



М. Ф. АЛЬБЕДИЛЬ

И
Н
Д
И
Я

2442320
03.A 282



ИНДУИЗМ

**ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**



М. Ф. Альбедиль

ИНДУИЗМ



**Санкт-Петербург
2000**

С.П. 2002
ББК 86.33
УДК 294.5

2442320
Всероссийская
государственная библиотека
иностранной литературы
им. М. И. Рудомино



М. Ф. Альбедиль. Индуизм. — СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2000. — 256 с. («Мир Востока», V).
А-56

Индуизм — традиционную религию Индии, одну из древнейших в мире — называют «парламентом религий». Многими своими чертами он разительно отличается от привычного нам христианства. В самом деле, индуизм представляет собой пеструю и причудливую смесь разнообразных верований, мифов, ритуалов, теологических построений, философских прозрений, социальных предписаний, поведенческих нормативов и многого другого. Эта смесь на первый взгляд кажется хаотичной, но она объединена в нерасторжимое органическое целое глубинными смысловыми связями.

Индуизм не теряет своей культуротворящей энергии уже не одно тысячелетие, удовлетворяя нужды огромного числа людей — от столичного высокообразованного ученого-пандита до бедного неграмотного крестьянина в глухом захолустье. Он пронизывает все сферы жизни своих приверженцев вплоть до самых интимных глубин.

Обо всем этом в доступной и увлекательной форме рассказывается в книге отечественного этнолога, историка и религиоведа М. Ф. Альбедиль.

10. 2. 730
ISBN 5-85803-160-9

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории Российской Федерации и за ее пределами принадлежит «Петербургскому Востоковедению».

© М. Ф. Альбедиль, 2000
© «Петербургское Востоковедение», 2000



Зарегистрированная торговая марка



Зарегистрированная торговая марка

Орл
М



* U 1 0 0 0 5 6 9 9 1 *

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	7
Глава I. Что такое индуизм?	13
«Лабиринты строений»	13
«Народ-Мафусаил»	25
«Язык — дом бытия»	39
Глава II. Индуизм в истории: жизнь сквозь тысячелетия	49
Ритмичные волны бесконечности	49
Истоки	53
«Под напевы огненной Ригведы»	63
Творящие ритмы	73
У ног Учителя	78
Отраженная глубина	91
Разомкнутые грани	100
Глава III. Мир, бог, человек	111
Осязаемые равновесия	111
Связующие нити	124
Лики богов	136
Неодолимая сила любви	153
Неистощимое семя духа	162
Глава IV. Обряды и праздники	179
Дары для богов и предков	179
Накопление магического жара	189
«Три долга»	195
Святые дни	207
Глава V. Храм и богослужение	215
Ритуальный огонь	215
«Дома божества»	220

Святые места	230
Служение богам	237
Заключение	248
Список рекомендуемой литературы	254



ПРЕДИСЛОВИЕ

В Индии растет необычное дерево — баньян. Это — дерево-дом, дерево-храм, дерево-сад. У него не один ствол, а несколько сотен. От главного ствола горизонтально расходятся сучья, а от них спускаются вниз тонкие ростки — воздушные корни. Когда они касаются земли, то прорастают в нее и подпирают толстые сучья, как прочные балки в доме. Центральный ствол растет выше, и опять повторяется тот же процесс: еще один ряд толстых сучьев с воздушными корнями образует следующий ярус. Чем выше поднимается ствол, тем больше появляется новых ярусов ветвей, а новые стволы, пустив прочные корни в землю, наследуют способность укореняться, разветвляться и давать новые ростки, и, кажется, нет предела этому росту, так что одно дерево может заменить целую рощу. Самый первый ствол может состариться и даже сгнить, но произошедшие от него побеги-стволы продолжают жить и дают жизнь другим ветвям. В этом густом переплетении стволов, корней и ветвей порой очень трудно разобраться, увидеть, что из чего растет, и понять, что с чем и как переплетено.

Это дерево — живой символ индуизма. На протяжении своей многовековой истории он представлял собой некое многоликое единство, воплощаясь в разных, ярких и самобытных вариациях и пронизывая всю плоть индийской жизни, создавая неповторимую общую па-

литру. Индия пережила немало иноземных вторжений, и каждое из них было вызовом индуизму. Но всякий раз дело завершалось процессом поглощения индуизмом чуждых верований и синтезом. На мощном старом дереве после такой прививки вырастал новый побег, он не отторгался, а зеленел и расцветал новыми цветами. А дерево, дав жизнь новому ростку, продолжало цвести и плодоносить, сохраняя свою жизнестойкость. И сейчас индуизм не окаменел и не омертвел, несмотря на свой весьма солидный возраст. Напротив, он находится в процессе непрерывной эволюции, неизменно сохраняя при этом свою ни с чем не сравнимую самобытность.

В индуизме, как и вообще в Индии, не было мучительного распада связи времен, и потому бережное отношение к прошлому, к заветам предков всегда было одной из самых устойчивых традиций. В результате длительного и непрерывного развития сложилась уникальная во многих отношениях религия, в которой новое не отрицало старое, а, напротив, мирно уживалось с ним и поддерживало его. Получилась поистине волшебная картина, как если бы все века, прошедшие и настоящие, составили единый оркестр и играли бы, не нарушая общей гармонии, все вместе и в одно и то же время.

Таков общий образ индуизма, может быть один из многих возможных. Полного представления об этой религии не в состоянии дать ни одна книга сколь угодно большого объема. Ну, а эта зарисовка — всего лишь попытка всмотреться в некоторые ее черты и попытаться уловить ее дух, скрывающийся за догматами, заповедями и обрядами и в то же время проявляющийся в них. Потому здесь нет систематического обзора истории индуизма, его догматов, философских систем или иных составных частей, для чего потребовалось бы издание гораздо большего объема и совсем другого типа. По этой же причине некоторые стороны

индуизма почти не показаны в книге или даны фрагментарно, выборочно или обобщенно.

Книга рассчитана не только и не столько на ученых-специалистов, сколько на всех, кто интересуется Индией и индуизмом, религиеведением, историей культуры, и потому в ней принята популярная форма изложения. Это отнюдь не означает облегченный вариант содержания или игнорирование трудных и спорных проблем. Скорее наоборот, выбранная форма изложения помогает лучше сконцентрировать на них внимание и не загромождать изложение пересказом чужих предшествующих работ и скучным перечнем фактов, имен, событий, а также ссылками, сносками и прочим балластом, далеко не всегда проясняющим суть дела, а чаще уводящим в сторону от основной линии изложения.

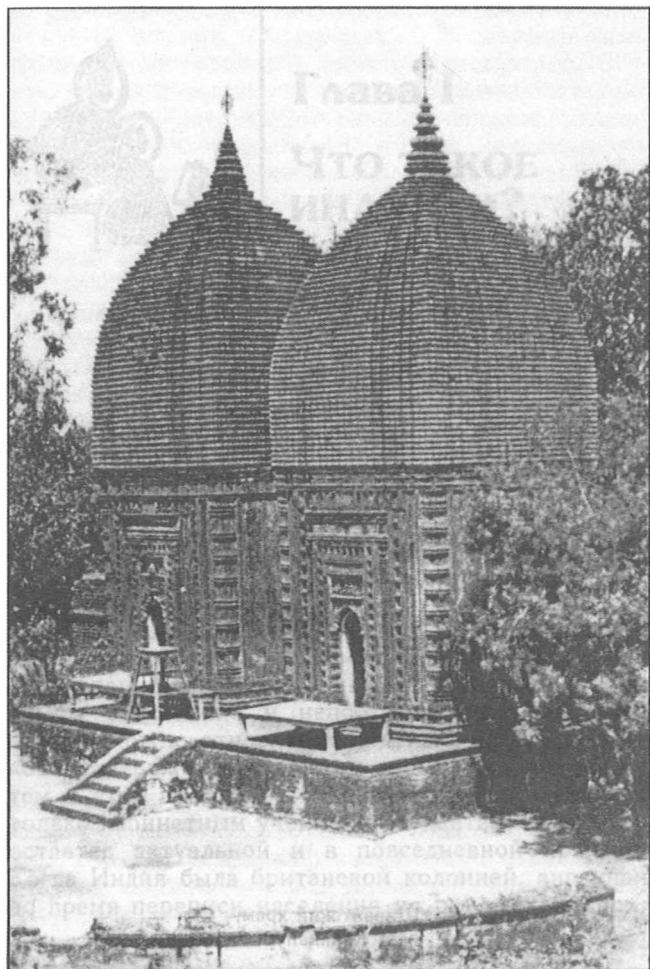
Для вдумчивого читателя, ставящего своей целью не только поверхностно познакомиться с индуизмом, но и попытаться увидеть его глубину и многообразие, сделаю по крайней мере одно предварительное замечание, касающееся общепринятой терминологии. Слова «религия», «бог», «знание», «философия» многозначны, и мы часто употребляем их в обыденной жизни, исходя из какого-то «подкожного» их смысла, который вложен в нас нашей культурой и усвоен нами вместе с этой культурой. Сами по себе они говорят нам больше, чем любые самые строгие и исчерпывающие дефиниции. Однако когда мы знакомимся с иными, особенно восточными, традициями с их специфическим стилем познания мира, то нередко оказываемся в положении человека, которому прописали неправильные «очки», а потому он то и дело натывается на темные места, парадоксы и противоречия. В действительности же эта абберрация восприятия происходит из-за различия, обобщенно говоря, восточного и западного типов мировосприятия и связанных с ними религиозного опыта и размышления. Основные смысловые различия я по-

старалась оговорить, но от читателя потребуется и немалая самостоятельная работа.

Предпосылки для понимания особенностей индуизма и для продуктивного диалога присутствуют, как мне кажется, в глубинном слое «культурного бессознательного», хранящегося в исторической памяти нашей современной культуры, а она уходит корнями в древнейшие пласты индоевропейского единства: там же таятся и корни индуизма.

Свою основную задачу я вижу в том, чтобы показать на примере этой удивительной традиционной религии Индии, что и в наше время удручающей утраты глубинных фундаментальных смыслов, расчлененности целостного знания о мире по отдельным научным направлениям и болезненного разлома отечественной культуры все же возможно существование единых, гармоничных и непрерывно сохраняющихся мировоззренческих традиций.

Я буду очень рада, если кому-то эта книга сможет помочь по-новому взглянуть на внутреннюю, духовную и внешнюю, общественную жизнь человека, взяв за шкалу сравнения индуизм, где смысл и правда человеческого бытия всегда заключались в традиции, то есть в том богатейшем антропозологическом опыте, который накапливался веками и передавался из поколения в поколение. Может быть, многие истины и ценности прошлого, сохраненные индуизмом, помогут нам сейчас иначе взглянуть на нынешнее тупиковое техногенно-потребительское движение, захватившее нашу цивилизацию. И может быть, индуистские традиции вечнопреемства жизни убедят нас, что важнее думать и говорить не о внешнем и поверхностном «гуманизме», а о хранящейся глубоко в сердце подлинной человечности.



Шиваитский храм,
г. Каликапур



Глава I

ЧТО ТАКОЕ ИНДУИЗМ?

Я добирался до Индии и Китая не кораблем и не поездом, туда нужно было искать магические мосты...

Г. Гессе

• «ЛАБИРИНТЫ СТРОЕНИЙ»

Кажется, еще никому не удалось дать исчерпывающее полное и всех равным образом удовлетворяющее определение термину и понятию «индуизм» или хотя бы однозначно и непротиворечиво объяснить, что же можно относить к индуизму, а что нет; каковы содержание и границы этого понятия. Между тем с этой проблемой приходится сталкиваться не только кабинетным ученым и студентам, она была и остается актуальной и в повседневной практике. Когда Индия была британской колонией, англичане во время переписи населения не раз становились в

тупик, кого же можно записывать в рубрику «индус», а кого нет.

В самом деле, сложности и несоответствия начинаются уже с определения значения слова «индуизм». Оно, как и слово «Индия», не являющееся самоназванием страны, происходит от имени реки Инд. Индийцы называли ее Синдху, а персы — Хинду. Через них название Индии попало в Грецию, а оттуда — в европейские языки. Греки называли страну Индос, а ее жителей — индами. Сами древние индийцы называли свою страну иначе — Джамбудвипа, то есть «Континент дерева джамбу», или Бхаратварша, то есть «Страна сыновей Бхараты», легендарного прародителя индийского народа. Кстати, последнее название и сейчас остается официальным наименованием Республики Индия. С приходом в Индию мусульман возродилось персидское название страны — Хиндустан, жителей же ее, исповедовавших национальную религию, называли хинду. Именно этот индоиранский гибрид с обезличивающим суффиксом *-изм* и попал в XIX в. в европейские языки, а потом и в русский язык как религиоведческий термин для обозначения традиционной религии Индии. Сами индийцы называют свою религию *хиндусама* или *хиндудхарма*, что значит «вера индусов» или «закон индусов», а также *санатана дхарма*, то есть «вечный закон», или просто *дхарма* — «закон». И дело не только в разных названиях, но и в разных смыслах, которые люди Запада и Индии вкладывают в понятие «религия». Индиец Свами Никхилананда говорит по этому поводу: «Этимологическое значение слова „религия“ — то, что „связывает человека с богом“. Это обычно сводится к некоторым выражениям и догматам, которыми человек показывает свою верность богу. Но это не ин-

дуистское определение слова „религия“. Свами Вивеканада говорит, что религия — проявление божественного, уже существующего в человеке... И функция религии — выявить эту божественность упражнениями, или деятельностью, или культом, или любовью, или философией».

Любопытно сравнить слово «индуизм» с названиями других религий, например, конфуцианство, даосизм, синтоизм, зороастризм, христианство, буддизм, ислам. Некоторые из них образованы от имени основателя вероучения (Конфуций, Зороастр-Заратуштра), другие — от титулов основателей (Будда, Христос), третьи — от центрального понятия религии (*дао* — «путь»).

Слово же индуизм прочно и однозначно ассоциируется с названием страны и народа (точнее, народов, которые, кстати, издревле воспринимали свою страну как единое целое), и следует ожидать, что это не случайно. Итак, чтобы сделать первый шаг в понимании индуизма, нужно ответить на вопрос: почему здесь так важна национальная тема? Второй вопрос, порожаемый первым, заставляет задуматься о том, не свидетельствует ли столь жесткая национальная привязка о некоторой узости, может быть, даже «провинциальности» индуизма по сравнению, скажем, с буддизмом, тоже рожденным в Индии, но совершенно равнодушным к национальной определенности?

Ответ на первый вопрос читатель найдет в подглавке «Народ-Мафусаил». Ответ же на второй вопрос будет отрицательным: нет, не свидетельствует хотя бы потому, что национальное в индуизме выступает как общечеловеческое и приобретает поистине универсальный размах, не переставая при этом оставаться национально окрашенным.

Так, может быть, именно из-за этой национальной привязанности индуизм ускользает от любых попыток западного, европоцентричного ума определить его? Ведь не случайно Ромэн Роллан, занимавшийся индийской религией и философией и написавший блестящие книги об этом, счел всякие рассуждения об индуизме «бесполезным и непосильным трудом!» И он был не единственным в своем скептическом отношении к подобному занятию, многие специалисты-индологи разделяют его позицию.

В самом деле, перед европейскими учеными, начавшими открывать Индию с XVIII в., индуизм предстал как неуловимый, чуждый и непонятный феномен, как «настоящий лабиринт строений, громоздящихся одно на другом, и первые исследователи почти всегда терялись в них, настолько официальная теория их лжива и столько в них встречается развалин, представляющихся почтенными с виду, но не имеющих давности... свет еще далеко не проник во все части здания, и нет возможности начертать его план без пробелов», — так писал один из первых исследователей индуизма в Европе А. Барт в самом конце XIX в. Примерно такого же мнения придерживаются до сих пор и многие современные ученые.

Видимо, дело в том, что индуизм очень неохотно приоткрывал свои тайны людям Запада и не спешил гостеприимно распахивать перед ними двери древних лабиринтов. «Собственно религию народа, индуизм, религию гениальнейшую, по своей пластичности не имеющую себе равных, мы только начинаем постепенно открывать для себя во всем ее чудесном величии», — писал в 1923 г. Герман Гессе, когда многие значительные тексты индуизма уже были переведены на европейские языки, и он сумел, как немногие из европейцев, постичь душу Востока.

Как глубокий и тонкий знаток Востока, Гессе отмечал и сковывающее чувство страха, которое у многих возникало при знакомстве с индуизмом, вероятно, из-за непохожести основных мировоззренческих установок.

Итак, как же быть с определением индуизма? Может быть, стоит обратиться к национальной традиции и поискать ответы там?

