку буддизм они связывают с сотериологией, а не с чисто схоластической дисциплиной. Здесь прежде всего объясняется восприятие сансары, затем обосновывается необходимость освобождения и методология пути. Как об этом пишет

Стхирамати, «шастры ставят перед собой цель пробудить общее интуитивное познание, которым обладал [Будда]»¹.

ИСТОЧНИКИ

MAḌHYĀNTAVIBHĀGA-KĀRIKĀ-BHĀṢYA-ṬĪKĀ 1934 — *Madhyāntavibhāga-kārikā-bhāṣya-ṭīkā* /Ed. by S. Yamaguchi. Nagoya: Librairie Hajinkahu, 1934.

MAHĀYĀNASAMGRAHA-BHĀṢYA — *Mahāyānasamgraha-bhāṣya* // The Tibetan Tripitaka /Ed. by D. T. Suzuki. Peking edition, reprinted. In 168 vols. Kyoto, 1955–1961. Vol. 112.

SAMDHINIRMOCANA-SŪTRA 1935 — *Samdhinirmocana-sūtra*. L'explication des mysteres /Texte tibetain éd. et trad. par É. Lamotte. Louvaine: Université de Louvaine, 1935.

SAMYUTTA NIKĀYA 1884–1904 — *Samyutta Nikāya* /Ed. by L. Feer. Vol. I–V. London: Pali Text Society, 1884–1904.

SEVEN WORKS OF VASUBANDHU 1994 — *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor* /Text and tr. by S. Anacker. Delhi: Motilal Banarsidas, 1994.

TRIMṢATIKĀ 1992 — *Ganguly S. Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness*. Delhi, 1992.

VIJÑAPTIMĀTRATĀSIDDHI 1925 — *Vijñaptimātratāsiddhi* /Deux traites de Vasubandhu: Viṃśatikā (la Vingtaine) et Trīṃśatikā (la Trentaine) avec le commentaire de Sthiramati /Original Sanskrit publié par S. Levi. Paris, 1925.

ИССЛЕДОВАНИЯ

BROWN 1991 — *Brown B.E. The Buddha Nature: A Study of the Tathagatagarbha and Alayavijñana*. Delhi: Motilal Banarsidas, 1991

DARLING 1987 — *Darling G.J. An Evaluation of the Vedantic Critique of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

HARRIS 1991 — *Harris I. The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. Leiden, 1991.

FRAUWALLNER 1957 — *Frauwallner E. Vasubandhu's Vādaividhiḥ* // *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud- und Ost-Asiens*. 1957, No. 1. P. 104–146.

¹ samyag nirvikalpa jñāna utpadana arthanam. — «*Madhyāntavibhāga-kārikā-bhāṣya-ṭīkā*» (I. 1).

- KALUPAHANA 1987 — *Kalupahana D.J.* The Principles of Buddhist Psychology. Albany: State University of N. Y., 1987.
- KOCHUMUTTOM 1982 — *Kochumuttom Th.* A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin. Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.
- LUSTHAUS 2000 — *Lusthaus D.* Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng wei-shi lun. London: Curson Press, 2000.
- NAGAO 1991 — *Nagao G.* Madhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies. Albany: State University of New York, 1991
- WAYMAN 1961 — *Wayman A.* Analysis of the Śrāvakabhemi Manuscript. Berkeley: University of California Press, 1961.
- WAYMAN 1979 — *Wayman A.* Yogācāra and the Buddhist Logicians // The Journal of the International Association of Buddhist Studies. 1979. Vol. II. No. 1. P. 65–78.
- WAYMAN 1984 — *Wayman A.* The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile // Buddhist Insight /Ed. by G. R. Elder. Delhi, 1984. P. 129–151.
- WAYMAN 1996 — *Wayman A.* A Defense of Yogācāra Buddhism // Philosophy East and West. 1996 (October). № 4. Vol. 46. P. 447–476.

КЛАССИФИКАЦИЯ ОПРЕДЕЛЕНИЙ
 ПРЕДЛОЖЕНИЯ ПУНЬЯРАДЖИ
 ВО ВТОРОЙ КНИГЕ «ВАКЬЯПАДИИ» БХАРТРИХАРИ

0.0. Трактат «Вакьяпадия» (*Vākyaṣāradīya*) (ВП) известный также как «Триканди» (*Trikāṇḍī*) — сочинение лингвофилософа V в. Бхартрихари. Самым древним из комментариев на ВП считается (возможно, авторский) комментарий *vṛitti*. Он сохранился полностью в случае с первой книгой (*кандой*) трактата. Текст же комментария *vṛitti* на вторую книгу неполон. В частности он отсутствует на первые два стиха (*карики*) книги. Между тем, интерпретация данных *карик* чрезвычайно важна для текста всей второй книги, поскольку эти строфы содержат список кратких характеристик/определений (*лакшан*) природы такой единицы, как *вакья* (*vākya*) — «высказывание/предложение». Понятие *вакьи* может считаться ключевым для трактата ВП, поскольку именно через него Бхартрихари раскрывает понятие *шабды* (*śabda*) — «лингвистического знака, Слова как манифестатора смысла», определение природы которого было основной темой дискуссий индийских лингвофилософов.¹

0.1. В анализе структуры второй книги ВП в основном приходится полагаться на свидетельства Пуньяраджи (приблизительно — XI в. н.э.), автора *тики*, — второго по значимости после *vṛitti* комментария на вторую книгу ВП.² Согласно Пуньярадже в этой книге отражена полемика между сторонниками разных определений предложения³, принадлежащих индийским школам мысли. Последнее определяет важность этой книги ВП и комментариев на нее

¹ В частности с определения этого понятия начинается краеугольный для индийской лингвофилософии трактат «Махабхашья» Патанджали.

² О Пуньярадже (возможно — XI в.) ничего не известно. Исследователь Ашок Аклуджкар полагает, что комментарий на вторую книгу ВП в действительности написан кашмирцем Хелараджей — автором комментария на третью книгу ВП [Aklujkar 1974: 165 ff.].

³ Из возможных неполных соответствий индийскому термину *вакья* терминов «высказывание», «выражение», «предложение», нами условно в данном случае вы-

для исследования лингвофилософского дискурса в древней Индии. Пуньяраджа предлагает рассматривать список определений природы предложения первых двух *карик* по определенной схеме. Структурный анализ этой схемы и составляет содержание данной публикации.¹

1.0. Согласно Пуньярадже вторая книга ВП трактата Бхартрихари посвящена определению единицы, именуемой *vācaka* — «выразитель», «носитель смысла», «означающее». Как утверждает Пуньяраджа в своем введении ко второй книге, одни ученые утверждают, что этим означающим, носителем смысла выступает *pada* — словоформа/слово², другие, что это *vākya* — предложение. Таким образом, Пуньяраджа указывает на две позиции в дискуссии — *падаваду* (*padavāda*) — «учение о реальности словоформы/слова» и *акхандавакьяваду* (*akhaṇḍavākyaavāda*) — «учение о реальности неделимого предложения»; эти позиции действительно, явно противопоставляются самим Бхартрихари в кариках второй книги, в процессе обсуждения им проблемы определения природы предложения. При этом Пуньяраджа сразу же замечает, что сам Бхартрихари, полагал подлинным означающим именно предложение.³

бран термин «предложение». Подробнее о неоднозначности соответствия индийского *вакья* и термина «предложение» см., например, [Иванов 2004].

¹ В статье детально не рассматривается содержательная сторона этих определений. Подробнее она раскрыта в материалах нашего диссертационного исследования «Теория предложения в индийской лингвофилософской традиции (на материале второй главы „Вакьяпади“ Бхартрихари)».

² Из-за отсутствия тождества систем древнеиндийской и современной «западной» лингвистической традиции, термин *pada*, как и *vākya*, и многие другие термины и понятия индийской грамматики, сложно переводить однозначно, используя аппарат современной лингвистики. В данной статье в большинстве контекстов мы передаем *pada* через сочетание «словоформа», употребляемое нами не строго терминологически. Это делается, прежде всего, чтобы отличить его от *śabda*, один из возможных переводов которого — «слово» или «Слово» (пишущееся нами с заглавной буквы, когда *śabda* означает единицу-носитель смысла, которой может быть, как слово, так и предложение). *Pada*-«словоформа» в этом употреблении не подразумевает наличие категории лексемы и грамматической формы, «представителем» которой данная «словоформа» является, чем отличается от понятия словоформы в современной лингвистике.

³ В вводных строчках ко всей второй книге ВП Пуньяраджа говорит: *īdāniṃ matabhedena keṣāñcīpadam vācakamanyeṣām vākyaṃiti vācakātmano vākya-svarūpasya tāvadvitatya svarūpapratīpādānāya dvitīyakāṇḍprārambhaḥ* — «Итак,

1.1. Таким образом, основное содержание второй части ВП, определяющее и структурную сторону данной книги, составляют: во-первых, установление положения этой означающей единицы по отношению к другим единицам языковой действительности, обычно выделяемым из речевого потока в ходе лингвистического анализа; во-вторых, констатация того, что эта единица — именно предложение; и в-третьих, опровержение тех точек зрения, которые придают словоформам статус реально существующих единиц, конструирующих единицы вышележащего уровня. Пуньяраджа, комментируя практически каждую *карику*, снабдил текст второй книги также и межстрочными примечаниями, поясняющими то, как предыдущая мысль Бхартрихари связана с последующей, или как следует атрибутировать то или иное положение, — т. е. где автор высказывает собственную точку зрения, а где опровергает чужую. Таким образом, весь текст оказывается структурированным Пуньяраджей как философский диалог (дискурс) между сторонником неделимости предложения и его оппонентами — мыслителями, придерживающимися иных точек зрения.¹

1.2. Бхартрихари приводит следующий список определений предложения. ВП 1–2:

ākhyātaśabdaḥ saṅghāto² jātiḥ saṅghātavartinī — eko ‘navayavaḥ śabdaḥ kramo budhyanusamḥr̥tiḥ || padamādyam pṛthak sarvaṃ padam sākāṅkṣamityapi — vākyaṃ prati matirbhinnā bahudhā nyāyavādinām ||³

Глагол; [результат] соединения [отдельных слов]; общее, существующее в соединении [отдельных слов]; единое, нечленимое

начинается вторая книга, [в которой] подробно раскрывается природа и сущность предложения — носителя значения, который, одними видится коренящимся в словоформе, другими же — в предложении».

¹ Наряду с этим Бхартрихари обсуждает различные точки зрения на природу значения (в том числе отдельных словоформ, выделяемых из предложения во время лингвистического анализа), останавливаясь также на некоторых важных положениях системы грамматики Панини.

² В критическом издании [Rau 1977] иное прочтение: *ākhyātaḥ, śabdasaṅghātaḥ*. . . А. Аклуджкар также считает это прочтение правильным. Текст комментария Пуньяраджи по [Yueg 1983], однако, не подтверждает этого.

³ Цитаты приводятся нами по изданию *карик* ВП вместе с текстом комментария Пуньяраджи и сохранившимися фрагментами *вритти* [Yueg 1983].

Слово; последовательность [слов]; свертка в уме;
 первая словоформа; каждая словоформа по отдельности, но
 нуждающаяся [в других]; — [таковы] разные многочисленные
 мнения [о природе] предложения, [существующие] среди зна-
 токов ньяй¹.

2.0. Необходимо сразу же отметить, что данное прочтение перечня определений предложения, отчасти подтверждаемое далее текстом *карик* ВП, но, прежде всего, базирующееся на комментариях Пуньяраджи, остается проблемным, если учитывать свидетельства, существующие помимо этого комментария, и данные последующей традиции индийской грамматики. Как поясняет в своей статье исследователь Кунджунни Раджа [Raja 1962: 206 ff.], некоторые источники, напрямую не относящиеся к грамматической традиции, дают иной вариант толкования приводящихся выше строф. Как он отмечает, в данных двух сжатых строфах, содержащих композитные образования, которые раскладываются не однозначно, можно усмотреть совершенно разные варианты прочтения определений предложения. К. Раджа, проанализировав ряд источников, продемонстрировал, что у различных авторов последующих эпох существовали и другие подходы к чтению этих *карик*. Так, знаменитый апологет школы миманса Кумарилабхатта (VI–VIII в. н. э.) считает, что словосочетание *kramah budhyanusamhr̥tiḥ* следует считать одним определением предложения, а не двумя, как у Пуньяраджи, и именно это определение предложения он критикует в своей «Шлокавартике» (*Vākyādhikaraṇa*. 49–54).

2.1. Кумарилабхатта рассматривает также такое определение предложения как *padamantyam* — «последняя словоформа», которое отсутствует у Бхартрихари, но существование которого теоретически можно допустить. Это определение подобно определению предложения как *padam ādyam* — «первая словоформа», которое наличествует у Бхартрихари. Об этой же возможности гово-

¹ *nyāyavādinām* — «знатоков ньяй». Под ньяями, здесь, очевидно, следует понимать краткие, но емкие теоретические выкладки, правила-определения (в индийских традиционных научных дисциплинах часто представленные своего рода афоризмами, формулами-максимами). Переводчики ВП Рагхаван Пиллаи и Субрамания Айер передают данное сочетание в широком смысле, соответственно, «theorists» [Pillai 1971: 36] и «thinkers» [Iyer 1977: 1].

рит и Партхасаратхимешра в своем комментарии *Nyāyaratnākara* на Кумарилабхатту: *antyapadavākyatvaṃ parair anupanyastam apī sambhavād upanyasyate* — «Хотя [определение сущности предложения как] „последней словоформы“ другими и не указывается, [Кумарилобхаттой] оно указывается как возможное». По данным, приводимым в упомянутой статье К. Раджи, джайнская традиция считает, что в первых двух *кариках* содержатся не восемь, а десять определений предложения.¹

2.2. Такое расхождение в понимании начальных строф второй книги ВП можно объяснить тем, что ко времени Пуньяраджи, жившего значительно позже Бхартрихари, полная версия комментария *вритти*, традиционно считающегося авторским, могла и не сохраниться. В своем комментарии на первые две *карики* Пуньяраджа цитирует слова из комментария *вритти*, возможно, связанные с начальными *кариками* текста ВП, однако, нельзя утверждать что полный вариант данного комментария на эти *карики* был ему доступен. Также можно предположить, что сам комментарий *вритти* (хотя, предположительно и принадлежащий самому Бхартрихари) изначально не был частью корпуса ВП, представлявшего собою метрическое произведение в форме *карик*, и, таким образом, у позднейших авторов появилась возможность рассматривать его как автономное произведение и давать различные интерпретации (прочтения) текста.

3.0. Позиция Пуньяраджи, который усматривал в списке первых двух *карик* трактата именно восемь *лакшан* (определений), представляется достаточно обоснованной. Во-первых, он, составляя свой комментарий, с большой долей вероятности имел в своем распоряжении полностью или частью сохранившийся текст *вритти* — самый древний (а, возможно, и авторский) комментарий на ВП. То есть его позиция могла быть достаточно близка позиции самого Бхартрихари. Там, где комментарий *вритти* на вторую книгу ВП сохранился и его можно сравнить с комментарием Пуньяраджи, очевидно, что последний следует первому.

3.1. В начале своего комментария Пуньяраджа дает предварительную классификацию восьми определений предложения, со-

¹ Согласно трактату *Prameyakalamārtaṇḍa*.

державшихся в начальных строфах книги. Данную классификацию можно воспринимать как своего рода оглавление¹, в котором он указывает, в каких *кариках* в дальнейшем эти определения будут раскрываться. Причем в своем комментарии Пуньяраджа говорит, что некоторые из этих взглядов разделяются рядом традиционных индийских школ-*даршан* — мимансой, ньяей, баудхадаршаной — буддизмом, прежде всего, школой виджнянавада. В самих *кариках* Бхартрихари этих школ не упоминает, говоря во второй *карике* текста лишь о различных мнениях исследователей.

3.2. Как представляется, сам Бхартрихари стремился, в первую очередь, сущностно раскрыть все возможные подходы к описанию (определению) предложения, сам, отдавая, однако, предпочтение взгляду, полагающему предложение единым лингвистическим феноменом, не конструируемым единицами низшего уровня. Различные воззрения на природу предложения, существовавшие в индийских философских школах, включая, конечно, и саму грамматическую школу व्याкарана, нашли, разумеется, отражение в сочинении Бхартрихари, но границы, пролегающие между полемизирующими сторонами в самих *кариках* второй книги ВП, далеко не всегда совпадают с границами, разделяющими индийские *даршаны*.

3.3. Как представляется, Пуньяраджа, понимая специфику подхода Бхартрихари, стремится показать, что список этих определенных предложения может считаться сущностным и полным, описывающим все возможные взгляды на природу предложения и его смысла.² Так, отдельно упоминая в своем комментарии ряд других, не обозначенных явно в самом тексте ВП характеристик предложения и его смысла, бытующих в индийских философских школах, он «подгоняет» эти характеристики под то или иное из восьми определенных, приводящихся Бхартрихари в первых двух *кариках* текста.

3.4. С другой стороны, некоторые из взглядов на предложение, упомянутые в первых строфах ВП, почти не раскрываются самим Бхартрихари в последующих *кариках*, или на них он указывает лишь косвенно. Пуньяраджа, который, как видится, поставил пе-

¹ Пуньяраджа характеризует свой комментарий на первые две кариксы текста как «сжатое изложение данной [второй] книги [ВП]» — ... *ityasya kāṇḍasya saṃkṣepaḥ*.

² См. подробнее: [Ivanov 2003].

ред собой задачу, прежде всего, системно описать эти определения, вынужден, опираясь на современные ему концепции, домысливать их, выявляя то содержание, которое, как ему представлялось, имплицитно присутствует в *кариках* ВП. Это, однако, приводит Пуньяраджу к замене подчас достаточно широкого, а в ряде случаев перспективистского¹ взгляда Бхартрихари с присущей ему в чем-то поэтико-импрессионистской манерой выражать идеи, на строго системный, узкий подход междисциплинарной полемики, который, безусловно, важен для глубокого проникновения в суть проблемы, но во многом чужд самому автору. Изложение материала в *кариках* у Бхартрихари, таким образом, представляется менее системным, нежели у его комментатора. Это объясняется самим характером текста ВП: это своего рода философская поэзия, сочетающая краткость и афористичность высказываний и подчас достаточную свободу в выборе терминологии, что, однако, как раз и подразумевает необходимость традиционно построенного комментария.

4.0. Пуньяраджа рассматривает и классифицирует три основных пункта, связанных с понятием предложения, которые, действительно, обсуждаются в дальнейшем в *кариках* у Бхартрихари²: во-первых, определения предложения как такового и его природы (*vākyalakṣaṇa* и *svarūpa*); во-вторых, определение смысла предложения (*vākyārtha*) (следует иметь в виду, что санскритское слово *artha* объединяет в себе три понятийные сферы — смысл/значение, собственно обозначаемый предмет и цель-интенция. Такое со-наличие в одном этих трех сфер составляет существенную характеристику индийской лингвистики и философии в целом); и в третьих — определение (характеристика) типа связи между предложением и его смыслом, согласно тому или иному взгляду на предложение.

4.1. Итак, в своем комментарии Пуньяраджа утверждает, что в первых двух *кариках* второй части ВП приводятся следующие во-

¹ Позицию Бхартрихари в отношении ряда ключевых моментов индийской лингвистики и философии характеризует как «перспективистскую» в частности голландский исследователь Ян Хубен в ряде своих статей.

² Что касается самих строф ВП, то они, возможно, также претерпели изменение. Как в ряде своих статей отмечал А. Аклуджкар (см., например: [Aklujkar 1978] и [Aklujkar 1979]), и сами *карики* текста, и их последовательность могли претерпеть с течением времени некоторые изменения.

семь кратких характеристик предложения (*ete 'ṣtau vākyavikalpā ācāryāṇām* — «таковы восемь мнений учителей на предмет предложения»: (1) *ākhyātaśabdaḥ* — глагол; (2) *saṅghātaḥ* — соединение [отдельных слов]; (3) *jāṭisaṅghātavartinī* — общее, существующее в соединении [отдельных слов]; (4) *eko 'navayavaḥ śabdaḥ* — единое, нечленимое Слово; (5) *kramaḥ* — последовательность [слов]; (6) *budhyanusaṃhṛtiḥ* — свертка в уме; (7) *padamādyam* — первая словоформа; (8) *prthak sarvaṃ padaṃ sākāṅkṣam*¹ — каждая словоформа по отдельности, но нуждающаяся [в других].

Характеризуя эти точки зрения на природу предложения, т. е. на то, что именно определяет предложение как сущность, несущую смысл, Пуньяраджа предлагает ряд возможных классификаций данных определений.

Все определения он делит на две группы по признаку признания/непризнания делимости предложения, а именно: а) *акхандапакша* (*akhaṇḍapakṣa* — «позиция, [полагающая предложение по природе своей] неделимым»), куда входят (3)², (4) и (6) определения, и б) *кхандапакша* (*khaṇḍapakṣa* — «воззрение, [полагающее предложение] делимым [на составляющие его элементы]»), группа, включающая определения, которые предполагают реальное деление предложения на части, так или иначе конструирующие его, т. е. определения (1), (2), (5), (7), (8).

4.2. Пять из данных восьми определений предложения Пуньяраджа связывает с двумя теориями, описывающими отношение части — словоформы и целого, т. е. предложения, а именно с теориями *abhīhitānvaya* и *anvitābhīdhāna*. *Abhīhitānvaya* — учение о том, что предложение — это «ряд [слов уже] проявивших свою денотативную способность». Согласно этому воззрению, денотативная способность отдельного слова ограничивается проявлением общего значения, синтаксическая же связь обретается через *lakṣaṇā* — импликацию, и таким образом порождается смысл предложения. Детальную разработку эта теория позднее получает у мимансака Кумарилабхатты. *Anvitābhīdhāna* — это учение о том, что смысл пред-

¹ В издании [Рау 1977] — *sāpekṣam*.

² Здесь и в дальнейшем — номер в списке определений предложения, содержащихся в *кариках* 1–2 второй книги ВП.

ложения — «денотация взаимообусловленных» элементов предложения — слов. Согласно этому учению, слово в предложении есть носитель как лексического, так и синтаксического значения. Слово передает общее и, одновременно, частное значение в результате потенциальной синтаксической связи с другими членами предложения. Этой теории придерживался другой яркий представитель школы миманса — Прабхакара (VII в.) и его последователи. Обе теории получили свое название и развитие в школе миманса в позднейшее время, однако, в содержательном плане их можно считать присутствующими и в воззрениях ранних учителей мимансы, а также и грамматистов — предшественников Бхартрихари.

Итак, из этих пяти определений второе и пятое относятся к *abhihitānvaya*, а определения первое, седьмое и восьмое — к *anvitābhīdhāna*.

Как указывает Пуньяраджа, дискуссия между сторонниками неделимости или делимости предложения имеет своим основанием возможность двойственной интерпретации фразы из раннего трактата по фонетике — «Рик-пратишакхья» (*Rk-prātiśākhya*) (II, 1), где характеризуется природа *самхиты* (*saṃhitā*), т. е. буквально «цельного», т. е. непрерывного, звучания нерасчлененного текста Веды. В цитируемой фразе *самхита* фигурирует в сочетании *padaprakṛtiḥ saṃhitā*. В зависимости от того, каким образом трактовать композиту *padaprakṛtiḥ* — как сложное слово типа *tatpuruṣa* или как композиту типа *bahuvrīhi*, — получаются, соответственно, два варианта прочтения: «*самхита* предшествует словоформам» или «*самхите* предшествуют словоформы». Сам Бхартрихари говорит об этом в *кариках* 57–58¹ второй книги ВП.

Согласно Пуньярадже, взгляд на предложение как на глагол с относящимися к нему подчиненными словами приводится в *карике* 326.

Пуньяраджа указывает, что изложение взгляда на предложение как на соединение, совокупность отдельных значащих слов начинается в *карике* 41 и далее продолжается в восьми последующих. Т. е., получается, что изложение этого взгляда в данном фрагменте завершается *карикой* 48. Это представляется достаточно странным,

¹ Здесь и далее порядковый номер *карик* по изданию [Sharma 1980].

поскольку в дальнейшем Пуньяраджа указывает, что определения (7) и (8) находят отражение в *кариках* 47 и 48 (Пуньяраджа цитирует *карику* 47) и, в соответствии с этим, данные взгляды оказываются включенными в определение (2). Кроме того, в соответствии с предварительными строками комментария Пуньяраджи к *карике* 44 и последующих строках излагается позиция, близкая позднейшей теории *anvitābhīdhāna*. Содержательно точки зрения (2), (7) и (8), действительно, близки, но такого рода «наложение» определений, когда *карики* 47 и 48 оказываются «общими» сразу для трех определений предложения, явно нарушает строгость классификационной структуры, предлагаемой Пуньяраджей. Ведь в комментарии на первые *карики* текста он достаточно строго разграничивает определения (2), с одной стороны, и (7), (8) — с другой, соотнося первое с теорией *abhihitānvaya*, а два других с теорией *anvitābhīdhāna*.

Наряду с очевидными, само собой напрашивающимися объяснениями этого факта, как то: изменение последовательности *карик*, текстовые лакуны, ошибки переписчиков, такого рода несоответствие, как можно предположить, коренится в сложности структуры самих *карик* ВП и попытке Пуньяраджи как комментатора как-либо упорядочить, адаптировать ее для понимания современных ему читателей, применяя для характеристики определений предложения у Бхартрихари названия теорий мимансы более позднего происхождения. Таким образом, некие общие положения, содержащиеся в разных взглядах на предложение и не дифференцированные у Бхартрихари, в интерпретации Пуньяраджи оказываются относящимися сразу и к теории *abhihitānvaya*, и к *anvitābhīdhāna*.

4.3. В *кариках* 19–27 излагается точка зрения, которая, согласно Пуньярадже, признает существование неделимого предложения как лингвистического знака — единого Слова (*śabda*), характеризующегося *спхотой* (*sphoṭa*)¹, — таков взгляд, согласно Пуньярадже, принадлежащий самому Бхартрихари (4). Как говорит Пуньяраджа, *спхота* бывает двух видов: внешняя (*bāhya*) и внутренняя

¹ Теория *спхоты* — единого по своей природе означающего, подлинного Слова не сводимого к простой сумме значений слов, разрабатывалась индийской грамматической школой व्याкарана. Подвергалась критике со стороны школы миманса.

(*ābhyantara*); внешняя, в свою очередь, делится на *снхому* общего (*jāti*) и частного смысла (*vyakti*). Понимание природы предложения как общего, существующего в соединении [отдельных слов] (3), характеризует предложение как *снхому* общего смысла. А взгляд на предложение как на единое, нечленимое Слово (4) — как *снхому* частного. Подход к предложению как свертке в уме (6) определяет его как внутреннюю *снхому*.

Воззрения на природу предложения (3) и (4) характеризуются *кариками* 7–18, т. е., иными словами, здесь классифицируется позиция *акхандавакьявады* (неделимости).

Положение (5) о том, что природа предложения заключается в последовательности, излагается в *кариках* 49–53.

Определение предложения как свертки в уме (6) дается в *кариках* 30–33.

Точки зрения (7) — предложение как первая словоформа и (8) — предложение как каждая словоформа по отдельности, но нуждающаяся в других, отражаются в *карике* 47.

4.4. Далее Пуньяраджа упоминает еще два определения предложения. Первое — принадлежащее Катьяне, автору комментариев-*варттик* на сутры Панини: *ākhyātaṃ sāvyaayakāra-kaviśeṣaṇaṃ vākyam | ekatiṅ* — «предложение — [один] Глагол¹ [со связанными с ним] неизменяемыми [частями речи], актантами (*kāra-ka*)² и определениями [к последним]». Второе определение — не техническое, «мирское» (*laukikam*), сформулированное «ранними мимансаками» (оно встречается в «Миманса-сутрах» Джаймини): *arthaikatvād ekaṃ vākyam sākāṅkṣam cedvibhāge syāt* — «единое предложение [определяется] единством смысла-цели, и когда оно делится на [части, то они семантически и синтаксически] нуждаются друг в друге».

¹ В этом определении под *ākhyātaṃ* (буквально — «высказанное, сообщенное»), можно понимать как собственно предикат, так и саму глагольную словоформу. (Этот термин, действительно по-разному трактуется поздними грамматистами). Нами в данном определении этот термин передается через слово «Глагол», пишущееся с заглавной буквы, (что бы отличить от глагола как части речи).

² Термин *карака* — *kāra-ka* (букв. «деятель, инструмент») передается нами словом «актант», хотя индийское *карака* и не полностью совпадает с термином актант у Теньера.

Оба эти определения Пуньяраджа подводит под характеристику предложения как *saṅghāta* (2) и говорит, что они упоминаются в *кариках* 3–6, где обсуждаются технические грамматические нюансы различий этих определений.

5.0. Взгляды на смысл предложения Пуньяраджа классифицирует следующим образом:

Согласно трем определениям, характеризующим предложение как неделимое — *акхандапакиша* (определения 3, 4, 6), его смысловая сторона — это по природе своей интуитивная, единая «вспышка осознания» — *пратибха* (*pratibhā*), описываемая в *кариках* 143–152.

Из оставшихся пяти определений (1, 2, 5, 7, 8), принадлежащих *кхандапакише*, т. е., теории реальной делимости предложения, определение (1) — взгляд на предложение как на глагол (*ākhyātaśabdah*) полагает смыслом предложения действие (*kriyā*). Об этом говорится в *карике* 414.

В соответствии с точкой зрения на предложение как на *saṅghātaḥ* — «соединение [отдельных слов]» (2) и *kramaḥ* — «последовательность [слов]» (5), смысл у предложения определяется соединением слов — *saṃsarga*. Согласно Пуньярадже, этот взгляд находит отражение в *карике* 42. По тому, каким образом эта связь характеризуется — как общее, которое присутствует в каждой части предложения (вариант: как общее, относящееся сразу ко всему предложению), либо же как результат действия этой связи, т. е. конкретизированный смысл каждой словоформы, входящей в предложение (причем сама эта связь «ухватывается» только через ее следствие), Пуньяраджа различает в качестве определения смысла предложения две вещи: собственно «соединение» — *saṃsarga* (*карики* 42–43) и «смысл слова, достаточный и конкретизированный благодаря соединению» — *saṃsargavaśānnirākāṅkṣo viśeṣāvasthitaḥ padārthaḥ* (*карики* 44–46).

Что касается определений (7) и (8), т. е. *padamādyam* — «первая словоформа» и *prthak sarvaṃ padam sākāṅkṣam* — «каждая словоформа по отдельности, но нуждающаяся [в других]», то смыслом предложения в этих случаях будет потенциально «соединенный», уже «сконденсированный» (*saṃsṛṣṭa*) в каждом предшествующем элементе предложения смысл, который проявляется только при наличии всех его элементов (*карики* 18, 411).

Отдельно Пуньяраджа упоминает такое определение смысла предложения, как «намерение говорящего, цель, назначение». Действительно, именно на такое определение Бхартрихари ссылается в *карике* 113, однако сам он не развивает данную концепцию:

Кто считает, что смысл словоформы — означать, а смысл предложения — [выражать] намерение [говорящего], у того [в речи] предложения не [будут] иметь [взаимной] связи.

Вторя ему, Пуньяраджа отмечает, что, по мнению некоторых ученых, данную характеристику смысла предложения можно соотнести с любым определением предложения, т. к. любое предложение подразумевает некоторую цель, когда его произносят (иначе говоря, в любом акте произнесения предложения присутствует намерение говорящего).

5.1. Итак, согласно Пуньярадже, к восьми определениям предложения, перечисленным в первых двух *кариках* Вакьяпатии, относятся следующие шесть определений смысла предложения: 1) *pratibhā* — интуитивная, единая «вспышка осознания»; 2) *saṃsarga* — «соединение»; 3) *saṃsargavaśānnirakanikṣo viśeṣāvasthitah padārthah* — «смысл слова, достаточный и конкретизированный благодаря соединению»; 4) *saṃsrṣṭa* — «соединенный», уже «сконденсированный» смысл; 5) *kriyā* — «действие» 6) *prayojana* — «намерение, цель».

5.2. Как указывает Пуньяраджа, Бхартрихари отдельно не обсуждает такие воззрения на смысл предложения, как *vidhi* — «правило, предписание» (в Брахманах это предписание, предписывающее совершать то или иное ритуальное действие), *niyoga* — «приказ, обязательное к исполнению предписание» и *bhāvanā* — «активность, усилие»¹, распространенные в среде мимансаков. Эти взгляды выработаны применительно к ритуальным предписаниям кано-

¹ В техническом смысле этот термин в мимансе означает силу, которая побуждает к становлению, действию, прежде всего — совершению ритуальных действий, приносящих в качестве плода счастье («довольство») — *prīti*, условно обозначаемое как *svarga* («небеса»). (Ранними мимансаками данная цель не связывалась с доктриной освобождения; см. об этом [Verpoorten 1987: 19]. Таковой силой, по представлению мимансаков, обладают императивные и оптативные предписания канона *Шрүти*. (Подробнее см. [D'Sa 1980: 176 ff.]).

на *Шрути*. *Bhāvanā* мимансаков в общем случае совпадает с понятием *kriyā* грамматистов (определение [5]). Как указывает Пуньяраджа, различие между учителями мимансы и грамматистами состоит лишь в том, что первые считали, что в выражении побуждения к активности, в глагольной форме, главная роль принадлежит ее аффиксу (*pratyaya*), вторые же считали, что его основе (*prakṛti*).

Другим отличием, упоминаемым Пуньяраджей, является то, что *bhāvanā* мимансаков подразумевает прямой объект действия и относится, таким образом, прежде всего к переходным глаголам (*sakarmikā bhāvanā*), в то время как концепция *kriyā* грамматистов охватывает и случаи с непереходными глаголами (*akarmikā kriyā*).

Что касается определений смысла предложения через такие понятия, как *vidhi*, — «правило, предписание», *niyoga* — «приказ, обязательное к исполнению предписание», то, как говорит Пуньяраджа, в системе грамматики Панини эти понятия наличествуют, когда речь заходит о предложениях со словоформами с сериями аффиксов *krtya* (part. fut. pass.), *liṅ*, т. е. — оптативные формы глагола, (включающие потенциальное наклонение — *vidhiliṅ*, кондиционалис — *āśīrlīṅ*) и *lot* — императив.

5.3. Далее Пуньяраджа делает интересное замечание, говоря о том, что взгляд на предложение как свертку в уме (б) и, соответственно, на смысл предложения как единую «вспышку осознания» — *pratibhā* схож со взглядом на природу смысла у буддистов. Данное положение Пуньяраджа поясняет достаточно сложно построенным высказыванием. Так, он говорит:

[Согласно воззрениям] последователей Шакая[муни]¹ смысл предложения — абрис-форма, «фиксируемая» [в сознании в виде] конкретных представлений, и как бы «расцветиваемая» [в реальности] не существующей последовательностью [по отношению к ней] извне «накладываемых» значений словоформ, порождаемых «пробуждением» латентных следов, «посеянных» бесконечным числом [предыдущих] «продумываний» смыслов предложений.

[Само] же предложение — это проецируемая вовне [как разделенная] конкретная форма, «фиксируемая» [в сознании в виде]

¹ Т.е. согласно буддийским воззрениям.

конкретных представлений, и как бы «расцветиваемая» [в реальности] не существующей последовательностью [по отношению к ней] извне «накладываемых» словоформ, порождаемых «пробуждением» латентных следов, «посеянных» бесконечным числом [предыдущих] «продумываний» предложений.¹

Пуньяраджа останавливается также и на лингвистических воззрениях ньяи — школы индийской методологии и логики, говоря, что согласно воззрениям этой школы, словоформа есть последняя в словоформе фонема, связанная с воспоминаниями о каждой предшествующей и приносящая конкретный предметный опыт (*anubhāvaviśaṣṭīkriyāmāṇaḥ*), а предложение, соответственно, — последняя словоформа, опосредованная воспоминанием о каждом предшествующем слове и также приносящая конкретный опыт. Это воззрение Пуньяраджа считает относящимся к определению предложения как *saṅghāta* (2). Смысл же предложения — это восприятие (*pratītiḥ*) предмета, возникающее с последней словоформой предложения. Таким образом, Пуньяраджа связывает данное определение смысла предложения с определением *saṃsarga* — «соединение» (2).

6.0. Пуньяраджа упоминает типы связи между предложением и его смыслом, которые имеют место в случае с разными определениями предложения:

Так, согласно воззрению на предложение как на неделимое целое — *снхоту*, а на смысл предложения — как на вспышку осознания *пратибха* (определения предложения 3, 4, 6), связь характеризуется как *adhyaśa* — «наложение».

По другим теориям, согласно которым отношение плана формы и содержания характеризуются как *vācyaśavāśaka*, т. е. как отношение выражаемого и выражающего, такая связь характеризуется как *yogyatā* — «уместность», где каждому элементу плана формы соответствует элемент плана содержания.

¹ tattadanādivākyaṛthavikalpāhitavāsanāprabodhajanmakramavadbhīrīvākramairbahīrūpatayā adhyastaiḥ padārthaiścītrīkṛta iva vikalpaviśeṣollīkhyamāna ākāro bahīrūpatayā ‘dhyasta nirvibhāga eva śākyānām vākyaṛtha iti. . . vākyaṃapi tattadanādivākyaṃvikalpāhitavāsanāprabodhajanmakramavadbhīrīvākramaiḥ padaiścītrīkṛta iva bahīrūpatayā-dhyasyamāno viśiṣṭavikalpollīkhyamāna ākāraśiṣya eva.

У буддистов-виджнянавадинов слово и смысл связаны как следствие и причина — *kāryakāraṇabhāva*; связь же предложения и его смысла характеризуется как *saṃketa* — «условное соглашение, договор». Так же характеризуется эта связь и в философско-методологической школе ньяя.

Пуньяраджа замечает, что во второй книге ВП Бхартрихари подробно останавливается только на одном типе связи — *adhyāsa*. В третьей же книге он рассматривает все вышеперечисленные.

7.0. В заключение, система интерпретаций определений *вакьи*, предложенная Пуньяраджей, представляется нами наглядно в виде сводной таблицы (см. с. 173).

ЛИТЕРАТУРА

- ИВАНОВ В. П. Определение предложения: ранняя миманса и व्याкарана. История философии. Вып. 11. Москва, 2004. С. 76–86.
- ABHYANKAR K. V., LIMAYE V. P. (eds.). *Vākyapadīya of Bhartṛhari*. Poona, 1965.
- AKLUJKAR A. The authorship of the *Vākyakāṇḍa-ṭīkā* // Charudeva Shastri Felicitation Volume. Delhi, 1974. Pp. 165–188.
- AKLUJKAR A. The number of *kārikā*-s in *Trkāṇḍī* book II // Adyar Library Bulletin (Madras) no. 42. Madras: 1978. Pp. 142–163.
- AKLUJKAR A. Emendation of Some Verses in *Bhartṛhari's Trkāṇḍī* // Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. № 23. Wien, 1979. Pp. 63–74.
- HOUBEN J. E. M. *Bhartṛhari's perespectivism (2): Bhartṛhari on the Primary Unit of Language // History and Rationality*. Münster, 1995. Pp. 29–61.
- IVANOV V. P. The list of sentence definitions in the second *kāṇḍa* of the *Vākyapadīya* // Materials of the 12th World Sanskrit Conference. Helsinki, 2003. P. 98.
- RAJA, K. KUNJUNNI. *Bhartṛhari's list of sentence-definitions (a textual problem) // Adyar Library Bulletin (Madras), no. 26, 1962. Pp. 206–210.*
- RAU, WILHELM. *Bhartṛhari's Vākyapadīya*. Wiesbaden, 1977.
- ŚLOKAVĀRTTIKA of Śrī Kumārila Bhaṭṭa With commentary *Nyāyaratnākara* of Śrī Pārthasārathi Miśra. Edited & Revised by Dr. Gangar Rai. Varanasi: Ratna Publications, 1993.

Рис. 1. Система интерпретаций определений *вакьи*.

Признак неделимости/ делимости предложения:	Предложение едино и неделимо (<i>akhaṇḍapaḥṣa</i>).	Предложение состоит из частей (<i>khaṇḍapaḥṣa</i>).	
Характер обнаружения смысла в предложении:	Единая форма предложения, проявляющая смысл — <i>cnxoma (sphoṭa)</i> : внутренняя (<i>ābhyaṅtara</i>) внешняя (<i>bāhya</i>) <i>jātilakṣaṇa</i> <i>vyaktīlakṣaṇa</i>	Формирующие предложение слова сначала выражают значения, а затем вступают в связь (<i>abhihitān-vaya</i>) ¹	Формирующие предложение слова выражают значения, будущи уже взаимно связанными (<i>anvitābhīdhāna</i>) ²
Предложение в списке первых <i>карик</i> характеризуется как:	3. Общее, существующее в соединении отдельных слов (<i>jāti-saṅghāta-vartinī</i>). 6. Свертка в уме (<i>budhy-anusamhṛti</i>)	1. Глагол (<i>ākhyāta-śabdaḥ</i>). 2. Соединение отдельных слов. (<i>saṅghātaḥ</i>) 5. Последовательность слов (<i>kramaḥ</i>).	7. Первая словоформа (<i>padamā ādyam</i>). 8. Каждая словоформа по отдельности, но нуждающаяся в других (<i>prthak sarvaṃ padaṃ sākāṅkṣam</i>).
Смысл Предложения определяется как:	единая «вспышка» осознания (<i>pratibhā</i>)	соединение (<i>saṃsarga</i>)	действие (<i>kriyā</i>) соединенный (<i>saṃsṛṣṭa</i>)
Тип связи между предложением и смыслом:	наложение (<i>adhyāsa</i>)	уместность (<i>yogyatā</i>)	

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Букв. «последовательность [слов], реализовавших [свою] денотативную способность».

² букв. «денотация последовательно связанных [слов]».

- The VĀKYAPADĪYA. Critical Text of Cantos I and II [with English] Translation, Summary of Ideas and Notes] by K. Raghavan Pillai. Delhi-Patna-Varanasi: Motilal Banarsidass, 1971.
- The VĀKYAPADĪYA of *Bhartrhari*. *Kāṇḍa* II. English Translation With Exegetical Notes K. A. Subramania Iyer. Delhi-Patna-Varanasi: Motilal Banarsidass, 1977
- VĀKYAPADĪYAM [Part II] (*Vākyakāṇḍam*) by *Bhartrhari*. With the Commentary of *Puṇyarāja & Ambākartrī*. Edited by *Raghunātha Sarmā*. Varanasi, 1980.
- VĀKYAPADĪYA of *Bhartrhari*. (An ancient Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar) Containing *Ṭīkā* of *Puṇyarāja* and the Ancient *Vṛtti*. Edited by K. A. Subramania Iyer. *Kāṇḍa* II. Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass, 1983
- VERPOORTEN JEAN-MARIE. *Mīmāṃsā Literature*. A history of Indian Literature. Vol. VI. Fasc. 5. Wiesbaden, 1987.
- D'SA FRANCIS X. *Śabdaprāmāṇyam* in *Śabara* and *Kumārila*. Towards a Study of the *Mīmāṃsā* Experience of Language. Vienna, 1980.

ДИСКУССИЯ О РЕФЕРЕНТЕ СЛОВА
В «ВАКЬЯПАДИИ» БХАРТРИХАРИ

АРТХА: ЗНАЧЕНИЕ И ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ТЕРМИНА

Вопрос о референции слова и природе референта с ранних пор находился в центре внимания индийских философов. Исходным положением для всей индийской семантики послужила введенная Катьяяной трехчастная структура: слово (*шабда*) — значение/референт (*артха*) — связь между ними (*самбандха*). Санскритский термин *артха* обладает широким кругом значений: «цель», «причина»; «средство»; «значение», «смысл»; «вещь», «объект», «субстанция»; «дело»; «богатство», «деньги»; «польза», «выгода» и др. [Арте 1998: 223]. В грамматико-философском контексте артху обыкновенно понимали как «значение», «смысл слова», «соотносимый со словом предмет внеязыковой действительности» или «намерение говорящего». Эти оттенки значения в текстах могли конкретизироваться целым рядом уточняющих синонимов: таких как *вишья* («предмет органов чувств»), *вьякти* («единичный предмет»), *бахьяртха* («референт слова», буквально: «внешний предмет»), *абхипрая* («намерение говорящего»), *вачья* («означаемое»), *абхидхея* («выражаемое»), *санджнин* («именуемое») и т.д. (ср.: [Houben 1995: 35]).

Артхой может обладать не только отдельное слово, но и предложение (*вакья*), для которого наличие единой артхи является критерием единства. В целом, артху следует понимать не как предмет сам по себе, но как предмет интенциональный, поэтому постулирование артхи и у отдельного слова, и у предложения не является противоречием. Артха есть то, на что направлено в данный момент внимание познающего.

Некоторые исследователи, например, Кунджунни Раджа, отождествляют пару «шабда — артха» с выделенными Фердинандом де Соссюром двумя сторонами знака — означаемым и означающим, а иногда заходят еще дальше, выстраивая в индийской терминологии

гии аналог знаменитого «семантического треугольника» Огдена и Ричардса [Raja 1963: 12–14]. Такие заключения нельзя признать правильными. Шабда в индийской грамматике часто понималась как полнозначное слово или даже как текст, в то время как Соссюр определял означающее просто как «акустический образ», являющийся «. . . психическим впечатком звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств. . .» [Соссюр 1977: 98–100]. Точно так же и артху нельзя свести к означаемому, которое Соссюр определял как «понятие» об обозначаемом словом предмете. [Соссюр 1977: 99] Семантика артхи включает в себя и представление о предмете, и сам внеязыковой предмет, тогда как Соссюр о внеязыковой реальности речи не вел. Тем не менее, в грамматико-философском контексте термин «артха» используется преимущественно во втором значении. Если при рассмотрении внутренней структуры слова индийский автор хотел подчеркнуть наличие в нем двух аспектов: означающего и означаемого, он обычно прибегал к оппозициям «санджня — санджнин» или «вачака — вачья». Об артхе же речь заходила обычно в связи с вопросом об отношении слова к внеязыковым объектам. Иначе говоря, артхой называли объект, рассматриваемый как отдельный от слова.

Из подобного понимания артхи естественно вытекает проблематика этого термина в индийской философии, т. е. вопрос о том, является ли артха родовым обликом, общим, универсальным понятием (*акрити*, *саманья*, *джати*) или же единичным предметом, его веществом, материей, субстанцией (*вишья*, *дравья*)? Иначе говоря, это вопрос об универсальном или единичном значении слова. Первые упоминания о различных воззрениях на природу артхи встречаются в «Варттиках» Катьяяны и в «Махабхашье» Патанджали. Затем эта проблема стала предметом для обширных дискуссий в различных философских традициях: ньяе, вайшешике, мимансе, веданте, в различных буддийских течениях и в джайнизме. Так, например, по мнению сторонников ньяи и вайшешики, слово обозначает единичный предмет, характеризуемый универсалией. Мимансаки и адвайтисты, напротив, считали значением слова универсалию, в то время как, по мнению буддистов, слово вообще не имеет какого-либо референта, и его значение понимается через отрица-

ние всего того, что этим словом не обозначается (*anoxa*) [Dravid 1972: 9–10].

Подробный разбор всего многообразия точек зрения, а также сопоставление индийских решений проблемы универсалий с европейскими (от древних греков и до концепций, сложившихся в XX в.) представлены в книге индийского исследователя Р. Р. Дравида «The Problem of Universals in Indian Philosophy» [Dravid 1972].

В своей статье я хочу рассмотреть методологический подход, использовавшийся Бхартрихари при рассмотрении природы артхи, и обусловленное этим методом конечное решение вопроса о референции.

ОБСУЖДЕНИЕ АРТХИ В «МАХАБХАШЬЕ»

Артха в значении референта обычно обозначается в текстах сложным словом *падартха*, которое можно перевести как «артха слова» или «предмет слова». В традиционной грамматике *пада* понимается как словоформа в противовес «шабде» — слову со всем многообразием возможных коннотаций. Тем не менее, в рассуждениях о падартхе индийские авторы не ограничивались отдельными лексическими единицами, а рассматривали проблему референции в целом. Более того, в общефилософском контексте термин «падартха» использовался для обозначения базовых элементов отдельной научной системы, своеобразных параметров, или, условно говоря, категорий, с помощью которых в конкретной системе производилось исчисление сущего.

Самая ранняя дошедшая до нас эксплицитная постановка вопроса о природе падартхи содержится в «Варттиках» (Вт) Катьяяны и «Махабхашье» (Мбх) Патанджали, однако, по свидетельству авторов, этой проблемой занимались и предшествующие грамматисты. В варттиках на сутру Панини I. 2. 64 Катьяяна сообщает, что, по утверждению некого грамматиста Ваджапьяяны, слово обозначает

родовую общность¹, в то время как грамматист Вьяди считает, что слово обозначает единичный предмет².

В «Паспаша-ахнике», вводном разделе Мбх, Патанджали рассматривает следующий вопрос: «Референт слова — это акрити или дравья?» [*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* 1880–1885, Vol. I: 6]. Акрити Патанджали еще до этого определил как «то, что неизменно в изменяющемся, нераздельно в поддающемся разделению и тождественно общему признаку [в предметах]». [*Ibid.*, Vol. I: 1] Поэтому термин «акрити» в данном контексте можно перевести словосочетанием «родовой облик», хотя в более поздних текстах он однозначно понимался как синоним *саманьи* («общее») и *джатти* («универсалия»). Дравью же, на примере той дравьи, из которой состоит корова, Патанджали истолковывал как то, «что с подгрудком, хвостом, горбом, копытами и рогами. . .» [*Ibid.*]. Иначе говоря, дравья — это вещество некоторого предмета или материал, из которого сделан этот предмет. Акрити коровы — это то, на основании чего мы соотносим ее с коровами вообще, тогда как дравья — это вещество отдельной коровы — корова, взятая как единичный предмет, то, что в более поздней терминологии обозначалось термином «вьякти» (букв. «проявленное»).

Патанджали рассматривает вопрос об артхе с разных точек зрения. Прежде всего, он ищет ответ в тексте «Аштадхьяи»:

— Референт слова — это родовой облик (акрити) или единичный предмет (дравья)?

— И то и другое, — ответил [Патанджали].

— Как же так?

— Да ведь Учитель [Панини] выразил в сутрах обе [точки зрения]. Считая значение слова универсалией, он сказал: «Родовое имя, даже если речь идет только об одном [представителе рода], может стоять во множественном числе»³. И, имея в виду, что значение слова — предмет, [Панини] получил одно остающееся

¹ Вт. 35 на I. 2. 64: ākṛtyabhidhānād vaikaṃ vibhaktau vājapyāyanaḥ.

² Вт. 45 на I. 2. 64: dravyābhidhānaṃ vyāḍiḥ. См.: [*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Paśpaśāhnikā* 1986: 81–85].

³ I. 2. 58: jātyākhyāyām-ekasmin bahuvacanam-anyatarasyām. Цит. по.: [*Pānini's Grammatik* 2001].

[слово] в [сутре]: «Если несколько [слов] в одинаковой форме стоят в одном падеже, остается только одно [слово]»¹.

В этом отрывке Патанджали предлагает «техническое» решение вопроса: он приводит две сутры из «Аштадхьяи», для исполнения которых необходимо предварительно разрешить вопрос о природе *падартхи*. Так, для того, чтобы исполнить приведенную выше сутру 1. 2. 58 и, например, вместо фразы: «Молодого брахмана следует приветствовать вставанием», иметь возможность сказать: «Молодых брахманов следует приветствовать вставанием»² (т. е. употреблять единственное и множественное число в одном и том же смысле), необходимо принять пресуппозицию о том, что слово «молодой брахман» обозначает не конкретного молодого человека, а некую общность, универсалию «молодого брахманства».

Вторая приведенная в рассматриваемом пассаже сутра I. 2. 64 формализует множественное число, представляя его как замещение многократного повторения единственного числа в ситуации, когда речь идет о многих предметах. То есть, вместо того, чтобы именовать по отдельности каждый предмет некоторого множества, например: «дерево, дерево, дерево. . .», употребляют множественное число: «деревья». Пресуппозиция этой сутры — представление о том, что каждое слово именует один определенный предмет.

Разрешая вопрос о референте слова с помощью ссылок на сутры, Патанджали рассуждает не как философ, а как грамматист, для которого важнее всего обеспечить преемственность традиции. С одной стороны, грамматика Панини служит для него основным источником аргументации, а, с другой стороны, конечная цель всех «околограмматических рассуждений» во вводном разделе Мбх — обосновать необходимость изучения грамматики. Поэтому Патанджали пытается представить проблему референции как сугубо техническую проблему грамматики.

Впрочем, в другом месте [Ibid., Vol. II: 98–99] Патанджали, уже не ссылаясь на грамматические правила, прямо говорит, что слово

¹ I. 2. 64: sarūpāṇām-ekaśeṣa ekavibhaktau.

² Соответственно: pūrvavayā brāhmaṇaḥ pratyuttheyaḥ и pūrvavayaso brāhmaṇāḥ pratyuttheyāḥ, — пример из «Кашика-вритти» на 1. 2. 58 [*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Paspasāhnikā* 1986: 81].

обозначает и универсалию, и индивидуальный предмет. И когда философы высказываются в пользу одного референта, они вовсе не отрицают существования другого, а считают его второстепенным [Dravid 1972: 223; Ganeri 1999: 409].

Далее в тексте «Паспаша-ахники» [*Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya* 1880–1885, Vol. I: 6] Патанджали вновь возвращается к вопросу о референте слова. Комментируя варттику Катьяяны, он обосновывает утверждение о том, что слово, референт и связь между ними обладают постоянной, неизменной природой. В ситуации, когда референт слова — универсалия, это утверждение верно: «Ведь акрити постоянна, а дравья непостоянна» [Ibid., Vol. I: 6].

Но, как известно из предыдущих пассажей, референтом слова может быть и дравья, то есть единичный вещественный предмет, который, очевидно, непостоянен. Это противоречие Патанджали разрешает, смещая акценты в значении слова «дравья», которое может пониматься не только как частная конфигурация вещества, но и как «вещество как таковое», «субстанция»¹. В принципе, значения вещества как такового и предмета как частного проявления вещества не так уж далеки друг от друга. Подобная «вольность» в обращении с терминологии и позволяет Патанджали ввести следующий пассаж:

Ведь дравья постоянна, а акрити непостоянна.

— Как же так?

— Это явствует из повседневной жизни. Соединив глину с какой-либо формой (акрити), получают ком. Нарушив форму кома, изготавливают горшки. Нарушив форму горшков, изготавливают сосуды. Точно так же, соединив золото с какой-либо формой, получают слиток. Нарушив форму слитков, изготавливают ожерелья. Нарушив форму ожерелий, изготавливают браслеты. Вновь получают слиток золота, и вновь соединенный с другой формой он становится серьгами цвета горящих углей дерева кхадира.

¹ В вайшешике термин «дравья» обладал широким кругом значений: от неизменной субстанциональной первоосновы всех вещей (синоним термина «сатта») до эмпирического предмета (артха), изменчивой вещи, состоящей из частей (*аваявин*) (см.: [Лысенко 1986: 40]).

Акрити постоянно изменяется, а вещество (дравья) остается [неизменным]. При нарушении формы остается только вещество.

[Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya 1880–1885, Vol. I: 7].

В этом рассуждении отношения между акрити и дравьей предстают в неожиданном аспекте. В приведенных примерах с глиной и золотом акрити — это не нечто универсальное, но всего лишь случайный изменчивый облик, форма, которую принимает неизменная первичная материя (дравья). Комментаторы разъясняют, что под дравьей здесь разумеется Брахман.

Таким образом, в приведенном пассаже Патанджали в одних и тех же терминах формулирует две различные оппозиции. В первом случае универсальный родовой облик противопоставляется единичному предмету, во втором случайный преходящий облик противопоставлен субстанции. Оба подхода к описанию реальности в равной степени приемлемы, но друг с другом не совместимы.

БХАРТРИХАРИ О ПАДАРТХЕ

Характерной чертой трактата Бхартрихари «Вакьяпадия» (ВП) является рассмотрение в тексте одних и тех же явлений в разных ракурсах. Так, в первой канде в качестве исходной точки выступает слово (шабда), во второй предложение/высказывание (вакья), а третья канда посвящена грамматическому разбору исходно неграмматических категорий, т. е. категорий, с помощью которых производится исчисление артх — предметов, которые обыденное сознание полагает внеязыковыми. В «Джати-самуддеше» и «Дравья-самуддеше» — двух первых разделах третьей канды ВП — излагаются два альтернативных воззрения о природе артхи как референта слова. Согласно первому из них, референтом слова является универсалия (джати), в соответствии со вторым воззрением, слово отсылает к единичному материальному предмету (дравья).

ПАДАРТХА В «ДЖАТИ-САМУДДЕШЕ»

В этом разделе трактата Бхартрихари рассматривает различные воззрения о природе универсалии и отстаивает утверждение о том,

что универсалия является падартхой, то есть референтом слова. Термин «джати», который в современной индологии обычно переводят как «универсалия», буквально означает «род», «класс». В близком, если не синонимичном значении Бхартрихари иногда употребляет также слово «саманья» («общее», «общность»), т. е. нечто общее в разных предметах, благодаря чему мы воспринимаем их как похожие или одинаковые. Вероятно, этот термин был заимствован автором ВП из вайшешики, в которой саманья перечисляется как одна из шести падартх. Однако, как явствует из названия раздела, наиболее предпочтительным термином для Бхартрихари остается именно джати.

В ВП Ш. 1. 92 он дает следующее определение универсалии:

Универсалию можно определить с помощью следующих синонимов: сходство, [т. е.] отсутствие различий в облике, а также сущностные силы (шакти)¹.

Как отмечает комментатор Хелараджа, универсалия постулируется «для того, чтобы объяснить познание сходства [между предметами]» [Vākyapadīya 1963: 93]. Вторая часть определения — «сущностные силы» — призвана, по его мнению, подчеркнуть особый онтологический статус универсалии. Этим снимается возможный вопрос, можно ли объяснить сходство предметов тем, что они состоят из одинаковых элементов, имеют одинаковый облик — и, таким образом, необходимость вводить универсалии исчезнет?

Как полагает Хелараджа, «все школы согласны с определением, что общее (саманья) — это нечто в индивидуумах, что порождает восприятие их сходства. Но следует также иметь в виду, что сходство — это сила (шакти), а не что-то непостижимое» [Ibid.].

Шакти в индийской философии обыкновенно понимаются как силы, с помощью которых происходит развертывание Абсолюта (Брахмана) в мир феноменов. Называя универсалию силой, Бхартрихари подчеркивает ее особое положение, указывает на большую «сущностность» универсалии по сравнению с порождаемыми из

¹ abhedarūpaṃ sādṛśyam ātmabhūtāś ca śaktayaḥ |
jātiparyāyavācītvam eṣāṃ apy upavarṇyate || Ш.1.92 // Цит. здесь и далее по:
[Vākyapadīya 1963].

частей и изменчивыми предметами, от которых универсалия неотделима. Универсалия, понимаемая как общность между предметами, статична. Рассматривая универсалию как шакти, Бхартрихари переходит на динамический уровень описания, позволяющий соединить два плана реальности: феноменальный и абсолютный. В ВП Ш. 1. 95 сказано, что только так — с помощью универсалий, понимаемых как шакти, — можно объяснить осуществление обыденной деятельности. Объяснить постижение сходства предметов наличием у них схожих частей нельзя, поскольку эти части не абсолютно тождественны друг другу. К тому же познавательное событие установления сходства мгновенно и не подразумевает кропотливого сопоставления черт и характеристик. С другой стороны, если исходить из монистического представления о том, что сущность у всех вещей едина и неизъяснима, тогда, как отмечает Бхартрихари в ВП Ш. 1. 95, «деятельность станет невозможной»¹.

Представление о шакти служит своеобразным «мостом», соединяющим обыденные плюралистические воззрения с абсолютистской онтологией. Силами проявления Брахмана в других частях ВП Бхартрихари называет также вещество (*дравья*), время (*кала*), качество (*гуна*) и другие падартхи, рассматриваемые в третьей канде. Впоследствии концепция шакти получила развитие в работах кашмирских шиваитов, которые вслед за Бхартрихари разрабатывали недвойственную онтологию, не исключающую множественность феноменов.

Приступая к рассмотрению вопроса о референции в «Джати-самуддеше», Бхартрихари перечисляет три возможных варианта: падартхой может быть либо универсалия (джати), либо вещество (дравья), либо и то и другое одновременно. В любом случае природа референта неизменна и постоянна (*нитья*) (ВП Ш. 1. 2). Но далее в этом разделе трактата Бхартрихари однозначно утверждает, что слово обозначает только универсалию. О том, как это происходит, сказано в Ш. 1. 6:

¹ vyavahāro na kalpate || Ш. 1. 95 //

Все слова выражают, прежде всего, свою собственную универсалию. А затем происходит ее концептуальное отождествление (адхьяропа) с обликами универсалий объектов¹.

В карике утверждается, что у слова и у обозначаемого им предмета разные универсалии. И это вполне понятно: универсалия слова «корова» позволяет нам понимать это слово независимо от особенностей его произношения или размера букв, которыми оно напечатано. И точно так же, благодаря универсалии животного корова, мы определяем родовую принадлежность не абсолютно идентичных животных. И ту, и другую универсалию можно назвать «коровностью», но это две различные универсалии, поскольку у них разные субстраты — слово и животное. Хелараджа в комментарии на эту карикю особо подчеркивает, что каждое слово выражает прежде всего свою собственную универсалию, такую как «коровность», а не общую для всех слов универсалию вроде «словности».

Верный своей тенденции к перспективизму, Бхартрихари стремился выработать абсолютную позицию, стоящую над остальными традициями и объединяющую в себе их воззрения. Поэтому в следующих строфах он демонстрирует, как универсалистский взгляд на природу референта инкорпорирует в себя другие, казалось бы, противоположные точки зрения. В ВП III. 1. 11 он рассматривает возможность, что слово обозначает универсалию объекта не с помощью ее концептуального отождествления со своей универсалией, а сразу, непосредственно²:

Даже если [слово] обозначает универсалию референта, [все равно] все слова обозначают [свою] универсалию. Ведь референты определяются только в речевой деятельности³.

Для грамматиста отправной точкой в рассуждениях служит речевая деятельность. Раз эта деятельность имеет место, значит рефе-

¹ svajātiḥ prathamam śabdaiḥ sarvair evābhidhīyate |
tato 'rthajātirūpeṣu tadadhyāropakalpanā || III. 1. 6 //

² Такую номиналистическую точку зрения разделяли сторонники некоторых школ буддизма [Dravid 1972: 234].

³ arthajātyabhidhāne 'pi sarve jātyabhidhāyinaḥ |
vyāpāralakṣaṇā yasmāt padārthāḥ samavasthitāḥ || III. 1. 11 //

рент связан со словом, ведь в отрыве от слова само понятие референта оказывается невозможным. В контексте грамматических рассуждений речевая деятельность неизбежно связана с постижением универсалии слова. Поэтому слово, даже когда оно соотносится с предметом или его универсалией, обязательно выражает свою собственную универсалию. То есть, раз уж мы принимаем воззрение, что у слова есть универсалия, придется признать, что речевая деятельность не может происходить без ее участия.

В следующей строфе (III. 1. 12) Бхартрихари развивает эту идею, утверждая, что слово обозначает универсалию даже в том случае, когда соотносится с единичным предметом или особенным (*вишеша*):

Если универсалия — референт слова, тогда все слова соотносятся либо с универсалиями, либо с единичными предметами, но так, словно это универсалии. Поэтому [все слова] обозначают универсалии¹.

Действительно, слово не может быть связано с каким-то одним конкретным предметом, в нем всегда присутствует некий элемент генерализации. Отношение универсалии и единичных предметов Бхартрихари в ВП III. 1. 29 проясняет с помощью такого примера: как отражение лица проявляется с помощью воды, так и универсалия проявляется, выраженная в веществе единичных объектов.

Но ведь единичный предмет нередко называют дравьей. Здесь следует вернуться к вопросу о многозначности этого термина. Вероятно, разброс значений от единичного предмета до субстанции можно объяснить историческим развитием воззрения: отталкиваясь от обыденного представления о том, что все слова обозначают единичные предметы, сторонники дравьи стремились отыскать их неизменную основу и в результате философских рассуждений приходили к выводу, что все индивиды суть проявления единой субстанции².

¹ jātau padārthe jātir vā viśeṣo vāpi jātivat |
śabdair apekṣyate yasmād atas te jātivācinaḥ || III. 1. 12 //

² О причинах двойственности в интерпретации дравьи в вайшешике см.: [Halbfass 1979].

В следующей карике (Ш. 1. 13) Бхартрихари уже открыто допускает, что референт слова — это дравья, и демонстрирует, что и это воззрение можно согласовать со взглядами универсалистов:

Если референт слова субстанция (дравья), тогда все референты — характеристики субстанции. А поскольку субстанция — субстрат своих характеристик, все референты можно считать субстанцией¹.

Содержание этой строфы близко к рассмотренной выше строфе Ш. 1. 95, где обосновывается необходимость допущения универсалий, которые определяются как шакти, исходящие от неизъяснимой сущности (*avyapadeśyaḥ svabhāvaḥ*). Слова не могут прямо обозначать эту сущность и делают это посредством универсалий. Схожим образом и в строфе Ш. 1. 13 утверждается, что слова обозначают характеристики субстанции, а опосредованно ими и саму субстанцию.

Представление об Абсолюте и его неразрывной связи с универсалиями можно обосновать и другим способом. Начиная с Катьяны, грамматисты утверждали особый онтологический статус слова и референта. Все слова обозначают универсалии. Всем универсалиям присуща универсалия бытия, потому что только универсалии можно назвать реально существующими (ВП Ш. 1. 32)². Поэтому именно бытие можно считать универсалией всех универсалий, а значит и референтом всех слов. Об этом Бхартрихари говорит в строфе Ш. 1. 33:

Универсалией называют бытие как таковое (сатта), разделенное на объекты, вроде коров и проч. В нем укоренены все слова³.

ПАДАРТХА В «ДРАВЬЯ-САМУДДЕШЕ»

В «Дравья-самуддеше» — втором разделе третьей канды ВП — Бхартрихари отказывается от универсалистского подхода и рас-

¹ dravyadharmā padārthe tu dravye sarvo 'rtha ucyate |
dravyadharmāśrayād dravyam ataḥ sarvo 'rtha iṣyate || Ш. 1. 13

² satyāsatyau tu yau bhāgau pratibhāvaṃ vyavasthitau |
satyaṃ yat tatra sā jātir asatyā vyaktayaḥ smṛtāḥ || Ш. 1. 32

³ sambandhibhedāt sattaiva bhidyamānā gavādiṣu |
jātir ity ucyate tasyāṃ sarve śabdā vyavasthitāḥ || Ш. 1. 33

смаатривает возможность принятия дравьи в качестве референта. Здесь его подход схож с тем подходом, к которому прибегал Патанджали в комментариях на первую варттику Катьяны [Mbh I: 6]. В контексте этого раздела дравья однозначно понимается как субстанция, незыблемая основа всего сущего. В ВП III. 2. 1 Бхартрихари отождествляет дравью с центральными понятиями других философских систем, такими как *Атман*, реальность (*васту*), собственная природа (*свабхава*), первичная материя (*шарира*)¹ и сущность или первоэлемент (*таттва*)².

Вопрос о референции в этом разделе Бхартрихари разрешает следующим образом (ВП III. 2. 2):

Сушая субстанция принимает не-сущие формы (акара). Поэтому слова, хотя они и соотносятся с не-сущими ограничениями (упадхи), обозначают именно сущее, [т. е. субстанцию]³.

В «Разделе о субстанции» Бхартрихари не использует слова «универсалия» (джати). Вместо этого он говорит о форме⁴. И джати, и акара противопоставлены дравье. Основное различие между джати и акрити заключается, судя по всему, в их онтологическом статусе. Универсалия (джати) неизменна в изменяющихся феноменах (дравья), в разных контекстах ее называют падартхой и шакти. Форма (акрити) — это, напротив, случайный облик, который на время принимает субстанция (дравья).

Бхартрихари называет форму «не-сущим ограничением» (*асатья-упадхи*). В вайшешике упадхи понимались как добавочные случайные характеристики предмета, не имеющие статуса универсалии. В веданте их считали причиной того, что единое первоначало воспринимается во многих формах [Dravid 1972: 25–33, Лысенко 2003: 149]. Бхартрихари понимает упадхи скорее в духе веданты, поскольку не противопоставляет их универсалиям, а просто подчеркивает относительность любых ограничений, накладываемых на Абсолют.

¹ Буквально «тело».

² ātmā vastu svabhāvaś ca śaīraṃ tattvam ity api |
dravyam ity asya paryāyās tac ca nityam iti smṛtam || III. 2. 1

³ satyaṃ vastu tadākārair asatyair avadhāryate |
asatyaopādhibhiḥ śabdaiḥ satyam evābhidhīyate || III. 2. 2

⁴ Акара — то же, что и акрити.

В следующих строфах Бхартрихари разъясняет тезис из ВП III. 2. 2 с помощью сравнений-*удахаран*:

[Слова соотносятся с сущим посредством не-сущих ограничений таким же образом], как, когда мы опознаем дом Девадатты благодаря непостоянному признаку, хотя слово «дом» обозначает только [дом как таковой]¹.

Хелараджа, разъясняя эту удахарану, пишет о ситуации, когда, желая показать кому-то дом Девадатты, говорят: «Дом Девадатты — тот, на котором сидит ворона». Очевидно, что сидящая ворона не является постоянной характеристикой дома, однако в конкретной ситуации использование такой преходящей характеристики объекта очень удобно. Точно так же и обыденные референты слов выступают в роли таких промежуточных значений, посредством которых все слова апеллируют к единой сущности.

Следующий пример, приведенный в ВП III. 2. 4, уже встречался в схожем контексте у Патанджали:

Точно так же золото принимает различные преходящие формы. Поэтому слова «ожерелье» и прочие обозначают именно [золото]².

Тем не менее, каждое слово соотносится с определенной формой. И хотя все слова обозначают субстанцию, приходится признать, что каждое слово соотносится с ней опосредованно, через определенную форму. В ВП III. 2. 5 Бхартрихари опровергает возможное предположение о том, что, поскольку формы непостоянны, любое слово может соотноситься с любой формой, т. е. с любым референтом:

Подобно тому, как труба, [через которую смотрят], ограничивает область зрения, так и разделение [субстанции] на формы препятствует тому, чтобы любое слово обозначало любой предмет³.

¹ adhruveṇa nimittena devadattagrhaṃ yathā |
grhītaṃ grhaśabdena śuddham evābhidhīyate || III. 2. 3

² suvarṇādi yathā yuktaṃ svair ākārair apāyibhiḥ |
rucakādyabhidhānānāṃ śuddham evaiti vācyatām || III. 2. 4

³ ākāraīś ca vyavacchedāt sārvarthyam avarudhyate |
yathaiva cakṣurādīnāṃ sāmartyaṃ nālikādibhiḥ || III. 2. 5

Таким образом, отдельные слова, равно как и обозначаемые этими словами предметы, относятся к феноменальному плюралистическому уровню описания — уровню *вьявахары*. Однако в следующей строфе Бхартрихари, следуя перспективистскому принципу, меняет угол зрения и переходит к онтологии:

Слово соотносится с этими формами. А поскольку [все формы] единосушны субстанции, слово обозначает именно неизменяющую [субстанцию].

Сущее — это то, что остается в конце, после исчезновения всех форм. Именно оно — вечное — обозначается словом. Это и есть неделимая сущность слова»¹.

Итак, разрешение вопроса о том, соотносятся ли слова с различными референтами или же у всех слов есть одна единая артха, зависит от исходной интенции вопрошающего. В контексте обыденной деятельности каждое слово отсылает к своему референту, в то время как поиск первопричины феноменального многообразия неизбежно приводит нас к признанию единой неизменной артхи, которую обозначают все слова.

При этом обе позиции возможны как в рамках универалистского, так и субстационального подходов. В строфах ВП III. 1. 6 и ВП III. 2. 2–5 Бхартрихари утверждает, что у каждого слова есть свой собственный референт, будь то джати или дравья, а в ВП III. 1. 33 и III. 2. 6, 11 приходит к выводу, что все универсалии и единичные предметы суть проявления единого первоначала, именуемого *самтв*а, или *сам*, т. е. бытие.

Подытоживая воззрения «Джати-» и «Дравья-самуддеш», можно предположить, что в них Бхартрихари излагает два равно возможных, но не совместимых друг с другом подхода к описанию реальности. Можно использовать либо оппозицию «джати — дравья», либо оппозицию «акара — дравья». Употребление в обоих случаях слова «дравья» и игра с оттенками его значений лишней раз указывают на искусственность противопоставлений подобного рода.

¹ teṣv ākāreṣu yaḥ śabdāḥ tathābhūteṣu vartate |
tattvātmakatvāt tenāpi nityam evābhīdhīyate || III. 2. 6
sat yam ākrītiśamhāre yad ante vyavatiṣṭhate |
tan nityam śabdavācyam tacchabdatattvaṃ na bhīdyate || III. 2. 11

Тем более, что, рассуждая об универсалии, Бхартрихари неоднократно противопоставляет ей не столько дравью, сколько вишешу (особенное) и вякти (индивид, единичный предмет).

Истолковывая дравью как субстанцию, грамматисты, в сущности, снимали с рассмотрения вопрос об обозначении словом индивидуального предмета. И это вполне закономерно в свете того, что их внимание было естественно направлено на сферу языка-речи. Связь языкового с психической, умственной деятельностью человека осознавалась в индийской грамматической традиции с самого раннего времени. Поэтому наивное реалистическое понимание слова как «этикетки на вещь» для грамматистов оказывалось неприемлемым. Неслучайно Патанджали определял шабду как «то, при произнесении чего происходит восприятие (*сампратьяя*) [предмета]» [Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya 1880–1885, Vol. I: 1].

В соответствии с этим артха понималась как нечто абстрактное, умопостигаемое (*буддхистха*) — будь то род (джати) или облик (акрити). Поэтому вполне можно согласиться с исследователями¹, однозначно объявляющими Бхартрихари сторонником универсалий. Даже в тех пассажах, где он, казалось бы, принимает точку зрения о единичных предметах как референтах слова, эти предметы оказываются всего лишь средством для проявления чего-то иного, обладающего большей степенью подлинности. Поиск чего-то предельно подлинного, — поиск Первопричины, во многих школах индийской философии имевший особое значение уже потому, что обусловленное воспринималось как преходящее, — приводил монистически настроенных грамматистов к признанию единого нерасчленимого Абсолюта, рядом с которым все противоборствующие доктрины становились одинаково недостоверными.

Катьяна в упоминавшейся выше первой варттике постулировал, что предмет/референт слова (артха) вечен. Значит, чтобы установить подлинный референт слова, достаточно определить, какой из возможных референтов вечен. Последовательный сторонник универсалий стал бы утверждать, что универсалии абсолютны, а материя преходяща, как это и говорится в «Джати-самуддеше». Антипод универсалиста, если он примет постановку вопроса, будет

¹ Например: [Dravid 1972].

отрицать лишь онтологический статус универсалий, их решающую роль в нашем познании. Ведь мы познаем конкретный объект, т. е. составляющую его материю. Она-то и есть вечный референт слова.

Но Бхартрихари идет дальше, и в результате его рассуждений само противопоставление универсалии и вещества оказывается недействительным. В самой первой карике «Джати-самуддеши» (ВП III. 1. 1) он называет вечными оба возможных референта слова: и универсалию, и вещество. И в этом проявляется стремление грамматиста к недвойственности. Можно рассматривать мир как проявление универсалий в веществе, можно — как проявление субстанции в формах. Но то, что в рамках одного подхода кажется неподлинным, при принятии другого подхода оказывается сущим.

ЛИТЕРАТУРА

ЛЫСЕНКО В. Г. Универсум вайшешики. М.: Восточная литература, 2003.

ЛЫСЕНКО В. Г. «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешики. М.: Наука, 1986.

СОССЮР Ф. ДЕ. Курс общей лингвистики // *Coccyus Ph. de*. Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977.

APTE V. SH. The Practical Sanskrit-English Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

AṢṬĀDHYĀYĪ of Pāṇini /Roman Transliteration and English Translation by Sumitra M. Katre. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

DRAVID R. R. The Problem of Universals in Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.

GANERI J. Semantic Powers: Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy. New York: Clarendon Press, 1999.

HALBFASS W. Praśasastapāda's Concept of Substance (dravya) // Ludwik Sternbach Felicitation Volume /Ed. by J. P. Sinha. In 2 parts. Lucknow, 1979–1981. Partt One. P. 537–544.

HOUBEN J. E. M. The Saṃbandha-samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language. Groningen: Egbert Forsten, 1995.

RAJA K. K. Indian Theories of Meaning. Madras: Adyar Library, 1963.

- PĀNINI'S Grammatik /Herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen von Otto Böhtlingk. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
- PATAÑJALI'S VYĀKARAṆA-MAHĀBHĀṢYA /Ed. by F. Kielhorn. In 3 vols. Bombay, 1880–1885.
- PATAÑJALI'S VYĀKARAṆA-MAHĀBHĀṢYA.
Paspasāhnika /Introduction. Text. Translation and Notes by S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen. Pune: University of Poona, 1986.
- VĀKYAPADĪYA OF BHARTRHARI with the Commentary of Helārāja. Kaṇḍa III, Part I /Ed. by K. A. Subramania Iyer. Poona: Deccan College, 1963.

• ПОНЯТИЕ СПАНДА. •

ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА «СПАНДА-КАРИК»*

Монистическая школа кашмирского шиваизма, известного также как *парадвайта* (*parādvaita*), т. е. «абсолютная», «наивысшая недвойственность», или *прагьякушадвайта* (*pratyakṣādvaita*) — «прямая», «непосредственная недвойственность», берет свое начало в шиваитских *агамах*, или тантрах — текстах, которые для их сторонников имеют божественное происхождение (*апарушея*), по форме представляя собой беседу Шивы и Шакти. Кашмирский шиваизм признает авторитет вед, но скорее в социально-бытовом отношении, в то время как для скорейшего духовного роста и достижения высшей цели человеческой жизни — *мокши* — предпочитает методы, предписанные агамами и считающиеся наиболее плодотворными в условиях кали-юги. В «Куларнава-тантре» говорится: «Шрути предписаны для крита-юги, смрити — для трета-юги, пураны — для двапара-юги. Для кали-юги — только агамы»¹. В тантрической традиции считается, что с наступлением кали-юги знание, на протяжении тысячелетий поддерживавшееся устной традицией и передаваемое от учителей к ученикам, постепенно иссякает. Но впоследствии оно открывается вновь. Махасиддхи Амардака, Шринатха и Трьямбака положили начало возрождению шиваизма, а именно его дуалистического (*dvaita*), дуалистически-монистического (*dvaitādvaitaraita*) направлений. Трьямбака, обитавший неподалеку от горы Кайласа и учившийся у риши Дурваса, считается основателем монистического шиваизма. Его потомок в шестнадцатом поколении Сангамадитья, посетивший Кашмир в VIII в. н. э., поселяется там. Сомананда, автор основного философского трактата парадвайты «Шивадришти» («*Śivadrīṣṭi*», «Видение Шивы») — потомок Сангамадитьи в пятом поколении. Примерно в

* Статья написана на основе доклада, прочитанного на XXIII Зографских чтениях в 2002 году.