Вот что пишет хорошо известный в нашей стране политический деятель Джавахарлал Неру в своей книге «Открытие Индии»: «Индуизм как вера расплывчат, аморфен, многосторонен; каждый понимает его по-своему. Трудно дать ему определение или хотя бы определенно сказать, можно ли назвать его религией в обычном смысле этого слова. В своей нынешней форме и даже в прошлом он охватывает много верований и религиозных обрядов, от самых высших до самых низших, часто противостоявших или противоречивших друг другу». К этому стоит добавить, что многозначность индуизма проявляется не только в духовных и теологических расхождениях, но и в социальных различиях, закрепленных в сложнейшей кастовой системе, а также во множестве пространственных и временных вариантов: индуизм выразительно проявляет себя в нескончаемо пестрой палитре почти неоглядного множества местных традиций; кроме того, он предписывает особые обряды для каждого возраста своего приверженца.

Нисколько не проясняет картину и Махатма Ганди: «Если бы меня попросили определить индусское вероисповедание, я сказал бы просто: поиски истины ненасильственными средствами. Человек может не верить в бога и все же называть себя индусом. Индуизм — это неустанная погоня за истиной. Индуизм есть религия истины».

Никаких сомнений в справедливости определения Ганди не возникает: индуизм действительно религия истины, и путь ее постижения — ненасилие, непричинение вреда всему живому. Но как примирить это определение с кровавыми жертвоприношениями, которые совершаются в некоторых индуистских храмах, посвященных местным богиням-матерям, хранительницам местности? В прошлом многие из них, например богиня Кали, не отказывались и от человеческих жертв, а божественному нектару предпочитали пальмовое вино. В средние века туги-душители от имени этой богини и во славу ее душили людей специальным белым платком, полученным во время обряда посвящения; тогда же им вручали и заступ, которым они закапывали удушенную жертву.

Может быть, стоит отказаться от поисков какого бы то ни было рационального определения индуизма и попробовать найти некий обобщающий образ, проясняющий картину? Таких образов может быть несколько. В представлении многих индус — отшельник, аскет с головой, посыпанной пеплом, живущий в уединении и порой доводящий себя до крайнего самоистязания, сидя посреди горящих костров под палящим солнцем или устраивая себе ложе из утыканных гвоздями досок. Но и такое представление будет односторонним: в тантрийских обрядах индуизма мы найдем черты, прямо противоположные аскетизму, предписывающие есть мясо, пить вино и предаваться плотским утехам.

Нередко подобные, прямо противоположные характеристики мирно уживаются в образе одного мифологического персонажа, например бога Шивы. Он и великий аскет, погруженный в глубокую медитацию, но он же и неистовый танцор, способный пре-

даваться необузданным страстям. С такими несовместимыми противоречиями и сложностями мы будем сталкиваться всякий раз, как только попытаемся определить, составить представление или постичь индуизм с помощью образов, исходя из наших привычных европоцентристских установок: его ошеломляющее разнообразие в эти удобные стереотипы никак не влезет.

Положение усугубляется еще и тем, что индуизм — древнейшая национальная религия Индии, насчитывающая примерно четырехтысячелетнюю историю существования, а по числу приверженцев — одна из самых распространенных в мире; в одной только Индии ее исповедует подавляющее большинство населения. Сразу же хочу уточнить, что под Индией на страницах этой книги я понимаю не только современную Республику Индию, но и Пакистан, и Бангладеш, и Шри Ланку, а также Непал, — словом, название Индия я употребляю не в современном политическом смысле, а скорее в том значении, которое закрепилось за ней со времен античного географа Птолемея и больше соответствует историко-культурному единству субконтинента.

Кроме перечисленных стран Южной Азии, адептов индуизма можно встретить в Индонезии, на островах Фиджи, Маврикий, Реюньон, в Гайане, ЮАР, а также в Москве, Санкт-Петербурге и других городах Европы и Америки — это свидетельствует о том, что индуизм, сохраняя ясно различимую национальную окраску, стремится стать мировой религией. И во все времена своего существования в разных культурных пространствах индуизм пластично приспособлялся к запросам всех слоев населения — от царя до беднейшего крестьянина, от многоумного ученого-пандита до неграмотного ремес-

ленника, от европейски образованного профессора университета до отверженного неприкасаемого и жителя глухого лесного уголка.

В Индии представлены все мировые религии и несколько национальных (джайнизм, сикхизм, зороастризм), но всегда она была и остается страной индуизма по преимуществу: именно вокруг него строилось культурно-политическое и социальное единство субконтинента. Индуизм столь же древен, как Индия, и столь же многолик, как она.

Как религиозный феномен индуизм необычайно сложен и противоречив. Современному европейскому уму он кажется ужасающе хаотическим нагромождением разнородных и противоречивых конструкций, идей, образов, символов, и, видимо, никак иначе он с подобных позиций восприниматься не может. Дело осложняется еще и тем, что сущность индуизма не исчерпывается его религиозно-идеологическим содержанием. Неотторжимо органической частью его являются и философия, и целый ряд социальных институтов, и правовые нормы, и общественные установления, а также множество культурных и повседневно бытовых поведенческих стандартов. Таким образом, индуизм пронизывает буквально все сферы жизни своего приверженца — от мировоззренческой до бытовой, проникая в самые потаенные и интимные глубины не только духа, но и тела. В этом смысле можно не без веских оснований утверждать, что индуизм — не только и не столько религия, сколько мировосприятие, образ жизни и целостное поведение, в котором может быть и своя специфическая духовная практика.

Нужно помнить и о том, что весь этот синтез ритуально-магической деятельности, социальных установлений, теологических воззрений, мифологических

символов, философских систем и поведенческих нормативов развивался длительное время в самых разных естественноисторических условиях, и потому его чрезвычайный полиморфизм неудивителен и вполне закономерен. Как, впрочем, неудивительно и закономерно и то, что он не может и не должен укладываться в привычные нам рамки европоцентристской модели религии.

С точки зрения этой модели индуизм кажется неорганизованным даже квазилогически: его основания нельзя привести ни к какому рациональному логическому единству. При этом его практическое единство всегда было не просто неоспоримым, а исключительно прочным: иррационально организованный индуизм оказался для Индии более эффективным и жизнеспособным, чем рациональный буддизм. В Индии сложилась ситуация, противоположная христианской: унифицированная новозаветная религия, буддизм, не потеснила ветхозаветную, индуизм, а, напротив, была вытеснена даже за пределы Индии. Вероятно, одна из причин тому — мифологичность, а не догматичность индуизма. Вот почему мы можем обнаружить в нем системность совершенно особого рода, скорее интуитивную, нежели логическую, отсылающую к древнейшему мифологическому субстрату. По этой же причине в индуизме мы находим много непривычного для нас, например отсутствие привычных понятий «секта» и «ересь»: в нем нет и не может быть еретических норм (в христианском смысле), которые противостояли бы истинной ортодоксальной вере. В нем нет и доктринальных ересей, как нет и четко зафиксированной центральной доктрины.

Несоответствием европоцентристской модели объясняются и другие особенности индуизма, напри-

мер, необычайная пестрота и порой противоречивое разнообразие, которые проявляются во всех его составных частях. Скажем, индуистский пантеон насчитывает не одну тысячу богов, полубогов, демонов, духов, призраков, святых, племенных богов, семейных покровителей и иных мифологических персонажей, милостивых, свирепых, прекрасных, ужасных, кротких, жестоких, запрещающих убийство даже мельчайшего насекомого или требующих кровавых жертв. Таковую же сложную, противоречивую и запутанную картину можно увидеть и в других гранях индуизма, его доктринах, философии, культовой практике и т. д. Эту особенность индуизма подметил Герман Гессе, удивлявшийся, как мирно эта религия «соединяет в себе райскую пестроту самых невероятных противоположностей, самых несовместимых формулировок, самых противоречивых догм, ритуалов, мифов и культов, которые только можно вообразить: нежнейшее наряду с самым грубым, духовнейшее наряду с самым чувственным и плотским, добрейшее наряду с самым жестоким и диким». И вся эта разнородная пестрота и, казалось бы, несовместимые противоречия мирно сосуществуют в единых общих рамках, которые позволяют говорить о нем как о самостоятельной и цельной религии, хотя и не в привычном нам европоцентристском смысле, с общими мировоззренческими установками.

Можно сказать, что индуизм — сложная система мифо-ритуальных и иных знаков и символов, допускающая множество оттенков, играющая разными смыслами, которая непрерывно, без серьезных сбоев несет в себе духовную традицию из глубокой архаики, продолжая и развивая ее в условиях современной цивилизации.

При всей аморфности и расплывчатости индуизм всегда был исключительно стабилен. Подобно зыбучим пескам он втягивал в свое поле другие культы, поглощал в той или иной форме других богов, приспособливал к себе чужие мифо-ритуальные воззрения и тем самым обеспечил себе прочное и долговечное существование, выдержав конкуренцию не только с буддизмом, но и с другими религиями, возникшими и существовавшими на индийском субконтиненте.

Итак, читатель должен подготовить себя к встрече с разного рода неожиданностями, которыми, надо полагать, индуизм не раз удивит его. В самом деле, разве покажется нам естественным, например, сочетание философии и мифологии, близкое к компромиссу или комплиментарности? Для наших европейских умов гораздо более привычен четкий и непроницаемый водораздел, определенный еще Платоном: «Здесь кончается философия и начинается миф».

Странным может показаться и отсутствие в индуизме церковной да и вообще какой-либо иной единой централизованной организации как во всеиндийском, так и в местном масштабе, а также какой-либо иерархии духовных санов. Жрецы, обязанности которых чаще всего исполняют брахманы по праву «дваждырожденных», хотя жрецами могут быть не обязательно они, живут обычной жизнью; организационно они ни сейчас, ни в прошлом никак не связаны друг с другом. Храмы всегда существовали автономно; не было духовных иерархов и церковных авторитетов; никогда за всю историю существования индуизма не созывались всеиндийские соборы, кодифицировавшие учение, устанавливавшие общие нормы, принципы и правила и т. п.

Не знаком индуизму и прозелитизм: индусом стать нельзя, им можно только родиться, имея по крайней мере одного родителя-индуса. Индуской не сумела стать ни знаменитая теософка Анни Безант, подававшая прошение по этому поводу в Национальный конгресс, хотя ее религиозные заслуги были неоспоримы; ни Маргарет Нобль, известная в Индии как сестра Ниведита, хотя она и превзошла в ревностном следовании индуистским правилам даже самих индусов. И хотя индусы и индусские храмы есть на острове Бали, в Лаосе и других странах Юго-Восточной Азии, а также в Афганистане, Тибете и в Африке, все же индуизм остается неизменно привязанным к границам индийского субконтинента.

Некий обобщающий образ среднестатистического индуса представить себе при самом богатом воображении невозможно; такового просто не может быть. Каждый индус обязательно принадлежит к какой-либо касте и проходит определенную стадию жизни. Именно от этого и зависит круг его религиозных обязанностей: он следует обрядам, предписаниям и запретам в соответствии со своим социальным статусом и возрастом; что хорошо для члена одной касты, недопустимо для другого; что предписывается выполнять индусу-ученику, то не годится домохозяину или отшельнику.

Нет прозелитизма, нет и понятия религиозного отвержения, проклятия или осуждения. В Индии никогда не горели костры инквизиции, не было охоты на ведьм, как не было и кающихся грешников. Нет в индуизме и символа веры, то есть какой-либо общеобязательной формулы, исповедание которой давало бы человеку возможность вступить в индуистскую общину, а отрицание — выйти из нее. Дело, видимо, в том, что великие истины индуизма уни-

кальны для любого человеческого сознания и неповторимы, как оно. Человеческая праведность — в личных исканиях Бога и в устремлениях к нему, а не в следовании принципам, изложенным в формуле. На искания же уходит вся жизнь, и даже, как верят индусы, не одна. Разве можно все это вместить в формулу, какую угодно красивую, умную и емкую?

Вот почему сущность индуизма надо искать, по-видимому, не в четких и логически выдержанных определениях, а там, где сходятся противоположности, и искать, скорее, не рассудком, вернее не только им, а цельностью интуитивного проникновения, умением постичь скрытое в явленном и великое в малом. Но в любом случае лучше сразу же отказаться от представления об императивно-однозначном смысле индуизма.

• «НАРОД—МАФУСАИЛ»

До середины I тыс. н. э. в Европе об Индии, индийцах и индуизме почти ничего не знали. Самые ранние сведения об этой стране содержатся в «Истории» Геродота. Сам он в Индии не бывал и вынужден был довольствоваться чужими рассказами и слухами. Как бы то ни было, но именно тогда состоялось первое знакомство европейцев с индуизмом. Разумеется, в античных сведениях об Индии была немалая доля вымысла, да и могло ли быть иначе при столь разных мировоззренческих установках этих цивилизаций?

По-настоящему же древние греки познакомились с Индией и ее религией во время похода Александра Македонского. Греко-римский мир удивила и ув-

лекла многовековая индийская мудрость. В Индию стали отправляться не только торговцы, но и философы, жаждущие приобщиться к древним знаниям брахманов. Индийские сюжеты стали появляться в трактатах неоплатоников.

Позже, в XV—XVI вв., из Европы открывались новые пути на восток: именно тогда развивалась политика колониальных захватов. Прокладывали тропы в Индию и христианские миссионеры, многие из них оставили описания своих путешествий и верований индийцев. В XVII в. были основаны ост-индские компании, английская и французская. Англичане одержали верх, и Индия на многие десятилетия стала английской колонией. Вскоре интерес к далекой экзотической заморской стране перерос в серьезное изучение ее религии, философии, истории и культуры. Англичане поняли, что, не зная индуизма, им не удастся удержать власть над той страной, которой они управляли.

Постепенно Запад открывал для себя и уникальное экзотическое искусство, и литературу, связанные с индуизмом, и яркий мир необычных вещей. Он неудержимо прорывался в Европу разными путями: через коллекционеров и любителей древностей, через оккультизм и охотников за восточной экзотикой и, конечно, через науку.

В каждой западной стране складывался свой образ Индии, но оставалась общая основа: Индия в глазах других народов издревле слыла сказочной страной чудес, где многое — сверх меры и почти все — за пределами рассудка. В этой стране действительно многое поражает, начиная с ее удивительной природы. «Если есть на земле страна, где нашли место все мечты людей с того дня, когда первый человек начал сновидение жизни, — это Индия. Ее

единственная привилегия... это привилегия старшего в роде, ее духовное развитие, самодовлеющее и длительное, не прерывалось на протяжении долголетнего существования народа-Мафусаила. Уже больше тридцати столетий из этой знойной земли, жаркого чрева, рождающего богов, поднимается древо Мечты с тысячью ветвей, дающих миллионы отростков, дерево, непрерывно возрождающееся и без признаков увядания, приносящее сразу на всех своих ветвях все плоды: бок о бок здесь процветают все виды богов, начиная от самых грубых до самых возвышенных, вплоть до бога Бестелесного, Безыменного, Безграничного. И все на том же древе».

Похожие чувства испытывал и психолог К. Г. Юнг, путешествуя по Индии: «Я почувствовал на себе воздействие похожего на сновидение мира Индии. Убежден, что обыкновенный индеец не ощущает, что его мир подобен сну. Наоборот, все его реакции доказывают, как сильно он увлечен реальностью этого мира и какое сильное впечатление она производит на него... Возможно, я и сам вошел в состояние, близкое к сновидению... Ткань моего собственного европейского сознания сделалась удивительно прозрачной, чем-то напоминающей сеть телеграфных проводов, протянутых прямыми линиями высоко над поверхностью земли, обманчиво похожей на глобус».

Однако Запад, открыв для себя Индию, почувствовал в ней не только сказочность и неизбытность чуда. Он с самого начала воспринял ее и как «Учителя человечества». «Чему может научить нас Индия?» — спрашивал около века тому назад профессор Оксфордского университета востоковед Макс Мюллер. «Если бы я, — писал он, — сам задал себе вопрос, из какой литературы мы, европейцы, вос-

питанные почти исключительно на идеях греков и римлян, а также одной из семитических рас — евреев, можем почерпнуть те коррективы, которые наиболее желательны, чтобы сделать внутренний мир человека более совершенным, более обширным, более объемлющим и, в сущности, более человеческим, обращенным не только к этой жизни, но и к жизни вечной, — я опять-таки указал бы на Индию».

Вопрос о том, чему может научить Индия, занимал многих западных искателей истины; он остается актуальным и сейчас. «Вполне возможно, что Индия — это реальный мир, а белые живут в построенном из абстракций сумасшедшем доме, — размышлял К. Г. Юнг. — Рождаться, умирать, болеть, быть алчным, грязным, ребячливым, смешным, оставаться погруженным в неведение бессознательного, быть заключенным в тесном мире добрых и злых божеств, охраняя себя при помощи мантр и колдовства — может, собственно, это и есть истинная жизнь, жизнь в согласии с изначальным замыслом, жизнь земли». Продолжая извечное сравнение Запада и Востока, Юнг отметил: «Я не видел ни одного европейца, который бы жил здесь по-настоящему. Все они жили в Европе, то есть в чем-то вроде сосуда, наполненного европейским воздухом. Без этой изолирующей стеклянной стены человек Запада погиб бы, утонул во всем том, над чем мы, европейцы, господствуем в своих фантазиях. В Индии все становится жуткой реальностью, если только выйти за эту стеклянную стену».

Будучи тонким и вдумчивым наблюдателем, Юнг сделал важное замечание: «Жизнь в Индии не исчерпывается работой головного мозга. Там все еще продолжают жить всем телом. Ничего удивительного,

что европеец чувствует себя здесь будто во сне. Вся жизнь Индии — это нечто такое, что может встретиться только во сне. Если ходишь босиком, как можно забыть о земле? Вся эквилибристика высшей йоги нужна здесь для того, чтобы дать возможность человеку не оторваться от земли. Какая-то йога ему необходима, если он действительно хочет здесь жить».

Итак, следуя Юнгу, стоит посмотреть на землю, в лоне которой индуизм зародился и ради сохранения связей с которой он изобрел даже «эквилибристику высшей йоги». Кажется, сама Природа позаботилась об особой отмеченности этой страны: так четко, резко и определенно она очертила границы субконтинента. С севера Индия ограничена высочайшими в мире горами — Гималаями, «Обителью снегов»; на востоке, западе и юге воды Тихого океана опоясывают Индию и отделяют ее от всего остального мира.

Как меч, Гималаи нависли над Индией, символизируя вековую охрану ее северных границ. В неприступном горном барьере есть редкие безлюдные перевалы: больше всего их на северо-западе. Именно здесь и находятся исторические «ворота» в Индию. Они представляют собой примерно 600-километровый участок в границе, замкнутой природой. Через него-то и проникали на субконтинент пришельцы, смешиваясь с ранними волнами переселений и образовав в конечном итоге современное, неоднородное в расовом, этническом и культурном отношении население страны. Именно так попали сюда индоарии, создатели бессмертных Вед. На северо-западе Индии они застали клонившуюся к упадку протоиндийскую цивилизацию, созданную древнейшим дравидоязычным населением, и предрешили ее исход, впитав

при этом ее наследие и, вероятно, смешавшись с местными жителями. И позже завоеватели и торговцы здесь же находили пути в Индию, а индийцы несли свои товары и культуру за пределы своей страны.

Гималаи для Индии — не только защитники ее рубежей от иноземных вторжений, но и заботливый хозяин. Они преграждают путь холодным ветрам, дующим из Центральной Азии, и дождевым тучам летнего муссона, приходящего с юга и несущего дожди. Горы заботливо распределяют приносимую влагу по всему рельефу, собирают ее в снеговые и ледниковые массы и отдают назад в виде полноводных рек. Инд и Ганг, две великие индийские реки, именно в Гималаях берут свое начало. Леса, покрывающие южные склоны гор, удерживают ценную влагу и отдают ее в жару, тем самым равномерно ее регулируя. Сейчас индийские леса сохраняются главным образом в Гималаях, а раньше они покрывали большую часть страны. Гималайский кедр-деодар, тик, сандал, бамбук и другие породы давали ценную поделочную древесину; лес кормил людей, снабжал их благовониями и лекарствами; в лесах находили и ценное техническое сырье — лаки, красители, шелковое волокно. Давали леса и писчий материал в виде листьев некоторых пород пальм. Наконец, без Гималаев долины Инда и Ганга затопляли бы страшные наводнения в пору муссонов, а в другие сезоны они превращались бы в выжженные солнцем пустыни.

Нельзя не сказать и о поразительной красоте гор: кажется, нигде в другом месте планеты невозможно увидеть на таких обширных пространствах поразительный контраст сверкающей белизны величественных горных пиков, моря яркой густой зелени на склонах и пронзительной синевы небес. Та-

инственное величие Гималаев воспел наш соотечественник Н. К. Рерих: «Если бы кто-нибудь задался целью исторически посмотреть всемирное устремление к Гималаям, то получилось бы необыкновенно знаменательное исследование... Можно, в самом деле понять, почему Гималаи имеют прозвище „несравненных“. Сколько незапамятных знаков соединено с этой горной страной! Даже в самые темные времена средневековья, даже удаленные страны мыслили о прекрасной Индии, которая кульминировалась в народных воображениях, конечно, сокровенно таинственными снеговыми великанами».

Гималаи всегда оказывали сильное влияние не только на климат, хозяйственную и политическую жизнь страны, но и на религию, мифологию, искусство, литературу. Индийцы почитают Гималаи и считают их обителью своих богов. Священные горы — символ жизни и для народов, живущих у подножия гор, и для обитателей юга, живущих за две тысячи километров от них. Предмет непреходящего восхищения, горы привлекают паломников, которые проходят сотни километров по труднодоступным горным тропам, чтобы поклониться местам, где когда-то, по их мнению, обитали боги и мудрецы-риши, а возможно, обитают и сейчас. Кажется, здесь мифы, легенды и реальность переплелись так тесно, что их невозможно разъединить. «Не в предании, но в яви жили риши, — писал Н. К. Рерих. — Их присутствие оживляет скалы, увенчанные ледниками, и изумрудные пастбища яков, и пещеры, и потоки гремящие. Отсюда посылались духовные зовы, о которых через все века помнит человечество».

Видимо, совсем не случайно гора для индуса — не просто обобщающий образ мира, но и связующее звено между миром небесным и миром земным. С горой в индийской культуре связывается такой впе-

чатляющий пучок разнообразных связей, который выделяет ее как очень ценный для культуры знак, насыщенный глубоким и разнообразным смыслом. Стоит только вспомнить, например, как в древнеиндийских мифах демиург-громовержец Индра творит землю, раскалывая до основания изначальный холм и пригвождая его «ко дну вод», а из вскрытого холма вырывается жизнь в двух формах — воды и огня: именно эти две стихии и стали на века определяющими для индийского космоса. Солнце, огонь небесный, здесь, в жарких тропиках, есть всегда и для всех: бог огня, Агни, Джатаведас, «знаток всех существ» — один из самых чтимых богов. Ну, а вода, особенно чаемая небесная влага — редкость, она приходит вместе с муссоном. Вода же рек издавна обожествлялась и почиталась.

Индийская мифология оставила нам и классический образец мировой горы — Меру. В мифологии и космографии с ней связан целый цикл мотивов, например, о пахтании океана богами и асурами, жаждущими добыть напиток бессмертия. Через эту гору проходит путь на небо, в царство бога-громовержца Индры; через эту гору мифологические персонажи спускаются с небес и удаляются на небеса. Именно гора стала местом, откуда произошла земля: «Ровно раскинулась земля, и даже гора, пытавшаяся убежать, утихла. Гора осторожно уселась», — говорится в одном из ведийских текстов*.

Создается впечатление, будто сама земля устремлена здесь — горами — ввысь, к духу и свету. Эта устремленность ввысь, а не вширь, свойственная индийскому духу, пронизывает всю его историю и куль-

* Здесь и далее ведийские тексты даны в переводах Т. Я. Елизаренковой.

туру, особенно ярко запечатлевшись в индуизме. «Ведь никогда индийцы... не посылали своего войска за пределы страны», — удивлялся Страбон. Хочется добавить: индусы никогда не посылали и своих миссионеров в другие страны. Разве подобное «домоседство» не покажется нам странным, особенно если вспомнить перенаселенность Индии? Но оно естественным образом объясняется тем, что энергия народа уходила в выстраивание духовной вертикали, устремленной ввысь, — многоэтажного здания религии.

Исключительное явление представляют собой на нашей планете и долины Инда и Ганга. В долинах Инда и Пятиречья существовала одна из древнейших цивилизаций на земле — Протоиндийская или Хараппская, современница Древнего Египта и Месопотамии. А территория между Гангом и его великим притоком Джамной была сердцем древней Индии: здесь существовала Арьяварта — «страна ариев», именно здесь складывалась классическая индийская культура. Природа словно напрягла здесь всю свою творческую мощь и проявила исключительную милость, создав эти благодатные для человека места. Они всегда служили фокусом притяжения, и люди селились тут с самых давних времен. Их влекло сюда многое: и буйная тропическая растительность, обильно заселенная птицами и четвероногими обитателями; и плодородная земля, на которой можно было собирать по два урожая в год; и бездонная лазурь неба, побуждающая дух устремляться ввысь, и прозрачная водная гладь, помогающая смыть скверну; и синие дали гор, завораживающие мечтой о недостижимом.

Возвышенность, спускающаяся к югу от великих рек, смыкается с горами Виндхья — естествен-

ным барьером между северной частью субконтинента и полуостровом Декан, его южной частью. Равнины рек на юге Индии издавна были заселены так же густо, как и на севере. В южной части субконтинента примерно с рубежа новой эры живут дравидские народы, потомки создателей Протоиндийской цивилизации. Яркая и самобытная культура дравидского юга, цитадели индуистской ортодоксии, составила важный элемент в общеиндийской цивилизации.

Однако великолепная индийская природа поворачивалась к человеку не только благостными сторонами; порой она являла и свой устрашающий лик. Чего стоят, например, одни только ураганы и циклоны, которые обрушиваются быстро и внезапно, сокрушая все на своем пути и оставляя жуткие сцены гибели, смывая до основания деревья и дома вместе с людьми, губя города, деревни, скот и посевы!

Другое коварство природы — капризный характер рек, способных менять свое русло часто и по разным причинам: иногда достаточно поваленного где-нибудь в горах дерева, перегородившего течение, чтобы река потекла по другому пути, и соответственно ее блужданиям людям приходилось переселяться. Нередко обрушиваются на Индию и частые наводнения, и засухи — из-за недостатка дождя или позднего прихода муссона, и землетрясения.

Могучая сила природы помогает не только обильным урожаям культурных растений, но и бурному росту сорняков и джунглей, которые быстро наступают на поля и в короткий срок могут превратить их в дремучие дебри. Постоянной угрозой, с которой нельзя было не считаться, всегда были и животные, в изобилии водившиеся в Индии: тигры травили поля, грызуны расхищали зерно, птицы клева-

ли семена. А если вспомнить еще и ядовитых змей, и насекомых, укусы которых если не смертельны, то очень болезненны, то станет ясно, что жизнь индийцев на лоне великолепной природы всегда была далека от райской идиллии.

Я не случайно так подробно описываю природу Индии: фактор окружающей среды играл активную роль в формировании этоса индийской цивилизации и ее главных мировоззренческих установок. Кажется, здесь как нигде в другом месте на планете человеку дано было почувствовать мощное дыхание космоса, ощутить смену его вечных ритмов и понять свою нерасторжимую связь с той земной оболочкой, которую мы называем биосферой.

Глубинные же основы подобной космизации миропонимания были заложены в Индии еще в архаической древности; позже она прошла красной нитью сквозь все философские, этические и иные установления индуизма. Складывается впечатление, что в традиционной индийской культуре и особенно в индуизме максимально реализовалась та совокупность социоприродных измерений человека, которая с самого начала свидетельствовала о его включенности в многообразие космопланетарных ритмов. Никогда в лоне индуизма не смог бы зародиться ненасытный фаустовский дух, вечно жаждущий новизны и удовольствий, который при этом «ничего во всей вселенной благословить... не хотел». Точно также не могло здесь возникнуть основополагающего для Запада противопоставления материи и духа, пропасть между которыми нам кажется подчас непреодолимой. Явственно ощущаемое чередование космических ритмов заставило индусов сосредоточиться на другом: на понятии единой силы, пронизывающей весь мир. Западный же дуализм духа и мате-

рии, творца и сотворенного, одушевленного и неодушевленного остался индусам глубоко чужд.

И природно-экологическая обусловленность, и весь ход истории в странах индийского субконтинента определили и нерасторжимое глубинное единство народов, его населяющих. Оно складывалось тысячелетиями и в результате привело к тесным взаимосвязям всех народов и к общности их культурных и духовных традиций и исторических судеб.

Но индийский народ или, точнее, народы будут нас интересовать здесь не с точки зрения исторической, этнографической или культурологической, а только с религиозной как «гениальнейший в религиозном отношении» народ, по характеристике Г. Гессе. Он писал: «Индийцы и китайцы — вот два „цветных“ народа, у которых я больше всего научился и к которым испытываю наибольшее уважение. Оба они создали духовную и художественную культуру, которая по древности превосходит нашу, а по содержанию и красоте не уступает ей».

Набросать даже самый обобщенный портрет индийских народов — задача непосильная хотя бы уже потому, что «этот народ отличается от нас во всем, что народы могут иметь общего», как писал Аль-Бируни. Басриец ал-Джахиз в IX в. дал неприятно непоследовательную, но яркую и достоверную характеристику индийцев, уловив их своеобразные черты: «Что касается индийцев, то мы обнаружили, что они преуспели в астрономии и в арифметике, что у них есть, в частности, индийское письмо. Индийцы преуспели и в медицине, овладели тайнами врачебного искусства, в особенности в лечении отвратительных болезней. Они высекают скульптуры и изображения... Индийцам принадлежат шахматы, а это самая благородная и самая разработанная и ос-

троумная игра. У них есть калаийские мечи, которыми они владеют лучше всех и искуснее всех ими поражают. Они знают заклинания, помогающие от ядов и от болей. Пение индийцев чудесное... У них много видов пляски, им свойственна грация. Индийцы очень находчивы, в особенности при споре... Имеется у них богатое буквами письмо и также многие другие виды письма. У индийцев богатая поэзия, развито ораторское искусство, медицина, философия и этика. От них заимствована книга „Калила и Димна“. Им свойственна решительность и отвага, и нет даже у китайцев многого из того, что есть у них... Среди индийцев распространена красота, миловидность, гармоничность и родовитость. О красоте их женщин сложены поговорки... От них пошла наука мыслить. Они заклинаят змеиный яд, делая его безвредным. Наука астрономия происходит от них, и прочие люди ее заимствовали. Адам, спустившись из рая, отправился в их страну...»

На фоне этого незатейливого, но искреннего обобщенного портрета-наброска мы выделим лишь одну черту, подмеченную К. Г. Юнгом и важную для понимания индуизма: «Моему наблюдению открылась одна характерная особенность: индиец — если это действительно индиец — не мыслит. Во всяком случае, с ним не происходит то, что мы называем „мышлением“. Индиец, скорее, наблюдает за мыслью. В этом отношении он напоминает первобытного человека. Это не значит, что он примитивен, просто процесс его мышления напоминает первоначальный способ формулирования мысли. Мышление первобытного человека в значительной мере является бессознательной деятельностью, он осознает лишь ее результаты. Эту особенность можно наблюдать в каждой культуре, которой удалось со-

хранить непрерывность развития с первобытных времен». Мне кажется, к индийцам, как к немногим народам на земле, приложимы строки Д. Л. Андреева, автора «Розы мира»:

Сколько тело миновало рождений,
И смертей, и веков, и рас,
Чтоб понять: мы земные сени
Посещаем не в первый раз.

Эту память поднять, как знамя,
Не всем народам дано:
Есть избранники древней памяти,
Отстоявшейся, как вино.

Им не страшны смертные воды,
Заливающие золотой путь...
Как светло у такого народа
Глубокая дышит грудь!

Главное для индийца — его внутренняя реальность, она и есть основной предмет религии, сквозь призму которой он смотрит на жизнь. Религия индийцев сама по себе — свидетельство многовековой творческой работы их национального духа. Слово же «национальный», если вдуматься, предполагает очень многое: и укорененность народа в определенной природно-экологической нише, и определенный язык, и историю, и, конечно, национальный дух. Его характерные черты трудноопределимы, но самоочевидны: индийскую скульптуру не спутаешь с китайской или греческой, индийская песня легко узнаваема по первым же звукам, индийский эпос уникален и не похож ни на какой другой.

Итак, читателю с самого начала стоит привыкнуть к тому, что «Индия — это целый мир, такой огромный и многообразный, что он едва поддается описанию, — писала Индира Ганди. — Даже я, про-

жив в Индии всю жизнь, объездив ее вдоль и поперек, побывав и в прославленных местах, и в труднодоступных уголках, я, видевшая миллионы моих соотечественников, не смею утверждать, будто поняла все о них или об этой, единственной в своем роде стране». Но «лицом к лицу лица не увидать», и, может быть, наша позиция сторонних наблюдателей имеет свои преимущества.