¹ Kṛte śruteyuktācāraṣṭretāyūyāṃ smṛtisambhavaḥ |
Dvāpare tu purāṇoktaṃ kalau āgamaḥkevalam || (Цит. по: [Upadhyaya 1984: 19].

то же время, в середине VIII в. Атригупта, предок наиболее известного мыслителя кашмирского шиваизма — Абхинавагупты, переезжает в Кашмир по приглашению кашмирского царя Лалитадити, потрясенного познаниями Атригупты. Некоторое время спустя предки Васугупты, автора «Шива-сутр» («Śivasūtram») также поселяются в Кашмире. Таким образом, зная даты жизни Сомананды (ок. 850 г. н. э.) и отводя каждому поколению по двадцать пять лет, мы можем приблизительно отнести появление Трьямбаки и возрождение монистической шиваитской традиции к IV в. н. э.

Итак, к VIII в. н. э. в долине Кашмира возникает школа абсолютного теистического монизма, в которой впоследствии развивается необычайно богатая философская литература. Эта школа получает название *трика* («триадическая» школа)¹. Она основывается на распространенном в Кашмире своде тантрических сочинений — вышеупомянутых агамах, и тантрических практиках кашмирцев.

Говоря о трике, следует отметить особую природную красоту Кашмира, способствовавшую расцвету этой философско-йогической традиции. Высокие горы обеспечивали надежную защиту от вражеских вторжений, удобная система ирригации создавала все необходимые условия для жизни, освобождая от чрезмерных насущных забот, а утонченная красота природы настраивала на поэзию и созерцание. Возможно, исключительно позитивный взгляд кашмирского шиваизма на устройство Вселенной, отсутствие в нем аскетического самоистязания и доступность его практик для всех, вне зависимости от касты и пола, были отчасти результатом вдох-

¹ Существуют различные мнения о значении этого названия: 1) считается, что из 64 тантр, признаваемых данной школой, наибольшее значение придается «Mālinī», «Siddha» и «Nāmaka» тантрам; 2) трика исследует отношения триады *Шива-Шакти-джива* (или *нара*) и высшей (paṅā), низшей (apaṅā) и смешанной (paṅāpaṅā) энергий, соответствующих этим отношениям; 3) трика признает три модели познания: тождественность (abheda), различие (bheda) и различие в тождественности (bhedaḥbheda). Деба Брата Сен Шарма добавляет к этому списку триаду разделов литературы трика-шастры: агама, спанда и пратьябхиджня [Sen Sharma 1983: 11], но, по мнению Б. Н. Пандита, неверно считать спанду и пратьябхиджню отдельными школами кашмирского шиваизма, так как «спанда — неотъемлемая часть абсолютной реальности, суть всего сущего, которая должна быть осознана практикующим с помощью доктрины пратьябхиджня (узнавания или самознания), которую в свою очередь следует открыть посредством йогических практик, предписанных агамами» [Pandit 1989: xxii].

новляющего влияния природных особенностей этого края. К тому же в то время Кашмир представлял собой Индию в миниатюре. В нем сосуществовали, обогащая и вдохновляя друг друга, представители самых различных религиозных течений. Развиваясь на протяжении веков в контактах и спорах с другими философскими школами и творчески освоив многое из уже существующих систем, кашмирский шиваизм разработал свою собственную уникальную онтологию и методiku йогических практик. В этом центре религий, наук и искусств, в прекрасной долине, окруженной горами, родилась философия, открывшая и утвердившая изначальную гармонию Вселенной и ее тождественность абсолютному Сознанию. Внутреннему взору кашмирских йогов открылось устройство мира, и в основе его они увидели всепронизывающую божественную красоту и вибрацию вечно созидающего Сознания.

Васугупта, живший в середине IX в. и принадлежавший к школе Трьямбаки, считается автором «Шива-сутр» и основоположником учения о спанде (*spanda-śāstra*). «Шива-сутры» относят к разряду агам, так как они были не сочинены Васугуптой, а открыты ему Шивой¹. В «Шива-сутрах» описываются основные йогические практики кашмирского шиваизма. Впоследствии Васугупта открывает в «Шива-сутрах» принцип спанды и метод ее реализации посредством йогической практики, которая заключается в постоянном внимательном само-осознавании. Эта непрерывная пульсация само-осознавания и есть спанда, и регулярная практика интуитивной реализации спанды приводит к постижению истинной природы своего «я», не отличного от «Я» Абсолютного. В «Дхатупатхе» Па-

¹ Бхатта Каллага говорит, что Шива открыл Васугупте «Шива-сутры» во сне на горе Махадэва. Комментаторы «Спанда-карик» Утпала Вайшнава и Рамакантха, а также комментатор «Шива-сутр» Бхатта Бхаскара, соглашаясь с тем, что Шива — автор «Шива-сутр», считают, что Васугупта получил их от некоего сиддхи на горе Махадэва. По версии Кшемараджи, которая на двести лет позднее предыдущих, Шива указал Васугупте во сне, что на горе Махадэва ему надлежит сдвинуть с места некий камень. На следующий день, следуя указаниям во сне, Васугупта нашел огромный булыжник, который, однако, ему удалось перевернуть одним прикосновением. На обратной стороне камня он обнаружил «Шива-сутры». Заметим, что по сей день в месте под названием Драпахом возле столицы Кашмира Шринагара существует «Камень Шанкары» — Шанкаропал, продолжающий привлекать паломников, но следов текста на нем не обнаружено.

нини спанда описывается как *kiñcicalana*¹, т. е. «легкое вибрирующее движение» абсолютного Сознания, поскольку движение это — не физической или психической природы; оно происходит скорее на уровне духовной сущности, одновременно внутрь и вовне, представляя два аспекта Абсолюта — трансцендентный (*viśvottīrna*) и имманентный (*viśvamaya*). Движение внутрь — состояние Абсолюта, покоящегося в самом себе, движение наружу — внешнее проявление, как бы излияние абсолютного Сознания и создание этим проявлением феноменального мира. Кашмирские шиваиты считают, что если бы Абсолют всегда покоился в своем трансцендентном аспекте (как, например, Брахман адвайта-веданты), то ни творение, ни уничтожение не были бы возможны. Поскольку индивидуальное сознание не отлично от Абсолютного, в каждом живом существе присутствует спанда. Например, осознание своего «я», присутствующее даже в состоянии глубокого сна (*susupti*) — это внутреннее движение спанды. Желание же знать и действовать — ее внешнее проявление. Непрерывное осознание спанды требует сосредоточения духовных усилий, но в обыденной жизни ее можно уловить в моменты сильного эмоционального подъема, состояния внезапной радости, ужаса, гнева, удивления или очень быстрого бега: «Спанду может пережить сильно разгневанный, бурно радующийся, или же размышляющий „что же мне теперь делать“, или очень быстро бегущий»². Но подобные ощущения обычно настолько мимолетны, что, охваченные самими этими состояниями, вряд ли мы замечаем в них присутствие спанды.

Термин «спанда» не встречается в основных агамах. Впервые он упоминается в гимне «Парашамбхумастава» («*Paraśambhumahimnastava*») риши Дурвасаса, которого принято считать основателем (или возродителем) монистического кашмирского шиваизма, поскольку именно он считается учителем махасиддхи Трьямбаки. Затем этот принцип развивается в «Спанда-кариках», появившихся в середине IX в. В своих комментариях к

¹ «Слово „спанда“ происходит от санскритского словосочетания „spadi-kiñcicalane“. „Spadi“ означает „биение“, „пульсация“, „трепет“, а „kiñcicalane“ — „легкое движение“» [Pandit 1997: 64].

² Atikruddhaḥ prahr̥ṣṭo vā kiṃ karomīti va mṛṣan |
Dhāvanvā yatpadam gacchet tatra spandaḥ pratiṣṭhitaḥ || [Spandakārikā 1970: 22].

«Спанда-карикам», «Спанда-сандохе» («*Spandasandoha*») и «Спанда-нирнае» («*Spandanirṇaya*») Кшемараджа упоминает следующие термины, которые, по его мнению, служили синонимами «спанды» в агамах: *снхуратта* (*sphurattā*, сияние) *урми* (*ūrmi*, волна), *бала* (*bala*, сила), *сапа* (*sāra*, суть), *хридая* (*hr̥daya*, сердцевина, суть), но нельзя с уверенностью сказать, что они обозначают тот же принцип, что и спанда.

Жанр «Спанда-карик» сочетает черты философского трактата и руководства по духовной практике. Кроме того, это подлинная поэзия. Утпала Вайшнава, один из комментаторов «Спанда-карик», называет Бхатта Каллату *махакави* (*mahākavi*), т. е. «великим поэтом», поскольку, согласно «Дхваньялоке» («*Dhvanyāloka*»), суть поэзии — в передаче более глубокого, суггестивного смысла (*dhvani*), а «Спанда-карики» написаны именно такими стихами.

Автор «Спанда-карик» и комментария к ним «Спандасарвасва» («*Spandasarvasva*») Бхатта Каллата¹ был учеником Васугупты. Васугупта передал ему учение спанды, открытое им в «Шива-сутрах», а тот выразил суть этого учения в «Спанда-кариках».

Мнения современных авторов по поводу авторства «Спанда-карик» расходятся. Так Б. Н. Пандит, Р. К. Као, Дж. С. Чаттерджи приписывают его Бхатта Каллате. К. С. Пандей и Р. Ньюли — Васугупте, остальные же воздерживаются от окончательных выводов. В чем причина такого разногласия? Большинство авторов, бывших современниками Бхатта Каллаты, единодушно считают автором «Спанда-карик» именно его. К ним относятся Рамакантха и Утпала Вайшнава — комментаторы «Спанда-карик», а также Бхатта Бхаскара², седьмой наставник в линии преемственности Васугупты, обладавший знанием и спанда-шастры, и традиции ее непрерывной передачи. Бхатта Бхаскара свидетельствует, что Бхат-

¹ Бхатта Каллата — единственный из мастеров кашмирского шиваизма, упоминаемый в трактате «Раджатарангини» («*Rājataranṅiṇī*») кашмирского историка Калханы, где говорится, что Каллата «был украшением двора» царя Авантивармана, царствовавшего в IX в. н. э. Калхана называет Бхатта Каллату прославленным махасиддхой, сошедшим на землю во благо людей. («Раджатарангини» (V. 66). Цит. по: [Pandit 1989: 17]).

² Возможно, тот самый Бхаскара, которого упоминает Абхинавагупта среди своих учителей. В таком случае, Бхаскара мог жить в начале X в.

та Каллата дал разъяснение первых трех глав «Шива-сутр» в своем сочинении «Спанда-карики», а четвертой главе посвятил не дошедший до наших дней комментарий «Таттвартхачинтамани» («*Tattvārthacintāmaṇi*»).

Вот что сам Бхатта Каллата говорит в стихах, завершающих «Спанда-карики»: «Каллата передал вкус нектара спанды, собранного Васугуптой в океане «Шива-сутр», открытых ему Махешей (Шивой) во сне на горе Махадэва»¹.

Некоторые авторы (Дж. Сингх, К. С. Пандей) считают, что под «нектаром спанды» (*spandāmṛtam*) имеется в виду все сочинение, т. е. сами «Спанда-карики», и таким образом *ḍṛbdham* переводится как «сочиненное» Васугуптой. Но слово «собранное» (*ḍṛbdham*), происходящее от глагольного корня *ḍṛbh*, имеет значения «связывать вместе», «скреплять», «соединять», «устраивать», «организовывать», «классифицировать». Тогда *ḍṛbdham vasuguptapādaiḥ* может означать «собранный Васугуптой нектар/знание спанды», которое было выражено, разъяснено его учеником Бхатта Каллатой в «Спанда-кариках».

Карика 52 — «Я славлю речь гуру, полную поразительного разнообразия слов и значений и подобную переправе через бездонный океан сомнения»² — также интерпретируется по-разному. Рамакантха, современник Бхатта Каллаты, объясняет слова *gurūbhāratīm* в этой карике как устное наставление, полученное Бхатта Каллатой от Васугупты. Кшемараджа, о котором подробнее речь пойдет дальше, рассматривает *gurūbhāratīm* не как *saṣṭhi tatpuruṣa*, а как *bahuvrīhi*, так что слово *gurū* приобретает значение «великий», «славный». В результате, все сложное слово *gurūbhāratīm* трактуется Кшемараджей как определительная композита к *parāvāc*, т. е. высшему аспекту речи, тождественному здесь спанде. Такая интерпретация выглядит искусственной.

Можно допустить, что разделение мнений по поводу авторства «Спанда-карик» могло возникнуть еще до Кшемараджи, возмож-

¹ *Ḍṛbdham mahādevagirau maheśasvapnopadiṣṭacchivasūtrasindhoḥ | Spandāmṛtam yadvasuguptapādaiḥ śrīkallaṭastatprakāṭicakāra || [Spandakārikā 1970: 40].*

² *Agādhasamśayāmbhodhisamuttaraṇatāriṇīm | Vande vicitrārthapādām citrām tām gurūbhāratīm || [Spandakārikā 1970: 52].*

но, из-за соперничества между учениками линии преемственности Бхатта Каллаты и Сомананды. В результате появляется дополнительная карика 53 (заметим, что этой карике нет ни в «Спандасарвасве» Бхатта Каллаты, ни в «Спанда-вивритти» («*Spandavivṛtti*») его современника Рамакантхи) в двух вариантах «Спанда-карик». Один вариант говорит об авторстве Бхатта Каллаты, другой — об авторстве его гуру Васугупты. Первый вариант мы встречаем в комментарии Утпалы Вайшнавьи: «Шри Бхатта Каллата доподлинно изложил в стихах тайное учение, полученное от наставника Васугупты, видящего истинную природу вещей»¹. Утпала Вайшнава признает авторство Каллаты² и с гордостью причисляет себя к линии преемственности последнего. Второй же вариант, отрицающий авторство Каллаты, принадлежит Кшемарадже, самому плодови́тому из учеников Абхинавагупты: «Обретение этого трудно достижимого сокровища знания, служит во благо всех, кто, подобно Васугупте, воцарился в средоточии сердца»³.

Необходимо заметить, что никто из остальных учеников Абхинавагупты не посвятил себя теоретическим изысканиям в такой мере, как это сделал Кшемараджа. Обладавший блестящим интеллектом и широко образованный, он единственный написал несколько комментариев к «Шива-сутрам», «Спанда-карикам», «Ишварапратьябхиджня-карикам» («*Īśvarapratyabhijñākarikā*»). Учитывая такие заслуги Кшемараджи, особенно странным кажется тот факт, что Абхинавагупта, перечисляя в последней главе своего фундаментального труда «Тантралока» («*Tantrāloka*») всех своих учеников, не включая даже слуг и повара, не упоминает имени Кшемараджи. Следующее свидетельство также не в пользу Кшемараджи — это его частая критика и пренебрежительное отношение к Бхатта Каллате, которого он упоминает в единственном числе, подчас без общепри-

¹ Vasuguptādavāpyedam gurostattvārthadarśinaḥ |
Rahasyam ślokaḥ samyak ŚrīBhaṭṭaKallaṭaḥ || (Spandapradīpikā 53; цит. по: [Dyczkowski 1994: 175]).

² В то время как Пандей, например, трактует слова *ślokaḥ samyak* как лишь «распространенное», «оглашенное» (а не сочиненное Каллатой) учение Васугупты.

³ Labdhvāpyalabhyametajjñānadhanaṃ ḥṛdguhāntakṛtanihiteḥ |
Vasuguptavacchivāya hi bhavati sadā sarvalokasya || (*Spandanirnaya*; цит. по: [Singh 1980: 174]).

нятых почтительных эпитетов («*Bhaṭṭa Kallaṭa*», «*Bhaṭṭa Kallaṭena kṛta*») и даже «*kaścit*» — некий, некто), в то время как Абхинавагупта называет его «*ŚrīmatKallaṭanātha*», говорит о нем с глубоким почтением и, цитируя «Спанда-карики», сравнивает себя, учившегося у многих гуру, с Бхатта Каллатой, у которого также было много учителей, специалистов в различных шастрах: «У меня, учившегося у всех — от величайшего Шивы до последней мошки — нет недостатка в наставлениях»¹. Из всех учителей кашмирского шиваизма именно Бхатта Каллата получает столь высокую оценку историка Калханы и упомянут им в его трактате «Раджатарангини», хотя последний посвящен в основном социально-политической истории Кашмира, а не описанию его религиозных и философских школ.

Приписывая авторство «Спанда-карик» Васугупте, Кшемараджа вступает в явный конфликт со всеми предыдущими комментаторами. Но, очевидно, популярность его как наиболее плодovitого автора столь велика, что почти все рукописи «Спанда-карик», которые датируются позднее его дат жизни, упоминают в своих колофонах именно Васугупту как автора. Известный исследователь традиции кашмирского шиваизма Б. Н. Пандит предполагает, что Кшемараджа был прежде всего озабочен прославлением своего имени², нежели раскрытием сущности мировоззрения школы, и, возможно, желая выделиться и произвести впечатление, создал излишне громоздкие, отягченные интеллектуальными измышлениями интерпретации основных текстов, таких как «Шива-сутры» и «Спанда-карики», усложняя, а подчас и искажая правильное пони-

¹ Ā tapanānmoṭakāntam yasya me gurūsamtaṭiḥ |
Tasya me sarvaśiṣyasya nopadeśadaridrātā || [Spandakārikā 1970: 40].

² Так, например, в заключительной части своего комментария к «Спанда-карикам», Кшемараджа явно старается подчеркнуть свои заслуги: «Хотя вокруг много умных людей и существует множество комментариев на этот труд (*śāstra*), все они поверхностны. Пусть же особое достоинство моего комментария оценят сведущие и способные проникать в суть учений, подобно мудрому лебедю, отличающему воду от молока».

Yadyapyasmin vivṛtigaṇanā vidyate naiva śāstre
Lokaścāyam yadapi matimān bhūyasottānavṛtiḥ
Jānantiyete tadapi kuśalāste'smadukterviśeṣam
Kecitsāragrahaṇanipuṇāścetanārājahaṃsāḥ || (Spandanirṇaya; цит. по: [Singh 1980: 175]).

мание традиции, таящееся не в сфере интеллекта, а в сфере духа. Тем не менее, благодаря необычайной плодovitости Кшемараджи, именно его интерпретации стали популярны и продолжают служить основным источником для исследователей кашмирского шиваизма.

ЛИТЕРАТУРА

DYCKOWSKI M. S. G. The Stanzas on Vibration. Varanasi: Dilip Kumar Publishers, 1994.

PANDIT B. N. History of Kashmir Shaivism. Shrinagar: Utpal Publications, 1989.

PANDIT B. N. Specific Principles of Kashmir Shaivism. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1997.

SEN SHARMA D. B. The Philosophy of Sadhana. Karnal: Natraj Publishing House, 1983.

SINGH J. Spanda Kārikās with Spanda-Nirṇaya by Kṣemarāja. Delhi: Motilal Banarsidas, 1980.

SPANDAKĀRIKĀ with the Vṛtti by Kallaṭa. Shrinagar: Samvat, 1970.

UPADHYAYA R. K. The Concept of God in Shaiva Tantra. Muzaffarpur: Jananidhi Prakashan, 1984.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ И СИМВОЛЫ
АБСОЛЮТНОГО СОЗНАНИЯ В РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ КАШМИРСКОГО ШИВАИЗМА

В системе традиционного индийского теоретического умозрения не сложилось единой теории символа или некоего аналога современной западной семиотики, которая была бы выражена в виде специальной философской дисциплины (*шастра*). Тем не менее понятие символа, безусловно, было знакомо всем без исключения индийским мыслителям, включая авторов философских текстов кашмирского шиваизма (КШ) (*трика, трикашасана, пратьябхиджня*).

В терминологическом аппарате различных индийских философских систем существовало достаточно много понятий, которые можно было бы с определенной долей уверенности трактовать как «символ» или нечто близкое по значению — *санкета, виграха, линга, лакшана, парибхаша, санджня* и т.д.

Как теоретическая дисциплина индийская символично-философская семантика активно развивалась в рамках философии языка и логики, хотя, безусловно, ее практическое применение, связанное с религиозно-мистической прагматикой, простирается гораздо шире абстрактных схоластических рассуждений о природе и взаимосвязи означаемого и означающего. Если Л. Витгенштейн утверждал, что «мышление во многом символический процесс» [Витгенштейн. 1993: 294], то для мыслителей КШ не только мышление, но само бытие имеет символическую природу.

Центральной темой рефлексии в религиозно-мистической философии КШ является абсолютное Сознание. Сказанное может показаться банальностью. По сути, какая идеалистическая философия Индии не ставит на центральное место своей рефлексии сознание? Однако при ближайшем рассмотрении философских текстов КШ обнаруживается их самобытное и, во многом, уникальное положение по сравнению с аналогичными идеалистическими учениями адвайта-веданты или буддизма махаяны.

Попытки произвести типологический анализ базовых архетипических символов сознания предпринимались в работах К. Юнга и его учеников в рамках школы глубинной психологии. На основании клинических материалов по изучению измененных состояний сознания и анализа многочисленных инициатических текстов, относящихся к разным мистическим традициям, один из представителей юнгианской школы Р. Ассаджиоли в своей программной статье «Символы надличностных переживаний» [Assagioli 1969: 33–45] выделил четырнадцать типов символов трансперсонального опыта. С определенными оговорками можно констатировать, что в символической системе КШ присутствуют почти все эти типы символов. В качестве подтверждения данного тезиса достаточно обратиться к 3-й и 4-й главам «Сваччанда-тантры» (СвТ) — одного из авторитетнейших священных текстов КШ, относящихся к канону недвойственных *бхайрава-агам*. В этих главах, посвященных описанию ритуала инициации, порядок проведения этапов посвящения и их функциональная типология достаточно близки модели, предложенной Р. Ассаджиоли. В ней явно наличествует мотив «вхождения» адепта в сакральное пространство. В ритуальном контексте СвТ ему соответствует обряд вхождения в пространство жертвенной площадки (*мандапа*) или храма. Интроверсия символизируется серией подготовительных очистительных обрядов (*адживаса*), в процессе которых выполняются йогические практики регуляции дыхания (*пранаяма*), внутреннее созерцательное «очищение элементов» (*бхута-шуддхи*), размещение элементов мантры в теле и сознании неопита (*сакаликарана*) и т.д.

В нашей попытке типологизации мистической символики КШ мы исходим из следующих посылок. В целом, следуя теории структурного полиморфизма, предложенной Е. П. Островской и В. И. Рудым, мы считаем необходимым при описании философско-мистической системы КШ расширить ее полиморфную структуру, состоящую из доктринального, логико-дискурсивного и психотехнического уровней, путем введения двух дополнительных контекстуальных слоев. Два этих слоя — символический и ритуальный.

Сакральный символ в КШ обладает по преимуществу примордиальной и априорной, а не конвенциональной природой. Этим

обуславливается его полисемантическое многообразие и многофункциональность.

Оперирование развитой системой многомерных символов, философская рефлексия относительно них и связанные с ними психотехники с последующей ретрансляцией через институт духовного наставничества отличают институализированную систему индийской религиозно-мистической философии от индивидуального и спорадического мистического опыта, который может проявиться вне конкретного религиозно-культурного контекста. При институализации мистического опыта, выражаемого через систему символов, частично снимается проблема его субъективного описания, и сам он, как опыт онтофании, наиболее ценный в экзистенциальном смысле, становится если не полностью, то, по крайней мере частично, доступен описанию и передаче.

В кашмирском шиваизме символ представляет собой многомерный знак, систему знаков, а также систему феноменологических категорий и универсалий с максимально расширенным семантическим полем, репрезентирующим архетипическую идею высшей реальности. Предполагается, что на высших стадиях созерцания подобных символов сознание адепта облекается в них, становясь тождественным с их Прообразом — высшей Реальностью в акте «онтологического соприкосновения» [Флоренский 1972: 101], выраженного в мистическом опыте «самоузнавания» (*пратьябхиджня*).

Символический контекст полиморфной структуры кашмирского шиваизма является главным цементирующим элементом, сводящим ее в единое целое. Например, созерцание такого важного символа, как жизненное дыхание (*прана*), возможно на всех уровнях философско-мистической системы: как деифицированное проявление высшей Реальности, как психосоматический аспект бытия, как специальная психотехника, связанная с созерцанием процесса вдоха и выдоха, как ритуальная практика в контексте богопочитания и т.д.

Функциональная и морфологическая система мистических символов сложна и многомерна, поэтому попытка ее типологизации может носить во многом искусственный и условный характер. Однако попытаемся выделить в первом приближении группы наиболее важных символов:

1. Символы макро- и микрокосма. Описание символической структуры сакрального космоса как наглядной модели абсолютно-го сознания не является каким-то чересчур специфическим, присущим только КШ, подходом. Аналогичные модели были свойственны космогоническим построениям абхидхармы и тантрического буддизма, да и в древнейшей ведической литературе мы можем обнаружить множество мотивов животворящего космоса, совпадающего по своей основной структуре и функциям с *топосами* сознания, не говоря уже об их ритуальном, мифологическом и символическом преломлении.

В литературе кашмирского шиваизма учение о модальностях сознания было развито и расширено. Так, состояние *турия* подразделяется еще на семь дополнительных уровней. Эти подуровни совпадают с тем, что в литературе упанишад и веданты обобщенно именуется «телом блаженства» (*анандамая-коша*).

Эти ступени блаженства помимо своих гносеологических и психических корреляций имеют соответствия на уровне микрокосмической и макрокосмической реальности, «окрашивая» опыт субъекта глубинными оттенками опыта целостности.

Доктрина КШ выработала свое оригинальное мистическое учение о языке и его фонологических структурах, предшествующих вербальному оформлению, имеющее частичное сходство с фонологическими спекуляциями каббалы.

Согласно «Малинивиджайотгара-тантре», «Паратришика-виваране» и «Гантралоке», процесс фонематической манифестации в самых общих чертах может быть описан следующим образом. В изначальном бытии Парамашивы, все элементы бытия присутствуют в виде потенциальных протофонетических монад. Здесь субъект и объект, обозначаемое и обозначение, звук, энергия, и смысл находятся в состоянии полноты и нераздельности. В процессе соединения первичной (потенциальной) «звуковой матрицы» (*шабдараши*), которая находится в Шиве, с женскими энергиями Шакти (*матрика*), образуется «звуковая гирлянда» (*малини*), из которой и проявляются все многообразные феномены.

В процессе постижения абсолютным Сознанием Парамашивы своей полноты это изначальное единство раскрывает свое много-

образе. Вселенная разворачивается посредством разделения изначального неуничтожимого Звука (*наравач*).

Космогонической моделью абсолютного Сознания является общее для шиваитских агам учение о 36 *тантвах*. Высшая реальность абсолютного Сознания — источник миропроявления, формируемого совокупностью 36 модальных элементов — тантв, иерархически проявляющихся из светового бытия Парамашивы как феноменальные проекции его внутренних потенциальных энергий — Шакти.

2. Символы познания и субъектно-объектных отношений.

К ним можно отнести триаду образов солнца, луны и огня, символизирующих познающий субъект (*праматри*), познаваемый объект (*прамея*) и процесс познания (*прамана*). В комментарии Абхинавагупты к «Бхагавадгите» «Гитартха-санграха» [Srimad Bhagavadgita 1985: 271–272] сияние солнца, луны и огня соотносится с тремя априорными свойствами сознания: познавательной способностью (*джняна*), памятью (*смрити*) и исключением (*апоха*), представляющим собой различающее знание, близкое по значению к *эпохе* Гуссерля. Там эти понятия приобретают не психологический, а онтогносеологический смысл, как позитивные, содержательные свойства «Я-сознания».

3. Символы специального «тайного языка», ритуальных, философских и технических терминов.

Система «тайного языка» служит цели сохранения доктринальных и ритуальных основ традиционных институтов от произвольных интерпретаций и искажений. Другой целью символического кодирования внутри религиозно-мистической системы КШ является стимулирование у адепта особой сверхрассудочной интеллектуальной интуиции, оперирующей опытом прямого видения в каждой вещи одновременно всех срезов бытия.

4. Символы методов реализации высшего «Я» и инициации.

Помимо психотехнического и ритуального выражения четыре метода, описанные в «Шива-сутрах» означают четыре возможные онтогносеологические позиции познающего субъекта, которым доктринально соответствуют позиции абсолютного монизма, ограниченного монизма (монодуализма) и условного плюралистического реализма.

Первый метод реализации адептом высшего «Я» (*анопая*, букв. «не-метод»), часто не отделяющийся от следующего в иерархии метода (*шамбхавопая*), означает естественную и спонтанную реализацию познающим субъектом своей абсолютной самости, совпадающей с абсолютным сверхличностным супракосмическим Сознанием. Следующий за ним второй метод (*шамбхавопая*) может быть охарактеризован как «безопорное пребывание» сознания внутри собственной сущности, в котором спонтанно и одновременно в полной тотальности обнаруживается единство бытия, познания, рефлексии, а также любых дуальных пар противоположностей: внешнего и внутреннего, мгновенного и вечного, объективного и субъективного. Метод *шамбхавопайи* — видение предельной недвойственной реальности Парамашивы с точки зрения самой высшей Реальности, или абсолютного Сознания. «Метод Шамбху» — внеконцептуализированное самопостижение абсолютным Сознанием своей собственной сущности без опоры на какие-либо гносеологические методы постижения (*прамана*).

Психотехнический аспект практики *шактопайи* заключается в активном созерцании высшего «Я» с использованием креативной и познающей силы собственных ментальных построений (*викальпа*), способствующей растождествлению с ними, с последующим формированием «чистого восприятия», основанного на позитивном видении источника любого восприятия. Четвертый метод, «метод индивидуума» (*анавопая*), состоит в активном вовлечении грубого и тонкого тела, и структур психики в процесс созерцания уровней реальности более высокого порядка.

В своей главной работе по философской теории и ритуально-мистической практике КШ — «Тантралоке» Абхинавагупта выделяет шесть базовых символов: «Вселенная, тело (*виграха*), свет, пространство, звук, мантра — таков созерцаемый Шива шести видов, подразделяемый на *наду* и *бинду*» (I. 63).

Семантика каждого из этих символов может различаться, в зависимости от контекста применяемого к ним метода (*упая*). Все эти символические формы являются, согласно комментарию Рамакантхи (XII в.) к «Матангапарамешвара-тантре» (XXVI. 63), особыми видами познающего сознания (*джняна-вишеша*).

Важнейшей особенностью подобных символов высшего порядка является их полисемантическая «бездонность». Акт их созерцания и смыслового раскрытия, по сути, представляет для адепта теургическое действие, обладающее сотериологической ценностью.

Свет (*пракаша*) — первейший, самый главный символ Абсолютного Сознания. Интуиция света и экзистенциальный опыт переживания света (*люминофания*) как первоосновы бытия является наиболее фундаментальным способом описания высшей Реальности. Главные свойства абсолютного Сознания в его «световом», «люминоформном» аспекте, структурирующие его имманентное и трансцендентное бытие, обозначаются терминами *пракаша* и *вимарша*. *Пракаша* — это, условно говоря, пассивная фаза потенциальности, в технической терминологии КШ именуемая *пралаей*, или поглощением. В ней все формы имманентного миропроявления растворены и поглощены абсолютным Сознанием Парамашивы. Активная фаза Сознания именуется *вимаршей*, а также *сришти*, т. е. творением вселенной.

Вимарша представляет собой саморефлексию, отражение абсолютного Сознания — первоосновы всей имманентной деятельности и познания. В процессе своей эманации абсолютное Сознание утрачивает целостность своего самоосознания, и на «поверхности зеркала» его саморефлексии (*вимарша*) возникает многообразие дробящихся сущностей, внутренне единых с абсолютным Сознанием, но утрачивающих осознание единства на его «поверхности».

Подводя итоги нашего краткого обзора мистических символов КШ, мы можем сделать несколько основных выводов:

1. Мистический символ в контексте религиозно-философской системы КШ является не столько конвенциональным знаком, указывающим на высшую Реальность, сколько ее феноменологическим проявлением.
2. Структура мистического символа представляет собой модель абсолютного Сознания на всех уровнях своего бытия: космогоническом, когнитивном и сотериологическом.
3. Символический контекст связывает полиморфную религиозно-мистическую систему КШ в единое целое, так же как и абсо-

лютное Сознание связывает все сферы феноменального и номунального бытия в качестве своего сущностного содержания.

ЛИТЕРАТУРА

- ВИТГЕНШТЕЙН Л. Человек и мыслитель /Пер. с англ. и сост. В. П. Руднева. М.: Прогресс, 1993.
- РУДОЙ В. И., ОСТРОВСКАЯ Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, 1987. С. 74–93.
- ФЛОРЕНСКИЙ П. Священный Иконостас // Богословские труды. Сб. 9. М.: 1972, С. 83–148.
- ASSAGIOLI R. Symbols of transpersonal experiences // Journal of Transpersonal Psychology, 1969. №1. P. 33–45.
- Srimad Bhagavadgita with Gitarthasamgraha of Abhinavagupta /Tr. by S. Shankaranarayan. Tirupati: Sri Venkateshvara Oriental Research Institute, 1985 (S. V. University Oriental Series, No. 11).
- THE TANTRĀLOKA OF ABHINAVA GUPTA /Indian Press, Allahabad, 1918 (The Kashmir Series of Texts and Studies. № 23).
- VIJÑĀNBHAIRAVA or Divine Consciousness /Ed. by J. Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

О «СВЯЩЕННОЙ ГЕОГРАФИИ» В ТВОРЧЕСТВЕ
 ТИРУНЯНАСАНБАНДАРА
 (ШИВАИТСКИЙ ПОЭТИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС «ДЕВАРАМ»)*

Известно, что с середины I тыс. н.э. на юге Индии колоссальное развитие получило движение *бхакти* — культ эмоциональной любви к Богу. Из этой традиции «выросли» две мощные «ветви» — шиваитское *бхакти* (*наянары*) и вишнуитское (*альвары*). Поэты — *наянары* и *альвары* — слагали религиозные гимны на тамильском языке, посвященные соответственно Шиве и Вишну.

Религиозная поэзия *наянаров* была объединена в канон «Тирумурей», ядро которого составляет сборник «Деварам» («Гирлянда Бога»). Поэзия Тирунянасамбандара (VII в.) вошла в сборник «Деварам» наряду с творчеством поэтов Аппара и Сундарара.

Одной из особенностей, присущих дравидской религиозной культуре, является тесная связь божества с определенной местностью. Такую связь подметил А. М. Пятигорский, и она была им определена как «генолокотеизм». Эта особенность находит воплощение и в поэзии «Деварама», в частности, в творчестве Тирунянасамбандара.

Сборник «Деварам» вызывает интерес у исследователей, и его религиозно-философское содержание изучалось довольно тщательно. Однако, с литературоведческой точки зрения, сборник исследован мало. Определенную работу в этом направлении провела американская исследовательница Индира Петерсон, в частности, в ее книге «Poems to Siva», посвященной общему литературоведческому анализу «Деварама», речь идет преимущественно о географическом факторе в поэзии (см.: [Peterson 1991]). Тем не менее, поэзия «Деварама» остается малоисследованной и требует дальнейшего изучения.

Важно отметить, что основной жанр поэзии Самбандара — *падигам*. Это особая форма средневековой религиозной поэзии, состоя-

* Статья написана на основе доклада, прочитанного на XXV Зографских чтениях в 2004 году.

щая из 10 строф (каждая обычно по 4 строки), содержащих восхваление Шивы, к которым добавляется 11-я, включающая имя поэта и представляющая собой некоторое «подытоживание» предыдущих строф. Например, в ней может говориться, что те, кто знают 10 строф, достигнут освобождения от перерождений или получают высшие блага, другими словами, в ней подчеркивается польза от общения с поэзией (в религиозных текстах на санскрите такой строфе соответствует *пхалашрути*).

Каждый падигам Самбандара посвящен определенному географическому месту, куда совершал паломничество поэт и где ему являл себя бог Шива в той или иной своей ипостаси, и в каждой строфе падигама обязательно упоминается название этого географического места. В целом поэты «Деварама» упомянули в своих произведениях 274 географических места, большинство из которых находилось на территории современного поэтам царства Чола. Наиболее часто среди названий встречаются Кажы, Тируварур, Чидамбарам, Айяру, Мадураи, Вижимижалей.

В центре каждого падигама находится храм, который понимается в неразрывной связи с местностью. Интересно отметить, что в целом в гимнах-падигамах не описываются архитектурные особенности храма. Храм предстает как некое обобщенное место, в поэзии он почти бесплотен. В то же время для поэта очень важен природный пейзаж и обитатели места-храма, где пребывает бог.

Известно, что концепция храма и бога, живущего в нем, у наянаров имеет общие черты с концепцией правителя и его царства в поэзии *санги* — предшествующей поэтической традиции, которая во многом оказала влияние на средневековую поэзию бхакти. Не случайно «царь» в поэзии санги и «бог» у наянаров могут обозначаться одним и тем же термином *kō*. Соответственно, «дворец» и «храм» — *kōyil*, т. е. «место, где пребывает царь или бог».

У наянаров храм и окружающая его территория — это место, которое бог сам избрал для себя, и радостно (что часто подчеркивается тамильским словом *initu*) там пребывает. О каждом географическом месте может говориться, что это любимое место бога, и мы сталкиваемся с идеей единственности и неповторимости каждого священного места, как будто других священных мест при этом не существует.

При чтении падигамов наблюдается важная закономерность. В каждой строфе говорится о Шиве (т. е. он является основным объектом высказывания поэта), упоминаются его атрибуты и характеристики, и, как правило, все это сопровождается описанием природного пейзажа. Примечательно, что образы природы в таком пейзаже несут в себе иносказательную характеристику основного объекта, т. е. косвенную характеристику того, кто обитает в этом пейзаже, а именно, Шивы.

В качестве примера можно привести строфу из падигама Самбандара, посвященного месту Кодунгундрам:

Город великий, [где] пребывает, в то время как [Ему] поклоняются боги, тот Господин Шива, дарующий милость своим почитателям, произносящим мысленно «О Господин!», — Кодунгундрам, изобилующий рощами цветущими и прекрасными, [куда] при звуках грома входит стадо слонов в *маде*, темных, [украшенных] хоботами.

Самбандар (I. 14. 6): Кодунгундрам.

Здесь описывается ситуация: слоны, испугавшись грома, укрываются в роще. Мы можем назвать это идеей защиты. Ситуация косвенно указывает на характеристику Шивы, который дает защиту и убежище своим почитателям, и это одно из проявлений его милости по отношению к ним. Таким образом, здесь идея защиты находит выражение через поэтический образ, который связан с описанием природы. Это характерный элемент поэтики эпохи санги, другими словами, наянары используют поэтику, разработанную предыдущей традицией. Так, в поэзии санги царя характеризует пейзаж его страны, в описании которого подчеркивается идея плодородия и богатства природы, а царь считался сакральной фигурой, гарантом процветания и изобилия.

Как видим, в поэзию наянаров перешла идея тесной связи героя и местности. Они могут иметь одни и те же характеристики. Вместе с тем, при чтении строф Самбандара мы сталкиваемся с примерами полной идентификации бога и места, точнее, мы имеем дело с ситуацией, когда место принимает на себя функции бога, имеет полностью тождественный ему облик:

Не будут страдать от болезней тела рабов, прославленных в мире, которые поклоняются, разбрызгивая воду и разбрасывая цветы в должное время в Нейттанама, ставшем сиянием света, природу которого не способны познать бог, обладающий лотосом, и венценосный Вишну.

Самбандар (I. 15. 9): Нейттанама.

Здесь упоминается миф о Шиве, ставшем колонной из света. Верха и низа этой колонны не смогли достичь боги Брахма и Вишну, и поэтому они осознали его превосходство над ними. Примечательно, что в строфе вместо имени Шивы фигурирует название географического места Нейттанама. И здесь не Шива, а Нейттанама предстает в облике света, как если бы это был сам Шива.

В связи с этим уместно было бы провести одну параллель — связь в эпических описаниях образа архаического временного подвижника-тапасвина с ашрамным лесом, где он пребывает, совершая свою аскезу, что детально исследовала Ю. М. Алиханова в статье «Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции». И хотя описания пейзажа в падигамах и ашрамного леса в эпосе, несмотря на общую атмосферу процветания, гармонии и благости, различаются (так, например, в первом нет тех чудесных элементов, которые присутствуют в ашрамном лесу), можно найти сходные черты в общем принципе отношений тапасвина и «красивого» леса, в основе которых лежит «идея абсолютного качественного единства, полнейшей соприродности» [Алиханова 2002: 91] (хотя — повторим — эта идея выражается в эпосе иначе, чем у наянаров).

У Самбандара в приведенном примере место Нейттанама имеет ту же природу бесконечного света, что и, по мифологическим представлениям, Шива. В эпосе, как представляется, жар выработанной тапасом подвижника жизненной энергии имеет ту же природу, что и плодотворяющая энергия леса, проявленная в том числе чудесными свойствами этого места. «Существование этих энергий не предполагает какой бы то ни было раздельности, разъединенности» [Там же], т. е. это единое «энергетическое» пространство. Это же, на наш взгляд, наблюдается и у Самбандара.

Но вернемся к описанию места пребывания Шивы в поэзии наянаров. Как уже говорилось, оно не обладает чудесными свойствами

ашрамного леса — одновременное цветение и плодоношение деревьев, присутствие всех сезонов и т.д., однако в его описании мы сталкиваемся с рядом мотивов ашрамной жизни, картинами которой богата древнеиндийская литература.

В пейзаже у наяноров подчеркиваются благость, красота, изобилие, безопасность места. Если описываются рощи, то они высокие до небес, то же относится к стенам городов и храмов. Плоды в рощах сочатся сладким соком, пчелы во множестве жужжат над цветами, полными нектара. Водоемы кишат рыбой, которая выпрыгивает из воды. На земле рассыпаны драгоценные камни. Воды реки или моря также несут и выталкивают на берег драгоценные камни, кусочки ценных пород деревьев. В зарослях прогуливаются доверчивые гуси и лани. Такой предстает самая общая картина пейзажа в падигамах.

Постоянно встречается в пейзаже у наяноров мотив прохлады как блага, что вообще характерно для традиционной индийской поэзии. Прохладны тенистые рощи, водоемы, рисовые поля, сияющий месяц. Прохлада несет избавление от страданий, причиняемых живым существам зноем, умиротворение и покой. Она соответствует утолению страданий, которое дарует Шива своим почитателям. Идея его милости традиционно передается через описание туч, готовых излить благодатный дождь, — образ, восходящий к поэзии санги.

Что касается людей, живущих в этом месте-храме, то это, как правило, благочестивые бхакты, совершающие ритуал поклонения Шиве, поющие веды. Часто описывается атмосфера праздника, когда бхакты и прекрасные женщины танцуют и поют на улицах под звуки барабанов и других музыкальных инструментов.

Иногда пейзаж, изображенный в строфе падигама, соответствует одному из пейзажей системы *тиней* — комплекса закрепленных каноном традиции санги ситуаций, лежащих в основе поэзии ахам и охватывающих круг любовных и семейных отношений героев, в единстве с определенным окружением (пейзаж, флора, фауна, время суток, сезон). У Самбандара мы сталкиваемся с описаниями, соответствующими двум тиней — *куруньджи* и *нейдадь*. Такие описания приводятся в соответствии с реальным ландшафтом, растительностью, животным миром того географического места, где

находится храм, — горной местности или берега моря. Бог Шива приобретает в такой строфе черты традиционного героя поэзии ахам, соответствующего той или иной ситуации тиней, и он назван соответствующим именем. Например, в падигаме Самбандара, посвященном Каргуди (I. 43), пейзаж соответствует куриньджитиней: изображается горная местность, охотники из племени кураваров. При этом поэт обращается к Богу: «О горный житель прекрасный!» (*mā malaiy āre*).

Все вышеизложенное является попыткой показать на примере творчества одного из поэтов-наянаров поэтические способы выражения традиционной идеи связи Бога и местности. Построение такой связи, как видно из приведенных примеров, может сводиться к двум типам:

1. Шива (чаще всего в антропоморфной форме) пребывает в определенном месте, являясь господином, хозяином этого места. Характеристики бога передаются и местности, что выражено с помощью поэтических средств предшествующей поэзии наянаров традиции санги. В основе такой связи лежит более ранняя модель «царь — его владения», и здесь Шива выступает в роли такого царя, который, пребывая в своих владениях, сакрально на них воздействует.
2. Второй тип связи заключается в абсолютной тождественности бога и местности, их полной соприродности. И здесь мы можем говорить об отражении своего рода пантеизма в поэзии, идеи «растворения» божественной природы во всем пейзаже.

ЛИТЕРАТУРА

- PETERSON I. V. Poems to Siva. The Hymns of the Tamil Saints. Delhi, 1991.
- TEVARAM. Hymnes sivaïtes du pays tamoul /Édition établie par T. V. Gopal Iyer. Pondichéry, 1984.
- VIJAYALAKSHMI R. An Introduction to religion and philosophy — Tevaram and Tivviayappirantam, Chennai, 2001.
- АЛИХАНОВА Ю. М. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции // Петербургский Рериховский сборник. Т. 5. СПб., 2002. С. 84–128.

ДУБЯНСКИЙ А. М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики, М., 1989.

ПЯТИГОРСКИЙ А. М. Материалы по истории индийской философии, М., 1962.

Складывание иконографических типов
Шивы Натараджи
и проблемы классификации
его скульптурных образов

В период правления тамильской династии Паллава (600–850) стремительно развиваются канон и техника создания южноиндийской бронзовой скульптуры. Наивысшего расцвета искусство такой скульптуры достигает в эпоху правления другой тамильской династии, Чола (850–1350). В эту эпоху создается огромное количество бронзовых изображений бога Шивы. Одной из важнейших (если не самой главной) манифестаций этого бога является Натараджа — «Царь танца».

Бронзовые скульптурные образы танцующего Шивы впервые появились в Южной Индии в период правления Паллавов, но тогда они еще не соответствовали канону Шивы Натараджи Ананда-тандава. Образ, созданный согласно этому канону, воплощает комплекс важнейших философских и религиозных представлений шиваитов Южной Индии о божественном танце, в котором Шива создает Вселенную, управляет ею и разрушает ее в конце временного цикла.

В процессе развития и формирования канона Шивы Натараджи появлялись и отличные от него образы танцующего Шивы, связанные с определенным географическим местом. Однако первоначальное разнообразие образов Шивы в танце постепенно свелось фактически к двум иконографическим типам, главным из которых стал образ Шивы Натараджи Ананда-тандава. Второй образ — это Урдхва-тандава.

Исследователи сходятся во мнении, что образ Шивы Натараджи сформировался на юге Индии, но в его основе лежат различные традиции. В этом иконографическом изводе четко прослеживаются древнетамильские корни, однако очевидно, что на него оказали влияние и ведийские представления.

Так, начало развития концепции Шивы Натараджи К. Звелебил относит ко времени поэзии санги. Тот факт, что образ бога, исполняющего танец победы и триумфа, описывается в одном из важнейших произведений древнетамильской литературы — «Повести о браслете» («Силаппадихарам», V–VI вв.), позволяет считать, что он был одним из центральных в представлениях древних тамиллов [Zvelebil 1985: 43–70]. В этой повести, например, упоминается танец жестокости *кодукотти*, который исполняет Шива после сожжения города Трипуры, и *пандарангам*, исполняемый Шивой в образе богини Бхарати [Повесть о браслете 1966: 55]. Более того, ритуальные танцы, очевидно, составляли очень важную часть тамильского культового почитания богов и носили экстатический характер. По мнению К. Звелебила, первое произведение тамильской литературы, воспевающее Шиву Натараджу, было написано Налландуванаром. Он был одним из авторов «Калиттохей», которая в свою очередь является шестой антологией в собрании «Эттуттохей» («Восемь антологий», I–IV вв. н. э.). В стихотворении, написанном Налландуванаром, упоминается барабан в руках Шивы, пепел, которым покрыто его тело, шкура тигра и череп в его руках, т. е. проявляются иконографические черты некоторых образов Шивы в танце. В стихотворении описываются танцы, которые мы уже называли в связи с «Силаппадихарам» — кодукотти и пандарангам. Также следует отметить, что традиция почитания Шивы, попирающего карлика неведения Апасмару, была одной из основных у Чалукьев — династии, чьи земли соседствовали с землями Паллавов. Существует предположение, что эта традиция уходит корнями в глубокую древность [Zvelebil 1985: 14]. Таким образом, традиции танцующего воинственного бога и бога, попирающего Апасмару, являются, скорее всего, дравидийскими.

С другой стороны, уже в «Махабхарате» Шива — «Великий танцор» описывается в трех аспектах: Шива, танцующий в вечности, Шива, танцующий для собственного удовольствия, и Шива как покровитель танцевального искусства («Махабхарата», XIII. 17. 50). К. Шиварамамурти отмечает, что несколько позже появляется сюжет о Шиве Пашупати — господине всех живых существ, который складывается из представления об Индре — Господине всего движущегося и недвижимого («Ригведа», I. 32. 15) [Shivaramamurti

1994: 78–79]. Уже в эпосе упоминается, что Парвати является свидетелем танца своего супруга, из чего позже складывается иконографический извод «Шива Натараджа и Шивакамиаммай», а также говорится о ганах, вовлеченных в музыкальное действо, что может быть основой так называемого чидамбарамского типа бронзовых Натарадж¹ (Мбх VII. 80. 39–40). К. Шиварамамурти пишет о том, что в «Ригведе» есть упоминание об Индре, как об одном из лучших *нриту*, т. е. танцоров (РВ VIII. 68. 7), а образ Индры, который, танцуя, разрушает девяносто крепостей (как говорится в «Ригведе», I. 130. 7), напрямую соотносится с образом танцующего Шивы-Рудры, разрушителя города Трипуры [Sivaramamurti 1994: 74–75]. Соответственно, ведийские влияния также довольно четко прослеживаются в концепции Шивы-танцора, избавляющего все живое от неведения и дарующего душам спасение, а также Натараджи.

О ПАМЯТНИКАХ И ФОРМИРОВАНИИ КАНОНА

Самым ранним из сохранившихся бронзовых изображений танцующего Шивы является статуя из Курама начала IX в. [Srinivasan 1994: 63]. Поза, в которой изображен Шива, уникальна: она ни разу не повторяется среди памятников, созданных за время правления династий Паллава, Пандья и Чола, т. е. в период формирования канона Натараджи. Также обращает на себя внимание то, что в левой задней руке Шива держит змею, тогда как обычным атрибутом танцующего Шивы является огонь. В правой же руке, согласно канону, находится барабанчик *дамару*.

Еще один интереснейший памятник — бронзовый Шива из Наллура, датируемый серединой IX в. Здесь Шива танцует не на спине, а на голове сидящего карлика Апасмары, который повернут лицом к зрителю. Поза Шивы уже напоминает каноническую: опорной ногой является правая, а левая нога согнута в колене и поднята вверх и вправо. Однако она поднята недостаточно высоко, что вкупе с сидящим карликом создает впечатление неустойчивости всей

¹ В этом иконографическом изводе рядом с танцующим богом изображаются ганы-музыканты, играющие на различных музыкальных инструментах. Этот иконографический тип впервые появляется в Чидамбаре, что и отражено в его названии.

композиции. Также стоит обратить внимание на то, что Шива изображен восьмируким, хотя согласно канону рук должно быть четыре.

Натеша из Тируварангулама, созданный примерно в третьей четверти X в., т. е. уже во время правления династии Чола, мог бы считаться соответствующим канону Натараджи Ананда-тандавы, если бы не положение ног: не только опорная левая, но и правая нога касается спины карлика. Остальные же элементы иконографического извода в этом изображении уже соблюдены: задняя пара рук держит соответствующие атрибуты — огонь и дамару. Передняя правая рука демонстрирует жест бесстрашия (*абхая-мудра*), а левая находится в *гаджа-хасте* — жесте, напоминающем хобот слона. Соответствовал канону и нимб (*тируваччи*), который был утрачен.

Началом XI в. датируется великолепный памятник из Караивирама. Будучи одним из первых канонических бронзовых изображений Шивы Натараджи Ананда-тандавы, он по праву может считаться наиболее выдающимся произведением чольских мастеров своего времени. Здесь мы уже можем видеть полное соответствие образа иконографическому изводу Ананда-тандавы: и поза Шивы, и атрибуты в его руках, и положение карлика под его ногами — все это точно следует канону. В этом образе также появляются локоны *джата*, в танце разметавшиеся по сторонам. В этих локонах изображена персонифицированная река Ганга, которая, согласно легенде, ниспадает на землю с головы Шивы. Корона бога украшена полумесяцем и цветком *датура*.

Согласно представлениям шиваитов, Шива Натараджа попирает карлика неведения Апасмару, разрушая невежество души, которое преграждает ей путь к освобождению от цепи перерождений. Две задние руки символизируют равновесие творения и разрушения. Звук барабанчика разворачивает универсум и отсчитывает время, а огонь разрушает универсум в конце мирового периода. Передняя пара рук дарует бесстрашие и надежду, указывает на путь к спасению. Поднятая левая нога символизирует стремление души к освобождению посредством осознания и просветления. Обе же ноги вместе олицетворяют «постоянную борьбу мудрости и неведения». Огненное кольцо-тируваччи представляет бесконечный процесс жизни универсума. А. К. Кумарасвами трактует этот

образ следующим образом: «Во-первых, это изображение его ритмичного танца, как символа источника любого движения в универсуме, который передан тируваччи; во-вторых, цель его танца — в освобождении бесчисленных душ от пут иллюзий; в-третьих, место, где танцует Шива — Чидамбарам, центр вселенной, находится в сердце» [Soomaraswamy 1985: 65]. Конечно, схема, выстроенная А. К. Кумарасвами, должна восприниматься в контексте современных философских представлений, а не в свете представлений о мире у тамилов в Средние века, однако он верно наметил принцип, который воплощен в образе Шивы Натараджи Ананда-тандавы. Этот же принцип сформулирован и К. Звелебиллом. Анализируя произведения Тирумалара (в частности, «Тирумандирам»), он выстраивает цепочку «универсум — Шива-божественный танец», добавляя к ней также еще одно звено — тело адепта [Zvelebil 1985: 49]. Проведя параллели между реконструкцией К. Звелебила и А. К. Кумарасвами, мы получаем следующую модель идей, отраженных в образе Шивы Натараджи. Универсум, который и есть по сути Бог, существует в божественном танце. Иначе говоря, образ Ананда-тандавы выражает одновременно и метафизику космогенеза, и идею освобождения индивидуальной души, ее единения с высшим Богом.

В целом танец Шивы отражает сложный комплекс космогонических представлений, и каждый элемент этого танца несет важную смысловую нагрузку.

Интереснейшим памятником является созданный в X в. бронзовый образ Натараджи из Поруппуметтупатти, отличающийся довольно крупным размером. Верхняя часть памятника, до пояса, почти полностью соответствует канону Ананда-тандавы. Передняя пара рук — в гаджа-хасте, а в задней паре рук — дамару и огонь, которые, однако, находятся не в канонических позициях: дамару — в левой задней руке, а огонь — в правой. Видны и локоны-джата, хотя тут они еще коротки. На короне Шивы помещены череп, цветок даттура и змея, а в его ушах — разные серьги — *патра-кундала* и *макара-кундала*. Однако нижняя часть этого скульптурного образа находится как бы в зеркальном отражении по отношению к иконографическому изводу Ананда-тандавы. Опорной ногой является левая, а поднята правая. И Апасмара по отношению к зрителю лежит правым боком, а не левым. Этот вид образа танцующего Шивы

неразрывно связан с городом Мадураи, иллюстрируя миф о соперничестве в мастерстве танца царя из династии Пандья с чольским царем. Будучи верным адептом Шивы, царь Пандьев попросил помощи у бога. Шива начал танцевать, наказав царю в точности повторять за ним. Тот попытался повторить его танец, однако понял, что долго танцевать в такой же позе не сможет. Тогда он попросил Шиву поменять позу. Шива внял просьбе царя и поменял левую ногу на правую, что и запечатлено в данном памятнике [Kasturi, Madhavan 2007: 433].

На основе образа Шивы Натараджи Ананда-тандавы также появляется другой, следующий по значению иконографический тип, Урдхва-тандава, к которому относится бронзовое изображение из Тирувалангаду, созданное в конце XI в. Этот извод иллюстрирует важный для тамиллов миф о победе Шивы в танцевальном поединке с воинственной, устрашающей богиней Кали. Согласно легенде, Шива и Кали долго боролись за право быть главным в искусстве танца, однако Шива победил богиню, высоко вскинув ногу и дотрогнувшись до своего лба. Кали, будучи женщиной, не могла повторить это движение, не нарушив правил приличия, и была вынуждена признать свое поражение [Там же: 434]. Существуют различные трактовки этого сюжета, основными среди которых считаются тема победы духа над материей и закрепление патриархального устройства тамильского общества. Так, основным почитаемым божеством древних тамиллов была воинственная богиня Котравей, которая появлялась на поле боя в сопровождении демониц-*ней*, поедавших тела павших воинов. Котравей же была матерью прекрасного юноши-воина Муругана — бога, который и в настоящее время очень почитаем тамилами [Дубянский 1985: 30]. Образ Муругана со временем стал ассоциироваться и даже сливаться с образом Сканды, или Картикеи, сыном Шивы. Миф о победе Шивы над Кали рассматривается многими учеными как символическое описание победы шиваизма над древними тамильскими традициями, смены матриархального культа патриархальным. В любом случае, это один из важнейших сюжетов шиваитского канона, изображение которого складывается из элементов канона Ананда-тандавы и, безусловно, на его основе.

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что сложение канона Шивы Натараджи Ананда-тандавы и Урдхва-тандавы — результат сложного переплетения различных религиозных, философских и художественных факторов. В их сложении сыграли важную роль не только религиозные взгляды, но и литература, искусство танца и музыки, и даже социально-политические события в стране тамиллов. Эти образы прошли сложный путь развития, приведя к формированию одного из интереснейших и важнейших явлений в индийском искусстве.

О ПРОБЛЕМАХ КЛАССИФИКАЦИИ ОБРАЗОВ ШИВЫ В ТАНЦЕ

В работах, посвященных иконографии индийского искусства, исследователи предлагают различные классификации образов Шивы в танце. Авторы этих работ опираются на различные письменные источники, которые можно разделить на три группы. Первая группа источников — это священные шиваитские произведения, агама, которые описывают сюжеты, воплощаемые в скульптурных образах. Вторая группа — это тексты, посвященные искусству танца и музыки. В этих текстах содержатся подробные описания танцевальных поз, движений и т.д. Главными источниками этой группы являются «Натьяшастра» и «Натьяведа-вивритти». С одной стороны, скульптурный образ отражает мифологические сюжеты, которые описаны в текстах первой группы. С другой стороны, поскольку Шива считался покровителем танцевального искусства, который передал людям 108 танцевальных поз (*караны*), описанных в этих трактатах, он мог изображаться в одной из этих поз. Следует также учитывать и то, что скульптор был еще и создателем культового объекта, которому поклонялись адепты в ритуале. Каждый этап создания скульптуры был регламентирован: от зарождения образа в воображении художника — до финальной обработки деталей готового изображения.

Предписания по технике создания скульптуры были описаны в текстах-руководствах — *шилпа-шастрах*, которые можно выделить в еще одну, третью группу письменных источников. Работа над скульптурным образом Шивы в танце, мастер обращался ко всем трем видам источников. Тот факт, что даже процесс плавлени-

ния металла для скульптуры или полировки поверхности готового изображения был подчинен строгим правилам, дает основание полагать, что нормативными были и выбор сюжетов для воплощения в скульптуре, и выбор элементов поклонения в образе. На основании этих источников исследователи предлагают классификации образов Шивы в танце. Однако эти классификации не очень совершенны: во-первых, они различаются между собой, даже несмотря на то, что в основу положены одни и те же типы источников, и, во-вторых, не все известные памятники бронзовой скульптуры находят соответствие в этих классификациях, в результате чего невозможно иконографическая атрибуция для целого ряда памятников. Наиболее полными являются классификации таких исследователь, как А. К. Кумарасвами, К. Шивараммурти, Г. Рао.

Согласно представлениям средневековых тамиллов, любое отклонение от правил создания скульптурного образа, изложенных в шильпа-шастрах и агамах, делало его непригодным для почитания божества. Поклонение такому объекту вело к бедствиям и несчастьям, в то время как почитание канонического образа, наоборот, было залогом процветания и благополучия. Однако, несмотря на строгость канона, среди памятников южноиндийской бронзы мы едва ли найдем два одинаковых образа. Первой причиной подобной ситуации представляется большое количество местных традиций, объединившихся в одну общую, но сохранивших, тем не менее, и характерные для них особенности. Если относительно технических характеристик памятников эти различия малозаметны и незначительны, то в том, что касается иконографических элементов, они играют гораздо более важную роль. В средневековых агамических текстах, написанных в разных регионах Тамилнада, встречаются различия как в сюжетах мифов и легенд, связанных с танцем Шивы, так и в описаниях элементов образа Шивы, соответственно определенному сюжету. Различаются в агамах и названия танцев Шивы. Второй причиной разнообразия памятников бронзовой скульптуры вообще, и *нритта-мурти*¹, в частности, является факт их создания в период, когда канон еще только формировался. Об этом свидетельствует и то, что ко времени сложения канона

¹ Скульптурные образы богов в танце.

(т. е. примерно к XI в.), вариантов образов Шивы в танце становится гораздо меньше, и впоследствии их фактически остается всего два — Ананда-тандава и Урдхва-тандава, среди которых бесспорно центральным образом считается первый. Тем не менее и в XI в. появляются варианты образов Шивы Натараджи Ананда-тандавы — например, чидамбарамский тип Натарадж. Принимая во внимание этот факт, мы можем сделать вывод, что строгость канона и правил его воплощения в скульптуре была все же относительной, и особенности местных ремесленных (скульптурных) традициях могли отразиться на иконографии, что тоже объясняет «неодинаковость» памятников.

Многочисленность иконографических типов памятников, с одной стороны, и письменных памятников, содержащих различные ритуально-мифологические сведения, с другой, являются одной из основных сложностей исследования иконографии бронзовой скульптуры Южной Индии. Классификация нритта-мурти осложнялась еще и тем, что для ее составления необходимо привлечение целого ряда источников, не имеющих, казалось бы, прямого отношения к изготовлению скульптуры. Этими источниками являются трактаты по танцу, прежде всего «Натьяшастра». Более или менее полный перевод этого текста был опубликован только в середине XX века. Бесспорно, наиболее полным и подробным сборником комментариев является «Натьяведа-вивритти» (IX в.), однако и этот текст до сих пор требует более подробного изучения.

Тем не менее, ряд исследователей предприняли небезуспешные попытки свести воедино все варианты нритта-мурти и все агамические описания танцев Шивы для того, чтобы получилась максимально полная классификация этих образов. Ввиду уже упомянутых сложностей, классификации, предложенные этими учеными, получились не вполне соответствующими сохранившимся памятникам. Впрочем, они представляют исчерпывающую информацию по описаниям и названиям образов Шивы в танце согласно агамическим текстам и трактатам по танцам. С другой стороны, полные и подробные каталоги бронзовой скульптуры не предлагают систематизированной классификации. Составление полной классификации — одна из важнейших и сложнейших задач в изучении бронзо-

вой скульптуры Южной Индии в целом и образов Шивы в танце, в частности.

ЛИТЕРАТУРА

- ДУБЯНСКИЙ А. М. О некоторых мифологических представлениях древних тамиллов в связи с культом Муругана // Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985. С. 117–133.
- ПОВЕСТЬ О БРАСЛЕТЕ (Шилаппадикарам) /Пер. Ю. Я. Глазова. М., 1966.
- СОМАРАСВАМИ А. К. The Dance of Shiva. New Delhi, 1985.
- КАСТУРИ Р., МАДХАВАН С. South India Heritage. Chennai, 2007.
- СИВАРАМАМУРТИ С. Nataraja in Art, Thought and Literature. New Delhi, 1994.
- ЗВЕЛЕБИЛ К. В. Ānanda-tāṇḍava of Śiva-Sadānṛttamūrti. Madras: Institute of Asian Studies, 1985.

ТАМИЛЬСКАЯ ПЬЕСА О ШАКУНТАЛЕ

Одной из самых интересных и важных проблем изучения литературного процесса в древней и средневековой Индии, без сомнения, является проблема взаимодействия двух крупнейших литературных традиций — санскритской и тамильской. Хотя она давно привлекает пристальное внимание индологов и ей посвящено немало работ, в том числе монографий (например: [Hart 1975, Ticken 2001]), считать ее глубоко и полно изученной пока не представляется возможным, и по многим ее аспектам ученые весьма далеки от единодушия. Достаточно сказать, что указанная выше книга Г. Тикена, который, по существу, пытается представить классическую тамильскую поэзию сколком поэзии на санскрите, вызвала со стороны тамилистов резкую критику.

Одним из наиболее перспективных подходов к данной проблеме представляется рассмотрение того, как одна из традиций заимствует тексты другой и интерпретирует их в соответствии со своими литературными, эстетическими или культурными нормами. В этом случае принимающая сторона может демонстрировать эти нормы особенно ярко и выразительно. Поэтому таким привлекательным и полезным для тамилиста оказывается анализ тамильских текстов, так или иначе восходящих к произведениям, созданным на санскрите, и воспроизводящих их с использованием идей, образов, литературных приемов или условностей, выработанных собственной традицией.

Настоящая статья предлагает такой анализ на примере пьесы «Натака о Шакунтале» («*Śakuntalai nāṭakam*», далее — ШН), тамильского варианта известной истории о любви девушки-отшельницы Шакунталы и царя Душьянты (Духшанты), изложенной в «Махабхарате» [Махабхарата 1950: 190–212]¹.

¹ В настоящей статье мы используем имена главных персонажей в наиболее привычном в настоящее время для читателя виде, т. е. Душьянта и Шакунтала. Что касается термина «натака», то в тамильской традиции он обозначает просто пьесу и не связан с признаками жанра древнего санскритского театра.

Трудно сказать, в какой степени эта история была распространена в древнем Тамилнаде. Известный специалист по ранней тамильской эпиграфике А. Махадеван, к примеру, полагает, что фигура молодого воина, вступающего в схватку со львом, изображенная на золотой овальной пластинке, датируемой I в до н. э., вероятно, представляет Бхарату, сына Душьянты и Шакунталы [Mahadevan 2003: 58, 64, 143]. Как бы то ни было, древняя тамильская поэзия, так называемая поэзия санги (I–III вв. н. э.), реминисценций этого сюжета не содержит, но знакомство с «Махабхаратой» обнаруживает вполне определенно. Так, ПН 2 упоминает сошедшихся на поле битвы «Пятерых» (*aivar*) и «Сотню» (*iraimpatu*, букв. два на пятьдесят). Особенно примечательно то, что один из поэтов, принадлежавших этой традиции, носил прозвище *pāraṭam pāṭiya peruntēvaṇār*, т. е. «Перумдеванар, певший „Махабхарату“». В средние века поэты обращались к эпизодам из «Махабхараты», в частности, к истории о Нале («Налавенба» Пухаженди, «Найдадам» Адивирама Пандияна), и делали попытки изложить поэму целиком (*villiputtūr pāraṭam*). Некоторые эпизоды из «Махабхараты» служили (и до сих пор служат) основой сюжетов фольклорных или полуфольклорных поэм или пьес созданных в традиции народного тамильского театра. Часто представления таких пьес переплетаются с ритуальными событиями и храмовыми празднествами, в частности, в связи с культом Драупади и Аравана, сына Арджуны и змеиной принцессы Улуби¹.

История Шакунталы также вызвала некоторый интерес в Тамилнаде. Существует несколько переводов на тамильский язык драмы Калидасы (сделанные Мареймалей Адигалем, Р. Рагхава Айенгаром и другими. См.: [Perumal 1981: 207–208]) и, по крайней мере, две пьесы, созданные в XIX в.: «*Cakuntalai vilācam*» («Пьеса о Шакунтале») поэта Рамачандры Кавираяра и «*Cakuntalai nāṭakam*», изданная с рукописи на пальмовых листах мадрасским Институтом азиатских исследований [ШН 1994], о которой пойдет речь в данной статье.

¹ Более подробная информация о бытовании «Махабхараты» в Тамилнаде содержится в: [Hiltebeitel 1988–1991; Mahapatra 1993; Venugopal 1993].

Автором этой пьесы является некий Анантапальппанабан (*ananta-palppanāpan*), т. е. Ананда Падманабха. О нем практически ничего не известно, кроме того, что он был придворным поэтом в Агастишвараме, селении близ Каньякумари) [ШН 1994: VII–VIII]. Пьеса — типичный образец тамильской театральной традиции, называемой *kattaiikūttu* (букв. «связный танец»). Использование данного термина обосновывает голландская исследовательница Ханне де Браун, посвятившая этой традиции монографию [Bruin 1999]. Текст таких пьес состоит из произносимых героями стихотворных монологов и диалогов, которые постоянно дублируются прозаическими фрагментами и перемежаются стихами, произносимыми «со стороны», в которых объявляется появление героев на сцене, содержится их характеристика и иногда сообщается об их действиях.

Пьесе предшествует вступительная часть, свидетельствующая о том, что автор хорошо знал правила литературного этикета, разработанного авторами средневековых придворных поэм. Вступление содержит восхваление различных богов, панегирик покровителю-меценату, стихи, в которых автор демонстрирует смущение перед аудиторией (*avaiyatakkam*), состоящей из знатоков поэзии, и, наконец, обращение к Муругану с просьбой обеспечить успешную постановку пьесы.

Сразу следует отметить, что, разрабатывая свою версию сюжета о Шакунтале и Душьянте, автор ориентировался не на пьесу Калидасы, а на историю, изложенную в эпосе, хотя какой конкретный текст он использовал в качестве источника, остается неясным. В целом сюжетная линия пьесы достаточно точно следует главным событиям истории, но их трактовка может быть охарактеризована как вольная фантазия в духе предшествующей тамильской поэтической традиции. Автор позволяет себе опустить некоторые моменты сюжета, зато в других случаях сильно увеличивает тот или иной эпизод или добавляет нечто совершенно новое.

Пьеса начинается сценой, представляющей Вишвамитру со его учениками. Он произносит монолог, в котором описывает свою сверхъестественную силу и обращается к Шиве с просьбой оказать ему милость и дать возможность совершить подвиг подвижничества. Этот монолог выдержан в традиции шиваитского бхакти,

запечатленного в гимнах тамильских поэтов-наянаров [ШН 1994: 34].

О Ты, о Правда без начала и конца!
 Сегодня мне, рабу, дай милость тапас совершить.
 О Ты, что носишь на себе цветы кондрея и тумбея,
 Пыльцу роняющие. Ты, кто ударил Яму
 Ради Маркандеи!
 Ты, обративший в пепел Мадану!
 Ты, что гневного слона свалил и шкуру одеяньем взял!
 Ты, что приходишь со своей супругой Умой,
 Приди и дай мне милость совершить могучий тапас!
 О бог, украшенный гирляндой из змей,
 О Черногорлый, проглотивший яд ради богов,
 Дозволь мне подвиг, что меня возвысит,
 И даст мне славу, благо и освобождение,
 Тобой исполненное!

Следующая сцена изображает двор Индры. Его супруга Индра-ни удивлена тем, что обычная для райской атмосферы прохлада неожиданно сменяется жарой. Индра спрашивает у придворных о причинах такой перемены, и ему сообщают о том, что Вишвамित्रа приступил к свершению необыкновенного подвига, порожающего тапас. Обеспокоенный Индра хочет отправить на землю апсару Рамбху с тем, чтобы она соблазнила подвижника и тем сокрушила его мощь, но та отказывается, чувствуя себя не в силах выполнить эту задачу. Тогда Индра обращается к другой апсаре, Менаке, и та неохотно соглашается. В эпическом варианте истории Менаку сопровождает Маруга, ветер, в тамильском — ее подруга Навараттинамалей. Эта деталь определенно указывает на то, что автор ориентируется на тамильский поэтический канон. Подруга героини — одно из главных действующих лиц любовной поэзии ахам, и диалог Менаки с Навараттинамалей в виде обмена стихами воспроизводит типичную для этой поэзии ситуацию: героиня пребывает в сомнении (или отчаянии), а подруга ее утешает. В данном случае Менака не знает, как ей приступить к выполнению полученного от Индры задания, а подруга советует ей использовать для соблазнения отшельника благоухание своего тела.

Встреча Менаки и Вишвамитры интерпретирована в пьесе довольно курьезным образом. Они словно меняются местами. Менака, которой надлежит соблазнить подвижника, всячески отговаривает его от близости с ней, выражает свое нежелание принести ему вред.

Послушай, муни! Что есть желанье для того,
 кто уничтожил майю,
 Кто тапасу привержен? И что оно для женщин?
 Соединяясь с тобой, я твой разрушу тапас,
 Какая ж в этом добродетель, о великий риши? [ШН 1994: 84]

Вишвамитра, напротив, настаивает на соитии, восхваляет прелести чувственной любви и вынуждает Менаку сдаться. Такая, можно сказать, пародийная трактовка событий, конечно, должна была по замыслу автора развлечь аудиторию, но в ней есть, как мне кажется, и серьезные ноты. Автору, воспитанному в традициях тамильской культуры, исключительно чуткой к проблеме женского целомудрия, не хотелось изображать мать героини в виде жадной соблазнительницы.

В полном соответствии с историей, рассказанной в «Махабхарате», Менака, родив дочь, оставляет ее и возвращается ко двору Индры. Девочку охраняют птицы, пока ее не находит Канва и не относит ее в свой ашрам. Любопытно отметить, что с самого момента своего появления на сцене Канва показан как активный адепт Шивы. Он произносит монолог, в котором опять же в духе шиваитских гимнов бхакти восхваляет Шиву, а затем присоединяет к нему и Сканду. Он говорит в конце: *catāccarattaip* (т. е. *ṣaḍākṣara*, шестисложная мантра поклонников Сканды-Карттикейи) *rīṣai paṇṇi kantan taruvāṇ unakkuk katiyeṇṇu eṇṇu* («совершай пуджу шести слогами и думай о том, что Сканда определит твою участь») [ШН 1994: 96]. Таким образом закрепляется общая шиваитская религиозная атмосфера действия пьесы.

Когда появляется Шакунтала (в 16-й сцене), Канва принимает решение послать своего ученика в ближайший город за девушкой, которая будет ей подругой (еще одна оглядка на упоминавшийся выше элемент канона любовной поэзии), и тот приводит Саундиравалли, которая описана в следующем фрагменте:

Девушка выходит на сцену, словно пава, девушка выходит.
 Лицо Саундиравалли сияет, словно полная луна.
 Девушка выходит!
 Ее локоны, словно медовые пчелы,
 Ее речь, словно сахар,
 Ее груди покрыты золотыми украшениями,
 На талии, словно лиана, дрожит поясок мехалей —
 Девушка выходит! [ШН 1994: 106].

Это вполне стандартный портрет героини тамильской, да и вообще индийской поэзии. В таком же ключе описана и внешность Шакунталы.

Девушка Шакунтала, хвалимая миром,
 Предстала перед своим отцом Канвой.
 У нее горячие и полные груди, словно кувшины,
 Талия как лиана и бедра как стволы банана,
 Браслеты на прекрасных руках мягко позвякивают,
 Браслеты на ногах мелодично звенят,
 Темные глаза, похожие на рыб, смотрят, будто копьями
 пронзают,
 Речь, как смесь молока, меда и масла.
 Девушка Шакунтала, хвалимая миром,
 Пришла и стала перед Канвой. [Ibid.: 138].

На этом описание Шакунталы не заканчивается. Далее отмечается, что ее глаза превосходят карпов, ее локоны отгоняют темные облака, голос, как у кукушки, оттеняет ее речь, походка обрела грацию слона, красота стремится к красоте павлина, груди бросают вызов рогам (быка), лицу завидует луна.

В целом это, повторим, стандартный портрет красавицы, выполненный с помощью вполне привычных и расхожих сравнений. Но есть в нем детали, которые могут быть сочтены как типичные для тамильской традиции. Так, сравнение глаз (или взгляда) женщины с копьем или стрелами нередко встречается в поэзии антологий, выявляя характерный мотив исходящей от женщины опасности (вообще хорошо знакомый и санскритской любовной лирике: *pakaliyaṇṇa cēyari malaikkaṇ* — «влажные глаза с красными прожилками, подобные стрелам» (НТ 13.4), *vaṭivēl ekkin civanta*

uṅkaṇ «темные покрасневшие глаза, словно острия копий» (ПН 350. 9).

Весьма часто героиня тамильской поэзии походкой и цветом тела уподобляется павлину: «Она томится, словно павлин» (*mayilin olkuvanāl* — АН 158. 5), «твои волосы, украшенные цветами, как шея павлина, напоминающая сапфир» (*maṇipurai eruttiṅ maññai pōla niṅ vīrey kūntal* — НТ 264. 4–5). Шакунтала (как ранее Саундиравалли), как мы видели, также сравнивается с павлином (в одном месте говорится, что павлины, очарованные ее красотой, идут за ней, пританцовывая [ШН 1994: 139]. Несколько раз сравнивает Шакунталу с павлином Душьянта — например, в эпизоде, когда он видит ее в первый раз издали:

ārōnā narikalanē inta vaṭivi naticayan terikalanē
 kārāruṅ cōlaiyil katiravaṅtaṅ veyilō
 kaṅṅiyiḷaṅ kuyilō vanṇa pēṭai mayilō
 miṅṅalō cantiraṅō maṅmatan tēvi viḷaṅkuṅ cuntaran tāṅō
 miṅṅalē yāṅakkāl viḷaṅku mulaimukaṅkaḷ
 viṅṅa vitattirukku meṅṅumaṅaṅ tikaikka.

Я не знаю, кто она. Я не могу понять чудо этого облика.
 Свет ли теплый солнца в темной роще?
 Молодая кукушка? Павлин?
 Молния или луна? Иль красота супруги Камы?
 Если она молния, то каковы же кончики ее груди? —
 В смятении мой разум! [Ibid.: 169].