• «ЯЗЫК — ДОМ БЫТИЯ»

В заглавие вынесены слова М. Хайдеггера: они передают суть отношения индусов к языку, слову, речи. Индийцы никогда не забывали, что «осиянно только слово среди земных тревог». С глубокой древности язык в Индии воспринимался не как номенклатура или множество наименований и не как система знаков, а как вид деятельности, как творческая сила, энергия. Речь же считалась не только и не столько продуктом говорения, сколько внутренним стержнем, нервом соответствующего действия, и ему никогда не ставили «пределом скудные пределы естества».

Слово, язык считались в древнем обществе также и мощными производственными орудиями, и на этом была основана их магическая функция; магия же пронизывает индуизм на всем протяжении его существования. Вследствие всего этого язык в Индии изучали не из научного любопытства или познавательного интереса, а имея в виду вполне конкретную цель — сохранение сакральных текстов.

Священные же тексты разных религий в Индии были созданы на разных языках: веды и брахман-

ский культ оказались охвачены ведийским языком; священным языком индуизма стал санскрит; индуистские тексты на дравидских и других индийских языках появились примерно с VI в. Буддисты отказались от санскрита: свой священный канон они «пропели» на пали; джайны же взяли за основу пракриты и апабхрханшу; многие местные верования архаического толка сейчас, как и в прошлом, опираются на местные языки. Таким образом, использование разных языков традиционно связывалось не только с этнической ситуацией, но и с религиозными факторами. В такой стране, как Индия, подобная зависимость кажется естественной.

Вся традиционная культура Индии формировалась вокруг индуизма как главного культуротворящего начала, а он продолжал мировоззрение вед, и потому древнейший ведийский язык, который иногда называют ведийским санскритом и который представляет собой самый ранний период развития древнеиндийского языка, сохраняется в статусе Священной речи. Он перешагнул свое время, первоначальный ареал распространения и имел определенное влияние на санскрит.

Отечественный индолог Т. Я. Елизаренкова, превосходный знаток санскрита и переводчица ведийских текстов, пишет: «Ведийский язык иногда называют ведийским санскритом, что не вполне точно. От санскрита — языка эпоса, классической литературы и науки, а также эпиграфики (понимаемых здесь как нечто лингвистически единое) ведийский язык отличается во многих весьма существенных отношениях: не только хронологически (санскрит возник позже: эпический санскрит сложился условно в III—II вв. до н. э., расцвет классического санскрита

драматургии относится к IV—V вв.), но также грамматически и по диалектной базе».

Ведийские тексты были записаны довольно поздно, по-видимому в XII в., и потому ведийский язык долго сохранялся в устной традиции; среди некоторых жреческих родов она жива и поныне; как язык культа ведийский язык сохраняется до сих пор: ведийские мантры и священные формулы исполняются в храмах и в домашних ритуалах, на свадьбах, похоронах и рождениях. Некоторые жрецы во время ритуалов и сейчас пользуются этим древним священным языком, не всегда понимая значение отдельных слов, но сохраняя в первозданной чистоте их произношение.

Несколько слов стоит сказать о главном языке священных текстов индуизма — санскрите. Его название означает «обработанный», «отделанный». «Обработан» он был в грамматической традиции прежде всего в труде Панини, называемом «Восьмикнижие». Автор отнюдь не заложил основы науки о языке, а продолжил традицию предшествующих грамматистов, разработав стандартную форму санскрита. Развитые формы рефлексии языка в индийской традиции ощутимы не только в работах грамматистов (Панини, Патанджали, Бхартрихари и др.), но и в сочинениях философов одной из традиционных школ — *мимансы* (Кумарила, Прабхакара и др.), причем они видны не столько в формальном, сколько в содержательном плане.

Глубина анализа и тонкость исследования у индийских лингвофилософов имеют такой уровень доскональной разработанности, какой европейская наука о языке достигла лишь в XX в. В трактате Панини содержится более четырех тысяч грамматических правил, изложенных в виде кратких и отто-

ченных афоризмов, трудных для понимания без сопроводительного комментария. Панини основывался на разговорном языке брахманов северо-запада Индии. Его грамматика предписывает нормы для санскрита, а не для ведийского языка. С этого времени санскрит принял свою классическую форму, и любые случайные языковые изменения, свойственные обычным живым языкам, практически были исключены. Отныне язык мог меняться только в рамках установленной системы, и никто в брахманских кругах не решился бы нарушить его правила. Санскрит хотя и проще ведийского языка, все же требует для своего изучения мучительного трудолюбия.

Так совершенно прагматическая цель — потребность сохранить чистоту и неизменность священного языка вызвала к жизни развитие сложной и утонченной науки о языке, основные отрасли которой были выделены как *чхандас* (фонетика), *нирукта* (этимология) и *вьякарана* (грамматика). При этом грамматика, ориентированная на священный текст, воспринималась как некая основа науки вообще. Крупнейший лингвист Индии Бхартрихари (VI в.) назвал грамматику «воротами к бессмертию» и «освятительницей всех знаний», а Анандавардхана, автор знаменитого трактата о поэтике (IX в.), — «основанием всех прочих наук». Речь, язык действительно теснейшим образом связывается с познанием. Об этом неоднократно говорится в упанишадах: «Овладев речью с помощью познания, он достигает речью всех имен...» («Каушитаки-упанишада»).

Как лингвистика, так и лингвофилософия в Индии с древности отличались мощными средствами анализа и изощренностью многоплановых описаний. Лингвистическое наследие Индии необычайно бога-

то, методы описания языка уникальны и, пожалуй, не находят аналогов в Европе.

На санскрите создавалось подавляющее большинство религиозных, философских, литературных и научных сочинений древней и средневековой Индии вплоть до XVIII в.; он остается живым и до сих пор. На нем издают книги и журналы; на него даже переводят современные западные литературные произведения, и он вполне адекватно передает и шекспировские страсти, и политические рассуждения. Становясь все более искусственным языком, санскрит оказался совершенным в своих необычайно выразительных способностях. Его грамматические возможности кажутся почти безграничными. Обычно европейцев поражает богатейшее словоизменение (в санскрите 8 падежей, 3 числа в именах, несколько сотен глагольных и отглагольных форм) и словообразование (сложные слова могут иметь до 2—3 десятков членов); длинным сложным словам соответствуют сложные предложения, которые могут занимать до 2—3 печатных страниц; стили санскрита порой различаются больше, чем близкородственные языки. Не менее поразительна и его широкая синонимия (десятки слов со значением «солнце», «свет», «вода», «земля» и т. п.), а также многозначность слов и легкость образования новых слов с нужными оттенками значений.

Санскрит на протяжении веков служил чрезвычайно выразительным инструментом и для передачи строгой аналитической философской мысли, и для научного анализа и обобщения, и для религиозной доктрины, и для поэтического чувства, богатого ассоциативными смыслами. Он «является одним из наиболее великолепных, совершенных и удивительно адекватных литературных инструментов, создан-

ных человеческим разумом; одновременно величественный, благозвучный и гибкий, выразительный, четко организованный, полнокровный, живой и утонченный; уже сами его качества и особенности могли бы достаточно характеризовать народ, выразителем сознания и культуры которого он послужил. Не уступало его великолепию и то великое и благородное применение, которое нашли ему поэты и мыслители... Именно на этом языке создана большая часть наиболее выдающихся, определяющих и величественных произведений», — писал Ауробиндо Гхош.

Классический санскрит, язык эпоса и пуран, никогда не был языком народа. Он оставался официальным языком религии и государства, на нем говорили и читали жрецы и представители других высших сословий, и, возможно, понимали люди других каст. Свое значение языка священных текстов санскрит сохраняет и поныне. И сегодня брахманы и ученые-пандиты, встречаясь в храмах, на праздниках и в местах паломничества, говорят на санскрите, хотя на их произношение влияют местные языки.

Для санскрита используется главным образом письмо деванагари, но могут применяться и другие системы письма со слоговой системой: каждый знак письма передает слог, сочетание согласного и гласного звуков. В алфавите около 50 знаков, с помощью лигатур их число в реальном тексте может быть значительно увеличено. Звуки в алфавите расположены в строгой очередности в соответствии со способом их образования, в отличие от хаотического латинского или русского алфавитов.

Древняя индийская культура, традиции которой сохраняет индуизм, была словоцентрична: «вначале

было слово», и оно неукоснительно воспринималось как высшая реальность, облекалось плотью и воплощалось в разворачиваемом мире, который, как порой кажется, всегда осознавал свою глубинную зависимость от слова. Язык, речь названы не по органу говорения (в Индии такого быть не могло!); они воплощены в образе божественной речи Вач, которая воспринимается как космогонический принцип, один из возможных, и в этом смысле она может быть представлена как жертвоприношение. «С помощью жертвы пошли они (риши) по следу Речи. Они обнаружили ее, вошедшую в слагателей гимнов. Принеся ее, они разделили ее между многими», — говорится в ведийских текстах. Речь способна принимать разные формы, поскольку является пищей всех, и все ею живут, а потому ее элементы тождественны частям космоса, например, согласные уподоблены ночам, гласные — дням; в других сериях отождествлений речь подобна «этому миру» в отличие от мира посмертного существования, или же она отождествляется со «всемирным».

Бытийное первенство обожествленной речи Вач бесспорно: иногда она выступает как творец и образ мира, охватывая все, что в этом мире есть: «Я рождаю отца на вершине этого мира, мое лоно в водах, в океане, оттуда расхожусь я по всем существам, я касаюсь теменем этого неба. Я вею как ветер, охватывая все существа по ту сторону неба, а здесь, по ту сторону земли — такая я стала величием» — говорится в Ригведе.

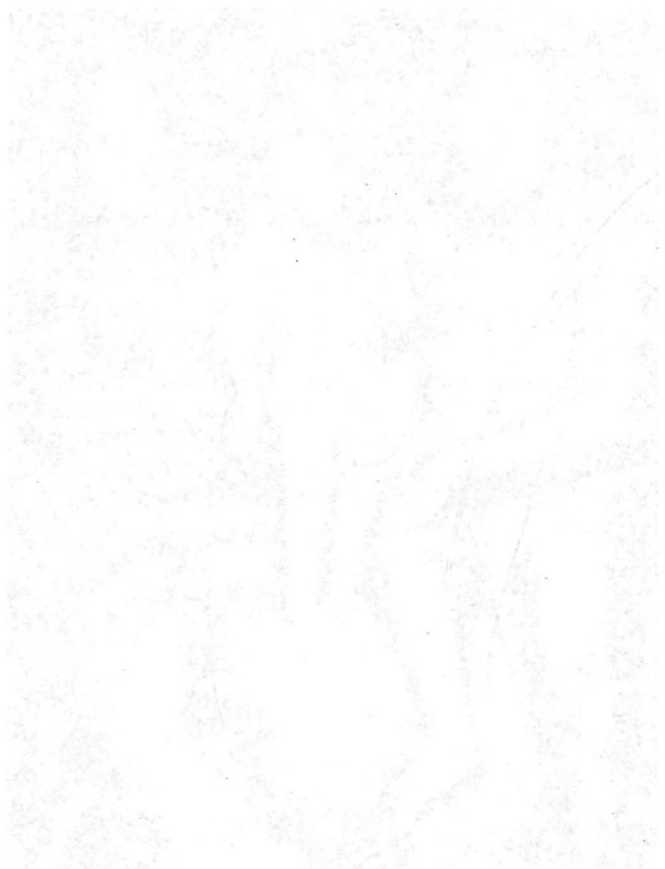
Речь описывает сама себя как повелительницу и собирательницу сокровищ, которая может заполнить собой все небо и землю и которая движется вместе с богами, неся их на себе; она же делает могучими

тех мудрецов, которых любит. Само сотворение языка, речи представлялось как жертвоприношение, то есть самое важное ритуальное действие.

За верой в «священное присутствие слова» скрывается особая, мифологическая по сути своей концепция языка как непосредственного воплощения бытия. Такой язык и не обязан служить средством передачи информации; передавая полноту бытия, он замкнут в самом себе и обладает гораздо большей символической глубиной и выразительностью, чем любой естественный язык.

Священные индийские тексты завораживают, как волшебная музыка, а их звуковая инструментовка кажется нечеловечески красивой. Аллитерации, ритм, рифма, словесные повторы, сложная и тонкая структура, чуткая отзывчивость к неявному, запредельному — все обнаруживает глубокую связь с древними мифо-ритуальными представлениями.





Шива и Парвати с сыном Ганешей,
сидящие на быке Нанди,
храм города Хетампур, XIX в.



ГЛАВА II

ИНДУИЗМ В ИСТОРИИ: ЖИЗНЬ СКВОЗЬ ТЫСЯЧЕЛЕТΙΑ

Всякое великое учение, периодически возвращаясь на протяжении веков, окрашивается отблесками того времени, в котором оно вновь появляется, и принимает отпечаток той души, в которую оно проникло. Именно таким образом оно воздействует на людей определенной эпохи.

Р. Роллан

• РИТМИЧЕСКИЕ ВОЛНЫ БЕСКОНЕЧНОСТИ

Сновидящий мир Индии, постоянно меняющийся по желанию прихотливой природы, не знал истории в нашем смысле слова, он всегда был отмечен печатью вечного бытия. Кажется, могучая монотонность извечных космических ритмов была и остается здесь бесконечной, не вмещающейся ни в какие хронологические рамки; она может существовать только

вне истории. Фигура Геродота, Сыма Цяня или какого-нибудь иного «отца истории» для Индии непредставима. «Зачем пишется история?» — спрашивал К. Г. Юнг. И отвечал: «В такой стране, как Индия, не особенно ощущается ее отсутствие... В Индии будто и нет ничего такого, что уже сотни раз не существовало бы ранее. Будто каждый, кто живет сегодня, жил уже множество раз в прошлых временах. Сам мир есть не что иное, как возобновление существования, которое уже многократно повторялось».

Равнодушие индийцев к историческому времени поразило Аль-Бируни: «Индийцы не уделяют большого внимания исторической последовательности событий; они не соблюдают хронологической последовательности, описывая царствование своих правителей, и когда у них требуют сведений по этому поводу, они теряются, не зная, что сказать, и непременно начинают рассказывать сказки». В самом деле, ход времени здесь как будто бы не властен, и не случайно Индира Ганди назвала свое эссе, процитированное в предыдущей главе, «Вечная Индия».

Однако дело, конечно, не в равнодушии индийцев ко времени. За всем этим стоит другое восприятие времени, отличное от привычной нам ньютоновско-картезианской парадигмы линейного, необратимого, однородного и однонаправленного, текущего из прошлого в будущее времени, нейтрального по отношению к нам. Как религия мифологическая индуизм и время мифологизировал, сохранив не только представление о его всемогущей власти, но и архаичную модель его восприятия, в основе которой лежит дихотомия изначального священного и повседневного профанного времени. Эта модель была дополнена, а потом переросла в другую — циклическую модель

времени, которая отражала природные, биологические, космопланетарные ритмы. В ее основу легли представления о природном круговороте, круговращении и о круге как о емком и весьма распространенном мифотворческом символе, выражающем идею и бесконечности, и законченности: ведь круговое движение потенциально бесконечно, а линия круга в любой точке ориентирована на центр. Подобные временные представления выразительно воплотились в образе божества по имени Кала, имя которого происходит от индоевропейского корня со значением вращения. Кала как «великий океан творений» заключает в себе все живые существа, которые из него исходят и в него же возвращаются, «на круги своя». Попробуйте-ка, уважаемый читатель, «растянуть» такое циклическое время по привычной нам хронологической шкале, располагая на ней цепь внешних событий и фактов, связанных друг с другом лишь тем, что они происходили в одно и то же или близкое время! Возможно, это и небезынтересная интеллектуальная процедура, но совершенно внешняя по отношению к внутренней сути событий и сокровенному миру человека, а для индуизма, как мы выяснили, важно именно это, и потому в нем роль истории (не нашей, как последовательности событий, следующих друг за другом во времени, а священной) с самого начала выполняли мифы. «Наши мифы и легенды — это не повествования былых времен, а живой опыт, через который заново проходит каждое новое поколение. Это важная часть повседневной жизни Индии, — писала Индира Ганди в уже цитированном эссе «Вечная Индия». — Мы постоянно ссылаемся на мифы и легенды, на героев эпоса, когда нам нужно пояснить мысль или утвердить моральную позицию. Как часто неграмотный

индийский крестьянин, который никогда не слышал имен Кабира или Амира Хосрова, на память знает их стихи. Я своими ушами слышала, как лодочник пел в такт гребле песню, сложенную в XVI в. королевой Хаббой-хатун». В этих словах, кстати, заключен и ответ на удивленное замечание Аль Бируни: именно такие «сказки» начинают рассказывать индийцы, если спрашивать их о хронологической последовательности их правителей.

Вот почему в Индии не было и не могло возникнуть истории и хронологии в привычном нам виде, и до прихода мусульман индийцы были к ним совершенно равнодушны. К тому же индусы убеждены, что каждый человек приходит в этот мир не один раз и не обязательно в облике человека, а потому так ли уж важно, в какой именно из своих многочисленных жизней он сделал что-либо, заслуживающее запоминания! Ведь в грандиозном космическом масштабе и люди, и события теряются в своей малости. Индийцы же, как мы выяснили, были связаны не с историей, а с космосом и свою жизнь соотносили не с историческими прецедентами, а с космическими ритмами, запечатленными в мифах. По этой же причине у них до прихода мусульман не было хроник, летописей или иных необходимых европейцу исторических сочинений: они были попросту не нужны, их роль выполняли мифы и легенды, «преданья старины глубокой». Они были и остались не только священными авторитетными источниками, но и своеобразной энциклопедией жизни, где можно найти ответы на все вопросы бытия. Одним из следствий подобного антиисторического восприятия мира стало удивительное сопряжение старого и нового в индуизме: в его современном состоянии можно легко обнаружить черты любого

сколь угодно далекого прошлого. Как будто вопреки законам диалектики новое не вытесняло старое, а мирно сосуществовало с ним. Метафорически говоря, многовековая толща индуизма оказалась подобна глубокой реке с кристально-прозрачной водой, так что эта прозрачность вселяет надежду рассмотреть кое-какие извивы «лабиринтов строений» в ее глубине, не ставя задачу определить точные датировки возникновения тех или иных идей и представлений, что противоречило бы духу индуизма да и вообще выглядело бы обстоятельством, почти ничего не значащим и мало выразительным.

○ ИСТОКИ

Глубина индуизма «просматривается» с III—II тыс. до н. э., когда на северо-западе Индостана существовала Протоиндийская цивилизация: корни индуизма обычно находят в ее религиозно-мифологических воззрениях. Ярким и впечатляющим звеном она входила в тот «плодородный полумесяц», который составляли все существовавшие тогда раннеземледельческие культуры. Эта одна из величайших цивилизаций древности была современницей Древнего Египта и Месопотамии, занимала площадь большую, чем обе ее прославленные «сестры» вместе взятые, и не уступала им ни в своеобразии, ни в культурных и технических достижениях. Ее называют иногда «Золушкой древнего мира»: она и в самом деле теряется в тени своих великих современниц-цивилизаций. Открыли ее сравнительно поздно, в 20-х годах XX в., и логически вписать ее в мировую историю оказывается делом нелегким.

Мы не знаем даже имени этой цивилизации, того имени, каким она сама себя называла. Принято называть ее Протоиндийской или индской, по названию реки Инд — главной водной артерии, или Хараппской, по названию одного из главных мест раскопок — города Хараппы в округе Монтгомери (Пакистан).

Древнейшие города — а их известно около тысячи — были центрами торговли и хозяйственной активности, в них сосредоточивались ремесла, административная власть, жреческие объединения. По всей вероятности, города строились по четкой схеме, а все строительные операции были глубоко продуманы. Примерно в 400 км к северу от современного Карачи находился город Мохенджо-Даро — один из самых древних городов на земле. Археологи, вскрывшие лишь часть его территории, были потрясены продуманной «современной» планировкой города и назвали его «Манхэттеном бронзового века». Это комплимент скорее Манхэттену, чем Мохенджо-Даро: древние люди умели, не в пример нам, разумно использовать ландшафты и соотносить их со своими вкусами и нуждами. Широкие десятиметровые улицы ровными линиями тянулись с севера на юг и с востока на запад и делили город на правильные кварталы длиной около 400 м. Они были пронизаны целой системой узких улочек, которые перекрещивались под прямыми углами. Строители хорошо знали свое дело: в городе — в период развитой цивилизации — мы не нашли бы ни запутанных кривых улочек, ни унылых глухих переулков, ни скособоченных домишек, ни беспорядочно лепящихся друг к другу строений — все это появилось позже, когда цивилизация клонилась к упадку

и ослаб надзор городских властей за строительными работами.

Жилые дома были просты и удобны. Задолго до греков и римлян жители протоиндийских городов — предки нынешних дравидов, живущих на юге Индии — создали великолепную санитарно-гигиеническую систему и четко отлаженное городское хозяйство. Система канализации, состоявшая из целесообразно размещенных каналов и отстойников, была образцом санитарного строительства, непревзойденным в древности. «Подумать только, — не без иронии восклицал итальянский археолог Габриэль Мандель, — туалеты здесь были даже в самых скромных домах, тогда как, к примеру, во внушительном Версальском дворце их не было ни одного, даже спустя целых четыре тысячи лет!»

Что же касается религиозных воззрений жителей протоиндийских городов, то достоверных сведений о них у нас не так уж много: их можно извлечь из кратких надписей на печатях, оттисках и других археологических объектах, а также из мелкой пластики. По всей вероятности, протоиндийская религия содержала ряд элементов, общих для всего древнего человечества, но сочетала их с местными чертами. Как и в других ранних цивилизациях, религия в долине Инда едва ли представляла собой некую целостную продуманную систему взглядов, которая противостояла бы какой-нибудь другой системе. Она служила скорее формой, в которую облекались самые разные взгляды, представления, события и стороны общественной и личной жизни. Можно предположить, что она могла иметь уже тогда всеохватывающий характер и включать в себя не только верования и обряды, но и учения об обществе, политическую доктрину, поведенческие нор-

мы и систему эстетических воззрений, под знаком которых расцветали архитектура, скульптура, живопись, словесное творчество. Религия выделилась в отдельную самостоятельную сферу лишь тогда, когда отдельные города-государства сменились более крупными государственными объединениями. Тогда же могли возникнуть и профессиональное жречество, и храмы, и специализированные культовые вещи, и сакральные изображения.

От предшествующей архаической поры сохранилось в древней цивилизации и духовно-практическое освоение мира с позиций образного мифологического мышления, которое кардинально отличается от нашего, позднеевропейского, и здесь уместно эти различия выявить хотя бы в самом общем виде. Еще английский философ и математик А. Уайтхед отмечал, что два понятия лежат в основе человеческого опыта: во-первых, понятие факта (материал нашего восприятия) и, во-вторых, понятие значения, с помощью которого мы дифференцируем и связываем воспринимаемое. Обобщенно говоря, наша современная культура развивает преимущественно культ рационального мышления (с понятием факта во главе угла), в то время как древняя индийская культура, и в значительной степени современная, основаны на мифе, в котором господствует понятие значения, смысла.

К мифам не относились как к вымыслам или фантастической несуразице, которую можно попытаться как-то истолковать. Мифам верили безоговорочно и безоглядно, так как именно они-то и были достоверной реальностью; в их мире жили, с их помощью познавали окружающий мир и самих себя, не отделяя при этом своих мыслей от чувств, обобщая их в образах и выражая в символах. Миф вос-

принимался как подлинная действительность, и его аффективная основа была выражением жизненных насущных потребностей. Еще А. Ф. Лосев отмечал, что миф, чрезвычайно практичный и насущный, являлся не выдумкой, а необходимой категорией сознания и бытия, «вещественно и чувственно творимой действительностью». Попутно стоит подчеркнуть, что различие двух видов мышления, рационального и мифологического, — не только историческая, но и физиологическая данность, связанная с известной проблемой парности полушарий и различий их функциональных возможностей.

В соответствии с мифологическим мышлением всякое явление мира воспринималось как одушевленное. За ним мыслилось некое существо, которое нужно было умиловить ритуалами и расположить в свою пользу. Мы называем их «богами», но не стоит забывать, что слово это имело в разные времена и в разных обществах не один и тот же смысл, и он далеко не всегда совпадал с привычным нам. «Богом какого-либо явления» в древности чаще всего обозначалось само это явление: богом грома называли гром, богом дождя — дождь и т. д. Позже понятие бога менялось и приобретало другой смысл; боги стали восприниматься как проявления природы космоса, его магической эманации. Но и старое, предшествующее значение не было полностью вытеснено, и долгое время они существовали вместе. Во всей древней ойкумене почитались под разными именами общие космические божества — Небо, Земля, Воздух и т. п. Но на первых стадиях развития религии большее значение имели боги-покровители местных общин. Божества были бесчисленны; они отличались добрым или злым характером, но представлялись существами вполне материальными, а

не духовными, в отличие от богов поздних мировых религий. Порой им были присущи вполне человеческие слабости, как, впрочем, и достоинства.

Политеистический характер протоиндийской религии выражался не только огромным числом богов, но, видимо, и множественностью интеллектуальных и духовных воззрений. Кажется более правильным говорить о плюрализации религиозности, при которой поклонение единой божественной субстанции принимало разные формы в зависимости от места, времени и конкретной ситуации. Структура протоиндийской, как и других древних политеистических религий была многогранна. Это помогало ей приспособляться к меняющимся условиям жизни и обусловило длительную историю существования.

Религия была тесно переплетена с магией и носила по преимуществу обрядово-магический характер. В ней не было места этическим понятиям в привычном нам виде: понятия греха, как и добродетели, не существовало. Вместо него были представления о ритуальной чистоте и нечистоте или соблюдении правил и нарушении магических табу. Стержнем, нервом религии был ритуал. Он воспринимался как важнейшее священнодействие, главная цель которого — гарантировать выживание коллектива, общины, государства. В общей сложности ритуалы, включая праздничные, могли занимать около половины всего годового цикла.

Важно помнить и о принципе социальной стратификации религии: религия правителей отличалась от религии простых людей, а обе они — от жреческой. Как и в других регионах, религии первых цивилизаций были в значительной мере связаны с обожествленной персоной правителя, который, как полагали, магически обеспечивал благоденствие сво-

ей страны. Жреческая религия состояла в основном в обслуживании культовых изображений богов и в службе в храме. К частным же лицам требования религии были, как обычно, незначительны и сводились главным образом к выполнению необходимых ритуалов и правил поведения.

Особенно развитым и выразительным у создателей протоиндийской цивилизации был культ плодородия, типичный для всей раннеземледельческой полосы. Мужской аспект плодородия связывался с рогатым Богом-буйволом, восседающим на троне в итифаллическом состоянии: это подчеркивало его способность поддерживать и обновлять жизнь. На его руках надето 6 больших браслетов (власть над шестью сезонами года) и 16 малых (власть над сторонами света). По обе стороны от трона изображены животные: носорог, слон, буйвол и тигр, обозначающие четыре главные стороны света. Его голову венчают рога буйвола, и центральная часть головного убора напоминает крону мирового дерева. На рогах буйвола четко видны 12 годовых колец, символизирующих 12-летний цикл Юпитера, «год богов». И само божество именуется в надписях «Звездой» или даже «Великой звездой», то есть Юпитером. Он — всемогущий властелин времени и пространства, которому подвластно все живое. Это рогатое божество на троне обычно рассматривается как отдаленный генетический прообраз Шивы, одного из верховных индуистских божеств. К его культу возводят также круг позднейших представлений, связанных с аскетизмом и йогической практикой. Подобным образом в протоиндийском персонаже с копьем обычно усматривают прототип индуистского «Юного бога» Сканды-Муругана, в носоро-

ге — одну из будущих аватар Вишну в образе вепря и т. п.

Богиня-буйволица, супруга верховного божества, выглядит не так импозантно, как ее божественный супруг, но ее роль не была менее значительной. Ее стандартный иконографический образ, встречающийся на печатях, запечатлел обнаженную богиню в развилке дерева или под аркой, символизирующей крону мирового дерева. Этот особый мифологический мотив — женщина у дерева отмечен на целом ряде протоиндийских сцен. Ассоциация женщины-богини с деревом, дающим плоды, была столь же естественна для древнего земледельца, как и семантическое сближение женщины и земли: они наделены одними и теми же способностями — рожать и кормить. Именно в этом отождествлении лежали корни многих магических обрядов и культов плодородия, которые могли иметь самый разный вид: эротические пляски, фаллические церемонии, ритуальные обнажения, танцы перед богом дождя, оргиастические ритуалы и т. п. В контексте этих обрядов находят свое объяснение и различные фаллические символы конусообразной формы — лингамы (линги), ритуальное почитание которых до сих пор сохраняется в индуизме, прежде всего в шиваизме.

Однако семантически насыщенный и сложный мифологический комплекс «дерево-богиня» отсылает нас к образу всеобъемлющего женского божества древних земледельцев: он носил космологический характер и был связан с фундаментальными представлениями об устройстве мира. Образ Великой Матери отразился в последующей индуистской традиции во множестве женских культов и в разных ипостасях богинь.

С женскими божествами соотносились и змеи: они показаны извивающимися у бедер богини, на платформе под деревом, у трона божества и т. п. Змеям поклонялись как существам, тесно связанным с землей, с ее производящей силой и с водой; они считались также покровителями семей, жилищ и селений. Культ змей до сих пор составляет одну из впечатляющих сторон индуизма.

На печатях и их оттисках нередко встречаются изображения деревьев на платформах, окруженных оградой: это — древнейшие святилища и прообраз храма. Деревья почитались и как вместилища божеств, как их обиталище или даже как их воплощения. Деревья наделяли магическими способностями, так как верили, что они несут людям животворящую силу и что они насыщены особой, магической энергией.

Не менее важную и не менее «божественную» роль играли и животные; их изображения встречаются на печатях и других археологических объектах особенно часто: тур, буйвол, тигр, зебу, носорог, слон и множество других. В общей сложности их более двух десятков, не говоря о гибридных мифических образах, таких, как, например, пленительное изображение девушки с рогами винторогой козы, туловищем тигрицы и хвостом-змеей. Отзвуки этой древнейшей зооморфной стадии сохранялись и позже, на всем протяжении исторического существования индуизма. Многие индуистские божества имеют *ваханы* — транспортные средства в виде животных; разные ипостаси богов, их атрибуты и символы также связаны с животными. Достаточно вспомнить общеизвестные примеры: обезьяноподобный бог Хануман, слогоголовый Ганеша, восседающий на вахане-бандикуте и т. п. Изобилие подобных фактов

обнаруживается на любой стадии развития индуизма, какой бы хронологический его срез мы ни взяли.

Семантическое ядро индуистских представлений о животных составляют, по-видимому, несколько главных идей, имеющих различимую тотемическую окраску: во-первых, идея связи или даже происхождения человеческого коллектива (клана, рода или даже целого народа) от животного; во-вторых, представление о животном как об особой ипостаси человека или бога; и, наконец, представление о животном как о носителе некоей космической энергии, которая распределена среди всего сущего. Подобное восприятие животных делало их очень ценными и удобными элементами разных мифологических кодов, и на основе этих кодов могли составляться — и составлялись — самые разнообразные сообщения, которые, по сути, охватывали почти все сферы жизни и смерти, т. е. все сферы бытия.

Культы предков и семейных покровителей, животных и растений, священных рек и камней, планет и лунных созвездий, практика ритуальных жертвоприношений и омовений, вера в очистительную магическую силу воды и связанный с ней культ рек, засвидетельствованные в глубокой древности, сохраняются в Индии до наших дней. Различные мифические образы и элементы древнейших верований позже, в историческое время, не раз всплывали из доисторических глубин и проявлялись в разных сферах индуизма. Чрезвычайно устойчивым оказалось, как мы видели, и мифологическое мироощущение, заданное в древности.

Этот древнейший субстратный слой и стал мощным фундаментом, на котором позже выросло грандиозное здание индуизма. И хотя соединяющие их линии преемственности не всегда четко видны и

различимы, существование их неоспоримо, и это придает индуизму черты уникальности как древнейшей в мире национальной религии.

«ПОД НАПЕВЫ ОГНЕННОЙ РИГВЕДЫ»

В середине II тыс. до н. э. через горные перевалы на северо-западе в Индию пришли воинственные скотоводы-кочевники арии, «благородные». Здесь их ждали не только военная добыча и слава, но и длительная история, полная новых дел, героических свершений и великих достижений. Арии застали в Индии угасающую протоиндийскую цивилизацию и чрезвычайно пеструю в этническом отношении племенную периферию. Среди местного этнокультурного субстрата особо стоит выделить компоненты, связанные с дравидами и мунда: они находились на разных этапах своей эволюции, но их вклад в развитие индуизма оказался, пожалуй, особенно весомым.

Переселение ариев в Индию шло волнами и растянулось на столетия. Пришельцы осели в бассейне Инда, на территории современного Пенджаба, а отсюда продвигались в глубь страны, на северо-восток и на юг, постепенно смешиваясь с местным населением и впитывая, в числе прочего, его верования. Ко второй половине I тыс. н. э. синтез верований в самом общем виде практически был завершен, и вклад неарийских элементов в общий комплекс ритуально-мифологических воззрений стал, по-видимому, настолько органичен, что практически уже не воспринимался как чужеродный.