Поэтический прием, который использует здесь автор (сомнение и перебор возможностей идентификации объекта описания), хорошо известен индийской литературе (его можно обнаружить и в эпосе). В данном случае, как мне кажется, мы имеем дело с реминисценцией знаменитого двустишия 1081 из «Тируккура-ла»: *aṅaṅku kōl āyṁaiḷ kollō kaṅaṅkuḷai mātarḱōl māḷumeṅ neñcē* («Кто это — анангу? Изысканный павлин? Иль девушка с тяжелыми серьгами? — Смутилось мое сердце»). Параллель с «Тируккура-лом» можно усмотреть и в пассаже из описания красоты Шакунталы: *pāluney tēṅkalantā leṅum vāymoli* («речь, как смесь молока, меда и масла» [ШН 1994: 138–139], который напоминает курал 1121: *pāloṭu tēṅ kalantarre paṅimoli vāleyirūriya nīr* («Влага, что

сочится сквозь белые зубы, когда она говорит смущенно, подобна молоку с медом»).

Еще одна характерная деталь описания портрета тамильской героини в классической поэзии: ее ладони и пальцы рук нередко сравниваются с красным цветком малабарской лилии, кандаль (*kāntal*, *Gloriosa superba*). Например: *kāntan melviral* — КТ 167. 1 («нежные пальцы, похожие на кандаль»). Автор пьесы охотно заимствует это сравнение: руки Шакунталы тоже подобны цветку кандаль: *kāntalin malareṇa yēntilai kaikal* [ШН 1994: 138].

В целом, наличие в пьесе столь подробного описания внешности героини (практически отсутствующего в «Махабхарате») свидетельствует о том, что автор, сочиняя пьесу, действовал в законах взятого им жанра и давал волю своей фантазии, ориентируясь на хорошо ему знакомые поэтическую и театральную тамильские традиции. Интересно рассмотреть в связи с этим, как подается в пьесе царь Душьянта.

Его появлению на сцене предшествует выход катьякарана (*kattiyakaran*), весьма характерной фигуры тамильского театра *kattaikkūttu*. Это герольд, панегирист и одновременно своего рода шут. Он произносит восхваление царю и объявляет его выход. Царь выходит и начинает заседание своего совета. Прежде всего он вопрошает своего министра о состоянии дел в его владениях. Ответ министра также есть по сути дела восхваление царя (хотя и косвенным образом), ибо он создает картину идеального государства: все подданные исполняют свои обязанности, налоги собираются вовремя, поклонение богам в храмах происходит должным порядком, брахманы произносят веды правильно, трижды в месяц идут дожди, коровы и тигры живут в мире между собой.

Затем, после исполнения танцовщицами бхарат-натьям к царю приходят странствующие шиваиты, бедные и немощные люди. Всем даются драгоценности, одежда и еда. В общем, Душьянта выступает как пекущийся о благе подданных господин, как щедрый даритель, — что и положено индийскому добродетельному царю (и что полностью соответствует описанию царя в тамильской героической поэзии *нурам*). Более того, цель предпринятой им далее охотничьей экспедиции напрямую связана именно с такими его устремлениями на благо подданных.

В «Махабхарате» охота Душьянты показана как грандиозное действие, сродни военному походу, во время которого он обрушивается на дикую природу с целью подавить и завоевать ее, и которое приводит к массовому убиению животных. В пьесе Калидасы мотив охоты почти не развит. Конечно, отказаться от него он не мог, так как именно охота приводит Душьянту в ашрам Канвы, но преподнес он ее как изящную царскую забаву, своего рода состязание, в котором Душьянта предстает как сильный, прекрасный, обладающий эстетическим чувством герой. В ШН он выступает на охоту, движимый чувством царского долга, после того, как группа крестьян приходит к нему с жалобой на диких зверей, уничтожающих их посевы. Выслушав крестьян, Душьянта тотчас же на три года освобождает их от всех налогов, одаривает их и отдает приказ собраться на охоту:

Они говорят, что их поля уничтожены дикими зверями,
Поэтому мы, взяв различные орудия,
Должны идти на охоту. О мой министр!
Вели собраться моей победоносной армии. [ШН 1994: 136]

В описании охоты Душьянты автор сохраняет тональность, заданную эпосом, и, в частности, мотив массового уничтожения животных.

Великий царь Душьянта
Пришел в лес для охоты.
Раскидывая крепкие сети по восьми сторонам света,
Строя ловушки, поджигая тропы,
Царь Душьянта пришел.
Звери затрепетали, слышав звук сгибаемых луков.
Смелые боровы были убиты,
Тигры тряслись от страха, — великий царь Душьянта пришел.
Воины, завидев тигров, метали смертельные копья,
Гнали зверей, — царь Душьянта пришел. [Ibid.: 156]

Весьма любопытно, что в сцене охоты появляется крохотный эпизод, изображающий Душьянту, преследующего лань. Судя по всему, это единственная в тамильской пьесе реминисценция произведения Калидасы:

О министр, посмотри, как быстро бежит эта лань.
 Она бежит быстрее ветра и мысли.
 Я помчусь за этой чудесной ланью
 И когда застрелю ее собственноручно, вернусь. [Ibid.: 158]

Преследуя лань, Душьянта оказывается на просянном поле [Ibid. 1994: 160]. Этот момент весьма многозначителен с точки зрения тамильского поэтического канона. Просяное поле — обычное место первой встречи любовников в поэзии на тему куриньджи (*kuṛiñci-t-tiṇai*) и характерная деталь горного пейзажа, составляющего традиционный природный фон данной темы. И хотя встреча Душьянты с Шакунталой фактически происходит позже, в ашраме Канвы, она предвосхищена природным антуражем, который далее пополняется другими характерными для горного пейзажа деталями: маленьким озерком (*cuṇai* — [Ibid.: 162], цветком кандаль [Ibid.: 166] и другими растениями. Таким образом, становится ясно, что ашрам Канвы расположен в районе горных лесов, в краю куриньджи. Об этом, собственно, прямо говорит приглашенная Канвой подруга Шакунталы: «Я искала [местность], что зовется куриньджи» (*kuṛiñciyatu enkeṅena nāṭiṭa* — [Ibid.: 108]). Здесь автор, по-видимому, забывает, что она, как мы знаем, имела проводника в лице ученика Канвы.

Используя канон тамильской любовной поэзии ахам, автор стремится подчеркнуть главную тему своего произведения — любовь героев. Заметим, что в этом отношении оно разительно отличается от своего эпического прототипа (и приближается к версии Калидасы), ибо содержанием истории о Душьянте и Шакунтале в «Махабхарате» является, конечно, не любовь, а долг царя по отношению к жене и, в особенности, к сыну, которого он обещал короновать (условие, которое, кстати, было поставлено Шакунталой). Говоря иначе, речь идет о преемственности царской власти и легитимности ее наследования. Эта проблема присутствует и в тамильской пьесе, но является для нее периферийной. Душьянта сам обещает Шакунтале короновать их сына [Ibid.: 192], а та, уступив любовному натиску царя, обеспокоена лишь возможной его неверностью в будущем и отсутствием Канвы, чье согласие на свой брак она считает необходимым.

27-я сцена пьесы, рисующая встречу Душьянты и Шакунталы, очень длинна, полна любовных излияний в виде эмоциональных монологов и диалогов. Царь, призывая в свидетели богиню неба, клянется никогда не покидать Шакунталу [Ibid.: 198] и обещает прислать за ней на следующий день. Вернувшийся Канва благословляет приемную дочь, и тут же она произносит монолог, в котором описывает развитие своего плода от месяца к месяцу. Этот пассаж вне всякого сомнения является репликой известного фрагмента из «Тирувасахам» («*Tiruvācakam*» IV. 15–25) шиваитского поэта IX в. Маниккавасахара (его упоминает Ф. Кейпер в статье «Космогония и зачатие: к постановке вопроса» [Кейпер 1986: 129–130]).

Канва приглашает к Шакунтале повитуху, которая описана как явный комический персонаж и в то же время специалист в своей области. В этом отношении она очень напоминает фигуру куратти, гадалки из племени горных охотников-кураваров, которая является одним из главных персонажей тамильских пьес в жанре кураваньджи. Как показала польская исследовательница этого жанра И. Кушо, куратти специализировалась не только в гадании, но и в медицине, лекарственных растениях и даже алхимии [Kusio 2000: 194–195]. Непременной частью ее речений было утверждение о том, что она никогда не лжет. Старуха, которая пришла к Шакунтале, говорит то же самое (*poyyalla venru collī*).

Пришла женщина-целительница, мудро говорящая.

Пришла женщина целительница,

Пришла женщина-целительница!

С большой седой головой, со свалывшимися волосами,

Кашляя, словно лая, — женщина-целительница.

«Для беременных у меня есть эликсир жизни.

Господи, да есть ли кто равный мне?

Я не говорю неправды», — сказала она [ШН 1994: 230].

Женщина сообщает Шакунтале, что ее сын будет править миром, и ребенок появляется на свет. Канва дает ему имя — Бхарата. Он обучает его многим наукам и искусствам, в том числе тамильской грамматической традиции (упоминаются трактаты *nannūl*, *tolkāppiyam*, *akattiyam* и *cōliyam* [Ibid.: 246]). Когда мальчику исполняется семь лет, Канва решает отправить Шакунталу вместе с

Бхаратой ко двору царя. Начиная с этого момента, автор трактует события истории о Шакунтале в русле мифологических представлений, характерных для тамильской культуры, для чего использует некоторые элементы сюжета классической тамильской поэмы «Повесть о браслете» («*Cilappatikāram*»). Центральная тема этой поэмы — женская супружеская добродетель, которой придается статус сакральной величины, а кульминацией ее сюжетной линии является превращение простой смертной женщины Каннахи в типичную дравидскую богиню, могучую и грозную.

Понятно, что для тамильского автора наиболее привлекательными аспектами образа Шакунталы как раз и становятся ее супружеская чистота и преданность мужу. Не случайно поэтому дальнейшее развитие истории в пьесе приобретает черты сходства с сюжетной линией «Повести о браслете». Так, в пьесе вводится эпизод путешествия Шакунталы вместе с сыном и учеником Канвы ко двору Душьянты. Этот эпизод совершенно отсутствует и в «Махабхарате» и в пьесе Калидасы, но путешествие героев занимает центральное место в тамильской поэме. Хотя это путешествие, а именно перемещение Ковалана и Каннахи из города Пухар в Мадурай, кажется не обязательным с точки зрения фабулы поэмы, оно имеет глубокий содержательный смысл. Ведь путь через пустынную и опасную местность в разгар летней жары (так называемый район палей) представляет собой своего рода испытание героев и в первую очередь для Каннахи, характерное для серединной фазы многих «ритуалов перехода» («rites of passage»). Самое же главное: трудности и переживания, выпавшие на долю Каннахи, служат стимулом накопления ее внутренней энергии, которая в конце концов вырывается наружу в виде испепеляющего город Мадурай огня [Dubiansky 1994: 62–63]. Разгневанная несправедливостью царя, по чьему приказу был убит ее муж, Каннахи превращается в грозную мстительную богиню. В 20-й главе (стих венба) она изображена в устрашающем облике демоницы — с развевающимися волосами, вся покрытая пылью. Интересно, что в фольклорных версиях истории о Ковалане и Каннахи она прямо называется богиней Кали и изображается с намотанными на голову людскими внутренностями [Cankaralinka Kavirayar 1977: 76].

Автор «Натаки о Шакунтале» несомненно ориентировался на тамильский сюжет, когда вводил в свою пьесу эпизод с путешествием, во время которого Шакунтала, подобно Каннахи, испытывает немалые страдания. По ее лицу струится пот, волосы распущены, мутится разум. По дороге ей и ее спутникам встречается толпа голодных демонов (*kūli*), и ей не остается ничего другого, как обратиться к их предводителю Шиве.

Что мне делать? Что мне делать?
 О ты, что вкусил плоть Палаки¹,
 Кто победил Манмадану с тростниковым луком.
 Вот демон вприпрыжку подбирается ко мне,
 А другие воют вокруг.
 Несчастливая, я задыхаюсь,
 Что ж мне делать?
 Я спотыкаюсь, нагибаюсь, ковыляю,
 А шакалы с воем окружают нас.
 Мой сын уж падает на землю — что мне делать?
 Мой сын шатается и падает — о, что мне делать?
 В песке горячем утопают ноги,
 Стволы деревьев падают на наши спины,
 Струятся слезы из моих подобных рыбам глаз.
 О что мне делать? [ШН 1994: 262].

Демоны продолжают скакать вокруг путников, предвкушая поживу, но тут появляется Шива, виявший мольбам Шакунталы, и прогоняет их. Представляется, что сцена с демонами вставлена автором под влиянием известной средневековой поэмы «*Kalīnkattupparaṇi*» («Поэма о войне в Калинге»), в которой ярко описаны район палей и его мифологические обитатели — богиня Кали со своими голодными прислужниками, демонами и демоницами пей (*pēy*).

Наконец, Шакунтала добирается до дворца Душьянты. Ее появление перед воротами и обращение к стражнику — еще одна реминисценция «Повести о браслете». Каннахи говорит (XX. 24–29):

¹ Речь идет о сюжете из «Перияпурама», связанном с шиваитским бхактом-наянаром Сируттондаром. Шива пришел к нему под видом странствующего подвижника и попросил Сируттондара угостить его блюдом из плоти его сына Палаки.

vāyilōyē vāyilōyē
 arivu araipōkiya porī aru nēñcattu
 iraimurāi pīlāittōṅ vāyilōyē
 iṅai ariccilampu onru ēntiya kaiyaḷ
 kaṇavaṇai iḷattāḷ kaṭai akattal eṅru
 arivippāyē arivippāyē

О стражник! О стражник!
 О стражник того, кто сердцем, лишенным разума,
 Сошел с пути царя!
 «У двери здесь стоящая с парой браслетов на ногах —
 Та, что потеряла мужа», — так скажи ему, скажи.

Речь Шакунталы:

vācal kāvalārē kēlir maṅṅav niṭattil cenru
 rājanē yuṇatu tēvi nalmakaṅ taṅṅaik kuṭṭi
 nēcamāy vantā leṅru nirupaṅuk kaṅikkai ceytu
 pācamā yīṅku vantu paṅṅuṭa nurai ceuyvīrē

О привратник, слушай! Иди к царю
 И сообщи ему: «Твоя супруга с сыном
 Пришли сюда с любовью».
 Скажи ему и возвратись ко мне.

[ШН 1994: 284]

Нет сомнения в том, что этот эпизод в пьесе смоделирован по аналогичному эпизоду тамильской поэмы, но их эмоциональная окраска, конечно, разная. Каннахи приходит ко дворцу исполненная гнева, в агрессивном состоянии, и сразу начинает обвинять царя в преступлении. Недаром стражник, придя к царю, испуганно восклицает: «Она не Коттравей с победоносным копьем, не сестра Шестерых (т. е. Арундхати, жена одного из Семерых риши. — А. Д.), не Анангу, что лицезрела танец Шивы, не Кали из пустыни, где обитает демон Сур, не та, что разорвала некогда грудь асура Тараки» (XX. 36–40). Это высказывание парадоксальным образом подразумевает, что на самом деле Каннахи как раз напоминает своим обликом всех упомянутых божественных персонажей, большинство из которых — грозные богини-воительницы. Шакунтала, наоборот, приходит с миром и любовью, и стражник сообщает Духьянте о том, что у ворот находятся женщина подобная Лакшми

и мальчик подобный Каме [ШН 1994: 286]. Ясно, что автор, прибегнув к реминисценциям истории о Каннахи, все же не имел возможности привести свою пьесу к катастрофическому концу, тем более, что всюду он старался подчеркнуть мягкую, любящую натуру Шакунталы. Тем не менее, когда Шакунтала вступает в диалог с царем, она отнюдь не выглядит слабой и покорной женщиной. Напротив, она бросает в лицо царю исключительно резкие слова. «Царь — ракшас, его министр — жестокий тигр, а его надежные солдаты — словно петухи. Как говорят, каков царь, таковы и граждане» [Ibid.: 303]. Душьянта не остается в долгу и клеймит Шакунталу, называя ее обманщицей, проституткой (*vēci* — [Ibid.: 308]), Маричиккари (имея в виду демона, который обманул Раму), Нили (*Nīli*). Последняя — героиня тамильского фольклора, женщина, ставшая демоницей и преследовавшая некоего купца, обвиняя его в том, что он бросил ее и ее дитя [Ibid.: 288]. В общем, их разговор далек от серьезного выяснения отношений и напоминает скорее яростную перебранку или семейную ссору.

В «Махабхарате», как известно, Шакунтала произносит перед царем большой монолог, в котором развивает темы, связанные с браком и брачными отношениями, с обретением потомства, обязанностями родителей и прочими проблемами этики. Она подкрепляет свои высказывания ссылками на мифологические прецеденты, авторитеты, обычаи и трактаты. Собственно, ее речь и сама является своеобразным трактатом по упомянутым выше вопросам. В одном месте она напоминает Душьянте о том, что, будучи дочерью апсары, она выше его по рождению [Махабхарата 1950: 209]. Тамильская героиня ни разу не упоминает ни о своем происхождении, ни о сверхъестественных силах своих родителей, равно как не стремится к поучениям. Кое-где в ее словах звучат дидактические ноты, но в основном она обращается к Душьянте как к возлюбленному и хочет от него лишь одного — чтобы он соблюдал данную ей клятву и признал ее своей женой.

В конце концов, доведенная до отчаяния Шакунтала вновь обращается к Шиве, однако, довольно неожиданно на сцене появляются Индра и Индрани. Индрани просит супруга прекратить страдания Шакунталы. «Послушай, о безупречный, — говорит она, — царь этого мира допустил несправедливость, добродетель (*karpu*) этой

женщины вспыхнула огнем и может погубить вселенную, включая и наши владения. Будь добр и утоли ее печаль» [ШН 1994: 352]. Индра охотно соглашается на это и называет Шакунталу «нектаром женской добродетели» (*karṣukellām amutu*). Напомним, что и история Каннахи заканчивается ее встречей с Индрой, который забирает ее на небо, где она, «украшение земных женщин» (*maṇṇaka mātarḥku aṇi*) (XXIII, венба), стала желанной гостьей небесных женщин.

После этого автор быстро подводит пьесу к счастливому концу. Богини земли и неба подтверждают слова Шакунталы, и Душьянта объясняет свое поведение тем, что, если бы он сразу принял Шакунталу, его подданные не поняли бы его, а так, в результате того, что он сделал, все убедились в ее непорочности [Ibid.: 364–365]. И он просит Индру сделать Бхарату царем над всем миром.

Таким образом, пьеса «Натака о Шакунтале» является хорошим примером того, как история, рассказанная в древности на санскрите, приспосабливается ко вкусам и кругозору совершенно иной (по времени, языку и обычаям) аудитории. Как мы видели, автор сохраняет сюжетный каркас истории о Шакунтале, но в остальном широко использует свою фантазию. Он постоянно ориентируется на тамильские литературные образцы и практически переносит действие на юг Индии, помещая героев в тамильский культурный контекст. В этом, кстати, у него также есть знаменитые тамильские предшественники. Достаточно упомянуть поэтессу Андаль (IX в.), которая перенесла обстановку и героев кришнаитского мифа из Баджа в свое родное селение Шривиллиппуттур.

Рассматривая сюжет о Шакунтале под углом зрения традиционной тамильской культурной проблематики, автор преподносит его как историю о преданной жене, сумевшей преодолеть тяжелые испытания ради сохранения семейного единства. Залогом ее успеха является ее женская супружеская добродетель, которая в тамильской культуре традиционно связывается с образом Каннахи. Отсюда — явная переключка пьесы с «Повестью о браслете». Автор, конечно, рассматривает двух героинь как фигуры по существу схожие, хотя, добавим мы, развиваются они в разных направлениях. Каннахи — земная женщина, которая в силу своей добродетели становится богиней. Шакунтала же по рождению — наполовину небес-

ная дева, но проявляет себя в пьесе лишь как человек, живущий своими чувствами и умом. В конечном счете именно это было важно для автора, и это он и стремился показать в своей пьесе.

ЛИТЕРАТУРА

- ДУБЯНСКИЙ 1989 — *Дубянский А. М.* Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики. М., 1989.
- SANKARALINKA KAVIRAYAR 1977 — *Sankaralinka Kavirayar*. Kovalan carittiram (История Ковалана). *Сеннаи*, 1977.
- КЕЙПЕР 1986 — *Кейпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. М, 1986.
- МАХАБХАРАТА 1950 — Махабхарата. Адипарва. Кн. I /Пер. с санскр. В. И. Кальянова. М., Л., 1950.
- ПОВЕСТЬ О БРАСЛЕТЕ 1966 — Повесть о браслете (Шилаппадикарам) /Пер. с там. Ю. Я. Глазова. М., 1966.
- ШН 1994 — A Tale of Romance: Shakuntalai Nāṭakam /English rendering by V. Gowri Shanker. Madras, 1994.
- BRUIN 1999 — *Bruin H. M. de.* Kaṭṭaikkūttu. The Flexibility of a South Indian Theatre Tradition. Groningen, 1999.
- DUBIANSKI 1994 — *Dubianski A. M.* Cilappatikāram: Some Observations on Its Story and Composition // Journal of Tamil Studies (1994). №46. P. 55–75.
- HART 1975 — *Hart III G. L.* The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Couterparts. Berkley, Los Angeles, London, 1975
- HILTEBEITEL 1988–1991 — *Hiltebeitel A.* The Cult of Draupadi. In 2 vols. Chicago, 1988–1991.
- KUSIO 2002 — *Kusio J.* Postać wróżbitki—kuratti w tradycji tamilskiej: analiza tamilskich źródeł pisanych i przekazów ustnych. A Ph. D. thesis. Warszawa, 2002.
- МАHADEVAN 2003 — *Mahadevan I.* Early Tamil Epigraphy. From the Earliest Times to the Sixth Century A. D. Chennai, 2003.
- МАHAPATRA 1993 — *Mahapatra R.* The Mahabharata in Tamil // The Mahābhārata in the Tribal and Folk Tradition of India /Ed. by K. S. Singh. New Delhi, 1993. P. 241–245.

PERUMAL 1981 — *Perumal A. N.* Tamil Drama. Origin and Development. Madras, 1981.

TIEKEN 2001 — *Tieken H.* Kavya in South India. Old Tamil Sankam Poetry. Groningen, 2001.

VENUGOPAL 1993 — *Venugopal S.* Specific Folk Forms Related to the Mahābhārata Prevalent in Tamil Nadu // The Mahābhārata in the Tribal and Folk Tradition of India /Ed. by K. S. Singh. New Delhi. P. 221–228.

СОКРАЩЕНИЯ

ШН — «*Sakuntalai nāṭakam*» («Пьеса о Шакунтале»)

КТ — «*Kuruntokai*» («Сборник коротких стихотворений»)

АН — «*Akanānūru*» («Сборник стихотворений на тему ахам»)

ПН — «*Puranānūru*» («Сборник стихотворений на тему пурам»)

НТ — «*Narriṇai*» («Благие тиней»)

• «КОРОВЫ ВОЙНЫ» •

(НА МАТЕРИАЛЕ СКОТОВОДЧЕСКОГО ЭПОСА НАРОДОВ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ ИНДИИ И ДЕКАНА)

При изучении процессов формирования индийского культурного текста одной из важнейших проблем — как в историческом, так и в типологическом плане — можно считать проблему взаимодействия (и взаимовлияния) аналогичных по содержанию текстов разных уровней — от панрегиональных до сугубо локальных (в современной индийской терминологии — *śāstrīya* и *laukika*). Чем дальше, тем яснее становится, что эта проблема не сводится, как это принято было думать раньше, только к взаимоотношениям субстратного или суперстратного типа. Культурная история Южной Азии — это в значительной степени история составляющих ее субрегионов.

Вполне перспективным в этом плане представляется, в частности, сопоставительный анализ фольклорных текстов, возникших приблизительно в одно и то же время, в одной и той же (или близкой) социокультурной среде и в одних и тех же географических пределах.

В нашем сообщении мы коснемся эпических текстов, созданных племенами и кастами оседлых (или полукочевых) скотоводов, живущих в Центральной Индии и на Северном Декане, — в Карнатаке, Андхра-Прадеше и юго-западных районах Ориссы.

«Народные сказания», о которых пойдет речь, это, прежде всего и главным образом, повествования о славных деяниях предков. Этой теме посвящены, в частности, и монументальное (около 30 000 строк!) «Сказание о Ядавах» (или «Сказание о Катама Радзу» [*Katama Raju kathalu*]; каста голла; язык телугу; Андхра-Прадеш; южные и юго-западные районы, — округ Кадапа, Иттур, Карнул и др.), и «Сказание о Джунджаппе» (*Junjappa kavayalu*; каста каду-голла [«лесные голла»]; язык каннада; Карнатак, округ Тумкур), и «Повесть о Котрабайне и Рамеле» (каста гаура/гоура; язык ория; Орисса, округ Калаханди).

Даже при поверхностном знакомстве с этими текстами бросается в глаза сходство с «тремя великими сказаниями» индийского эпоса. «Сказание о Ядавах» — 17 «повестей», живописующих подвиги трех поколений вождей этого племени, — в целом ряде моментов несомненно напоминает «Махабхарату»: если не основной ее сюжет, то по крайней мере многие включенные в текст эпоса повести (urākhyāna).

«Сказание о Джунджаппе», где в качестве антагонистов главного героя выступают его дядя — братья матери, с полным основанием может быть сопоставлено с некоторыми вариантами «Сказания о Кришне» (см.: [Гуров 2005]). Само имя Джунджаппа — кан. Juñjappa — несомненно связанное с кан. siñcu «вьющийся локон», тел. junjugu «всклоченные волосы» (см.: [Burrow, Emeneau 1984: 2652–2653]), заставляет вспомнить такие санскритские имена Кришны, как Keśava «Длинноволосый», Hr̥ṣikeśa «С торчащими волосами»).

Искать в народном творчестве (особенно в фольклоре неарийских племен и народов) прототипы или аналоги третьего «великого сказания» — «Рамаяны» — было до недавних пор как-то не принято («Сказание о Раме», как известно, довольно долго рассматривалось как рассказ об арийском завоевании Юга).

На возможные прототипы «Рамаяны» внимание обратили сравнительно недавно. Текст «Повести о Котрабайне», о котором идет речь в статье М. К. Мишры [Mishra 1993], можно считать одним из них.

Сюжет: деревенский молочник по имени Котрабайна женат на красавице Рамеле. Правитель княжества, живущий в городе Бендул, известен на всю округу своим пристрастием к прекрасному полу. Зная об этом, Котрабайна категорически запрещает своей супруге носить в город молоко и сметану. Рамела, естественно, только и мечтает нарушить запрет. Воспользовавшись отсутствием Котрабайны, она оставляет младенца золовке, а сама отправляется в город на базар. Там ее выслеживают царские соглядатаи и, несмотря на ее активное сопротивление, приводят ее к царю. Котрабайна, узнав об этом, отправляется в Бендул во всеоружии, освобождает жену и вместе с ней возвращается домой. Деревенское общество

возмущено поведением Рамелы и требует ее наказания, но ей удается доказать свою невиновность.

Общие черты между «Повестью о Котрабайне» и героическим эпосом скотоводов Карнатака и Андхры обнаруживаются тогда, когда мы обращаем внимание на тот способ, каким молочник отвоевывает свою супругу. Для похода в Бендул Котрабайна собирает свои стада быков, коров, буйволов и овец. 120-тысячное стадо сначала осаждает город (коровы Котрабайны выпивают из реки всю воду), а потом берут его штурмом, при этом предводитель быков Курмель-сандх сокрушает рогами каменные стены тюрьмы.

Значение этого эпизода становится понятным, если вспомнить об аналогичных сценах в сказаниях о Катама Радзу и Джунджаппе. В этих сказаниях роль «воинствующего стада» оказывается решающей. И в том и в другом сказании основной конфликт между скотоводами и земледельцами (тел. *kāru*) возникает в связи с выплатой налога за пастбища. Когда переговоры об оплате ни к чему не приводят, владельцы пастбищ (*kāru*) нападают на скотоводов-кочевников.

В решающий момент в битву вступает Стадо во главе с «Великим Быком» (*Basavanna*) и «Белой Коровой» (*Bollavu*), которая играет наиболее активную роль: она атакует войско врагов и обращает его в бегство. Иначе говоря, «коровьи атаки» — это как бы центральный момент центрального эпизода (Битвы). В одном из «Сказаний о Ядавах» описывается также взятие быками и коровами вражеской столицы — города Немура. Очевидно, «осаждающее стадо» (или «штурмующее стадо») также было одним из стандартных элементов в композиции «Коровьих войн».

В связи с этим можно упомянуть известное сказание из «Махабхараты» о чудесной корове брахмана-отшельника Васиштхи, которую посмел увести царь Вишвамित्रа, и она, разгневавшись, перебила все его войско (Мбх I. 165), а также не вполне ясные уже для древних комментаторов слова одного из гимнов «Атхарваеды»: «Пусть нападет белоногая (корова) на те фланги недругов!» (АВ XI. 10. 20; см.: [Атхарваеда 2007: 166, 270]). Это свидетельствует о том, что с мотивом «коровы-воительницы» и стоящей за ним системой мифологических представлений были знакомы не только создатели санскритского эпоса, но и авторы ведийских гимнов.

Сопоставительный анализ различных текстов скотоводческого эпоса может оказаться полезным не только для изучения истории возникновения и развития эпоса Южной Азии в целом, но и для реконструкции этнокультурной истории данного субстрата. Нам уже приходилось говорить о том, что образ «Стада» (живущего в некоем едином «духовном пространстве» с «Племенем») является характерным для мировоззрения именно деканских скотоводов [Гуров 1999: 78–79]. Такого отношения к Стаду мы не встречаем, например, у скотоводов Южной Индии.

Следует иметь в виду, что регион распространения скотоводческого эпоса рассмотренного выше типа выделен в какой-то мере не только в этнокультурном плане, но и в плане ареальной лингвистики. Так, в языках этого субрегиона, относящихся к различным семьям и группам, наблюдаются сходные явления, не отмеченные в языках тех же семей и групп, распространенных в иных районах Южной Азии. Наличие двух типов глухих и звонких аффрикатов — палатальных ([ç], [j]) и дентальных ([ts], [dz]) отмечено в таких языках, как индоарийские маратхи и ория, дравидийские каннада, телугу и гонди, аустроазиатские сора и паренг.

Необходимо помнить также, что именно в этом регионе уже во II тыс. до н.э. была распространена открытая Рэймондом Олчином скотоводческая «культура зольных холмов» (ash mounds), соседствовавшая с культурами земледельческого и охотничьего типа (см., напр.: [Allchin, Allchin 1982: 286–288]).

ЛИТЕРАТУРА

- АТХАРВАВЕДА (Шаунака). Пер. с вед. языка, вступ. ст., комментарий и приложения Т. Я. Елизаренковой. Т. II. Кн. VIII–XII. М., 2007.
- ГУРОВ Н. В. Устный эпос народов Декана и его значение для истории древнеиндийской культуры // Материалы научной конференции Восточного факультета, посвященной 275-летию Санкт-Петербургского университета. СПб., 1999. С. 76–79.
- ГУРОВ Н. В. К истокам «Сказания о Кришне» (скотоводческий эпос народов Декана) // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. СПб., 2005. С. 197–198.

- ALLCHIN B., ALLCHIN R. The Rise of Civilization in India and Pakistan. Cambridge, 1982.
- BURROW T., EMENEAU M. B. A Dravidian Etymological Dictionary. 2nd ed. Oxford, 1984.
- MISHRA M. K. Influence of the Ramayana Tradition on the Folklore of Central India // Rama-katha in Tribal and Folk Traditions of India. Proceedings of a Seminar /Ed. by K. S. Singh, B. Datta. Calcutta, 1993. P. 15–30.
- MISHRA M. K. Kotra Baina: a Folk Hero of Kalahandi Folk Epic of Western Orissa // [электронный ресурс]: <http://www.asporissa.org/mahendra/kotrabaina.htm>

ТИСТА-БУРИ ПУДЖА И ПЕСНИ ТУККХА
В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ РАДЖБАНСИ*

Материалы, легшие в основу настоящей статьи, получены в ходе полевых исследований автора в январе — феврале 2002 г. в дистрикте Джалпайгури (северная область штата Западная Бенгалия), и работы в нескольких семьях раджбанси (этнической общности, в прошлом так называемой «зарегистрированной касты», или «полуиндуизированных аборигенов»), живущих в деревнях около городов Майнагури и Джалпайгури¹. Главной моей задачей было зафиксировать и проанализировать основные формы исполнительского искусства раджбанси, а именно те формы, в которых здесь существуют народный танец, вокал и инструментальная музыка. Оказалось, что все они так или иначе связаны с религиозной культурой и являются составной частью местных индуистских культовых обрядов.

Религиозная культура раджбанси весьма интересна для изучения процессов санскритизации и «индуизации» окраин, периферийных областей Индостана, местных традиций и практик. У них до сих пор бытуют обряды, верования, культы, имеющие отчетливое племенное происхождение, и родственные религиозной практике других местных этнических общностей — племен бодо (качари), рабха, гаро. Многие элементы культурной традиции раджбанси еще крайне мало изучены, и не подвергались даже фиксации, не говоря уже о системном исследовании их происхождения и социально-культурных функций и интерпретации их в культурно-антропологическом ключе.

В настоящей работе описываются и сопоставляются два важные элемента религиозной культуры раджбанси — календарный празд-

* Доклад, послуживший основой статьи, был прочитан на XXIII Зографских чтениях в 2002 г. Вариант статьи опубликован в журнале «Антропологический форум», № 5 (2006), СПб., 2007. С. 278–298.

¹ Благодарю Динеша Роя и Дилипа Барму за оказанную помощь в ходе работы в Северной Бенгалии.

ник *Тиста-бури*, проводимого в весенний месяц байсаках и связанный с культом реки Тисты, и народный песенный жанр *туккха*, передаваемый от учителя к ученику, и представляющий собой наставления, выраженные в текстах песен и основанные на тантрической философии.

Эти две традиции имеют, по-видимому, различное происхождение. Они создавались по различным принципам, каждая имеет особые функции и цели. Но на сегодняшний день они синхронно бытуют в религиозной культуре раджбанси, и в них обнаруживается набор общих символов.

* * *

История и культура дистрикта Джалпайгури и населяющих его народов тесно связана с историей и культурой Коч-Бехара в Индии и дистрикта Рангпур в Бангладеш (все вместе составляет историко-культурную область Северная Бенгалия), а также Западного Ассамы. Их объединяет наличие тибето-бирманского субстрата, представленного особенно многочисленной общностью бодо, которая начиная с X в. до н. э. постепенно распространялась через область горной гряды Паткои между Индией и Бирмой [Gazetteers 1981: 48–53]. Одна ветвь миграции распространялась на юг до Качара (*качари*), вторая — по реке Брахмапутры и далее до Джалпайгури, Коч-Бехара. Позднее они разделились на четыре группы — *меч* (возможно, происходит от *млеччха*; по названию реки Мечи «меч» называли себя бодо Джалпайгури и Тераев [Chandra 1973: 2–5]), *коч*, *рабха* и *гаро*. Первое наиболее достоверное свидетельство о непосредственных предках раджбанси относится к 1206 г., ко времени завоеваний Бахтиара Хилджи [Chattopadhyaya 1958: 208]. В «Йоги-тантре» и «Калика-тантре» описываются джунгли, простиравшиеся между страной Лакхнавати и Тибетом, и населенные народами неиндоарийского происхождения, характерными монголоидными чертами [Chandra 1965: 17–18]. Здесь же к востоку лежит область Камарупа, где женщины всегда жуют бетель и где люди потребляют в пищу самое разное мясо, включая черепах, голубей и уток [Majumdar 1971: 112]. В XV в. здесь сформировалось королевство Коч, управлявшееся династией из бодо; в частности, известен

правитель Хаджо. Его внук Вишва Сингха принял индуизм и этноним «раджбанси» [Sarkar 1948, Vol. II: 2–11]. Семьи *махараджи* Коч-Бехара и *райкота* Джалпайгури возводят свое происхождение к этому легендарному королю. Бытует также предание о том, что Вишва (или в местном произношении — Бишу) Сингха был потомком бога Шивы и йогини Мадхави Девы, принадлежавшей к народу меч, поэтому правящие династии именовали себя *шивабанси*, а их подданные — *раджабанси*. Они возводили свое происхождение к *готре* Кашьяпы. Другое предание, также весьма распространенное среди раджбанси, возводит их к тем кшатриям, которых некогда Парашурама изгнал из областей, населенных брахманскими родами. Раджбанси часто называют себя *бханга кшатрия* («кшатрии ветви»), или *братия кшатрия* («кшатрии по обету»).

Раджбанси говорят на диалекте раджбанси, который сами иногда считают особым языком, но который обычно рассматривается как диалект бенгали, или гораздо реже как диалект ассами. Некогда раджбанси говорили на тибето-бирманском языке группы бодо, а также на языке коч (тоже язык группы бодо). В 1961 г. 310 человек из раджбанси (из них 309 женщин) объявили своим родным языком коч [Gazetteers 1981: 77].

Индуизм высоких каст Северной Бенгалии отличается от индуизма «зарегистрированных каст», таких как раджбанси, мали, хари, а тот в свою очередь отличается от индуизма племен меч, рабха. В религиозных верованиях и культурах раджбанси можно проследить отчетливые племенные черты, но некоторые из них рафинированы, выстроены по индуистской модели. Раджбанси по преимуществу шиваиты, но под воздействием шактизма, тантризма, вишнуизма и буддизма в их религиозной практике сформировались особые черты.

У раджбанси имеются различные специалисты в области священного. Деревенские наследственные священники *одхикари* это по сути дела крестьяне, время от времени проводящие обряды. Одхикари бывают разных классов: *пад-дхари* — составляющий высший класс и обладающие символическим диском (чакрой), проводят свадьбы, шраддху, сеvu и пуджи; *кантулси* — помощники паддхари; *деоши* — проводящие отдельные обряды в храмах; *деори* — помогают в богослужениях в храмах; *деодха* представляют со-

бой оракулов богини, совершающих *хому* — жертвоприношение в огонь, а также тантрические обряды [Chandra 1965: 134].

Кроме одхикари, имеются и другие специалисты, которые могут происходить как из раджбанси, так и из общин мали и хари: это *дхами* и *оджа* — экзорцисты, изгоняющие злых духов (*масана*). Обычно они работают также ремесленниками (плетут бамбуковые циновки или заборы, изготавливают из пробкового дерева обрядовые изображения богов, *пиров* — святых, почитаемых как мусульманами, так и индуистами, и злых духов-масана, а также игрушки), или являются в повседневной жизни крестьянами. Обряды экзорцизма проводятся ими по мере необходимости. Среди раджбанси, живущих в деревнях, также весьма распространено колдовство.