Вместе с ариями в Индию проник совсем иной мир религиозных идей, верований, мифов, ритуалов и богов, который наложился на местный древнейший субстрат. Религиозный комплекс ариев был и сам по себе сложен и многослоен. Самый ранний его слой относился к периоду индоевропейского единства, когда в степной полосе Евразии за много веков до вторжения в Индию жили предки индоевропейцев. Главной и старейшей была божественная чета Небо и Земля, Дьяус и Притхиви, от которой, как верили арии, произошли все другие боги и люди. В Индии роль этих старых богов была весьма скромной: их потеснили более молодые и энергичные божества.

Индоевропейское единство распалось примерно в III тыс. до н. э., когда индоарии отделились от иранцев, но какое-то время они странствовали вместе, сохраняя общность религиозных взглядов. С этим периодом связан следующий пласт религиозно-мифологических представлений — индоиранский. Он включает в себя божеств и иных мифических персонажей со сходными именами и функциями, которые вошли в священные книги и ариев, и иранцев, например, божество священного напитка индийский Сом и иранский Хаома, первый умерший и владыка царства мертвых Яма и Йима и т. п. К этому же слою, по всей вероятности, следует относить и Варуну (иранский Ахурамазда), бога-творца, властителя и судью всего мира и главу индоарийского пантеона, восседающего в стовратном дворце. Это он потеснил Дьяуса, владыку древнейшего пантеона арийских богов, но на индийской земле ему самому пришлось уступить место молодому «варварскому» богу-громовержцу Индре.

Впрочем, ведийские божества в большинстве своем — скорее «связки эпитетов и функций», нежели антропоморфные персонажи с ярко выраженной индивидуальностью, биографией и прочими четкими характеристиками, как, например, античные божества — излюбленный европейский эталон. Они по большей части смутны и безличностны и потому с большим трудом поддаются какой-либо классификации (ритуалистической, функциональной, региональной и т. п.). Все они подчинены некоей магической потенции, которая распределена в определенных пропорциях между богами, людьми, животными, растениями и прочими феноменами видимого мира. Этим, между прочим, объясняется и тот факт, что древние индийцы не проводили кардинального различия между живой и неживой природой (камень — тоже живой), между абстрактным и конкретным, между сном и явью и т. д. Точно также в одну группу попадали люди и животные, вещи и живые существа и т. п.

Гимны и молитвы, которые арии возносили своим богам, а также вспомогательные тексты составили огромное собрание священных текстов, которые обычно объединяют под общим названием ведийского канона. Они различаются по времени создания, структуре, смысловой направленности и функции в культуре, тем не менее все эти тексты представляют собой единое целое, так как в течение многих веков неизменно выполняют в индуизме роль непререкаемо авторитетных священных текстов.

Тексты ведийского канона классифицируются по разным основаниям. Согласно одной из классификаций, наиболее распространенной, их относят к традиции *шрути* (букв.: «слышание») в противоположность *смирिति* (букв.: «запомненное»), текстам

дополнительным, вспомогательным. Термин «шрути» переводится иногда как «откровение»; видимо, в соответствии с иудеохристианским стереотипом предполагается, что божество обращается к человеку с речью. Но, как показал рано ушедший из жизни индолог В. С. Семенцов, субъектом глагола «слышать» в ведах оказывается вовсе не человек, а божество; именно его просят «услышать жертвенный призыв», «услышать слова молитвы» и т. п. Постижение же божественной реальности в индийской традиции связывается не со слышанием, а с интуитивным видением, внутренним прозрением (*дхи*, *дхьяна*). Примером тому может служить текстовое свидетельство: в одном и том же гимне Ригведы человек «видит», а божество «слышит»:

Кто тот герой, который увидел Индру на легкой повозке?..

Пусть ведает невежда, пусть услышит Ведающий (Индра).

По мнению В. С. Семенцова, значение шрути как «священного текста» появилось позже, когда выделились и обособились оба термина, шрути и смрити, и когда священный текст стал осознаваться как таковой в противоположность тексту иному, не священному.

Традицию шрути открывают четыре веды: *Ригведа* (веда гимнов), *Самаведа* (веда напевов), *Яджурведа* (веда жертвенных формул) и *Атхарваведа* (веда заклинаний). В ведах запечатлены основные знания ведийских ариев о мире и об их богах. Три первые веды с самого начала относились к «священному знанию» (ср. санскритское слово *веда* и русское *ведать*, *знать*); Атхарваведа была включена в корпус священных текстов позднее.

Как и в предшествующий период, стержневое положение в религиозной жизни древних ариев играли ритуалы. Им отводилась значительная часть годового цикла времени. Ритуалы втягивали в себя практически весь коллектив: с их помощью решались жизненно важные задачи. Первостепенное значение отводилось ритуалу жертвоприношения, называемому *яджня*; важнейшим обрядом ведийской религии было жертвенное возлияние ритуального напитка сомы, оно было центром всех стремлений и помышлений.

Ведийские тексты были теснейшим образом связаны с «высоким» шраута-ритуалом, и потому каждый из сборников-самхит вед был приспособлен к потребностям одного из четырех главных жрецов — исполнителей ритуала: *хотар* рецитировал гимны (*рич*); *удгатар* исполнял особого рода песнопения (*саман*); *адхварью* параллельно с этим производил необходимые действия и произносил вполголоса жертвенные формулы (*яджус*), впрочем, их произнесение он мог поручить и заказчику ритуала — *яджамане*. Что же касается четвертого жреца, *брахмана*, то его роль была особенно существенной: следя за ходом ритуала, он исправлял ошибки и тем самым «исцелял» жертвоприношение, поскольку любая оплошность в ритуальном действе, по убеждению ариев, грозила им непредсказуемыми последствиями. Для «исцеления» жертвоприношения служили особые заклинания.

Самой древней и авторитетной среди вед считается Ригведа, включающая в себя более тысячи гимнов разной длины, которые объединены в циклы-мандалы. Наиболее ранними среди них считаются мандалы II—VII, а самыми поздними — I и X. Мандалы принадлежали разным жреческим родам, ко-

которые хранили и передавали их из поколения в поколение, заучивая наизусть. Для удобства заучивания текст Ригведы механически делился на части, главы и разделы, а мнемоническая техника была отработана до виртуозного совершенства, так что исключалась всякая вероятность какого-либо искажения текста даже на фонетическом уровне. И сейчас, хотя ведийские тексты записаны и изданы, традиция устной передачи все еще жива.

Со временем отдельные ответвления жреческих школ (*шакхи*) обособлялись, и тексты хранились ими в разных редакциях, которые находились обычно в монопольном владении учителей и учеников. Представители разных традиций собирались на «ассамблеи» для обсуждений-диспутов. Так складывались центры жреческой образованности, упрочивался профессионализм в области священного знания и появлялись специализированные дисциплины, например разработка сакрального языка ведийских мантр-заклинаний. Подобная деятельность жреческих школ закладывала основы для становления в будущем философии индуизма.

Считается, что богодухновенные творения, веды, стали известны людям благодаря мудрецам-*риши*, которые названы также *кави* («мудрец», «поэт»; ср. с русским словом «ковать») или *випра* («поэт», «вдохновенный»). Они не были авторами в современном смысле слова, а, подобно древнему китайскому мудрецу Конфуцию, могли сказать о себе, что они «излагают, но не создают». Мудрецы лишь облакали в слова те картины и видения, которые посылали им боги, а они прозревали их внутренним взором, интуитивным постижением и делали это с помощью богини речи Вач; она же делала *риши*, могучим и мудрым, лишь того, кого могла возлюбить.

Гимны родовых книг-мандал посвящены разным богам-дэвам, т. е. небожителям, прежде всего громовержцу Индре (ему посвящена примерно четверть от общего объема гимнов), богу огня Агни, божеству пьянящего напитка Соме и другим, причем в пределах каждой мандалы соблюдается определенная последовательность обращения к ним. Как правило, гимн начинается с восхваления и призыва божества, перечисления его особенностей и доблестных деяний, а завершается просьбами к нему о защите от всевозможных бед и о даровании богатства, о силе и процветании, о долголетьи и мужском потомстве.

Мир представлялся ариям состоящим из трех сфер, населенных богами, людьми и иными существами. По традиционной индийской классификации все ведийские божества, число которых трудноопределимо, делились на три группы в зависимости от принадлежности к одной из мировых сфер: небесной (божество клятвы и договора Митра, вседержитель *рита*-мирового закона Варуна, солнечные божества Сурья и Савитар, богиня зари Ушас, братья-близнецы Ашвины, солнечный бог Вишну и т. п.), воздушной (Индра и его свита, боги бурь Маруты, свирепый бог-разрушитель Рудра, бог ветра Ваю, бог грозы Парджанья и т. п.) и земной (Агни, Соме и т. п.). Женские божества занимали в религии ариев совсем незначительное место; в основном они воспринимаются лишь как схематично-бледные отражения своих супругов. Исключение составляют богиня зари Ушас и богиня Сарасвати, олицетворявшая священную реку ариев. Помимо богов главных и второстепенных, в ведийском пантеоне было множество полубогов, различных демонов и иных персонажей низшей мифологии.

Верховным богом индоариев стал Индра, бог-громовержец, гигантский, могучий и воинственный, наделенный такой необоримой и ненасытной жаждой, что утолить ее могло только целое озеро хмельной сомы, которой он был вскормлен вместо материнского молока. Впрочем, он не отказывался и от жертвенного мяса: его трапезу, если верить текстам, составляли 300 быков. После жертвенных возлияний и угощений Индра, на наш современный взгляд, впадал либо в неистовую ярость, либо в неудержимое хвастовство:

Как ветры буйные,
Понесли меня вверх
Выпитые соки сомы —
Не напился ли я сомы?..
Оба мира не идут в сравнение
С одним моим крылом —
Не напился ли я сомы?
Ростом я превзошел небо,
Превзошел эту великую землю —
Не напился ли я сомы?

Подобное поведение никого не смущает, да и не может смутить: Индре многое позволено, ведь он — демиург. Судя по текстам, он появляется на свет чудесным образом, приходит ниоткуда в изначальный мир некоего нерасчлененного единства, и такое появление никого не удивляет: оно выглядит как неотъемлемая часть божественной сущности Индры. В мире неорганизованной материи он начинает действовать как типичный демиург, и благодаря ему мир потенциальный разворачивается как мир реальный, явленный: в нем возникают свет и тьма, верх и низ, жизнь и смерть, — словом, Индра выявляет сущностно важные противоположности и заставляет их сгруппироваться по двум полюсам

бытия, организуя пригодный для жизни людей дуальный космос.

Его главный подвиг — убийство демона Вритры, свернувшегося в 99 колец, устрашающего даже богов и грозящего поглотить вселенную, трактуется как космогонический акт: Индра освободил из брюха Вритры или из чрева холма, на котором тот возлежал, все основные космические стихии. Этот миф основной в ведийской мифологии. Помимо космогонического, в мифе об Индре заключен и природный, календарный, смысл: Вритра воплотил в себе черты демона засухи, который заточил в своей утробе небесные воды, коровы-облака, препятствовал разливу рек и мешал наступлению сезона дождей. В этом контексте Индра как громовержец олицетворял живительные силы природы и дождя, приносимого муссоном. И, наконец, в мифическом образе Индры есть еще одна ипостась, которая отсылает нас к истории в ее эпическом варианте: борьба воинственного Индры и его дружины, Марутов, божеств бури, грома и молнии, с Вритрой и с демонами-асурами несет, по всей вероятности, в себе отзвуки борьбы ариев с местными доарийскими племенами.

Этот миф стал центральным ядром ведийской мифологии; все остальные мифы или божества так или иначе оказались втянутыми в его поле и образовали определенные циклы, в большей или меньшей степени связанные с ним.

Подлинным же ключом к пониманию религиозно-мифологических идей может служить запечатленная в Ригведе космогония, которая обнаруживается в ее более поздних гимнах, главным образом в последней, X мандале. Космогонические гимны посвящены поискам первопричины бытия, причем процесс сотворения мира моделируется в разных вари-

антах мифов по-разному, в том числе и в абстрактно-философских понятиях. Первопричиной бытия провозглашается то «Нечто Одно», то бог-творец Вишвакарман, то Золотой зародыш, то жертвоприношение первочеловека Пуруши и т. п. Примерно в двух десятках космогонических гимнов задаются вопросы о творении и устройстве мира, но далеко не всегда на них даны ответы, и нет ни одной попытки свести эти разнообразные космогонические версии воедино: тайна мироздания обречена быть неразгаданной, и ее остается только созерцать.

Ключевой мифо-ритуальный символ всего круга явлений — мировое древо — универсальный знаковый комплекс, связанный с идеей творения, который выражал сакральность мира, а потому запечатлел в себе весьма развитые представления о космопланетарных процессах и ритмах, о многообразных формах живого вещества и их природных функциях.

Многие идеи и представления ведийского мировоззрения получили в позднейшем индуизме долгую жизнь, например представление о трехчастном строении мира (санскр. *трилока*). Ведийская космогония оперировала понятиями *рита* (мировой закон), *яджня* (жертва), *тапас* (жар, тепло), *майя* (магическая сила), путь и т. п., которые по прошествии веков не стали омертвевшими реликтами, а остались существовать в индуизме, наполняясь в разные эпохи новым содержанием. Жертвоприношение как наиболее важный и частый культовый акт сохраняется и в современной Индии. Более того, даже ведийский ритуал с неукоснительным соблюдением всех предписанных в древности процедур можно встретить и сейчас в среде наиболее ортодоксальных брахманов, свято чтящих древние традиции. Многие древние обряды и традиции «проросли» сквозь толщу времен и живы в современном индуизме.

Позже именно из ведийской мифологии, наложившейся на протоиндийскую, выросла и вся прихотливо сложная и причудливо переплетенная мифология индуизма. Ведийские боги и мифы, соприкасаясь на индийской земле с местными богами и культами, стали меняться под их влиянием и, в свою очередь, воздействовали на них. Одни из старых ведийских богов лишались первых ролей, а то и просто сходили со сцены, другие же обретали новую и долгую жизнь в индуизме, становясь могущественными и популярными. Пестрая толпа богов, полубогов и иных мифических персонажей, как пришлых, так и местных, необозримо разрасталась и образовала позже поистине неохватный индуистский пантеон.

С течением времени авторитет вед не потускнел. В XIX в. индуистский реформатор Даянанда Сарасвати заявил как-то раз, что в ведах запечатлены все истины, которые можно найти в других книгах, а сверх того есть еще и такие, которых нигде больше обнаружить нельзя.

○ ТВОРЯЩИЕ РИТМЫ

Арии обживали новые места в Индии, привыкали к оседлому образу жизни, учились земледелию у местного населения и впитывали новые мифо-ритуальные представления. Их отношения с местным населением складывались по-разному: иногда они бывали враждебными, а иногда вполне миролюбивыми. Как бы то ни было, состав древнеиндийского общества все более усложнялся, в его сословном делении выкристаллизовывалась кастовая система, тоже

ставшая впоследствии неотъемлемой частью индуизма, который освящал и закреплял ее правила и запреты; они же, в свою очередь, сохраняли незыблемость религиозных устоев.

В новом социальном устройстве первостепенная роль отводилась жрецам-брахманам, знатокам вед и главным исполнителям обрядов. Слово *брахман* стало приобретать глубокую многозначность: в ведийских текстах есть упоминание о брахмане как о некоей таинственной сущности, и жрецы-брахманы — ее обладатели. Позже так стали называться и комментарии к ведам, созданные жрецами-ритуалистами; этим же словом обозначалось имя одного из верховных индуистских божеств, и оно же стало важнейшим религиозно-философским термином.

С этим более поздним, нежели создание Ригведы, периодом связано, по-видимому, полнокровное существование младших вед: Самаведы, Яджурведы и Атхарваведы. О веде напевов, Самаведе, сказать почти нечего: она кажется вторичной по отношению к Ригведе и почти полностью повторяет ее содержание.

По всей вероятности, гимны Ригведы были приурочены к празднованию Нового года. Как писал М. Элиаде, «любой Новый год — это возобновление времени с его начала, то есть повторение космогонии». Новогодние ритуалы, которые в древности могли праздноваться в дни осеннего или весеннего равноденствия, а также в периоды летнего или зимнего солнцестояния, актуализировали космогонию, воспроизводя сценарий перехода от хаоса к космосу. Они включали в себя изгнание демонов, болезней и прочей «нечисти», посты, омовения, тушение и возжигание огня, церемониальные сражения между двумя группами участников, оргии или особые

процессии людей, представляющих мифические персонажи и т. п. Сходные мифически-ритуальные сценарии отмечены почти у всех индо-европейских народов, и арии не были исключением из общего правила.