В современной религиозной культуре раджбанси можно выделить четыре формы почитания, особенно отчетливо имеющих архаическое племенное происхождение. Это почитание рек и потоков (примером тому может служить культ реки Тисты), растений (в особенности священного кактуса — *сидж*, базилика *тулси* и некоторых других), маленьких земляных холмиков цилиндрической и плоской прямоугольной формы (что, по замечанию С. А. Арутюнова, является характерной формой деревенских святынь только пригималайских областей, и не распространяется к югу Индостана), а также почитание святых мест — *питх*, главным образом, в форме *йони-сваямбхулингама*. Почти всегда это священные камни необычной формы, находящиеся в углублениях, пронизанных сетью водоносных источников, родников. В большинстве случаев вокруг этих *питх* сформировались храмы (например, храмы Джатилешвар и Батешвар около Майнагури, храм Джалпешвар около Джалпайгури), важнейшая особенность которых заключается в том, что они углублены на два-три метра в землю. Главное священное пространство располагается в центре храма и представляет собой большую йони с длинным оттоком воды сбоку и углублением в центре, в глубине которого располагается *лингам* — необработанный камень.

В ходе процессов индуизации религиозный словарь отдельных этнических общностей, восходящих по происхождению к бодо, был санскритизирован, подняты на новый уровень и преобразова-

ны формы почитания. В настоящее время у раджбанси распространены индуистские культы, хотя и с некоторыми особенностями.

Меч, коч, бодо, рабха первоначально не имели иконических образов богов. До сих пор в северо-бенгальских храмах может не быть антропоморфных *мурти*. Позднее, вероятно, в результате влияния индуистской культуры, священные изображения начали появляться, и в настоящее время скульптурные изображения Шивы, Кали, Дурги, Ганешу, Лакшми, Моноши и других божеств можно увидеть и в крупных храмах, и в маленьких «домиках» — закрытых с трех сторон плетеными бамбуковыми циновками и покрытых крышей алтарях, находящихся около жилых домов или стоящих на обочине проезжей дороги.

В настоящее время раджбанси почитают Шиву в облике Махакалы, Вишну-Нараяну, Лакшми (*тхан-шри*), Кали, Камакхью. Среди вишнуистских культовых элементов встречаются распевание *киртанов* и песни *бхавайя*, связанные с темой любви Радхи и Кришны. Однако особым почитанием пользуется Бишохари, или Моноша — змеиная богиня, «исцелительница от яда»; очень распространено повествование о борьбе между Моношей и купцом Чандом Савдагаром [Chandra 1965: 143]. Бишохари в некотором смысле является этнокультурным символом раджбанси. «Если бенгальцы почитают Дургу, то мы — Моношу», говорят они. В любое время года может быть проведена Моноша-пуджа, обряд почитания богини. В этом действе, длящемся от трех часов до целой ночи, участвует певец и сказитель — *Моноша-гидал*. Этот человек (подобно одхикари или одже, он крестьянин или ремесленник) знает в подробностях сказание о богине; он рассказывает его в ходе всей пуджи, взяв в левую руку метелочку из черного ячьего волоса. Время от времени он поет, призывает всех присутствующих подпевать ему, иногда вступает с ними в короткий диалог. У раджбанси, а в еще большей степени у бодо почитаются символы, обозначающие богиню Бишохари: это кактус *сидж*, глиняный горшок и цветы гибискуса.

ПУДЖА ТИСТА-БУРИ

Река Тиста — священная река Северной Бенгалии. В Тисту втекают три притока — Каратоя, Пунарбхаба и Атрайе, и поэтому Ти-

ста носит имя *Трисрота*, «река трех потоков». Большинство священных мест Северной Бенгалии находится на берегах этой реки. Тиста и Каратоя упоминаются в древних индуистских памятниках письменности как священные реки. Около 250 лет назад Тиста, после соединения с Каратоей, впадала в Гангу в дистрикте Раджшахи (на территории Бангладеш). В начале XIX в. Тиста покинула свое первоначальное русло и взяла иной курс, стала впадать в Брахмапутру в дистрикте Бангладеш Рангпур (там, где он соединяется с дистриктом Мименсингх).

Три потока Тисты формируют основную ирригационную систему Северной Бенгалии, и они очень важны для земледелия — основного занятия раджбанси. Реку Тисту раджбанси очень почитают, это сходно с почитанием других рек Индии — Ганги, Нармады, и пуджа «Матери Тисте» или «старушке Тисте» проводится в каждой деревне. В месяц байсах, когда снег с гор тает и попадает в реку, вода становится святой — «вода реки смешивается с водой небес» [Chandra 1965: 137]. Это время — преддверие муссона, и боги Тисты просят защитить землю от паводков.

Мечени кхела (БХЕДЕИ КХЕЛИ)

Мечени кхела — форма богослужения, пуджа, сопровождаемая танцем и музыкой. Она начинается в первый день месяца *байсах*, и посвящена богине реки Тиста, поэтому называется Тиста-бури пуджа («пуджа старушке-Тисте»), или Мечени, так как считается, что это богослужение первоначально сложилось у народа меч, обитавшего в этой области Индии до раджбанси.

Хемканти Рай (раджбанси из Барнес, деревни к востоку от Джалпайгури) рассказал любопытную историю о Мечени кхела.

В деревне Уттар Пхулбари около Дхупгури была деревня меч. Шива покинул Кайласу и пришел сюда, стал жить тут с женщинами меч. Узнав об этом, Парвати и Ганга, две жены Шивы, переоделись в женщин из народа меч и поселились в этой деревне. Здесь родились Картик и Ганеш. Говорят, Тиста-бури — зримый образ Парвати и Ганги, а пуджа называется мечени пуджа [Chandra 1965: 137].

В действии участвуют только женщины. В первый день месяца байсах женщины берут бамбуковые корзины, оборачивают их в красные одежды, помещают на перекрестке дорог под раскрытым зонтом и подносят Тиста-бури цветы и *синдур*. Затем корзины приносятся в дом руководительницы обряда (*мароани*) и помещаются в *басту гхор*, или около *тулси*.

Начиная со второго дня байсах, женщины ходят из дома в дом с корзиной, и держат над ней раскрытый зонт. Они поют, танцуют, собирают пожертвования. В последний день байсах они удаляются на берег водоема или реки и проводят пуджу Тиста-бури. При этом участвует священник — *деодха* (или *демдха*) из раджбанси, или же он может быть из касты *хари*. После службы в воду бросают цветы, корзины моют и приносят домой — до следующего года. Говорят, это также способ предотвратить наступление эпидемий и других несчастий, и в первый день на перекресток помещают изображение богини, чтобы злые духи не могли войти в деревню.

Символическое изображение Тиста-бури в форме кувшина (*гхот*), называемого обычно *дала*, устанавливается в первый день месяца байсах (апрель — май). Если в доме или деревне, где проводится пуджа, случилось какое-нибудь несчастье, *дала* может быть установлена в любой другой день этого месяца. Дала изготовлена из хорошего бамбука, она сплетена в виде тонкой сетки, и имеет вид цветочной вазы с полукруглой ручкой.

В день установления *дала* весь дом чистится, земляной пол, пол во всех комнатах и внутреннем дворике тщательно обмазываются смесью воды с коровьим навозом. Когда она подсыхает, весь дом сияет чистотой и опрятностью. Старшая женщина семьи не принимает пищу. Она совершает омовение, одевается в чистые одежды, затем она моет *дала*, кладет туда немного подсушенного на солнце риса, цветов и смеси *синдура* с горчичным маслом в маленьком глиняном горшочке. Все это вместе оборачивается в красную ткань, и помещается в один из углов *басту гхор*, чтобы никто из «нечистых» людей, в том числе и членов семьи, не мог тронуть символ Тиста-бури. Он находится тут в течение целого дня.

На следующий день женщины из этого дома, в сопровождении других соседок, формируют процессию и носят *дала* по всем домам. Это дело только женщин. Они носят *дала* и распевают песни.

Входя в дом, они помещают чистое вымытое деревянное сиденье (*нира*) во внутренний двор, пол которого предварительно покрыт смесью навоза и воды. Раскрывают зонт и помещают его рядом с сиденьем, а на него, под сень раскрытого зонта, ставят *дала*. Все женщины начинают петь и танцевать, но они этого не делают, если присутствуют мужчины. Вот пример песни:

Muṭhi muṭhi mor bothua sak
 Dono hate mor tetlir pat.
 Hi barir cèngra-la chèbela
 Khetsia dhorle mor gaer pachera.
 Cheria de mor gaer pachera
 Ninder choa mor bhoke nalache.

«Обе мои руки полны зелеными овощами и листьями тамаринда. Воспользовавшись этим, шаловливый мальчишка из ближнего дома тянет за мое покрывало. Оставь мое покрывало, мой заспанный ребенок плачет от голода».

Остальные женщины через каждую строфу поют припев: *хе на мор кеш*, что, согласно сведениям Саньяла Чару Чандры, лишено для исполнительниц какого-либо значения [Chandra 1965: 150].

Внося в дом изображение богини, женщины поют:

Asia Lokhmi mao mor
 Duare dibe pao
 Agobari sud kòreche
 Bidhur bap mao
 Kènere puta ghòno pao
 Lokhmi Saraswati eiṭhe
 Nèo bas ghòr
 Saindza hole saindza bati
 Bihane chan chòr.

«Мать Лакшми поставит ступню на порог дома. Пусть дом, в который мы сейчас входим, будет благословлен присутствием богини. Почему вы так медлите и не спешите принять богиню? Мы просим Лакшми и Сарасвати сделать этот дом своим жилищем. Вечером зажгите лампы, а утром обрызгайте смесью воды и навоза»
 [Chandra 1965: 151].

Женщин процессии одаривают орехами арековой пальмы и листьями бетеля, а замужних — также пастой из *синдура* с горчичным

маслом (которую они наносят на пробор). Им дают зерно риса, овощи и иногда деньги на проведение пуджи Тиста-бури, и их просят помолиться о благополучии членов дома. Тогда кто-то из участниц процессии вынимает из *дала* немного риса и цветов и посыпает ими старшую женщину семьи. Потом она бросает горсти риса и цветов на крыши всех построек. Люди верят, что таким образом дом освобождается от нападок злых духов, и его обитатели не будут страдать от напастей, причиняемых злыми духами.

Уходя из дома, женщины могут петь песни, поносящие негостеприимных хозяев:

Nòča kula khan
 Bèter ban ge, bèter ban
 Koṭki dile dhan ge,
 Koṭki dile dhan.

«Мы пришли с новым блюдом, сплетенным из тростника, но жадные женщины дали только неочищенного риса»

[Chandra 1965: 151].

По дороге к другому дому женщины поют песни, обращенные к злым духам:

Bòro bòro bari re mor
 Makla baser thop
 Namer ti na dzais kala re
 Namar ti gele kuta hulua dim
 Namar ti na dzair kala re.

«Большая бамбуковая роща между большими домами. Пожалуйста, не появляйся и не приближайся к нам. Если ты это сделаешь, наши собаки бросятся на тебя» [Chandra 1965: 151].

Процессия посещает дом за домом, обходит вокруг всю местность. К вечеру *дала* возвращается в тот дом, откуда началось движение. Зажигают глиняный светильник, наполненный очищенным маслом (растительное масло не используется), и помещают перед *дала*. Так продолжается в течение всего месяца, если в семье или в деревне не происходит ничего дурного.

В последнюю неделю месяца байсакх (обычно в мае), в любой вторник или субботу, все женщины направляются к ближайшей реке или водоему, в процессии, вместе с *дала*. Из нескольких связанных вместе пальмовых стволов сооружают плот. Дала помещают на плот, украшают цветами и светильниками. Члены процессии посыпают его сушеными зернами риса и цветами, не произнося никаких слов. Эта последняя пуджа называется *дзат*. В ее ходе вынимают и стирают красные одежды, и это называется *дзат синани*. Содержимое *дала* остается на плоту, а саму корзину моют в воде. Богине жертвуют голубя. Затем плот с содержимым *дала* и светильниками погружают в воду. На реке его уносит течение, на водоеме его толкают как можно дальше. Тут все женщины молятся богине о благополучии для всех членов семей, и обещают ей обратиться к ней и на следующий год, если все будет идти хорошо. Дала и красные одежды приберегают для следующего года: новую корзину не изготавливают, пока старая не оказывается совершенно разбита, и тогда ее тоже погружают в воду.

В ряде мест Западных Дуаров дистрикта Джалпайгури женщины изготавливают не бамбуковые, а тростниковые *дала*, и наполняют их подсушенным рисом, цветами и листьями древесного яблока. Корзины оборачивают хлопчатобумажной тканью. В последний день месяца байсакх они направляются в процессии к реке и совершают пуджу, в которой участвует деодха. Приносят в жертву голубей и козлов: иногда их посвящают богине и отпускают, иногда им отрубают головы. Освященная пища приносится домой, готовится и поедается. Священник после пуджи начинает танец, впадает в транс. Ему задаются вопросы, он на них отвечает. В большинстве случаев ответы правдивые, по крайней мере, все присутствующие так полагают.

Пуджа Гиста-бури может принимать форму *гхарам пуджи* — общей деревенской, если в ней участвует большинство жителей деревни. Ее могут проводить в отдельных домах, индивидуально, в любое время года, для изгнания злых духов, причиняющих несчастья. Тогда ее проводят в любой день, но наиболее благоприятными являются вторник и суббота. В четверг и воскресенье жертвоприношения животных не совершаются.

Вот какие предметы участвуют в пудже Тиста-бури: утиные яйца, ткань длиной в 5 локтей, шарик сладкого воздушного риса, 5 пар орехов *супари*, 5 пар *пана* — бетелевых листьев, немного конопля в глиняной чашечке с разожженным огнем (стоит около места для пуджи), немного синдур на пальмовом листе, ароматический порошок (возжигают в глиняной чашке), листья древесного яблока (*Aegle marmelos*), цветы и сандаловый порошок, 3–5 или 7 бутонов зрелых бананов, подсушенный на солнце рис, творог, воздушный рис, очищенное топленое масло — *хи*, мед, сахар на пальмовых листьях, пара голубей или козел для жертвоприношения, несколько емкостей (*дохона*) для воды и пищи из листьев банана, глиняный зажженный светильник [Chandra 1965: 144–146].

Весьма интересны образы Тиста-бури, которые описывают мои информанты, и которые сооружают иногда в ходе обрядовых действий. С одной стороны, это белая пожилая женщина с палочкой, с другой стороны — человекоподобная фигура, сделанная из стеблей пальмовых листьев, или коры, или земляной горки. Тиста-бури восседает на поднятой платформе, обмазанной смесью из коровьего навоза с водой, и закрытой с трех сторон новой сплетенной циновкой, открытой на север или восток. *Дхона* с водой и цветы помещаются между образом и священником.

Священником может быть одхикари из раджбанси или из касты мали или хари. Он очищает сиденье богини, произнося над цветами посвящения [Chandra 1965: 146–167]:

Dhorti asòn, dhorti bòsòn
Ei dhorti bose dzabo
Tissalguri deba gòn.

«Прими это сиденье, прими эту одежду, пусть все боги трех миров сядут».

Затем в воду погружают цветы и обрызгивают ею сиденье богини. Затем в образ вдвухается жизнь, при этом произносят следующее:

Sògò hate namil Tista Buri
Mòntse dia pāo
Mòntsò hate namil Tista Buri

Còtòn koril gao
Katsa dudh aloa kèla
Bhoikkhòn kòro.

«Богиня Тиста Бури спускается с небес на землю. На земле она наделяется жизнью. Давайте ее накормим свежим (невареным) молоком, рисом и бананами».

Богине приносится пища.

Исполняются также песни, в которых довольно подробно описываются обрядовые действия и имена почитаемых богов:

Nahi dzòl nahi thòl nahi tari akas
Ei chiri mòndòb na hòë chiriko bilas
Bão hate tsmpa kela danine sònkò dzòl
Tahar upòr asòn kailo dhòrmo niròndzòn
Pube na bondibo pir pakambòr
Dohkine bondibo ma kalir tsòròn
Poccime bondibo somudra sagor
Uttòre bondibo pantso bahini buri
Akase ponnam kori patal basuki
Sunner moddhe ponnam kori bura buri
Paṭer moddhe ponner kori mohamoye tista buri.

«Нет ни воды, ни земли, ни звездного неба. Есть колдовское место, где она играет. Ее левая рука держит бананы, правая рука держит раковину, полную воды. Бог [Тхакур] устанавливает ее сидение на воздушном ничто. На восток я обращаюсь к Пиру [Кришне], облаченному в желтое, на юг я обращаюсь к стопам Матери Кали, на запад я обращаюсь к океану, к северу я обращаюсь к Матери-Старушке с ее спутниками. К небесам я обращаюсь к богине небес, к нижнему миру (Патале) я обращаюсь, к Басуки. К пространству я обращаюсь, к душам моих ушедших предков, и на Великом сидении (*Патх*) я приношу мое великое уважение великой Тиста-бури» [Chandra 1965: 156].

Пуджа продолжается еще какое-то время, кусочки листьев древесного яблока помещают на пищу, и цветком разбрызгивают воду из дхоны.

Затем сюда приводят человека, страдающего от болезни¹, он получает благословение (*шанти*) — произнесением посвящения,

¹ Чаще всего так врачуются душевные заболевания, истерии, называемые *деодхора*, или *паридхора*.

обрызгиванием водой из дхоны. Водой также обрызгивают комнаты и дворик, чтобы удалить злых духов, насылающих болезни.

Agune bhaguni dhòrmer bhagini
Kurmer mao
Ei sònker dzòl klèa
Tissalguri dèbtar
Santi hòèa dzao

«Ты демон, племянница Дхармы, мать морской черепахи. Я изгоняю тебя этим огнем. Выпей же воды из этой раковины и уходи прочь с благословением богов».

Затем жертвуют пару голубей или козла, при этом произносят посвящения.

Hòre K(r)istnò nam, paroap nam
Andhar ghòr, phirache tok
Dzòr dzari charia, paroar nam
Sòggò hate namo kali, mòntse dia pāo
Ugir òstang deha charia
Paroar siggir kò nam

«О, голуби, услышьте имя Хари и Кришны. Вы ищите в потемках. Кали снисходит с небес на землю. Пожалуйста, мгновенно унеси болезнь от больного и улети прочь».

После чтения мантр голова животного или птиц обрызгивается водой из дхоны, и они обезглавливаются. Священник может помазать их кровью себе лоб.

После пуджи священник наносит себе на лоб синдур, берет глиняный сосуд с горящими благовониями и начинает танцевать. Музыку создают звуки барабана и манджира. Через некоторое время божественный дух богини овладевает священником и он впадает в транс (и теперь он именуется *баурла*). Он начинает отвечать на задаваемые вопросы. Люди, участвующие в пудже, спрашивают о своих семьях, о возможных болезнях, о событиях в прошлом и будущем. Он называет имя злого духа, овладевшего человеком, и старается изгнать его прочь. Он может предсказывать прошлое и будущее. Через некоторое время (например, около получаса) транс

проходит, он становится обычным человеком и забывает то, о чем вещал.

В такой пудже могут участвовать и мужчины и женщины. Здесь нет *дала*, нет процессии, как в пудже Мечени кхела.

Таким образом, Тиста-бури — земледельческая богиня, персонифицирующая реку, наполняемую весной «водой небес». Возможно, она по происхождению связана также с культом «матери-земли». В Бенгалии распространено поверье, что с первым дождем нового года (приблизительно, в месяц байсакх) земля «менструирует», очищается, готовится к принятию семени. Поэтому этот круг обрядов проводят исключительно женщины (это «женские дела»). Эти обряды обычно сопровождаются кровавыми жертвоприношениями, танцами, пением.

ПЕСНИ ТУККХА

Песни туккха, насколько мне известно, до сих пор практически не исследовались в культурно-антропологическом ключе.

Это народные песни Северной Бенгалии, распространенные среди раджбанси и других этнических общностей, тексты которых основываются на тантрической философии. Их исполняют мужчины и женщины, причем тексты песен являются своего рода наставлением, передаваемым учителем ученику. Пение сопровождается игрой на музыкальных инструментах, таких как *кхамак* (щипковый инструмент с одной гибкой струной), *дохтар* (струнный щипковый инструмент с плектром), *саринджа* (струнный смычковый инструмент), *дохл* (барабан), *баси* (флейта), *манджира* (ударные тарелочки, цимбалы) и другие.

Песни туккха делятся на четыре типа (*чарьяпад*) — *моношикха* (песни о душе/разуме — «мой разум поет»), *деха-таттва* (философия тела), *ашпали* (разговор Кришны с Радхой) и *кхейяпа* (разговор ученика и учителя, вопрос — ответ). Песни моношикха имеют форму, близкую к классической, то есть они состоят из 3 частей, ступеней — *стхаи*, *антара* и *санчари*.

Среди важнейших тем песен туккха можно назвать следующие. Исходным состоянием человека является «боль», которую разделяет его «друг» — душа/разум (*mān*). «Разум» «разговаривает» с че-

ловеком, дает ему наставления. Физическое тело в целом и его составные части понимаются как «пара бамбуковых деревьев», «клетка», «ловушка, сеть для птиц», сердце как «старый дом», в котором томится душа, из-за чего человек и ощущает постоянную боль.

Особенно важна тема реки, водного потока, которая проявляется в текстах туккха по меньшей мере двояко. Три «реки», потока (*нади*) имеются в теле человека — *ида*, *сушумна* и *пингала*, и текут они в обычном состоянии вниз. Человек же, вставший на путь духовного делания, стремится повернуть их течение вверх¹. С другой стороны, река проявляется в песнях туккха как «река мира бытия, сансары» (*бхобу шонгшар*), непрерывный поток иллюзорного бытия, в которой люди бездумно купаются, иногда наслаждаясь, иногда терпя невзгоды. Но чтобы преодолеть эту реку, нужно плыть, и для этого необходима лодка. «Лодкой» же, с помощью которой человек может переправиться «на тот берег», становится, например, женское тело, но главное — учитель, без которого освобождение от оков сансары практически невозможно.

Тема учительства проявляется в идеальном образе «бабушки» (*боро ай* — «старшая мать»), вообще женщины, дающей жизнь, что, возможно, восходит к философии и тексту «Йогини-тантры». Архаический образ «старой женщины» обретает новые функции: из порождающей богини земли, простимулированной весной возрожденной водной стихией (весенние половодные реки, подпитанные тающими льдами гор), она становится «учительницей», дарующей осознание и спасение от сетей майи. Согласно философии текстов *туккха*, без учителя, *гуру*, жизнь оказывается бессмысленной.

Вот один текст песни туккха, записанный в Майнагури (дистрикт Джалпайгури), в семье Динеша Роя.

Robod manore
 Injira pinjira ghor
 Ghune koriche joro joro
 Botrish bondo apone koshiya pore
 Jora rupor morare pavon koster boithare
 Sheyna noka thekilo baluchore
 Robod manore nidva patare re

¹ Поворот русла реки Тисты может продемонстрировать такое действие.

Jora bato brikher gacho ore ache
 Tase ache jora bogilar bhasa
 Maser na lovere urao diare bhoga
 Porere dobe
 Sheyna boga porilore mayar phande.

«Плетеная клетка для птиц — дом | Подсчитывает, собирает много-много, | Спадают тридцать два узла, в себе туго завязанные. | Пара серебряных птиц, гребец плывет по ветру страдания. | Золотая лодка застряла в песчаной отмели.

О, звуки (голос) моего разума! | Пара деревьев баньяна растут друг около друга, | Там пара птиц свивает гнездо.

Рыбу поедают хитрые птицы, которые летают над водоемом, | А потом они сами тонут, | Золотая лодка попадает в сети иллюзии».

Итак, в этой песне птицы сравниваются с людьми: они ныряют в воду за рыбой, и чувствуют себя очень хитрыми, побеждающими рыбу. Но, в конце концов, они сами падают в воду, погибают, и становятся пищей рыб. Так же и люди попадают в сети иллюзии, плывут в этой реке, запутываются там, и эти связи подобны «связкам» — сочленениям в теле человека и в конструкции дома. Однако всем правит разум (*ман*), и только с его помощью можно осознать положение дел. Учитель же является тем человеком, который сообщает ученику об истинном положении дел, и о том, как нужно относиться к различным жизненным обстоятельствам.

В текстах песен туккха и в текстах календарного праздника Тиста-бури встречаются сходные символы, в частности, «река», «сеть»/«клетка», «старушка», «лодка». Возможно, это архаические племенные элементы повседневности и религиозной культуры, которые, трансформируясь, входили в песенные формы, связанные с большой литературной традицией (что, как кажется, вполне закономерно можно предположить в отношении песен туккха, так как их форма обычно строится по классической схеме *стхаи* — *антара* — *санчари*, и в их языке содержатся формулы, указывающие на их литературное происхождение). Но более детальный анализ форм и причин сходства этих символов нуждается в дополнительном исследовании, это дело будущего.

ЛИТЕРАТУРА

- CHANDRA S. C. The Rajbansis of North Bengal (a Study of a Hindu Social Group). Calcutta, 1965 (The Asiatic Society Monograph Series, Vol. XI).
- CHANDRA S. C. The Meches and the Totos, two Sub-Himalayan Tribes of North Bengal. Darjeeling, 1973.
- CHATTOPADHAYAYA S. Early History of North India. Calcutta, 1958.
- GAZETTEERS West Bengal District Gazetteers. Jalpaiguri. 1981 (July).
- MAJUMDAR R. C. History of Ancient Bengal. Calcutta, 1971.
- SARKAR J. History of Bengal. In 2 vols. Dacca, 1948.

ОСОБЕННОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТРАДИЦИОННОГО ТЕКСТА
МЫСЛИТЕЛЯМИ БЕНГАЛЬСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Возникшее в ответ на «Вызов „вестернизации“» (А. Дж. Тойнби) мировоззрение Бенгальского Возрождения XIX — первой трети XX вв. может быть представлено как синтез двух взаимопроникающих векторов — восприятия и присвоения достижений мысли и культуры Запада и переосмысления собственного наследия. Оба вектора направлены на создание проекта интеграции Индии в модернизирующийся мир, но такой интеграции, которая позволяет сохранить национальную самобытность и историческую память. В векторе переосмысления индийского наследия одну из ведущих ролей играет обращение к непосредственной интерпретации идей и смыслов традиционных текстов — вед и упанишад, «Бхагавадгиты», шастр и философских трактатов.

Именно тексты традиции выступают для представителей бенгальского «творческого меньшинства» (А. Бергсон) в качестве олицетворения и квинтэссенции ее смыслов, поскольку существующие ортодоксальные брахманские интерпретации текстов и самой традиции для мыслителей неприемлемы. Во-первых, эти интерпретации расцениваются как демонстрация исключаящей любые проявления инакомыслия социально-религиозной монополии высшей варны на истину. Во-вторых, брахманские интерпретации никоим образом не принимают во внимание насущных потребностей времени, столь остро ощущаемых бенгальцами, получившими западное образование; самое большее, на что способны ортодоксы, — законсервировать существующий религиозный и социальный порядок в собственных интересах. Соответственно, сам факт обращения непосредственно к тексту, минуя ортодоксальные трактовки — это не только слом монополии брахманов на чтение и толкование священных текстов [Рыбаков 1981: 20] (тем более что в бенгальском творческом меньшинстве были представители небрахманских каст, в частности, *каятха*), не только утверждение права на адогматическое истолкование, но также попытка сделать тексты, их

идеи и смыслы доступными для осмысления и истолкования каждому образованному индусту и — шире — индийцу. Аналог этому находим в европейской Реформации, утвердившей право верующего читать и осмысливать Писание.

Встреча с западной культурой для мыслителей творческого меньшинства была началом встречи с самими собой как представителями индийской культуры/цивилизации, в которой они были воспитаны, но прежде не задумывались о ее неповторимости и самобытности, с собственной традицией, собственным прошлым. Инаковость — и в этом смысле привлекательность Другой, западной цивилизации — побуждала к сравнению, которое невозможно без самосознания и самообретения в прошлом и настоящем. Поэтому наряду с освоением иного — западного — наследия каждый индийский мыслитель, начиная с Раммохана Рая, испытывает особый интерес к истории своей цивилизации, традиции и ее ведущим смыслам, явленным в текстах. Поэтому неудивительно, что Бенгальский Ренессанс столь часто трактуется его исследователями как возрождение древних идей, возвращение к прошлому, возрождение веры. . . [Луния 1960: 438–440; Sarma 1966; Sen 1993 и др.] Но интерпретации свидетельствуют, что ревайвализм как возрождение веры практически не характерен для этих мыслителей, в том числе и для тех, кто склоняется к консерватизму.

Особую роль в обращении бенгальцев к традиционным текстам сыграли британские ориенталисты, представившие в своих трудах собственные трактовки и реконструировавшие картину индийской истории на основе изучения санскритских источников. Это был пример научного, рационального исследования текстов с применением специфических методов и теоретических положений, пример исследования извне, поскольку ученые-ориенталисты, при всем их интересе и симпатии к Индии, принадлежали к инокультурной среде. И в этом научном характере исследования текста содержалась альтернатива традиционному ортодоксальному и схоластическому подходу пандитов, которая побудила бенгальцев последовать примеру европейских ученых, негласно взломавших монополию брахманства на чтение священного текста.

Итак, общим контекстом, в котором разворачивается процесс интерпретации традиционного текста в эпоху Бенгальского Возрож-

дения, становится, во-первых, конфронтация с ортодоксальными брахманскими слоями и, во-вторых, стимулирующее воздействие индологических исследований британского ориентализма. В этом контексте возникает стремление бенгальцев дать собственную интерпретацию идей и смыслов, *отличную* от обоих вариантов — и брахманского, и ориенталистского — на основе нового прочтения оригинала. Этот контекст задает общий подход и метод интерпретации.

В самом общем виде это подход философский, так как в нем очевидна тенденция к широкому обобщению идей и смыслов текста, касающихся всех измерений человеческой и общественной жизни; это подход принципиально творческий, поскольку интерпретации идей порождают новые смыслы, в которых адекватно отражена меняющаяся социальная реальность и обретается видение перспектив развития. В рамках этого творческого подхода существует спектр интерпретаций — от религиозно-философской до социально-философской и культурологической.

Творческое прочтение текста обусловлено, с одной стороны, его открытостью новым истолкованиям, которая неизменно вдохновляла индийских вероучителей и философов на обоснование собственных идей — как ортодоксальных, так и неортодоксальных интерпретаторов *дхармы*, с другой стороны, бенгальские мыслители занимаются интеллектуальным трудом в силу личного выбора и склонности, но не в силу предписаний *джати-дхармы*, и активно используют методы европейского рационально-научного мышления. Помимо этого, творческий характер интерпретации задан влиянием неортодоксальных пластов индийской культуры, ислама и христианства, а также европейского ориентализма.

Этому подходу соответствует рационально-диалогический метод интерпретации, суть которого — рациональное «собеседование» со смыслами, содержащимися в идеях текста. В нем присутствует критический поиск положений, не согласующихся с разумом (и, следовательно, с современностью), стремление раскрыть актуальные смыслы и создать образ «чистой» традиции, не замутненной наслоениями. Сам диалогический характер текстов упанишад и «Бхагавадгиты», а также диалогическая традиция философских диспутов побуждали использовать этот метод, не говоря уже о диа-

логическом характере изложения своих взглядов бенгальскими интеллектуалами, начиная с «Бесед сторонника и противника сожжения вдов заживо» Раммохана Рая и завершая диалогами «Истинной дхармы» Бонкимчондро Чоттопаддхая.

Специфические особенности интерпретации текстов традиции обусловлены проблемным полем, в котором происходит движение философской мысли Бенгальского Возрождения. Общая ее направленность на синтез индийского и западного как культурных парадигм [Скороходова 2008: 56–60] позволяет условно обозначить в этом поле четыре взаимно соотнесенные темы: 1) поиск важнейших смыслов-ценностей своей цивилизации «в чистом виде» — как универсальных, так и национальных; 2) поиск идеальной модели должного для корректировки сущего состояния различных сфер общественной жизни и дальнейшего развития; 3) сравнение — скрытое и явное — собственной культуры с западной и самораскрытие ее себе самим и миру; 4) понимание самих себя (в том числе себя как Другого).

1. Поиск важнейших смыслов-ценностей своей цивилизации начинается с обращения к упанишадам — «осевым» текстам религиозно-философской традиции, в которых на первый план выведен вопрос соотнесенности Брахмана и Атмана. Переводы-интерпретации Раммоханом Раем таких упанишад, как «Иша», «Кена», «Катха», «Мундака», обосновывают единобожие как квинтэссенцию вед, неприемлемость политеизма, идолопоклонства, ритуализма и брахманской монополии на истину. При этом философ сознательно дистанцируется от других частей ведийского канона, которые не отвечают заявленной цели, и отождествляет веды и упанишады. Бог (Брахман упанишад) представлен как Творец, этический Сущий, что позволяет Раммохану перенести акцент с ритуала на нравственное поведение на основе любви к Богу, сострадания и милосердия, на служение ближним. Этот смысл внутренней духовной и этической соотнесенности души человека с Богом будет неизменно повторяться и углубляться в интерпретациях духовных наследников Раммохана — Дебендронатха и Рабиндраната Тагоров, Бонкимчондро Чоттопаддхая, Вивекананды и других. Обоснование монотеизма и выведение на первый план такого периферийного мотива упанишад, как Творец и его творение, призвано под-

черкнуть универсальные основания индуизма, уравнивающие его с другими мировыми религиями, особенно — с христианством и исламом. Так, принявший христианство Кришномохан Банерджи доказывает, что исторический Иисус из Назарета — не кто иной, как воплощение истинного *праджанати*, «чье имя и положение соответствует ведийскому идеалу — единству смертного и бессмертного, который приносит себя в жертву ради человечества» [Krishna Mohan Banerjea, 1982: 195]. Религиозным результатом такой интерпретации стало возникновение брахмоизма¹, в разных вариантах реализующего принцип монотеистического богослужения и религиозного братства, но с появлением консервативных тенденций в бенгальской мысли востребованными оказываются не только упанишады, которые Вивекананда сравнивает с Библией для индуистов, но в большей мере и «Бхагавадгита» («наш Новый Завет»). Так, Бонкимчондро Чоттопаддхай и Свами Вивекананда предлагают неоиндуизм как современную версию дхармы, опираясь на идеи незаинтересованного действия, самоотверженного труда, присутствующие в «Бхагавадгите». Вивекананда трактует карма-йогу как путь освобождающего труда, приемлемого для всех, кто следует религиозному долгу независимо от его места в социальной иерархии.

Религиозные смыслы, явленные в текстах, нередко расцениваются как глубинное содержание всех социокультурных процессов в индийском обществе, и в этом философы видят его специфическое отличие от других культур, в первую очередь от Запада, который утратил многие высокие идеалы христианства².

Итак, первой особенностью интерпретации текста в эпоху Бенгальского Возрождения становится стремление найти универсальные/общечеловеческие основания в индийской традиции (Единый Бог как Истина, этика любви и служения как воплощения Добра и т.д.), что оказывается в известной мере «внешней» предзаданностью интерпретации. Но в то же время это поиск неповторимости и уникальности, национального своеобразия, выраженного в данном

¹ Брахмоизм — обозначение религиозно-реформаторского учения, сложившегося в рамках основанного Раммоханом Раем в 1828 г. общества «Брахмо Самадж».

² Особенно последовательно развивает эту мысль Вивекананда.

случае в идеях отречения и освобождения через труд и напряженную духовную жизнь; и здесь очевидно продолжение неортодоксальной традиции интерпретации дхармы.

2. **Поиск идеальной модели должного для корректировки сущего состояния различных сфер жизни** также осуществляется через реинтерпретацию идей, содержащихся в шастрах. Многослойные и нередко противоречивые положения шастр были очень удобны в этом плане, так как позволяли найти адекватные современности обоснования реформ, не обращаясь к западным представлениям о должном и внешне не выходя за пределы собственной традиции. Так, Раммохан Рай интерпретирует законы Ману и Яджнавалкьи, Нарады, Вишну, Брихаспати и Вьясы, чтобы отстоять право на жизнь для индусских вдов, обосновать права женщин на имущество, а также чтобы критиковать полигамию и продажу дочерей. Младобенгалец¹ Перичанд Митро реконструирует картину достойного положения женщин в Древней Индии в религиозном, правовом, социальном и политическом отношении. Ишшорчондро Биддешагор обращается к интерпретации шастр в трактатах против пожизненного вдовства, работах против детских браков и полигамии. Показывая прошлое как должное, как идеальный образец, мыслители предлагают преодолеть наиболее вопиющие и одиозные с их точки зрения проявления негуманного отношения к человеку в традиционном индуистском обществе. Узвимость метода тенденциозного истолкования шастр критиковал Бонкимчондро Чоттопаддхай, отметивший, что не только сторонники реформ, но и их противники ссылаются на шастры и приводят подходящие взаимно противоречащие цитаты, в то время как обычаи оказываются сильнее шастр [Chatterjee, 1986: 71, 73, 77].

Социально-реформаторская интерпретация текста — не единственное направление; в традиционных текстах ищут доказательств главенства права и законности действий, республиканских и демократических тенденций в политике (П. Митро), социального, а не религиозного происхождения кастовой системы (К. Сен, К. Банерджи), а также основы межрелигиозного диалога индуизма

¹ «Молодая Бенгалия» (или «Академическая ассоциация») — общество, основанное в 1828 г. поэтом и просветителем Г. В. Л. Дерозио.

и христианства (К. Банерджи). В результате поиск и интерпретация соответствующих идей становятся частью социального и политического проекта развития общества без отрыва от социокультурной традиции и исторической почвы.

Второй особенностью интерпретации является, таким образом, подчеркнутое дистанцирование от ортодоксального отождествления должного и сущего в общественной жизни, переход к признанию напряженности между ними (и в этом — влияние европейской философии) и отказу от восприятия любых ссылок на тексты как неоспоримых аргументов, и отказу от восприятия самой традиции как непротиворечивого целостного единства.

3. Сравнение собственной культуры с западной и раскрытие ее себе самим и миру неизменно присутствует в обращении к ведам, эпическим поэмам, *пуранам*, хроникам и философским трактатам. Исходные основания сравнения заданы неприятием европоцентристских трактовок истории и культуры Индостана и представлениями о соизмеримости истории и культуры разных стран. Начиная с «Эссе об „Истории Британской Индии“ Дж. С. Милля» Кашипрошада Гхоша (1828), в котором был опровергнут взгляд на индусов как «невежественных варваров» и раскрыт их вклад в развитие науки и культуры, можно проследить развитие идеи соразмерности историй Индии и Запада, встроенности первой во всемирную историю и во всеобщее прогрессивное развитие (об этом подробно говорят К. Банерджи и Р. Тагор). Время от времени чувство гордости собственной историей и культурой обнаруживает и сознание их превосходства по сравнению с Западом — парадоксальную замену европоцентризма индоцентризмом. Так, Кешобчондро Сен говорит о великой цивилизации, созданной индийцами во времена, когда европейцы пребывали «во тьме невежества и варварства» [Keshub Chunder Sen, 1938: 403].

Возникновение и развитие нового исторического сознания под воздействием европейского историзма позволило бенгальцам увидеть в традиционном тексте *исторический источник* и интерпретировать его содержание как свидетельства о прошлом, в которых, несмотря на аллегорическую форму, отражены реальные события и социально-политические институты. Пример комплексного описания древнеиндийского общества на основе индийских источников

находим в очерках Перичанда Митро «Состояние Индостана при индусах» (1839–1841); «Махабхарата», «Рамаяна», «Законы Ману», пураны, хроники служат исторической реконструкции социально-экономического, правового, политического устройства и культуры. В явных и скрытых сопоставлениях индийской истории с европейской у Митро очевидна полемика с гегелевским положением об отсутствии у индусов истории как историографии и истории как деяний, и в то же время использование европейских методов реконструкции древности.

Самостоятельный поиск исторических «корней» и истоков индийского общества, его эволюции в истории для бенгальцев оказывается частью их самообретения в современности, их желания заявить об индийцах как самосознающем и «историческом» народе, имеющем национальное достоинство. Последнее обосновано духовной соотнесенностью с Единым Сущим и устремленностью к реализации высоких этических требований, — несмотря на сложности и противоречия этого пути в истории. Важно подчеркнуть, что опыт Бенгальского Ренессанса хорошо иллюстрирует положение философии истории Г. В. Ф. Гегеля о связи монотеизма с векторным историзмом: обоснование монотеизма как глубинной сути и высшего проявления индуизма от Раммохана Рая до Вивекананды переплетено с размышлениями об истории субконтинента, эволюции во времени, в которой возможно усовершенствование наличного порядка вещей во имя высшей Истины.

Исторические изыскания, основанные на анализе содержания традиционных текстов — это также попытка бенгальского творческого меньшинства вовлечь современников в диалог с прошлым, который свободен от традиционалистской/ортодоксальной предзаданности и ограничений. Так, Кришномохан Банерджи в 1839 году призывает «извлечь пользу из опыта прошлого», а не предпочитать «сказки и романтические истории истинному историческому повествованию» [Awakening 1965: 17–18]. Историк Ромешчондро Дотто прекрасно осознает, что его концепция в «Истории цивилизации Древней Индии на основе санскритской литературы» противоречит и трактовкам ортодоксальных пандитов, и европейских ученых, и в предисловии ко 2-му тому подчеркивает, что его привлекает «мужественная свобода в древней индусской цивилизации»

и жизни», и что его современники нуждаются «во всем, что было здорового и жизнеспособного в древних индусских установлениях и социальных правилах» [Dutt 1893: vii-viii].

Осознанная история, поставленная в контекст всемирной, становится общим фоном обоснования самооценности индийского культурного наследия. В этом смысле интересен вышеупомянутый труд Р. Дотто, где дана панорама древней культуры различных периодов во всей ее проявлениях — от религии до искусства и литературы.

В художественной форме сюжеты, образы и смыслы традиционных текстов также обретают новую интерпретацию, подчас совершенно невозможную в русле традиционного — и ортодоксального, и неортодоксального — мышления. Классический пример — трактовка сюжета «Рамаяны», образов Рамы и Раваны и общего смысла эпоса в поэме «Гибель Мегхнада» Майкла Модхушудона Дотто: добродетельный Рама превращается в завоевателя, Равана и его брат Мегхнад — в патриотов, борющихся за свободу своей родины Ланки. Подобная метаморфоза, с одной стороны, отражает инокультурные европейские влияния, с другой — продолжает средневековые трансформации традиционного сюжета, тем самым обозначая и преемственность, и развитие традиционных культурных оснований в современной культуре.

Культурное наследие Индии — литературные памятники, архитектура, изобразительное искусство, драма — становятся предметом эстетической интерпретации, нередко в русле сравнения с европейским культурным наследием. Таков сравнительный анализ «Шакунталы» и шекспировской «Бури» у Р. Тагора: внешнее сходство драм скрывает внутренние различия. Раскрывая смысл пьесы Калидасы, поэт, по сути, говорит о неповторимой самобытности индийской культуры и эстетики; по его мнению, в «Шакунтале» царят любовь, спокойствие, доброта, в ней нераздельно связаны природный, человеческий и небесный мир, в то время как в «Буре» царят насилие, принуждение и гнет [Тагор 1965: 90]. В индийской культуре для Р. Тагора важно проникновение во внутреннюю суть проявлений жизни — обретение Красоты, Истины, Добра, Любви, — как это делает Калидаса; европейским художникам больше важна правда жизни, поэтому вражда, борьба за власть, насилие и зависимость оказываются столь важными темами, что вытесняют темы

Красоты и Добра [Там же, 93, 100–101]. В этом примере, а также в других подобных случаях, интерпретаторами движет желание создать достойный и привлекательный образ Индии, ее традиций и культуры в глазах всего мира.

Итак, третьей особенностью интерпретации становится осознанное стремление показать культурное своеобразие текста, историческую и современную значимость его смыслов, идей и образов. Это возможно благодаря открытию собственной истории и использованию нетрадиционных методов интерпретации — исторического, культурологического, эстетического и др.

4. **Понимание самих себя, в том числе себя как Других** — особая тема, присутствующая в интеллектуальной жизни бенгальского творческого меньшинства и накладывающая отпечаток на интерпретацию текстов традиции. Западное образование наряду с традиционным, принадлежность к кастам, не имеющим предписания к занятиям «традиционного священнослужения» (Е. Б. Рашковский), переход в христианство или вступление в религиозно-реформаторское общество, склонность к научно-рациональному мышлению, нетрадиционные для касты занятия, отличный от традиционного круг интересов, наконец, конфликтные отношения с ортодоксией — все это влекло ощущение себя как Другого, стремление быть Другим и мыслить по-другому. Проблема идентичности, которую по-своему и в разной форме решал каждый представитель творческого меньшинства, — идентичности социальной, культурной, исторической, политической — играла далеко не последнюю роль в становлении новой модернизированной культуры. Ощущение своей принадлежности индийской культурной традиции соединялось с острым ощущением своей непохожести на ее представителей, и естественное желание быть понятым и принятым проявлялось в энергичных интеллектуальных действиях, в том числе в направлении создания нового образа индийской культуры и традиции и попыток трансляции этого образа как наиболее адекватного современности. Помимо объективных сторон этого процесса была и субъективная: утверждение права на инакомыслие перед ортодоксами и традиционалистами.

Воздействие европейской философии на бенгальских интеллектуалов исключало безоговорочное согласие и отождествление себя

с ортодоксальной брахманской традицией (к тому же, последняя не принимала их), поэтому они обращаются к первоисточникам и создают, в сущности, новую интеллектуальную традицию, известную как неоведантизм. Но, миновав ортодоксию современную, бенгальцы не избегают ортодоксальной традиции веданты: тексты Бадараяны, Шанкары, Рамануджи и других часто оказываются призмой, сквозь которую рассматриваются священные тексты. «Веданта-сутра» Бадараяны, переведенная Раммоханом, задает тон его прочтению упанишад; адвайта Шанкары становится стержневым смыслом неоведанты у Вивекананды; у Р. Тагора очевидны параллели с вишишта-адвайтой Рамануджи. Этим устанавливается преемственность и своеобразная «авторитетность» трактовок, их равная значимость с ортодоксальными интерпретациями наряду с обновлением классической веданты.

Поэтому четвертой особенностью интерпретации текстов является, с одной стороны, понимание и открытие себя самих через текст с целью быть принятыми и понятыми в собственном сообществе, с другой — предзаданность интерпретации классическими направлениями веданты почти в равной мере с европейскими влияниями.

Перечисленные особенности позволяют реконструировать общую модель, согласно которой бенгальские интеллектуалы интерпретируют тексты. Традиционный текст рассматривается как особое воплощение смыслов, универсальных для всех народов, и одновременно хранилище национальной самобытности. Многослойность текста, которую мыслители хорошо осознают, требует не только рационального собеседования с его идеями и смыслами, но и своеобразной рациональной «фильтрации» содержания для выявления «чистого» смысла, который может и должен быть использован в создании проекта возрождения общества.

Наряду с религиозными и философскими смыслами особую значимость приобретает социальное, политическое, историческое и культурное содержание текстов традиции. Бенгальские мыслители, сами будучи представителями элит, дистанцируются от элитарно-ортодоксального прочтения традиции и предпринимают попытку демократизировать последнее, сделать его значимым для всех. При этом главной целью интерпретации, ее результатом становится со-

здание идеального образа индийской культуры, на который следует ориентироваться в современном развитии.

ЛИТЕРАТУРА

- ЛУНИЯ Б. Н. История индийской культуры с древних веков до наших дней /Сокр. пер. с англ. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.
- РЫБАКОВ Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М.: Наука, 1981.
- СКОРОХОДОВА Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008.
- ТАГОР Р. Собрание сочинений в 12 т. /Пер. с бенг. и англ. М.: Художественная литература, 1961–1965. Т. XI.
- Awakening in Bengal in the Early Nineteenth Century. Selected Documents /Ed. by G. Chattopadhyaya. Calcutta: Progressive Publishers, 1965.
- CHATTERJEE B. CH. Sociological Essays; Utilitarianism and Positivism in Bengal /Tr. & Ed. by S. N. Mukherjee, M. Maddern. Calcutta: Wild Peony, 1986.
- DUTT R. CH. A History of Civilization of Ancient India. Rev. ed. In 2 Vols. L: Kegan Paul, 1893. Vol. II.
- Keshub Chunder Sen in England. Calcutta: Navavidhan Publications Committee, 1938.
- Krishna Mohan Banerjea: Christian Apologist /Ed. with Introd. by T. V. Philip. Bangalore: CISRS, 1982.
- SARMA D. S. Renascent Hinduism. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1966.
- SEN A. P. Hindu Revivalism in Bengal: 1872–1905. Some Essays and Interpretation. Delhi: Oxford University Press, 1993.

САТ-ЧИТ-АНАНДА:
МОСТ МЕЖДУ ИНДУИЗМОМ И ХРИСТИАНСТВОМ

Формула *сат-чит-ананда* («реальность-знание-блаженство») широко известна, всем, кто интересуется индийской философией, культурой и религией. В самой Индии она часто встречается в виде имен собственных, в работах по искусству, философских трудах, в произведениях, относящихся к разным религиозным конфессиям — в вишнуитских и шиваитских текстах, в литературе многих современных религиозных и философских течений — таких, например, как теистическая веданта (Общество сознания Кришны, Шри Чайтанья Сарасват матх, Шри Гопинатх Гаудия матх и др.), нео-адвайта-веданта (Рамакришна, Вивекананда), нео-веданта (Ауробиндо Гхош), теософия (работы Анни Безант), а также у католических авторов.

В этой статье речь пойдет об адвайтистской трактовке сат-чит-ананды и ее рецепции последователями католицизма. Как нам представляется, данная трактовка привлекла внимание католиков в силу известности именно адвайтистского варианта индуизма в XIX веке. Адвайта-веданта рисует картину мира, в котором все имеет единую природу — природу Брахмана. Брахман же описывается как сат-чит-ананда.

Первым, кто связал Троицу с сат-чит-анандой, был один из лидеров «Брахмо самадж» Кешобчондро Шен (1838–1884), принявший имя Йесудас («Слуга Иисуса»). В своей лекции «Эта чудесная тайна — Троица»¹ он отождествил сат-чит-ананду и Троицу, которую трактовал как символ, три составные элементы которого — Отец, Сын и Святой Дух — это не три личности, обладающие единой сущностью, а функции одной личности (см.: [Sen 1904: 1–48]).

Максим Демченко, автор книги «Путь Сатчитананды», выделяет два утверждения Шена, созвучные христианской, и прежде всего католической, теологии. Первое утверждение заключается в том,

¹ «That Marvellous Mystery — the Trinity».

что все религии представляют собой некий завет («Ветхий Завет») между Богом и человечеством, что составляет принцип так называемой «материальной религии». Христос заменяет этот принцип «религией сердца», освобождая человечество от слепого следования постулатам, ограниченным временем, местом и обстоятельствами. Второе утверждение Шена в передаче Демченко звучит так: «Христианская Европа осознала, что Христос един с Богом, но она не осознала, что Он един с человечеством» [Демченко 2008: 18].

Кешобчондро Шен использовал формулу «сат-чит-ананда» для сближения индуистской традиции с христианством и создания на этой основе единой доктрины, которая неизбежно носит эклектический характер. Его эклектизм, по мнению индолога Мередит Бортвик, «включал и объединял, объяснял и оправдывал доктрины, ранее отвергнутые как несовместимые с „чистым теизмом“». Она пишет: «Подобно тому, как он переформулировал и инкорпорировал индийский политеизм в свой теизм, он смог инкорпорировать христианскую Троицу» [Borthwick 1977: 224].

Другим индийским общественным и религиозным деятелем, внесшим значительный вклад в развитие диалога между индуизмом и христианством, был Бхавани Чаран Банерджи, известный как Брахмабандхав Упадхьяя (или Упадхьяй; 1861–1907) — индус, выходец из брахманской семьи. Некоторое время он находился в «Брахмо самадж», затем принял католицизм, но через некоторое время под влиянием Вивекананды вновь обратился к индуизму и в 1902 г. принял имя Брахмабандхав («друг Брахмана») Упадхьяя («учитель») (см.: [Raj]). Сам себя он называл индусским христианином, рассматривая индуизм больше как культуру, чем религию: «Мы индусы, если говорить о нашем теле и ментальности, но если обратиться к нашей бессмертной душе, то мы католики. Мы индусские католики» (цит. по: [Lipner 1999: 209]). Он предпринял попытку доказать, что сат-чит-ананда и Троица идентичны и даже сочинил гимн «Ванде сатчитананда» — «Я поклоняюсь сатчитананде», прославляющий Троицу¹.

¹ См.: Приложение.

Сат-чит-ананда, согласно Упадхьяе, представляет самого-в-себе сущего Бога — как исключительного, единственного и ни с чем не связанного. «Брахман, — поясняет он, — знает себя, и из этого знания себя проистекает его вечное блаженство. Брахман находится в себе, сам по себе», «Отношение бытия (*сат*) к нему в самосознании (*чит*) есть идеальная гармония, само-удовлетворенность, блаженство, счастье (*ананда*). Таким образом, понимание Брахмана как сат-чит-ананды является пониманием того, как Брахман неопишимо счастлив в самом себе, блаженен в своей истинной природе» (цит. по: [Aleaz 1996: 13–14]).

Троицу же Упадхьяе описывает следующим образом: «знающее начало — это Отец, познаваемое начало или само-рожденное его знанием — это Сын, а Святой Дух — это дух взаимной любви, исходящий от Отца и от Сына»¹ [Upadhyaya 1897: 8; 1900: 7]. Упадхьяе ставит знак равенства между взаимоотношениями христианского Бога-Отца и Бога-Сына и взаимоотношениями сат и чит, а результатом этих взаимоотношений считает «откровение блаженства» [Upadhyaya 1901: 6–7].

Упадхьяе отмечает, что ведантистская концепция, описывающая природу высшего существа как сат-чит-ананду, представляет собой предел, доступный человеческому разуму в вопросах запредельного. Это относится, по Упадхьяе, и к католической вере. Уникальность толкования Упадхьяей Троицы как сат-чит-ананды, по мнению современного католического автора К. Р. Алеаза, заключается в демонстрации того факта, что обе эти концепции абсолютно одинаковы [Aleaz 1996: 27].

Важно отметить, что монизм адвайты Упадхьяе считал недостатком. В адвайта-веданте Брахман понимается как единое трансцендентное начало, не имеющее частей, в христианстве же, по Упадхьяе, происходит общение между лицами Троицы, а также общение Троицы с миром. Упадхьяе утверждал, что, с христианской точки зрения, концепция, предполагающая общение внутри Божества, выше представления об Абсолюте как едином начале, в котором такого общения не происходит. Упадхьяе подчеркивал, что именно христианская вера призвана помочь индуизму в преодолении

¹ Эти и другие статьи Упадхьяе цитируются по работе Алеаза.

этого «изъяна». Для него христианство как религия откровения является непреложной, полной, завершенной: «Ничто не может быть добавлено или вычтено из вклада католической веры» [Uradhyaya 1900: 8]. В то же время он отмечал, что можно усилить откровение, укрепив его единство посредством разума и философии, будь то философия индийская, греческая или европейская.

Упадхья стремился использовать философию веданты для «облачения католицизма в индийские одежды». Это требовалось, по его мнению, для облегчения усвоения христианства индусами. Он сравнивал услугу, которую, по его убеждению, должна оказать веданта христианству, с услугой, оказанной христианству греческой философией. По его мнению, теистическая доктрина веданты должна была стать основой индийского христианства. Он верил, что веданта придаст христианству более законченный и совместимый с разумом вид, что, по его мнению, не удалось сделать средневековой европейской (так называемой схоластической) философии.

Упадхья положил начало христианскому монастырю в Индии — «Каистхалика матха». В 1898 г. в основанном им журнале «София» он опубликовал программную статью «О католическом монастыре в Индии», некоторые элементы которой позднее вошли в устав «Сатчитананда ашрама». В статье он отмечает, что «западный схоластический метод передачи веры несовместим с индуистским менталитетом». Вместо старых миссионерских методов он предлагает новые принципы, предназначенные для индийских католических санньясинов [Брахмабандхав Упадхья Brahma Vandhav Uradhyaya]:

1. медитация на Троице-Сатчитананде;
2. покаяние за свои грехи и за грехи своих соотечественников;
3. одеяния санньяси;
4. вегетарианство;
5. использование санскрита;
6. паривраджака (странничество).

Во многом именно благодаря деятельности Упадхьяи, по мнению современного теолога-методиста Теннента, сегодня можно говорить о расцвете индийской христианской теологии [Tennent 2000: 380–381].

Некоторые идеи Упадхьяи были развиты европейскими католическими авторами Жюлем Моншанэном и Анри Ле Со¹.

Жюль Моншанэн (Jules Monchanin, 1895–1957), француз-миссионер, принявший индийское имя Свами Парам Аруби Анандам, видел в сат-чит-ананде предвосхищение традиционной христианской доктрины Троицы. Анри Ле Со (Henri Le Saux, 1910–1973) посвятил один из своих трудов параллелям между сат-чит-анандой и Троицей²: «Сатчитананда: христианский подход к опыту адвайты». Индийское имя, под которым Ле Со писал свои работы — Абхишиктананда (*абхишикта* — санскр. «окропленный [святой водой]»³).

По мнению Абхишиктананды, выражение «сат-чит-ананда» появилось спонтанно из сердец индийских провидцев, когда они пытались интуитивно прикоснуться к тайне бытия, которую они пытались постичь. Его сат-чит-ананда — это сокровенная тайна Бога в самом себе, тайна божественного присутствия в святая святых человеческой личности: «Божественное присутствие в самом себе и его присутствие во мне — две тайны, которые не могут быть разделены. Это присутствие в одно и то же время двойное и единичное, что хорошо понимали индийские святые. Бог — гость души, или, скорее тот, кто пребывает во мне, чтобы я находился дома вместе с ним. На самом деле в последнем прибежище его присутствие во мне или для меня есть не что иное, как его собственное присутствие для себя» [Aleaz 1996: 136]. «... Если человек погрузится в глубины собственного истинного „я“, а именно в бытие, в

¹ Он был монахом-священником бенедиктинского монастыря св. Анны де Кроган в Бретани. В 1948 г. он приехал в Индию и через два года вместе с Моншанэном основал «Сатчитананда ашрам» в штате Мадрас (ныне — Тамилнаду); этот ашрам был первой в XX в. успешной попыткой основания христианского общества, адаптированного к индуистскому образу жизни и мыслей [Aleaz 1996: 143,153]. См. также эмблему ашрама, рис. 1 на стр. 287.

² Saccidananda: a Christian Approach to Advaitic Experience. Delhi, 1974.

³ Ср.: «Мессия», «Помазанный», «Христос». Имя «Абхишиктананда» может быть понято и как «Блаженствующий/радующийся во Христе». — Прим. ред.

осознанность бытия и в радость-в-бытии, тогда ничего другого не останется в его сознании, кроме сат-чит-ананды» [Там же: 137].

По Абхишиктананде, тайна человеческого сознания, как его понимает индуистская традиция, содержится в одной фразе: «Я есть, и я знаю, что я есть» [Там же: 167]. Чит — это тайна сверх-знания, чистого самосознания, самопроявление сат в самом сокровенном центре духа. Абхишиктананда пишет: «Именно в зеркале чистого самосознания я обнаруживаю тайну сущности чит в нем самом» [Там же: 169–172]. Сат и чит, бытие и осознанность бытия, не иные по отношению друг к другу, их взаимоотношения абсолютно недвойственны, они суть адвайта. Чит не является свойством или атрибутом бытия (сат), он есть сам сат [Там же: 137]. Вот как понимает Абхишиктананда христианскую Троицу: Бог Отец — это бытие, сат. Бог-Сын — это чит, так как через Сына Отец представляется себе самому и делает возможным познать себя другим творениям. Через Сына Отец проявляет себя, и все бесчисленные творения получают существование. Каждое из этих творений будет вечно проявлять любовь и радоваться бесконечной любви и милосердию Бога. Это бытие по своей сути есть «бытие с», общение [Abhishiktananda 1974: 176].

Ананда, или Святой Дух — это безграничная полнота, совершенный мир и высшее блаженство [Там же: 184]. Это любовь, которая проявляется между лицами Троицы, между Богом и людьми, а также между самими людьми.

Абхишиктананда считает, что христианин может обращаться к сат-чит-ананде даже с большим рвением и большей верой, чем индус-санньясин: «Когда христианин повторяет сакральную формулу „сатчитананда“, он придает ей новое непостижимое значение, неизвестное другим людям, так как это знание находится вне пределов досягаемости любого сотворенного разума, и было сообщено ему в эти последние времена (*in novissimo tempore*) через откровение Слова и Духа» [Abhishiktananda 1993: 113]. В Евангелии Абхишиктананда обнаруживает «адвайту духа», а именно единство (присутствие Бога в сердцах людей), которое делает Иисуса Христа одним с Отцом, а также сплачивает воедино всех сотворенных существ друг с другом и с Отцом в любви и общении [Aleaz 1996: 142].

Евангелие от Иоанна, особенно его 17-ю главу, Абхишиктананда называл *упанишадой Иоанна* [Там же: 138]: «Христианин, медитирующий на эту главу святого Иоанна, не может не услышать в глубине своей души эхо... сат-чит-ананды», выдающей весь свой секрет. Величайшее раскрытие сат, бытия, неделимого, Абхишиктананда представляет так: «Вы едины со мной, как и я един с Отцом в бесконечной славе бытия». Раскрытие чит, осознанности бытия — через слова «получив от меня все знание, которое я получил от него». Тот факт, что Бог есть блаженство — через слова «любимый им, любящий его, так как он и я любим друг друга в полноте нашего блаженства» [Там же: 138]. Абхишиктананда считает, что 17-я глава Евангелия от Иоанна «может без преувеличения рассматриваться как завершение и венец упанишад» [Abhishiktananda 1983: 84].

Абхишиктананда уверен, что концепция Троицы открывает новые возможности понимания сат-чит-ананды, а последняя, в свою очередь, оказывает большую помощь христианам в их стремлении постичь в медитации центральную тайну их веры — тайну Отца, Сына и Святого Духа, в частности, тайну Святого Духа, которая, по Евангелию от Иоанна, больше всего связана с присутствием Бога в сердцах людей. Он полагает, что адвайта уже содержится в этом Евангелии [Abhishiktananda 1974: 177–178, 194; Abhishiktananda 1983: 117–122, 85–102].

Как и Упадхья, Абхишиктананда подчеркивает, что монистичность индуистского опыта сат-чит-ананды есть его недостаток, который должен быть преодолен христианской интерпретацией сат-чит-ананды: «Обновленным опытом сат-чит-ананды должна стать „тринитарная кульминация опыта адвайты“» [Aleaz 1996: 142]. Преимущество христианской трактовки сат-чит-ананды перед адвайтистской он видит в том, что она не замыкается на самой себе, не является монадой, а представляет собой общение (внутри Троицы и Троицы) со всем миром. Кроме того, в отличие от адвайтистской, христианская сат-чит-ананда не предполагает исчезновения человеческой души в Брахмане как «капли воды в океане». Человек сохраняет свою уникальность в любви Отца. Поэтому христианская вера способна разрешить парадокс живого существа, перед которым бессильна адвайта-веданта. Парадокс выбора: либо в каче-

стве отдельного индивида остаться на уровне множественности и относительности, либо позволить своей индивидуальности исчезнуть в Абсолюте. По Абхишиктананде, откровение Христа решает этот парадокс, представляя Божество как общение, а творение — как расширение внутреннего проявления Бога [Aleaz 1996: 142].

С точки зрения Алеаза, в позиции Абхишиктананды имеется один парадокс: с одной стороны, он воспринимает Христа как чистое самоосознание, превосходящее любые религиозные концепции, а, с другой стороны, придерживается инклюзивизма [Там же: 142], т. е. идеи «Христа вне религий», согласно которой христианство, а значит, и Христос, включают в себя все религии.

В целом в рассмотренных попытках индийских и европейских авторов проводить параллели между концепциями Троицы и сат-чит-ананды явно заметно приоритетное положение христианской традиции, тогда как адвайта-веданта в основном играет вспомогательную роль инструмента для лучшего понимания христианства. Что касается концепции сат-чит-ананды, то она понимается либо как предтеча Троицы, либо как ее несовершенное монистическое представление.

Отметим также, что если бы Абхишиктананда, Упадхья и их последователи приняли во внимание такую традицию, как вайшнавизм (вишнуизм)¹, а не игнорировали ее вследствие неадвайтичности, то дилемма — сохранить свою личность, но не достигнуть Абсолюта, либо утратить свою личность, слившись с ним, о которой они пишут, была бы решена, а также исчезла бы необходимость дополнения индийской традиции христианством. В вайшнавизме не происходит исчезновения, растворения личности, души в Абсолюте. Абсолютное начало — Вишну (Кришна) — понимается как Личность. Она описывается как обладающая природой сат-чит-ананды. Души, в свою очередь, имеют ту же природу и призваны к любовному общению с Господом. Сат-чит-ананда находится в самом Абсолюте, что соответствует трем аспектам его внутренней энергии: сат — аспекту *сандхини* (поддерживающая энергия), чит — *самвит* (познающая энергия), а ананда — *хладини* (радующая энер-

¹ Эта гено-монотеистическая религиозная традиция Индии занимает первое место по числу последователей среди индуизмов.

гия) [Ватман 2005: 194]. Эти энергии представляют собой вечно освобожденные души, максимально приближенные к Кришне, которые находятся с ним в постоянном любовном общении. Можно трактовать сат-чит-ананду как общение внутри самого Абсолюта: именно здесь и наблюдается аналогия с Троицей, а не отличие от нее, на которое указывали Ле Со, Упадхьяя и другие. Следовательно, критика монистичности индуистского опыта сат-чит-ананды оказывается неверной.

Рис. 1. Эмблема Сатчитананда ашрама.

Aum Namah Cristaya



Crista Sharanam

Таким образом, в рассмотренном случае выводы европейских католиков и индийского католика (Упадхьяя) по поводу индуистского взгляда на сат-чит-ананду, Абсолют, природу души и т.д. были сделаны исходя лишь из концепции одной философской школы — адвайта-веданты. В то время как концепция сат-чит-ананды используется, даже если ограничиться только ведантой, во всех ее школах, не только в адвайте. И, как мы могли наблюдать на примере вайшнавизма, понимание сат-чит-ананды далеко не всегда является мо-

нистичным. Поэтому нам представляется ошибочным говорить об «индуизме вообще», вставая на позиции лишь одной философской школы. Чтобы иметь возможность делать обобщающие выводы, проводить параллели, а тем более пытаться что-то «совершенствовать», нужно учитывать все многообразие особенностей анализируемой традиции.

ПРИЛОЖЕНИЕ. ГИМН САТЧИТАНАНДЕ¹

Я поклоняюсь Сатчитананде — Бытию, Знанию, Блаженству, презираемому миром, почитаемому святыми, высшей Цели, Полному, Вечному, находящемуся за пределами всех пределов, неразделенной Полноте, близкому, но недостижимому, Тройственному в себе, но единственному, чистому Сознанию, Тайне, Отцу, источнику всего, суверенному Господину, Нерожденному, Семени древа жизни, Причине всего, Творцу, Провидению, Неизреченному бесконечному Слову, Исходящему, Сыну Человеческому, Славному, Образу Отца, всепроникающей Мысли, Освободителю, исходящему из единства бытия, Освободителю сознания, Духу святости, чистому Блаженству, Очищающему, Неуловимому, Голосу голосов, Живо-творящему².

ЛИТЕРАТУРА

- ВАТМАН С. В. Бенгальский вайшнавизм. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005.
- ДЕМЧЕНКО М. Путь Сатчитананды. М.: Ганга, 2008.
- ABHISHIKTANANDA. Hindu-Christian Meeting Point. Within the Cave of the Heart. Delhi: ISPCK, 1983.
- ABHISHIKTANANDA. Prayer. Delhi: ISPCK, 1993.
- ABHISHIKTANANDA. Saccidananda: a Christian Approach to Advaitic Experience. Delhi, 1974.
- ALEAZ K. P. Christian Thought through Advaita Vedanta. Delhi: ISPCK, 1996.
- ALEAZ K. P. A Convergence of Advaita Vedanta and Eastern Christian Thought. Delhi: ISPCK, 2000.
- BORTHWICK M. Keshub Chunder Sen. A Search for Cultural Synthesis. Calcutta, 1977.

¹ Молитва Бомбейского евхаристического конгресса 1965 года. Это одно из международных евхаристических собраний католической церкви (после Второй мировой войны такие собрания проводятся каждые 4–5 лет). Конгресс акцентировал внимание на проблеме духовного обновления современного человека.

² http://www.shantivanam.info/page/bhadznany_saccidananda.html/

- LIPNER J. L. Brahmandhab Upadhyay: the Life and Thought of a Revolutionary. Delhi: Oxford University Press, 1999.
- TENNENT T. C. Building Christianity on Indian Foundations: the Legacy of Brahmandhab Upadhyay. Delhi: ISPCK, 2000.
- UPADHYAYA B. The Incarnate Logos // The Twentieth Century. January, 1901. Vol. 1. No. 1.
- UPADHYAYA B. Questions and Answers // Sophia. July 28, 1900. Vol. 1. No. 7.
- UPADHYAYA B. Questions and Answers // Sophia. August 25, 1900. Vol. 1. No. 11.
- UPADHYAYA B. Hinduism and Christianity as compared by Mrs. Besant // Sophia. February, 1897. Vol. 4. No. 2.
- Гимн Саччитананде // [электронный ресурс]: http://www.shantivanam.info/page/bhadznany_saccidananda.html/
- «Брахмабандхав Упадхьяя Brahma Bandhav Upaddhyay» // [электронный ресурс]: http://www.shantivanam.info/page/sangha_brahmandhav.html/
- RAJ F. J. Brahmandhab Upadhyay — a Prophet for All Seasons // [electronic resource]: <http://www.goethals.org/buarticle.htm/>

ИНДИЙСКИЙ ТЕКСТ ИНДИЙСКОЙ ДИАСПОРЫ

Индийский текст индийской диаспоры отражает основные этапы южноазиатской миграции и выражает проблемы и чаяния нового поколения индийцев, уже родившихся или выросших на новой родине, далекой от индийского субконтинента, а также мысли и мечты тех, кто остался в Индии, Пакистане, Бангладеш, но продолжал сохранять с ними родственные, кастовые, земляческие, дружеские связи. История литературы диаспоры — это история миграции из исторической Индии, деятельности выходцев из Южной Азии на новой родине.

В настоящее время за пределами Индийского субконтинента проживает более 20 миллионов индийцев, пакистанцев и бангладешцев, которые не порывают связей с родиной. При этом многие из них, проживая в самых разных странах, вовлечены в тесные контакты друг с другом, что позволяет говорить об особом явлении — *южноазиатской диаспоре*.

В 1983 г. в Индии был введен термин *праваси* — «иностран- ный индиец», «зарубежный соотечественник». В 2000 г. индий- ское правительство создало специальную комиссию под предсе- дательством Сингхви, которая подготовила доклад о положении индийской диаспоры, представленный премьер-министру Индии А. Б. Ваджпаи в декабре 2001 г. Общее число зарубежных индийцев определялось при этом в 20 миллионов человек. Упомянутая ко- миссия собирала информацию именно об индийцах, не учитывая пакистанцев и бангладешцев и разделяя рассматриваемую груп- пу на три категории: лиц индийского происхождения, индийских граждан и лиц без гражданства. При этом страны со значительным числом зарубежных индийцев комиссия разделила на две группы:

1. страны и территории со значительными меньшинствами индий- ского происхождения;
2. страны и территории, где временно проживает значительное число индийских граждан.

К первой категории относятся Малайзия с 1 600 000 лиц индийского происхождения, Маврикий с более чем 700 000 зарубежных индийцев, Тринидад и Тобаго с 500 000 индийским населением, Гайана с почти 400 000 жителей индийского происхождения, Фиджи с 336 000 индийских фиджийцев, Реюньон (220 тыс.), Сингапур (217 тыс.), Суринам (150 тыс.), Йемен (100 тыс.). Вероятно, к этой категории относится и ЮАР, где в начале 1980-х гг. проживало 792 тыс. зарубежных индийцев. В ряде стран, прежде всего в богатых государствах Персидского залива, индийцы появились сравнительно недавно, их статус не определен, и перспективы их дальнейшего пребывания там неясны. Как правило, они сохраняют индийское гражданство. Индийских граждан много в Саудовской Аравии (1 500 000 чел.), Объединенных Арабских Эмиратах (900 тыс.), Омане (311 тыс.), Кувейте (294 тыс. чел.), Бахрейне (130 тыс.), Катаре (130 тыс. чел.). Число индийцев (большинство которых являются рабочими и торговцами) в данных странах внушительно, но, как правило, после многолетнего пребывания там они возвращаются домой. Их семьи тоже часто остаются в Индии. Здесь вряд ли можно говорить об этнических меньшинствах в полном смысле этого слова. Вероятно, это части транснациональных общин, члены которых проводят часть жизни за рубежом, но потом возвращаются на родину, где остаются их ближайшие родственники. В то же время в самой Индии эти рабочие и их семьи выделяются на фоне других индийцев, и, принадлежа обоим мирам, — Индии и зарубежью, — отличаются от большинства населения, живущего в них, своим благосостоянием и культурными нормами.

Если к установленному комиссией Сингхви числу индийцев в Великобритании (1 200 000) прибавить число пакистанцев (670 тыс. по оценкам на 2001 г.) и бангладешцев (228 тыс. по оценкам на тот же год), то мы получим число человек, превышающее 2 млн. В Канаде помимо 851 тысячи зарубежных индийцев проживают также 38 650 пакистанцев и не менее 12 тыс. бангладешцев. Не менее 100 тыс. южноазиатов из Фиджи, Гайаны, Вест-Индии и неучтенные нелегальные иммигранты из Индии, Пакистана и Бангладеш также должны быть прибавлены к этому числу. Таким образом, общее число выходцев из Южной Азии здесь превышает 1 млн человек. В США помимо 1 678 000 индийцев проживают не менее

500 тыс. пакистанцев и десятки тысяч американских бангладешцев. Общее число выходцев из Южной Азии в США превышает 2 млн человек.

Изучения требуют не только огромное количество зарубежных индийцев, но и их растущее влияние в странах, где они нашли новую родину. На Маврикии и на Фиджи индийцы уже составляют большинство населения. В Танзании, Уганде, Тринидаде и Великобритании индийское лобби оказывает существенное влияние на экономику и политику страны. Во всех этих странах заметно культурное влияние индийцев, а монументальным выражением индийского присутствия за рубежом стал возведенный в 1995 г. в центре Лондона беломраморный индуистский храм Шри Сваминараян Мандир. В то же время сохраняются многочисленные и разнообразные контакты различных групп южноазиатской диаспоры со странами Индостана и между собой. Отмечается перемещение групп южноазиатов из одной страны в другую.

Южноазиатская диаспора является сложной и находящейся в постоянном развитии системой, связанной как с субконтинентом, так и со странами оседания гибкими, но прочными и разветвленными связями разных видов (родственными, клановыми, конфессиональными), системой, реагирующей на политическую и экономическую ситуацию в мире в целом и отдельных странах.

Нам известно о том, что уже в первые века н. э. происходил выезд торговцев, администраторов и священнослужителей из Южной и Восточной Индии в Юго-Восточную Азию, а из Западной и Юго-Западной Индии — в Восточную Африку. Этот процесс, однако, не захватывал значительные массы населения в силу сложностей морского путешествия и религиозного запрета на пересечение морских вод (*кала пани*). Завоевание англичанами Южной Азии и переход значительных территорий субконтинента под прямое управление британской короны во второй половине XIX в., подчинение ими других территорий, в том числе Вест-Индии, части Восточной Африки и Юго-Восточной Азии, привело к включению Индии в мировую систему колониальных владений Великобритании, в рамках которой преимущественно и шла в дальнейшем миграция из Индии.

После отмены в 1833 г. рабства англичане не сумели остановить уход негров с плантациях вглубь вест-индских островов, прежде всего на Ямайке и Тринидаде, и вместо них туда стали привозить наемных рабочих из густонаселенных владений Британии — преимущественно из Индии. Несколько британских владений, получивших название «сахарных колоний» — Тринидад, Гайана, Маврикий и Фиджи — приняли особенно большое число индийских рабочих. В течение пятидесяти лет, с 1880 по 1930 гг., которые польский демограф А. Марианьский определил как время массовой миграции из Индии [Марианьский 1969: 99], выходцы из разных областей Южной Азии осели в большинстве британских владений и во многих из них образовали значительные меньшинства. Индийцы появились в качестве рабочей силы, торговцев и ростовщиков также в Юго-Восточной Азии, причем там это были преимущественно тамилы, хотя присутствовали также панджабцы-сикхи, гуджаратцы и синдхи. В XIX–XX вв. формировались индийские этнические меньшинства в Юго-Восточной Азии, на территории обретших позднее независимость Бирмы, Малайи (Малайзии), Голландской Индии (Индонезии), Сингапура. В Бирме (нынешняя Мьянма) индийцы составили большинство населения самых крупных городов, они занимали важные позиции в бизнесе и британской колониальной администрации. В Сиаме (нынешний Таиланд), сохранившем независимость, хотя и испытавшем английское и французское влияние, проникновение индийцев было не столь внушительным, зато оппозиционные британской власти группы, в частности, члены индийской революционной партии «Гадр», нашли здесь убежище. В Малайе индийцы составили значительную часть сельскохозяйственных рабочих, а также предпринимателей. В Сингапуре и Шанхае (где существовал европейский квартал) панджабцы-сикхи образовали костяк британских армейских и полицейских соединений.

В 1947 г. Британская Индия обрела независимость, омраченную разделом страны по религиозному принципу. С этого момента преимущественно индийская по происхождению община в диаспоре оказалась разделенной. В 1972 г. раздел Пакистана на собственно Пакистан и Бангладеш привел к дальнейшей путанице в терминах. В данном исследовании используются главным образом термины

«индийская» и «южноазиатская диаспора», а пакистанцы и бангладешцы рассматриваются как часть южноазиатской диаспоры. После 1947 г. вслед за Индией независимость получили другие британские колонии: в 1948 г. — Бирма, затем — Малайя (Малайзия), Вест-Индия, Гайана, Восточная Африка. В 1996 г. под юрисдикцию Китая перешел Гонконг (Сянган), причем более пяти тысяч живших там индийцев переехали в Англию.

Нет никакого сомнения, что уже с первых лет существования за рубежом индийцы создавали песни, другие произведения устного жанра, отражающие печальный опыт *кангани* и *нарак* — тяжелого подневольного труда в колониях. Однако эти песни, сказания, другие следы «устной истории», «устного творчества» еще предстоит найти и собрать исследователям. Более определенно об «индийском тексте» можно говорить в связи с распространением средневековой эпической поэмы на авадхи «Рамачаритаманаса» Тулсидаса — переложения санскритской «Рамаяны», и примыкающей к ней поэмы «Ханумана-чалиса». Это, однако, еще собственно индийские тексты, получившие распространение и в диаспоре. Как таковое письменное творчество, создание собственно «текста» диаспоры раньше всего началось в «сахарных колониях» Англии в Вест-Индии.