По предположению Ф. Б. Я. Кёйпера, ригведийские гимны рецитировались в словесных поединках, приуроченных к празднованию Нового года. Это определило особые условия последующей жизни Ригведы: ригведийская традиция утвердила необычайно высокий статус слова с его самостоятельным сакральным значением и проложила дорогу для дальнейшего его лингвофилософского развития.

Позиция же ее по отношению к магистральному, ритуальному, направлению в духовной традиции древней Индии оказалась маргинальной. По наблюдению французского индолога Л. Рену, гимны Ригведы, хотя и сопровождали ритуальное действие, обладали тем не менее самостоятельной ценностью: «Все выглядит так, как если бы гимны были составлены для того, чтобы служить ораторским вступлением к церемонии, в которой они занимают доминирующее положение, не входя, однако, в нее в качестве интегральной части. Рецитируемые в ходе литературных состязаний, они касаются ритуала скорее по окружению, в которое погружены, чем по их техническому использованию... Именно с этой точки зрения не слишком парадоксальным, видимо, будет утверждение, что Ригведа является внешней по отношению к ведийскому культу».

Непосредственно на ведийский ритуал была ориентирована более поздняя Яджурведа — руководство для жрецов-адхварью, совершавших обрядовые действия и сопровождавших их чтением сакральных формул. Именно она и явилась, как считает Л. Рену,

самым продуктивным элементом ведийского ритуализма, вызвавшим к жизни и последующую брахманическую прозу, и традицию сутр.

Рискуя надоесть повторением, все же еще раз подчеркну, что в древности, когда миф был основным способом понимания мира и переживался через деятельность, ритуал осмысливался как важнейшее дело, деяние, действие, связывавшее мир богов и мир людей и обеспечивавшее преемственность бытия. Как важнейшая символическая форма поведения ритуал был ориентирован скорее на ценности знакового порядка, несравненно более важные в древнем обществе, чем материальные, и потому занимал центральное положение в жизни человека.

Повторяемость, цикличность ритуала соответствовала годовому циклу в хронотопе ведийских ариев, и потому вся их сложная ритуальная система была связана со специальным детально разработанным календарем, созданным жрецами. Согласно ему, предписывалось совершать жертвоприношения в дни ново- и полнолуний, отмечать временные границы сезонов и годов, а также крупных хронологических циклов. Считалось, что жертвоприношение, правильно исполненное, возвышало жрецов до положения божеств и давало им магическую власть над другими. Так складывалось представление об исключительном положении жреческого сословия, которое нашло свое выражение в изречении Яджурведы: «Два рода богов посещают дом жертвователя: одни пьют сому, другие не пьют сому; одни съедают пожертвованное, другие не съедают пожертвованное. Одни — брахманы, другие — боги, ублажаемые жертвоприношениями».

Со временем именно жертвенно-ритуальная деятельность стала ведущей формой поведения, кото-

рая во многом определила специфический тип индийской культуры. Его главным направлением стала глубинная предрасположенность осмысливать человека и его жизнь в категориях мира жертвоприношений, именно она и предопределила главный способ самосознания личности в индуизме.

Продвигаясь на северо-восток, к долинам Ганга и Джамны, арии осваивали и незнакомые им, не приветливые и таящие опасности джунгли, «знакомясь» заодно и с новыми болезнями и непривычными напастями. В исцелении от них, также как и в защите от дурного глаза и от лихого человека, в привораживании приглянувшихся юноши или девушки, в одолении врагов, в обеспечении удачной охоты преуспевали маги-атхарваны, знавшие заклинания и заговоры, составившие содержание Атхарваведы, древнейшей книги магии, которая была и остается одной из самых существенных частей индуизма, связанных с повседневными нуждами его приверженцев. В заговоре, по замечанию К. Леви-Строса, звучит «отчаянно высокая струна», так как он апеллирует к чувству или даже к подсознательному и его ритмы воздействуют на самые интимные глубины человеческого существа. Собрание заговоров образует настоящую энциклопедию, но весьма своеобразную: она как бы показывает мир человека с наиболее уязвимой стороны, подверженной вредоносным влияниям, болезням, слабостям, неудачам, ненависти и потому нуждающейся в особой защите. Желаемая благодать реализуется в заговоре через слово, его творящую энергию и полноту его смыслов, что индийцы всегда чувствовали очень тонко.

Отношение Атхарваведы к официальному культу было двойственным: некоторые магические обря-

ды включались в культ и канонизировались, в то время как другие отвергались. Главная сфера действия Атхарваведы — домашние обряды, сконцентрированные главным образом вокруг домашнего очага. В ней собрано множество заговоров: лечебных, на долгую жизнь и здоровье, против болезней и одержимости демонами. Есть в ней заговоры искупительные, женские, на процветание и т. д. Кроме заговоров в Атхарваведу входят гимны, которые исполнялись также с магическими целями. Магические знания часто строились на глубоком знании человека и окружающей природы, поэтому от Атхарваведы берут начало многие науки (физиология, медицина, астрология и др.).

Говорится в Атхарваведе и о вратях — жрецах древнейшего культа плодородия. Он не вошел в систему ведийских верований, но подспудно оказал на них осязаемое влияние. Видимо, тогда же утвердился обряд приема в брахманскую варну обращенных иноверцев — *вратьястома*.

В период создания поздних вед усилилось влияние воинской аристократии — кшатриев, и потому в Атхарваведу вошли гимны, связанные с царскими обрядами.

У НОГ УЧИТЕЛЯ

Ведийско-брахманистская религия, распространяясь по северной части Индии, скрещивалась с автохтонными неарийскими верованиями, древними культами змей, деревьев, камней, ассимилировала новых богов. Потомки некогда пришедших на новые земли ариев жили теперь совсем в иных условиях, нежели

их предки, скотоводы-кочевники. На смену племенному быту пришла городская цивилизация с удобствами и роскошью, но и с жестко структурированным сословным обществом. Вместо национально и культурно однородной массы ведийских ариев сложилась национально разнородная и пестрая в культурном отношении среда, которая включала в себя потомков пришельцев и множество аборигенных индийских народов, стоящих на разных ступенях развития.

Выросший из религии вед брахманизм уже не мог соответствовать этому многоукладному и чрезвычайно пестрому индийскому обществу. К тому же со временем ведийский язык становился все менее понятным для большинства людей и трудным даже для некоторых жрецов. Ритуалы становились все более сложными, громоздкими и запутанными, усложнялся и видоизменялся пантеон. Брахманы старались приспособить священное древнее ведийское наследие к новым условиям жизни, убедительно истолковать и оправдать его существование в прежних несокрушимых священных границах и, проявляя чудеса изобретательности, вносили осторожные изменения в религиозные «лабиринты». Изменения эти были многообразны, но происходили на старом фундаменте ведийских верований. Их центральным связующим моментом стало последовательное возведение всех видимых явлений природы и феноменального мира, выраженное в политеизме, к некоей единой невыразимой сущности, а также упорядочивание космогонии и теогонии.

Со временем ритуально-практические наставления брахманов составили сборники ритуальных «инструкций» и разъяснений, которые регламентировали весьма широкую сферу поведения. Как и сами

жрецы, эти тексты назывались *брахманами*. Брахманы, примыкая к ведам, образовали особый класс священных текстов, занятых скорее религиозностью, нежели религией. До нас дошли далеко не все брахманы, но и сохранившиеся брахманические тексты представляют собой весьма обширный круг. Самый значительный из них — Шатапатхабрахмана, брахмана «ста путей». Она содержит многочисленные сюжеты, в том числе и мифологические, важные для определения основ последующего индуизма.

Картина мира, предлагаемая брахманами, была предельно ритуализованной. Она делила мир на два уровня, сакральный и профанный; им соответствовали мир богов и мир людей. В ритуале человек получал возможность перейти в мир богов и тем самым приобщиться к истинной реальности и обрести настоящую опору в жизни; так человеческая жизнь обретала онтологическую прочность и истинность. Заметно усилилась символическая сторона ритуала и выделилось главное действующее начало всех ритуальных процедур. Оно же стало пониматься как некий абсолютный и непостижимый субстрат всех вещей в мире. В пантеоне на первый план выдвинулся бог-создатель Праджапати, он стал персонифицированной творческой силой и первоосновой всего сущего, порождающей мир и хранящей его. Дальнейшее религиозно-мифологическое развитие эта идея получила в концепции индуистской триады (*тримурти*): боги Брахма, Вишну и Шива выполняли функции сотворения мира, его сохранения и разрушения и мыслились как единое целое, воплощая триединство божественных сил.

Таким образом, вырастая на фундаменте мифов и ритуалов вед, брахманы подготовили следующую ступень в развитии религиозной традиции в инду-

изме. Сами же они явились самовыражением переходного периода от вед к собственно индуизму.

По содержанию и ритуальной направленности к брахманическим текстам близки *араньяки*, «лесные книги». Они названы так потому, что предназначались для лесных отшельников или для домохозяев, периодически удалявшихся от мира в лесные обители и занятых постижением внутреннего смысла ритуалов. В них содержатся не столько описание и толкование ритуальных деталей, сколько рассуждения о сущности обрядности. Непосредственно к *араньякам* примыкают *упанишады*; четкие границы между ними порой очень трудно провести. Таким образом, *араньяки*, включаясь в брахманы и продолжая их, сами служат как бы введением в *упанишады*. Как веды-самхиты дополняют одна другую, образуя некий «магический круг» вокруг ритуала — нерва жизни древних ариев, так и другие классы текстов — брахманы, *араньяки* и *упанишады* — тесно примыкают друг к другу и к самхитам, составляя в совокупности нерасторжимое единство.

Упанишады были созданы в период, особый для всего человечества, — в VII—IV вв. до н. э. К. Ясперс назвал это время «осевым»: именно тогда возникло и выразило себя и в мысли, и в слове новое, по сравнению с предшествующей мифологической эпохой, ощущение личностного, экзистенциально окрашенного отношения к бытию. Как раз тогда одновременно и независимо друг от друга действовали первые греческие философы, израильские пророки, творцы зороастризма в Иране, основатели буддизма и джайнизма в Индии, конфуцианства и даосизма в Китае. Плоды их духовного творчества, дошедшие до нас, составили в совокупности некий всечелове-

чески значимый завет, и обретение его смысла — задача нами еще далеко не выполненная.

В этом контексте и следует рассматривать упанишады, название которых этимологически истолковывается как «сидение у ног Учителя», т. е. сокровенное знание, передаваемое от учителя к ученику. Упанишады, общим числом свыше 200 произведений, как особый класс текстов замыкают собой ведийский корпус. Самые древние и авторитетные среди них — Брихадараньяка, Чхандогья, Тайттирия, Айтарея, Каушитаки и Кена упанишады. Как и многие другие древнеиндийские тексты, упанишады анонимны, но отдельные фрагменты и даже целые тексты освящены именем того или иного авторитета. Самые популярные из мудрецов-авторов упанишад — Шандилья, Яджнявалкья и Уддалака. Упанишады создавались в течение длительного периода и во многом определили характер позднейших классических философских систем в Индии.

Как явствует из названия, упанишады могут восприниматься как тексты-поучения, построенные в диалогической форме и адресованные ученикам, в роли которых могут оказаться брахманы, кшатрии, боги, демоны и даже животные. Участниками беседы могут быть как учитель с учеником, так и муж с женой, и отец с сыном, и царь с подданным; сроки же подобных бесед, как и их форма, могут быть самыми различными. Так, например, поучения и наставления в истине могут сочетаться с проклятиями, заключающими в себе, говоря словами Выготского, «аффективное противоречие», которое «в завершительной точке, как бы в коротком замыкании, находит свое уничтожение».

Но в упанишадах можно видеть, как полагал Ауробиндо Гхош, и «средство выражения вдохнове-

ния», и тогда нужно признать, что они были написаны «для искателей, которые уже знакомы с идеями ведийских и ведантийских провидцев или даже имели некоторый личный опыт переживания истин, опираясь на который они, в свойственном им стиле, обходятся без точно выраженных ходов мысли и без развития подразумеваемых понятий... Предполагается, что читатель, или скорее слушатель, идет от озарения к озарению, подтверждая свою интуицию и сверяясь со своим опытом, не подчиняя идеи приговору логического разума».

Как бы то ни было, упанишады служили своеобразным «учебным пособием», помогая адептам традиции восходить по пути истинного знания, и диалоги учителя и ученика моделировали перестройку сознания тех, кому они предназначались. Потому и способ изложения в упанишадах может показаться нарочито бессистемным и непоследовательным. Однако дело в том, что они имеют скорее интуитивную, чем логическую последовательность. То же, что мы воспринимаем как беспорядочность, скорее относится к особенностям языка, связанным со старой, мифологической стадией развития ведийской культуры и особым отношением к языку, о чем уже было сказано в I главе.

Согласно глубинной мировоззренческой установке упанишад, отношение божества к миру рассматривается через их всеединство. Божество может представать во множестве персонификаций, но с точки зрения конечной истины оно — высшая объективная реальность и внеличностный абсолют — *брахман*. Он невыразим, не может быть описан в терминах дифференциальных признаков и непостижим в рамках какой-либо логики, и потому точнее всего он определяется апофатически: «не то, не то...»

Отношение божества к человеку мыслится, если говорить в самом общем виде, через их единосущность. Этот аспект человека связан с его светлым духовным началом, которое именуется *атман* и пленено стихийными мировыми началами. Высшая цель человеческой жизни — освобождение от уз мирского бытия для восстановления этой единосущности, преданной забвению из-за невежества, точнее, неведения. Достигнуть этой цели можно путем обретения истинного знания, излагаемого в упанишадах. Правильное познание и почитание истинного брахмана и атмана, которые по сути тождественны, — вот высшая заслуга, приносящая блаженство. Именно к этому познанию и подводят наставления упанишад, если попытаться хотя бы приблизительно выразить их доступным нам современным языком.

В них развиваются также важные для последующего развития индуизма понятия *праны* (тонкой жизненной энергии), *пуруши* (духовный принцип, противопоставляемый материи *пракрити*), *кармы* (закон причинно-следственной зависимости), *сансары* (перевоплощения индивидуального атмана в разных телах, круговорот жизней и смертей).

Человеческое существо мыслится в упанишадах влитым в космос и нерасторжимым с ним, и потому этические (в привычной нам терминологии) воззрения находятся в тесной связи с космологическими учениями. Программа должного, т. е. праведного, поведения подчинена главному идеалу — познанию брахмана, достижению единства с высшей реальностью и обретению блаженства.

В упанишадах запечатлены также различные космогонические теории, натурфилософские концепции, воззрения на психологическую и физиологическую деятельность человека и его жизнедеятельные на-

чала, орудия восприятия и т. д. Так, в них изложено древнее учение о состоянии бодрствования и сна: сон раскрывает независимость человека от тирании внешнего мира и от случайной жизни тела, он показывает безграничные возможности его творческого сознания и помогает также заглянуть и в глубины психологической жизни индивида. К тому же сон, перебрасывая мост между психической жизнью человека, ограниченной временем и местом, и надындивидуальным творчеством вообще, помогает ему познать неуничтожимое и безличное начало мира.

В упанишадах изложены и учение о посмертной судьбе человека, символическое учение о пяти огнях и другие важные знания, позже получившие дальнейшую разработку в фундаментальных концепциях индуизма. Все они соотносятся с основополагающей идеей упанишад — тождеством атмана и брахмана, которая может быть проиллюстрирована следующим отрывком беседы учителя Уддалаки с учеником Шветакету, взятым из «Чхандогья-упанишад»:

Принеси сюда плод ньягродхи.

— Вот он, почтенный.

— Разломи его.

— Он разломан, почтенный.

— Что ты видишь в нем?

— Эти маленькие семена, почтенный.

— Разломи же одно из них.

— Оно разломано, почтенный.

— Что ты видишь в нем?

— Ничего, почтенный.

И он сказал ему: «Поистине, дорогой, вот — тонкая сущность, которую ты не воспринимаешь; поистине, дорогой, благодаря этой тонкой сущности существует эта большая ньягродха. Верь этому, дорогой. И эта тонкая

сущность — основа всего существующего. То — действительное, То — Атман. Ты — одно с тем (*тат твам аси*)».

Далее Уддалака велел Шветакету положить соль в воду и прийти к нему утром. Когда Шветакету пришел, Уддалака попросил его принести ту соль, которую он вчера положил в воду, но Шветакету не нашел соли, так как она растворилась. Тогда Уддалака сказал:

- Попробуй-ка эту воду сверху — какая она?
- Соленая.
- Попробуй со дна — какая она?
- Соленая.
- Попробуй с середины — какая она?..
- Она все время одинакова.

Отец сказал ему: «Поистине, дорогой, ты не воспринимаешь здесь Сущего, но здесь оно есть. И эта тонкая сущность — основа всего существующего. То — действительное, то — Атман, то — это ты, о Шветакету».