Образ плантационной жизни — *митха хун* («сладкая кровь»). Сахар дает «сахарным колониям» жизнь и закрепощает в «сладком плену» плантационных рабочих-индийцев. Эта тема звучит в произведениях Сэмюэля Сельвона «Тростник горек» (1957) и Дэйвида Дейбидина «Песня раба» (1984 г., на материале фольклора). Редкое описание жизни плантационного рабочего в бараках близ посадок сахарного тростника дано в мемуарах Тотарама Санадхья, прибывшего на Фиджи 23 мая 1893 года на корабле «Джамна», проведшего на острове 21 год — сперва в качестве рабочего, затем фермера, священника, и вернувшегося в 1914 г. в Индию. Это произведение было опубликовано на хинди в 1994 г. под названием «Бхут лейн ки катха» («История чертовой улицы»). В книге описаны ужасы коммунальной жизни в тесных «проклятых» бараках. Говорится в ней и о вечерах за хуккой (кальяном) в своеобразном клубе-притоне «Хануман-дхока», и о рецитации «Рамаяны» среди рабочих-индусов. Исследователь романа Виджай Мишра замечает:

«В тексте („Рамаяны“) есть, конечно, все, что созвучно рабочему по *гирмиту* (соглашению): 14 лет изгнания эпического героя Рамы, испытания в черном лесу Дандак, кража его жены Раваной. Наконец, возвращение в мифическую Айодхью» [Misra 2006: 122].

В то же время тема родины звучит в этих и других произведениях. В стихотворении индо-маврикийца Сомдатта Бухори Индия представляется автору маленькой деревушкой в Бихаре:

Bharat
 Sabse pahale
 Ham Biharion ka
 Uttar ka
 Ek chota sa
 Gaon hota . . .

Индия для нас, бихарцев — это прежде всего небольшая деревушка на севере [Misra 2006: 122].

Собранные и опубликованные в 1985 г. воспоминания индийцев Тринидада, названные «The Still Life» («Спокойная жизнь»), содержат те же темы: тяжелейший труд и адские условия жизни, тоска по родине, мечта о возвращении, страх перед неизвестностью, с которым связано это возвращение.

В 1940–1950-е гг. на Тринидаде, в Суринаме, Гайане появляются произведения индийцев, как правило, журналистов, адвокатов, врачей, учителей по профессии, пробившихся в ряды местной элиты благодаря образованию, часто в протестантских миссионерских школах. Второе поколение индийской интеллигенции уже заявляет о себе громче, обыгрывая местные «колониальные» сюжеты, но не замыкаясь на них. Пример такого выхода в мировую литературу — писатель во втором поколении, лауреат нобелевской премии в области литературы за 2001 г. Видьядхар Сурадждипрасад Найпол.

В. С. Найпол родился в 1932 г. на Тринидаде в городе Чагуанас в семье индийского брахмана. Отдельные исследователи отмечают большое влияние в этом городе семьи Найпола [Mustafa 1995: 13]. Предки Найпола были родом из Соединенных Провинций. Отец писателя работал в газете «Тринидад гардиан». По настоянию отца Найпол уехал учиться в Оксфорд. Тринидадское правительство предоставило талантливому молодому человеку из влиятельной

индусской семьи стипендию. По завершении учебы в Оксфорде В. С. Найпол стал сотрудничать с различными газетами и выбрал писательскую стезю. При этом он поддерживал связи с родиной, много путешествовал, но жил преимущественно в Англии. Славу Найполу принес роман «Дом для мистера Бисваса» («A House for Mr. Biswas», 1961), в котором, как и в романе «Массажист-мистик» («Mystic Masseur», 1957) рассказывается о поиске индо-тринидадцами своей идентичности. Оставшаяся без главы семьи и главного кормильца семья Бисвас не в состоянии самостоятельно справиться с проблемами. Ей помогают, однако, близкие и дальние родственники — единственная опора в Тринидаде, разделенном на индо-тринидадцев и афро-тринидадцев.

Найпол напоминает нам об одной из главных тем литературы индийцев зарубежья — «мифе о возвращении». Вот что он пишет в романе «Дом для мистера Бисваса» об индо-тринидадцах: «Они постоянно говорили о возвращении в Индию, но когда возникала такая возможность, многие отказывались, пугаясь неизвестности, боясь лишиться уже привычной временности своего здесь пребывания» (цит. по: [Misra 2006: 122]).

Итак, Индия. . . Это та Индия, в которую постоянно стремятся, но в которую не возвращаются. Это та Индия, которую, по словам Тагора, «каждый индиец берет с собой». Это та Индия, которую, по словам Найпола, индийцы, привозя с собой, «расстилают перед собой, словно ковер».

Примечательно, что герои Найпола следуют путями южноазиатской диаспоры. Действующее лицо романа «Поворот реки» («A Bend of River», 1979) мусульманин Салим открывает магазинчик в африканском городке на берегу реки, где-то в Уганде или Кении. Салим добивается успеха в своем скромном бизнесе, но ему не достичь большего в стране «Большого Человека», т. е. президента, где индийцам — «азиатам» — отведена роль людей второго сорта.

Интересно, что В. С. Найпол, который уже давно проживает в Англии, олицетворяет судьбу многих индо-тринидадцев. Рожденный в семье индийских иммигрантов в Вест-Индии, он, ощущая себя «просто человеком» и «гражданином мира», сохраняет память о своих индийских корнях, хотя страной проживания выбрал Великобританию.

Авторы так называемой «старой диаспоры» — то есть потомки законтрагованных рабочих, привезенных в «сахарные колонии» Англии — Фиджи, Маврикий, Тринидад, а также в Гайану, пишут как на стандартном хинди, так и на его региональных вариантах фиджи-хинди, сарнами (хиндустани), основанном на диалектах майтхили, бходжпури и др., на креольском английском и на *патуа* — креольских языках, в основе которых — язык французских поселенцев. На фиджийском хинди написана повесть индо-фиджийца тамильского происхождения Субрамани, названная им «Даука пуран». Рассказчик в повести носит звучащее имя Фиджилал. Фиджи-лал повествует об истории семьи индо-фиджийца Калу, для которого важны как индийская, так и кастовая идентификация. Калу гордо носит сословное имя раджпуты; он добивается, чтобы даже породнившийся с семьей «белый» сотрудник миротворческих сил приехал в дом за своей невестой-дочерью Калу на коне, с обнаженной саблей, согласно кастовым традициям, предписывающим определенное поведение жениха во время брачной церемонии.

С конца XIX века Северная Америка стала предметом мечтаний многих индийцев, жаждавших улучшить свое материальное положение и не видевших перспектив такого улучшения в Индии. При этом некоторая поверхностность американского лоска при сохранении индийской натуры нередко была темой юмористических произведений индийских авторов. Одна из наиболее известных новелл на эту тему принадлежит классику литературы урду Кришану Чандеру (1914–1977). Ее название — «Амрика се вапас аневала хиндустани» («Индиец из Америки»), и она находится в сборнике «Ек рупайа, ек пхул» («Цветок в одну рупию»), изданном в Лахоре в 1960 г. В ней описывается приехавший из Америки индиец. Он глуп, надменен, привязан к вещам. Однако именно такими благополучными людьми чаяли стать многие выходцы с индийского субконтинента.

Приезд индийцев в Северную Америку стал массовым только после 1961 г., зато возникновение большой и влиятельной общины «*амрики деши*» («американская земля») породило весьма богатую индо-американскую литературу на английском языке, создаваемую как американцами индийского происхождения, так и индийцами,

побывавшими в США и вернувшимися на родину. Один из таких интересных романов — «Наследство разоренных» («Inheritance of the Loss») Киран Десаи (род. в 1971 г.).

Действие романа происходит как в глухом пригималайском местечке близ непальской границы, так и в Америке, куда отправился за лучшей долей сын повара главной героини. Молодой человек, которого зовут Биджу, чудом попал в Америку после настоящей осады и штурма американского консульства сотнями искателей лучшей доли. Однако, не имея средств к существованию, Биджу не обрел легкого счастья. Ему пришлось работать во многих закусочных — итальянском ресторане, китайской закусочной, индийском вегетарианском заведении. В конце концов Биджу лишился и такой работы. На последние накопления Биджу покупает билет домой. Все его покупки по дороге домой достаются грабителям. Не осуществилась не только его «великая американская мечта»: под угрозой и более скромная мечта о накоплениях на «черный день» на родине. «Черный день» наступил. На родине — беспорядки. А удастся ли сохранить остаток накоплений, спрятанных Биджу — вопрос, на который автор не дает ответ. Но Киран Десаи не только рассказывает «американскую сагу» Биджу. Яркими мазками дается вся картина диаспоры, увиденная Биджу: «Биджу уже успел узнать, как во всем мире относятся к его соотечественникам.

В Танзании, если бы могли, выкинули бы их вон,
как сделали в Уганде.

На Мадагаскаре, если бы могли, выкинули бы их вон.

В Нигерии, если бы могли, выкинули бы их вон.

На Фиджи, кабы могли, выкинули б их.

В Китае их ненавидели.

В Гонконге.

В Германии.

В Италии.

В Японии.

На Гуаме.

В Сингапуре.

Бирма.

Южная Африка.

Их не любит.

Гваделупа. Любят их здесь?
Нет

[Десаи 2007: 113–114].

В Британии ситуация несколько иная. Индийцы — слуги, сипаи и няньки впервые оказались на Альбионе вместе с «набобами» — англичанами-нуворишами. Образ Индии в Британии неотделим от образа Раджа — британской власти в Южной Азии, времени успеха, славы в сказочно богатой, но по-восточному неоткровенной, коварной, коррумпированной и развращенной. А между тем индийцы, приезжающие в Англию, видят такой богатый, но развратный и развращающий Вавилон в Англии. Не исключение здесь и «Лондон-Вавилондон», описанный Салманом Рушди.

Салман Рушди — британский писатель индийского происхождения. Его роман «Сатанинские стихи» получил бурные отклики во всей Южной Азии, в Иране, в арабском мире. Мастер пера, признанный новеллист и публицист, лауреат самой престижной в Англии премии Букера за литературное творчество, автор нашумевших романов «Гримус», «Дети полуночи», «Стыд» Салман Рушди на пике популярности опубликовал в 1988 г. книгу, которая не могла не вызвать критики, споров, возмущения среди мусульман мира и скандальной славы в мире.

Роман «Сатанинские стихи» представляет собой стилизацию под характерную для литератур Индии и арабского Востока «обрамленную повесть» — длинное повествование с одним основным и бесконечным множеством дополнительных сюжетов. Все комментаторы соглашаются с тем, что роман Рушди содержит сатиру на пророка Мухаммада и Коран. Имя пророка прямо не называется, но высмеиваемый в «Сатанинских стихах» Махаунд очень напоминает пророка Мухаммада. Роман содержит также сатиру на имама Хомейни. Однако первые негативные оценки на книгу пришли не из Ирана, а из Индии, и касались они именно использования вымышленного имени Махаунд, созвучного английскому «my hound» («моя собака»).

Описанный Рушди «Вавилондон» — «город видимый, но не видимый» — через десятилетие после выхода романа уже приобрел как минимум два четко выраженных, видимых и отмеченных индийскими «знаками-символами» района — Саутолл («Маленький Пен-

джаб») на западе Лондона и Брик лейн — «Маленькая Бенгалия» — на востоке, в историческом районе проживания иммигрантов — Ист-Энде. Неслучайно название «Брик лейн» дала своему роману англо-бенгальский автор Моника Али.

В романе Моника Али «Брик лейн» (2003), за который автора удостоили премии Букера, дается параллельное описание жизни двух сестер, одна из которых живет в Бангладеш, а другая была выдана замуж за осевшего в Лондоне бенгальца, к которому она и переезжает. В романе дана картина жизни мультикультурного района Лондона Тауэр Хэмлетс, и особенно его бангладешского анклава на улице Брик лейн.

Район Брик лейн, увиденный главной героиней по имени Назнин — это улицы с надписями на бенгали, индийскими ресторанами, мечетями, рынками, улицы, по которым ходят многочисленные домохозяйки в хиджабах, молодые безработные парни, готовые идти на митинги и творить погромы во имя какой-либо красивой идеи. Брик лейн — это и часть Англии, и часть Бангладеш, а также пересечение путей всех народов; иммигрантский рай и иммигрантский ад.

Итак, индийский текст индийской диаспоры неразрывно связан со страной происхождения — исторической Индией. Даже если эта историческая родина проклинается или умышленно игнорируется тем или иным героем, этот герой неотделим от нее. Эта незримая, но глубокая связь персонифицирована в героине романа Салмана Рушди «Клоун Шалимар». Героиню «назвали Индия. Свое имя она не любила. Где это слышано, чтобы людям давали такие имена. . . Так или иначе, но имя Индия не подходило ей никоим образом. Оно было экзотично, колониально и с претензией на принадлежность к чуждой ей реальности, и она внушала себе постоянно, что для нее оно совсем не годится. Она не желала ассоциаций ни с простором, ни с необычностью поведения, темпераментностью, ни с перенаселенностью; не хотела быть ни древней, ни шумной, ни таинственной, избави боже. Ни за что не желала иметь отношение к стране третьего мира. Совсем наоборот» [Рушди 2007: 14].

Да, именно так, отталкиваясь и дистанцируясь от покинутой родины, индийская диаспора, тем не менее, не становится органичной частью мира, который ее принял. Точнее, став неразличимой

частью этого мира, диаспора перестает существовать. Но пока она есть, плодотворно создавая свой «индийский текст».

ЛИТЕРАТУРА

Али М. Брик-Лейн. М., 2005.

ДЕСАИ К. Наследство разоренных. СПб.: Амфора, 2007.

МАРИАНЬСКИЙ А. Современная миграция населения. М., 1969.

РУШДИ С. Клоун Шалимар. СПб.: Азбука, 2007.

MISRA V. Voices from the Diaspora // The Encyclopedia of the Indian Diaspora. Singapore: Didier and Millet, 2006. P. 120–139.

MUSTAFA F. V. S. Naipul. Cambridge, 1995.

 THIRTY YEARS OF THE ZOGRAPH READINGS •

In April 1980 a modest academic event took place at the Leningrad branch of the Institute of Oriental Studies (USSR Academy of Sciences; at present time, The Institute of Oriental Manuscripts). The significance of the event entitled ‘an extended meeting of the South and South-East Asia Department’ was not given its due by a majority of its participants. The secret was hidden in the word ‘extended’ which implied that along with the Department’s staff, Indologists from other Leningrad and Moscow academic institutions took part in the meeting. The aim that they all pursued in common was to study the foundations of traditional Indian civilization by way of painstaking analysis of classical Indian texts.

In the 1970s, classical Indology, the branch which studies, on the evidence of ancient and medieval written texts, the sources of Indian civilization was undergoing hard times although not long before it had miraculously risen from ashes after its practically complete destruction during prewar Stalinist repressions. The traditions of the outstanding St. Petersburg school of Indian Studies headed by I. P. Minaev and F. I. Scherbatsky seemed to be reviving in the works of the brilliant young scholar V. S. Vorobyov-Desyatovsky who died prematurely in 1956, and in the works of other scholars belonging to the same generation: G. A. Zograph, T. E. Katenina, S. G. Rudin and V. G. Ehrman. At the same time in Moscow a group of young researchers had taken shape on the basis of Sanskritology as part of comparative linguistics. They took up the study of classical heritage of Indian culture. The core of the group was made up by the pupils of professor M. N. Peterson at Moscow university: T. Ya. Elizarenkova, P. A. Grintser, Vyach. Vs. Ivanov, and V. N. Toporov who were to become leaders in the Indian studies in Moscow and the USSR. A powerful influence over the shaping of the Moscow school of classical Indian studies was exerted by Yu. N. Roerich (1902–1960) who returned to Russia from India in 1957. Although he had been educated abroad, at the London school of Oriental studies, Sorbonne and Harvard, Yu. N. Roerich had always

considered himself a representative of the Russian school of Indian and Central Asian studies and it was the principles of this school that he strived to revive in his native country. Yu. N. Roerich managed to achieve a lot in a few years. Thus, he restarted the 'Bibliotheca Buddhica' series which had been banned before World War II and published two volumes, 'Tibetan Historic Literature' by the St. Petersburg scholar A. I. Vostrikov (1904–1937) and the brilliant translation of 'Dhammapada' made by the Muscovite V. N. Toporov. In the 1960s, owing to the links with the pioneering Moscow-Tartu school of semiotics, the standing of the Moscow classical Indian studies became even more prominent within the Soviet Humanities.

In Leningrad the role of Georgy Alexandrovitch Zograph (1928–1993) was enormous. A conscientious linguist and renowned specialist in the field of New Indo-Aryan languages, G. A. Zograph was the head of the Department of South and South-East Asia at the Leningrad branch of the Institute of Oriental studies¹. He combined study of new Indian languages with profound interest in the traditional cultural background, antiquity and Middle Ages, encouraging and supporting the study of Sanskrit and Pali texts carried out at the Sector.

Yet in the 1970s classical Indian Studies and particularly the study of history and philosophy became once again to be regarded with suspicion by the Communist party ideologists. It was partly due to the 'case' of the renowned Buddologist and Buddhist religious leader B. D. Dandaron (1914–1974) who had been arrested on false charges and had died in prison. The Moscow school suffered more than the other institutions. Some Indologists lost their jobs; papers and volumes containing analysis and translations of religious or philosophical texts were banned from publishing. Others had to emigrate under pressure; those who had stayed were separated because the Memorial Cabinet of Yu. N. Roerich which used to be a coordinating centre and venue for regular meetings of specialists had ceased to function as such (until its revival in late 1990s).

¹ In Memoriam Georgii Alexandrovitch Zograph (1928–1993) // Sthāpakaśrāddham. Professor G. A. Zograph Commemorative Volume. Ed. by N. V. Gurov and Ya. V. Vassilkov. St. Petersburg: Peterburgskoye Vostokovedeniye, 1995, pp. 18–26.

It was then that G.A. Zograph, aided by the acknowledged albeit non-formal leader of the Moscow school Tatiana Yakovlevna Elizarenkova (1929–2007)¹, organized the first Spring Indological Readings in Leningrad. The readings became an annual event, with eminent Indianists as their permanent participants. Along with T. Ya. Elizarenkova, a number of Moscow scholars took part in them: the Sanskritologist and specialist in the ancient Indian literature and theatre Yu. M. Alikhanova, the historian and Sanskritologist A. A. Vigasin, the Dravidologist A. M. Dubyansky and V. G. Lysenko whose field of study is the history of Indian philosophy.

The contribution of N. V. Gurov (1935–2009), the head of Indian philology chair at the Oriental Faculty of St. Petersburg state university, was indeed priceless. The Readings at St. Petersburg, since 1993 entitled ‘Zograph Readings’, had been for a long time the only forum in Russia where specialists had a chance to meet and discuss all kinds of texts belonging to the Indian traditional culture.

During the Zograph Readings, which marked thirty years of their existence in 2009, traditions of the Moscow and St. Petersburg schools continue to develop, intertwining and enriching one another. Researchers from other Russian cities (Kaliningrad, Penza, Izhevsk) have become regular participants. Contributions by the Indologists from the Centre of Oriental studies at Vilnius University (Lithuania) have become a long-standing tradition.

The Readings are now held jointly by the Museum of Anthropology and ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, the Institute of Oriental manuscripts of the Russian Academy of Sciences, and two faculties at the St. Petersburg State university, the Faculty of Oriental Studies and the Philosophical Faculty. The meetings are usually three-day events which take place, in turn, at the venues offered by all the institutions mentioned above.

The papers read at the Leningrad Readings were, owing to the effort by G. A. Zograph, published in 1987 by the ‘Nauka’ publisher. The collection of papers entitled ‘Literature and culture of Ancient and

¹ Cf.: Ya. Vassilkov. T. Ya. Elizarenkova (1929–2007) // Newsletter of the International Association of Sanskrit Studies. Ed. By J. Brockington. Edinburgh – Torino – Kyoto, 2009. Pp. 32–34.

Medieval India' was given a good press and was acknowledged by colleagues in the Soviet Union and abroad. Another collection of papers was ready for publication, but unfortunately it was never published because in the 1990s the 'Oriental Literature' publisher was experiencing hard times. Later some of the authors gave their papers to the collection 'Sthāpakaśrāddham. Professor G. A. Zograph Commemorative Volume' (St. Petersburg, 1995).

Over fifteen years have passed since that time, and each year was marked with a conference characterized by a full and variegated programme. All of us are convinced that it is not one more volume that should be published: now there is a need in a regular edition coming out following the annual Zograph Readings. This volume is even more necessary now when our meetings have been given a new turn.

The novelty is not only in the number of participants representing many centres of study and, accordingly, in the increased number of papers. More importantly, the conference has been joined by a number of young researchers who take part in the Readings on an equal footing with the permanent participants, their elder colleagues. For many of them the Zograph Readings became, as early as during their university years, a school of professionalism. The present volume which we submit to the reader is remarkable as it presents many papers by scholars of younger generations.

A majority of articles in the present volume have been based on the papers read at the 30th Zograph Readings in spring 2009. To them we have added several articles from our archive. The author of this afterword is to blame for the accumulation of this 'archive', having failed to publish the collection of papers read at the 2003–2005 Readings. The editing of the papers had been going on for such a long time that some authors had published their works in other editions. Some of the articles once collected for the unpublished volume have been included into the present edition and are highlighted by special footnotes to their titles.

The 'Indian' title of the volume, Śābdaprakāśa, can be viewed as a Sanskrit equivalent of the major theme of the Readings, formulated by G. A. Zograph and T. Ya. Elizarenkova, 'Approaches to the Interpretation of Traditional Indian Text'. Śābda-, 'word', in a broad sense, includes the notions 'text' and 'letters'; prakāśa meaning 'interpreta-

tion', 'explanation' etc. A treatise on vyākaraṇa, traditional Indian grammar or philosophy of linguistics, was entitled Śabdaprakāśa.

The sequence of the articles in the volume generally follows the usual grouping of papers at the annual Readings. We begin, as a rule, with the most ancient texts, gradually moving on through the classical period and the Middle Ages towards the New Time. The volume therefore is opened with the article by one of the founders and, during a number of years, active participant of the Zograph Readings, T. Ya. Elizarenkova, devoted to the 'great beginning' of Indian literature and culture, Ṛgveda (late second millennium BC) and in particular to the figure of Vṛtra, adversary of Indra, the god of Thunder in the oldest variant of the Indo-European 'basic myth'.

On the foundation of comprehensive philological study of all data concerning Vṛtra the author managed to perform a purely synchronic analysis of the character based upon the material of Ṛgveda itself. As a result, it became possible to sort out the innovations which appeared in the character of the Thunder-god already on the Indian soil from the ancient indo-European motives not infrequently influencing the existing interpretations of the Vedic Vṛtra. The article specifies considerably certain characteristics of the Vedic Vṛtra: e.g. the author shows that his 'snake' nature has a generalized character since he lacks features of concrete snakes, and destroys scholarly myths some of which ascribe to Vṛtra the image of a flying dragon or link him with fire. The paper was read by T. Ya. Elizarenkova at the Readings in 2005. The article is published for the first time.

Ya. V. Vassilkov demonstrates, in his article, that archaic culture of the Indo-Aryans inherited from the Indo-European tradition the use of the poetic formula 'undying/unfading fame' expressing a worldview of 'pastoral heroism'. Contrary to widespread opinion, the use of the 'undying fame' formula is not limited to one or two contexts in the Ṛgveda. This formula, in a slightly modified form, was used in the great Sanskrit epic, Mahābhārata, being a constituent element of its poetic language. Now we can assume that the formula initially belonged to the archaic epic (warriors') tradition whence it must have been borrowed by the tradition of Ṛgveda.

In the article 'Classification of textual practices in the early Buddhist community based on the materials of the Pali 'Anguttara-nikaya',

D. I. Zhutaev considers 'the system of technologies for preservation and transmission of texts, methods of teaching etc.' formulated in the Pali canon. More specifically, two systems of 'textual practices' are defined; one is the five-tiered system of teaching monks and of perceiving the meaning of the sacred text ('Buddha's words'); the other system is not hierarchic and includes five classes of standardized actions done with the texts, the actions that have an 'open', 'public' character and aim at the 'adequate preservation of the texts' precise (as it was viewed by the tradition) form, not of their meanings'.

D. N. Leliukhin's 'Sanskrit special terminology: problems of interpretation' considerably broadens and specifies the author's previous descriptions of the semantic field for *adhyakṣa* ('supervisor', 'keeper', 'officer in charge' etc.), an important term in the ancient Indian 'political literature'. Bringing together the data from various Sanskrit sources, the author refutes the widespread view that the term was 'invented' by Kautilya, the author of the famous *Arthaśāstra*. The data collected in the article are convincing evidence of the fact that in the course of an enormously lengthy historical period, from Ṛgveda to the medieval treatises, the term was broadly used, retaining the same circle of its basic meanings.

In her article 'The ordeal by the consecrated water (kośa)' N. A. Korneyeva provides a thorough description of a particular type of the Indian ordeal procedure. A man who was suspected of having committed a crime, was put on trial by being offered some consecrated water to drink. The guilty person was expected to be struck by an illness soon after drinking it. The author considers all the variants of the rite, referring to the texts of many 'legal' treatises and to her own translation of the relevant fragment from Piṭāmaha's *dharmasāstra*.

The rubric devoted to the interpretation of religious and philosophical texts in the Indian tradition, the topic highly popular with Russian indologists today, opens with the article by A. V. Paribok, 'The level of meaning in the Śāstra texts: Concepts or notions?' In the article the author demonstrates that Indian culture surpasses European culture by the number of 'terms describing contents of different types'. There is a number of key words in the Indian religio-philosophical systems which cannot be defined by the common European terms: 'notion', 'concept' or, e.g. 'ideologeme'. Such words (e.g. *duḥkha*, *ātman*, *dharma*, *bod-*

hicitta etc). are, according to Paribok, ‘some directions’ that provide orientation or programme for action and therefore express ‘a certain reflexive vector’. European philosophy has no terms to describe such contents.

The article by A.H.Mehakian ‘Theistic attitudes in the classical Yoga and in *Śvetāśvatara Upaniṣad*’ takes the reader from the general issues of Indian religious and philosophical culture to the concrete issue of development of theistic doctrines within Hinduism in history. The author defies the existing view that the idea of god (Īśvara) was brought to Patañjali’s system of classical Yoga from outside and agrees with those scholars who, on the contrary, are inclined to see here a relict of the ancient Sāṃkhya-yoga which becomes definitely theistic in the ‘middle’ Upaniṣads and the Bhagavadgītā.

Posing a question about whether the atomistic concepts in the ancient Indian and ancient Greek philosophical traditions were born independently of each other, V. G. Lyssenko offers highly convincing argumentation in favour of the ‘linguistic’ hypothesis of atomism’s origin. According to Lyssenko, such factors as, primarily, common linguistic background which, over time, chose of all kinds of writing ‘the principle of alphabetic writing which allows, from certain combinations of letters, create an indefinite number of linguistic forms’ formed a premise for a parallel conception of atomism in the Greeks and Indians. To this I would add that already during the period of Graeco-Aryan unity, if not during an epoch of the broader Indo-European unity, the ancestors of the Greeks and the Indo-Aryans alike were indeed able to take the phonetic structure of a word apart into constituents which is witnessed by the presence, in their oldest poetry, of the anagrammatic technique (which was described on the Vedic material by F. de Saussure). As a second premise V. G. Lyssenko points to ‘a certain common problematical field created in the process of thinking, which applies structurally similar linguistic instruments’. This fruitful suggestion is based in the article on multiple references to the texts by Indian and Greek philosophers.

R. V. Pskhu, in her article ‘On the issue of the ontological status of the goddess Lakṣmī in the philosophy of the early Viṣṇuite Vedānta’, continues her earlier successful attempts at the study of the Viśiṣṭādvaita philosophy. Trying find out how the representatives of

this school 'insert' into their system the image of the goddess Lakṣmī, meaningful for their predecessors, Bhakti poets, Pskhu reveals that Ramānuja was much less than his predecessors and followers inclined to ascribe any philosophical status to goddess Lakṣmī. The reason for this the author seems to see in the fact that the *bhakti* of Ramānuja himself as believing adept was centered exclusively on the image of Viṣṇu.

S.V.Pakhomov, in the article 'The problem of balance between ethics and knowledge in Yoga and Hindu Tantra' studies the change, in the course of history, of the balance between knowledge and ethics in the Indian culture, depending on the basic changes in the nature of spiritual knowledge as such. It is the movement from Vedism in which ethics basically coincides with ritual and the knowledge of ritual to the teachings of Yoga and Tantra in which it is the acquisition of soteriological knowledge that frees the adept from traditional ethic standards.

Audrius Beinorius who has taken part in most Readings, one of the founders of the Oriental Studies Centre at Vilnius University, built his article 'On some epistemologic aspects of the early Yogācāra philosophy' on the analysis and interpretation of the texts belonging to the most refined and, at the same time, difficult for understanding, Northern Buddhism philosophical school. The article deals mainly with the texts by the outstanding representative and propagator of the Yogācāra philosophy, Vasubandhu. The expert analysis of these texts allows the author to radically revise the traditional historico-philosophical definition of epistemology in the Yogācāra school: in it one should see not the 'naïve idealism', but, sooner, the philosophy of the subject's and object's deconstruction. The shift of the accent from the scholastic theory to the soteriological practice as the basic motive of the Yogācāra's philosophical discourse is a highly topical issue which has a major methodological meaning, opening up a perspective of overcoming the europocentric approach to the problems of Buddhist philosophy.

In the last two decades Vyākaraṇa (grammar tradition, or the philosophy of language) has become the object of study by many researchers of Indian thought in Russia and abroad. In the course of the Zograph readings, for years, papers dealing with this theme have been read. In the present collection we offer two articles devoted to one of the

basic works written in the Vyākaraṇa tradition, Bhartṛhari's treatise 'Vākyapadīya'.

In the article 'Puṇyarājā's classification of sentence definitions in the second part of 'Vākyapadīya', V. P. Ivanov subjects to meticulous analysis the interpretation of eight different views on the sentence, offered by the commentator Puṇyarājā,, the list of the views has been given by Bhartṛhari. Leaning on Puṇyarājā's interpretation, V. P. Ivanov classifies the eight concepts according to their various parameters and systematizes the result of the study as a table.

A lengthy article by E. A. Desnitskaya based on the paper read during the 2005 Readings was initially devoted to the notion of the 'universals' and its specific interpretation in Bhartṛhari's 'Vākyapadīya'. In the present volume E. A. Desnitskaya offers the article in which a particular aspect of this broad theme is analysed. Based on the material in the third part (*kāṇḍa*) of 'Vākyapadīya' (the chapters 'Jāti-samuddeśa', i.e. 'the Chapter on Universals' and 'Dravya-samuddeśa', 'The Chapter on the Substance'), Bhartṛhari's view is formulated here on the correspondence between a universal and a referent of the word (*padārtha*); special attention is also paid to the philosopher's attempt to settle the question of the interrelation between the universal and the substance in the spirit of non-duality.

Another trend in the Indian philosophical thought that, along with linguistic philosophy, has recently attracted the attention of many Indologists worldwide, firstly owing to the wealth and virtues of its philosophical literature, is the Kashmir 'non-dualistic' Śaivism. The article by V. A. Dmitrieva 'The notion of *spanda*. The problem of 'Spandakārikā's authorship' is devoted to the key notion of *spanda* (the eternal vibration of Absolute Consciousness) and one of the basal texts belonging to this school ('Spandakārikā', 9th century A.D.). It introduces the reader into the problematics of the discussion, which began already during the Middle Ages, about the authorship of 'Spandakārikā': who was the author — Bhaṭṭa Kallaṭa or his teacher Vasugupta? Convincing arguments in favour of the view that it was Bhaṭṭa Kallaṭa who was the author are provided by the author of the article. The content of the article is also enriched by the brief review relating the history of the Kashmir Śaivism as the monistic school known also

as *parādvaita* or *pratyakṣādvaita*, i.e. the ‘absolute’ or ‘immediate nonduality’.

O. N. Yerchenkov turns to the same tradition in his article ‘The phenomenological models and symbols of Absolute Consciousness in the religious and mystical literature of Kashmir Śaivism’. Within this religio-philosophical system the author identifies its symbolic level, maps out a typology of the major symbols or groups of symbols and also ascertains the key role of mystical symbolism, which ties all its levels of this polymorphic system into a whole.

Cultural traditions of South India and specifically the classical culture of Tamils are marked with striking peculiarities. Three articles published in the collection are devoted to the classical Tamil culture. In the article ‘On the ‘sacred geography’ in the poetry of Tirujñānasambandar (the Śaiva poetic complex ‘Dēvāram’)’ M. B. Pavlova studies a major feature of Dravidian religious culture which is revealed, in particular, in the poetry of Tamil bhakti poets (nāyanārs): a close link between the deity and a particular location, ‘genolocotheism’ (the term coined by A. M. Pyatigorsky). The author has succeeded, having taken, as an example, the works by Tirujñānasambandar (7th century), to prove that the link follows two basic patterns: 1. when the god Śiva dwells in a certain locality, being its lord, master or king and passes some of his features onto it (the pattern discernible in the ancient Tamil model ‘king — his lands’); and 2. when the god is identical with a certain locality and is of the same nature with it (this pattern is based on the idea of pantheism and ‘dilution’ of divine nature in the landscape).

The article by I. A. Urnova ‘The formation of Śiva Naṭarājā’s iconographic types and the issues of classifications for his sculptural images’ provides an answer to the question that interests not only Indologists: when, how and from what sources had the famous image of ‘the dancing Śiva’, permeated with profound symbolism, taken shape? The author also considers here variants of Śiva Naṭarājā’s image and discusses the problems arising at the attempts to classify them.

A. M. Dubiansky begins his article ‘A Tamil play about Śakuntalā’ with an assertion of the original and specific character of Tamil culture and then shows convincingly that influenced by this originality even those subjects that have been borrowed from Sanskrit literature are in-

terpreted along the lines of the literary, aesthetic and cultural standards accepted by the South Indian tradition. The author demonstrates this premise by a comparatively late (19th century), but fully traditional play ‘The Naṭaka of Śakuntalā’, a Tamil variant of the well-known story about the love of the girl ascetic Śakuntalā and king Duṣyanta (Duḥśanta) related in the Mahābhārata.

The next two articles are devoted to folklore texts in the New Indian languages.

On the 4th of December 2009 Nikita Vladimirovich Gurov, a constant participant of the conference since its establishment, passed away. He planned to write an article based on the material of his paper read at the 2009 conference, but failed to finish it. We could not resign ourselves to the fact that the ideas expressed in his paper, opening up new perspectives in the study of the epic poetry of the peoples of India, will not be embodied in written word and publish in the present volume the full text of N. V. Gurov’s paper, virtually unchanged, having added only necessary footnotes and a list of literature.

The article ‘Tista-buri pūjā and tukkha songs in the religious culture of Rājibansis’ belongs to the Indologist-ethnographer S. I. Ryzhakova. The author provides a brief review of the ethnic community of Rājibansis’ (the northern part of West Bengali) rites and culture, based mostly on the texts of songs performed during Tista-buri seasonal festival and on the texts of folk songs in the tukkha genre related, in their contents, to the philosophy of Tantrism. A comparison of the texts performed during the Tista-buri festival with tukkha songs allows to reveal in the latter archaic tribal elements of mythology and folklore poetics which are combined in them with the elements of form and content that arise from the pan-Indian ‘Great tradition’. Almost all the materials on which the argumentation is built were collected by the author during her fieldwork in West Bengal in 2002.

The volume is concluded with the three articles devoted to the modern texts and concepts which are not traditional in the full sense of the word; rather they bear the heritage of the tradition and express its response to the collision with the Western civilization. T. G. Skorokhodova in her article ‘Peculiarities in the interpretation of a traditional text by the thinkers of Bengali Renaissance’ convincingly demonstrates how some representatives of this reformatory movement

paved their own way in the interpretation of texts of Vedas, Upaniṣads, Bhagavadgītā and philosophical treatises, different from both the traditional Brahminic and the Western, ‘orientalistic’ approaches.

Yu. V. Predtechenskaya (‘Sat-cit-ānanda — a bridge between Hinduism and Christianity’) considers the interpretation of the advaitic ‘sat-cit-ānanda’ concept in relation to the Holy Trinity concept as undertaken by the ‘Hindu Catholic’ B. Upadhyaya and the French Catholic inclusivists J. Monchanin and H. Le Saux (Swami Abhishiktānanda). Finally, the article by I. Yu. Kotin, in agreement with its title, ‘The Indian text of the Indian diaspora’ contains a brief review of literature by the Indians outside India. With the view of works by V. S. Naipaul, Kiran Desai and Salman Rushdi, I. Yu. Kotin reveals the major features of the ‘Indian text’ created by the diaspora writers.

We hope that the present volume will become the first link in the sequence of annual Zograph volumes.

Yaroslav Vassilkov

Оглавление

Тридцатилетие Зографских чтений	3
Т. Я. Елизаренкова	Каким был Вритра в «Ригведе»? 16
Я. В. Васильков	Индоевропейская поэтическая формула со значением «нерушимая/непреходящая слава» в «Махабхарате» 30
Д. И. Жутаев	Классификация текстуальных практик раннебуддийской общины по материалам палийской «Ангуттара-никаи» 43
Д. Н. Лелюхин	Проблема интерпретации специальной санскритской терминологии 55
Н. А. Корнеева	Ордалия освященной водой (<i>kośa</i>) 65
А. В. Парибок	Уровень смысла в текстах шастр: концепты или понятия? 80
А. Г. Мехакиян	Теистические установки в классической йоге и «Шветашватара-упанишаде» 87
В. Г. Лысенко	Происхождение атомизма: «лигвистическая гипотеза» 99
Р. В. Псху	К вопросу об онтологическом статусе богини Лакшми в философии ранневишнуитской веданты 113
С. В. Пахомов	Проблема соотношения этики и знания в йоге и индуистской тантре 126
А. Бейнорюс	О некоторых эпистемологических аспектах ранней философии йогачары 138
В. П. Иванов	Классификация определений предложения Пуньяраджи во второй части «Вакьяпадди» Бхартрихари 157
Е. А. Десницкая	Дискуссия о референте слова в «Вакьяпадди» Бхартрихари 175
В. А. Дмитриева	Понятие <i>спанда</i> . Проблема авторства «Спанда-карик» 193
О. Н. Ерченков	Феноменологические модели и символы Абсолютного Сознания в религиозно-мистической литературе кашмирского шиваизма 202
М. Б. Павлова	О «священной географии» в творчестве Тирунясамбандара (шиваитский поэтический комплекс «Деварам») 210

И. А. Урнова	Складывание иконографических типов Шивы Натараджи и проблемы классификации его скульптурных образов	217
А. М. Дубянский	Тамильская пьеса о Шакунтале	227
Н. В. Гуров	«Коровьи войны» (на материале скотоводческого эпоса народов Центральной Индии и Декана)	245
С. И. Рыжакова	Тиста-бури пуджа и песни туккха в религиозной культуре раджбанси	250
Т. Г. Скороходова	Особенности интерпретации традиционного текста мыслителями Бенгальского Возрождения	267
Ю. В. Предтеченская	Сат-чит-ананда — мост между индуизмом и христианством	279
И. Ю. Котин	Индийский текст индийской диаспоры	290
	THIRTY YEARS OF THE ZOGRAPH READINGS	302