Таково наставление, благодаря которому «неуслышанное становится услышанным, незамеченное — замеченным, неузнанное — узнанным». «Подобно тому, как по одному комку глины узнается все сделанное из глины, ибо всякое видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — глина... как по одному куску золота узнается все сделанное из золота, ибо всякое изменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — золото... как по одному ножику... узнается все сделанное из железа, ибо всякое видоизменение — лишь имя, основанное на словах, действительное же — железо» — таково это наставление.

Таким образом, упанишады содержат богатый комплекс религиозно-философских, мифо-ритуальных и интеллектуальных идей, которые были плодом

творчества многих мудрецов на протяжении нескольких веков. Опираясь на наследие предшественников, они развивали все эти идеи на ином уровне, делая центром внимания уже не божественный мир и сферу ритуала, а человека и его внутренний мир, мир человеческих отношений, профанный, земной.

Упанишады были предтечей классических религиозно-философских школ древней Индии, но между ними пролегал период так называемого духовного брожения, который длился приблизительно с VI—V вв. до н. э. до рубежа новой эры. Он был неизбежен, так как в поздневедийский период жреческие школы интенсивно делились и разветвлялись, и это не могло не породить настоящего «диссидентского движения» и не вызвать к жизни хаотического множества религиозно-аскетических течений, которые по большей части имели антибрахманскую направленность. Этот период получил также название *шраманского*. *Шраманами* назывались аскеты, подвижники, которые посвящали свою жизнь напряженному исканию духовной истины, порывали с мирским обществом и часто странствовали, переходя из селения в селение и живя подаянием.

В это время появились учителя нового типа: *тапасины* (от слова *тапас* — «жар, вызываемый аскезой») и *паривраджаки* (пилигримы). Они были озабочены новыми мировоззренческими проблемами и ставили под сомнение целесообразность громоздкого ведийского ритуала, а заодно и всей ритуальной программы поведения, связанной с брахманизмом. В противовес брахманистам с их обильными и кровавыми жертвоприношениями животных шраманские учителя следовали жесткому и суровому аскетизму; при этом каждый из них разрабатывал

свою религиозно-философскую доктрину. Параллельно продолжали существовать и традиционные ортодоксальные брахманисты, приверженные старым взглядам. Противоборствующие стороны нередко встречались на диспутах, которые сыграли роль своеобразных «лабораторий», поставляя ярких мыслителей для разных течений религиозно-философской мысли. Некоторые шрамаы объединялись вокруг самых популярных учителей и наставников, образуя подобие монашеских орденов. В то время существовало почти необозримое множество разных групп и школ (в одном из джайнских сочинений их называется более трехсот), большая часть которых тогда же и вымерла. Тем не менее они заложили мощный фундамент для последующего философского развития индуизма.

Здесь следует оговориться, что европейский термин «философия» в индуизме единого и однозначного эквивалента не имеет. Ему соответствуют несколько понятий, наиболее употребительное из них — *даршана* («интеллектуальное, духовное видение»). Именно даршаны были основной формой существования и развития теоретической мысли, хотя помимо философского дискурса включали в себя еще и религиозную доктрину, и практику психофизиологической тренировки. Обычно они делятся на ортодоксальные — *астика* (признающие авторитет вед) и неортодоксальные — *настика*. Основных ортодоксальных школ выделяют шесть: *санкхья* и *йога*, *ньяя* и *вайшешика*, *веданта* и *миманса*. Неортодоксальные школы — *локаята* и *адживика*; авторитет вед не признавали также буддизм и джайнизм.

На самом деле самостоятельных и значимых даршан было гораздо больше. Они не сменяли по-

следовательно одна другую, а существовали почти синхронно, постоянно взаимодействуя в диспутах, и не столько противоречили друг другу, сколько дополняли одна другую, разрабатывая каждая свой «участок» на общем философском поле, при этом не критикуя и не отвергая предшественников, а развивая идеи, преемственно связанные с древнейшими пластами мысли и духовного опыта. Внутри же себя каждая даршана развивалась в традиции истолкования и комментирования базового текста — *сутры*. По всей вероятности, философские взгляды были преобразованы в форму сутр в первые века новой эры, хотя некоторые исследователи отодвигают эту дату вглубь.

Общее представление о даршанах можно получить, познакомившись хотя бы с перечислением основных из них.

Санкхья («число, исчисление, размышление») была весьма популярна в древности, к XV в. ее традиция практически прекратилась. Школа разрабатывала систему онтологического дуализма и выделяла два вечных начала: единую и изменчивую природу-*пракрити* — основу мира и вечные неизменные духовные сущности-*пуруши*, которые воплощаются в живых существах. По учению санкхьи, при нарушении равновесия трех сил-*гуи*, *пракрити* разворачивается в целый ряд типов сущего-*таттв*. Школа разрабатывала также пути духовного освобождения и способы правильного познания. Санкхья служила теоретическим фундаментом *йоги* — другой ортодоксальной даршаны, которая разработала восемь стадий пути, ведущих к духовному освобождению. Особенно большой глубины она достигла в трактовке психологических категорий.

Ньяя («способ, метод, рассуждение») занималась в основном методологией мышления, которое позже развилось в логику. В системе традиционного индуистского образования *ньяя* считается одним из важнейших предметов наряду с грамматикой.

Главным предметом рассмотрения школы *вайшешика* (от *вишеша* «особенное») была реалистическая онтология, то есть учение о бытии. В нем выделялись два пласта: космологический и рефлексивный. Даршана детально разработала также атомистическую теорию материи. Общий теоретический фундамент и сходство в теории познания привели к слиянию этих двух школ и возникновению синкретической *ньяи-вайшешики*.

Миманса («исследование») сложилась на гребне брахманизма и явилась его философским осмыслением. Эта школа сыграла особую роль в истории индуизма, так как она смогла предложить целостную трактовку всего колоссального объема ведийских ритуалов, уделяя главное внимание при этом вопросам философии языка.

Веданта («завершение вед») — одна из самых популярных даршан — возводила свое учение непосредственно к упанишадям. Она представлена несколькими направлениями: *адвайта* (недвойственная) веданта, *вишита-адвайта* (ограниченный недуализм) и другими и жива до сих пор. Ее главные темы — соотношение абсолюта и мира, абсолюта и человека и пути достижения *мокши* — освобождения от тягот бытия.

Примерно с XIII в. возобладали веданта, претендуя на роль общеиндийской философии. В теоретической части она практически поглотила санкхью и йогу, которые, по сути, исчерпали свою проблематику; *ньяя* превратилась в науку логики и бы-

ла вытеснена из общей философии, миманса прекратила свое развитие и стала учебной дисциплиной, как и другие даршаны.

ОТРАЖЕННАЯ ГЛУБИНА

В этот же период «осевого времени» и на том же историко-культурном «поле» в Индии зародились новые религии — буддизм и джайнизм. Они нанесли ощутимый удар по притязаниям брахманов на духовную и интеллектуальную исключительность прежде всего тем, что широко распахнули двери для всех слоев индийского населения, не взирая на ставшие к тому времени почти непреодолимыми сословные кастовые перегородки, и многим дали возможность уйти от давящей брахманской опеки, тем более что ведийско-брахманский канон к этому времени был теоретически в основном разработан и завершен и, казалось, не содержал больше путей для поисков новых возможностей.

Стараясь удержать свои позиции, брахманы перерабатывали мифологию, культ, общественно-правовые каноны и другие религиозные установления, вступая порой в компромиссы с чуждыми им неарийскими верованиями и выдерживая нападки со стороны новых религиозных течений. Одновременно вырастало значение многих исконно индийских религиозно-мифологических представлений, которые подспудно сохранялись в народных массах еще со времен протоиндийской цивилизации. Местное население продолжало почитать своих древних духов природы и сельских богов и богинь, совершало обряды в их честь и, следуя традиции отцов и дедов,

приносило жертвы, нередко кровавые, человеческие. Ну, а боги, старые и испытанные, надежно защищали их от болезней, эпидемий, засухи, неурожая, падежа скота и других бедствий.

Удерживая свои позиции в такой более чем не простой обстановке, брахманы старались связать свои теоретические и иные построения с народными верованиями, неизбежно идя на компромисс. Так, одна из существенных уступок была сделана с помощью Праджапати: он слился с местным божеством Нараяной, с древних времен почитаемым местными жителями как могущественный бог, отгоняющий духов, желающих поживиться, от мест жертвоприношений; Праджапати от сравнения с ним явно проигрывал. В древности Нараяна предпочитал человеческие жертвоприношения, но в брахманскую эпоху это действие стало сугубо символическим. Прославился он и как великий аскет, способный на подвижничество, которое свидетельствовало о его неодолимой мощи. Нараяна, став верховным божеством, именовался Бхагаватой, т. е. «Владеющий долей», «Наделяющий долей», «Милостивый»: так ведийские арии обращались к своим богам, прося у них своей доли в общей пище и общей удаче. Позже имя Бхагават стало пониматься как «Податель благ», «Владыка».

Представления о Нараяне тесно переплелись с культом другого неарийского божества, Санкаршаны, имеющего змеиную природу и воплощающего вселенского змея Шешу. В культ Санкаршаны оказались втянуты и культ Баларама и Васудевы, о которых известно совсем немного. Васудева же, в свою очередь, слился с Кришной, также принадлежавшим одной из местных традиций. Возможно, все они относились к культу пяти братьев-героев, обо-

жествленных предков, которым поклонялось кшатрийское племя вришниеи в Северной Индии. Изобретательная брахманская элита соединила черты этого древнего культа с ведийскими представлениями, создав теорию четырех выюх-эманаций, согласно которой Нараяна имел четыре формы, причем все они могли существовать параллельно с ним и одновременно друг с другом, как бы растворяясь в образе Бхагавата-Нараяны: Васудева (Кришна), Санкаршана (Баларама), Прадьюмна и Анирудха. Позже идея четырех выюх была переосмыслена и получила прочный космологический фундамент. Согласно ей, Вселенское божество Бхагават, раскрывая себя в форме выюх, творит мир, порождая его основные элементы и существа.

Судя по надписи на Беснагарской колонне, к концу II в. до н. э. культ Васудевы был весьма популярен и опирался на поддержку правящих сословий. Правда, последующие изменения привели к тому, что он слился с культом Вишну, ставшим одним из главных богов индуизма.

Таким или близким к нему образом складывался почти необозримый конгломерат культов, течений, школ, сект, обрядов, богов, поведенческих программ, правовых норм, социальных установлений, правил, запретов, понятий и т. п. Вбирая в себя в течение долгих веков самые разнородные элементы мифов, культов, верований и ритуалов, индуизм превращался в гибкую, полную неуловимых оттенков и переходов религию, которая удовлетворяла нужды всей огромной массы разнородного индийского населения — от многомудрого брахмана до жителя небольшого племени в глухом лесном уголке.

Во время правления династии Гуптов (IV—VI вв.) индуизм, благополучно пережив удары, на-

несенные ему буддизмом и джайнизмом, стал безраздельно господствующей религией в стране. К XI в. буддизм был практически полностью вытеснен за пределы Индии, оказав, впрочем, на индуизм серьезное влияние главным образом в области теоретической мысли. Джайнизм остался национальной религией Индии, но количество джайнов, как и буддистов, остается ничтожно малым. С той поры Индия существует как страна индуизма по преимуществу: именно вокруг него как неистощимого центра духовной и культуротворящей энергии всегда сплеталось ее реальное и практически неколебимое единство.

Обретение индуизмом прочных — на века — позиций совпало с окончательным освоением потомками ариев севера Индии. Сердцем их новой родины стало междуречье Ганга и Джамны: именно здесь находится Арьяварта, «Страна ариев», и здесь разворачивались битвы богов и героев, о которых рассказывается в мифах и легендах, сохраняющих память о происходивших тут некогда реальных сражениях. Она была уже полностью обжита ариями к концу так называемого классического периода, то есть к VI в. н. э.

За Арьявартой простиралась чуждая пришельцам Южная страна, Дакшинапатха (совр. Декан), которую населяли дравиды, потомки создателей хараппской цивилизации. Соединение индоарийских верований с дравидскими, сохранявшими исконные протоиндийские традиции, было, видимо, завершающим этапом в сложении индуизма во всеиндийском масштабе. Круг истории замкнулся: арии, придя в Индию, соприкоснулись с протодравидской цивилизацией; теперь же встретились их потомки. Дравидские боги, мифы и ритуалы, оставив место своего

зарождения и переселившись на южную оконечность субконтинента, вливались в индуизм, порой принимая новые обличья. И сейчас многие индуистские боги, и не только они, сохраняют память о своих древних дравидских корнях; дравидским по происхождению, например, является термин для обозначения богослужения *пуджа* и т. д. Дравидский вклад в индуизм в полной мере еще не выявлен.

Классический период в развитии индуизма отражен главным образом в традиции *смрити*, т. е. предания. Она исчисляется несколькими десятками памятников и противостоит традиции *шрути* не столько хронологически, сколько по своему смысловому содержанию. В нее входят вспомогательные части вед — сутры-трактаты по отдельным вопросам, связанные с ведами и называемые *ведангами*, т. е. «членами вед». Они образуют шесть вспомогательных научных дисциплин практического характера: *кальпа* (ритуал), *шикша* (фонетика), *чхандас* (метрика), *вьякарана* (грамматика), *нирукта* (этимология) и *джьотиша* (астрология). Наиболее обширный и авторитетный раздел составляют *кальпасутры*, которые продолжают детальную разработку обрядовых правил брахманических текстов. Кальпасутры подразделяются на *шраутасутры*, связанные с торжественными публичными обрядами, и *грихьясутры*, посвященные повседневному домашним ритуалам, главным исполнителем которых был домохозяин-*грихастха*. Каждая из кальпасутр приписывается к той или иной школе одной из четырех вед.

К шраутасутрам примыкают *шувьвасутры*, содержащие начала геометрии, знание которой было необходимо для устройства жертвенной площадки, а к грихьясутрам — *дхармасутры* — сочинения, в которых излагаются основные заповеди индуизма о

дхарме — непреложном нравственном законе, трактуемые иногда как ранние памятники права. Впоследствии из них развились самостоятельные отрасли наук — *шастры*.

В традицию *смрити* входят также *пураны* (древние предания) и эпические произведения; им отводится в индуизме особое место.

Пураны составляют единый комплекс из 18 крупных произведений (*махапураны*) и примыкающих к нему более мелких (*упапураны*). Среди других текстов *смрити* пураны выделяются пятью основными темами, которые сами индийцы обозначили так: «творение и противотворение, а также родословные, вселенские периоды и родов древнейшие деяния», то есть главными считаются изложение космогонических и эсхатологических версий, генеалогические списки различных мифических персонажей, описания космических циклов, следующих один за другим и имеющих каждый своего прародителя — Ману, а также история основных правящих династий Индии. Однако содержание пуран этим перечнем тем не исчерпывается, в них можно найти самые разнообразные сведения из области теогонии, философии, обычаев, социальных и политических установок, медицинские, архитектурные и другие сведения, переплетенные со сказаниями, легендами, баснями и иными фольклорными сюжетами, а также фактами реальной жизни, и все это показано сквозь призму индуистских установлений.

Что же касается эпических произведений «Махабхараты» и «Рамаяны», то они колоссальны по объему и уникальны во многих отношениях. «Махабхарата» — необъятный эпос из 18 книг, сложившийся в устной традиции в кшатрийской воинской

среде на севере долины Ганга. Основной сюжет повествует о лишении сыновей царя Панду — Пандавов царства их коварными братьями Кауравами, а также о жизни Пандавов в изгнании и об их борьбе за царство. Но в этот сюжет брахманы довольно рано включили индуистские мифы и легенды о великих богах индуизма, проповеди дхармы, философские тексты, этические доктрины, нравоучительные наставления и т. п., так что «Махабхарата» стала считаться священной книгой и законоучительным трактатом — дхарма-шастрой. Со временем вся эпическая поэма обрела ясно различимую индуистскую окраску и борьба Пандавов с Кауравами стала осмысливаться как земное продолжение небесной битвы Индры и Вритры, богов-дэвов и демонов-асуров.

«Бхагавадгита», или просто «Гита», название которой обычно переводят как «Песнь Господня» и которая входит в 6-ю книгу «Махабхараты», нередко считается философской основой индуизма. Действительно, она — ключевой текст, без понимания которого или хотя бы знакомства с ним невозможно понимание индуизма вообще. В «Махабхарате» Гита появляется в самый напряженный момент, когда братья после долгих лет непримиримой вражды и соперничества приводят свои армии на Курукшетру, поле битвы, выстраиваются в боевом порядке и замолкают, глядя друг другу в лицо. Один из братьев Пандавов, могучий лучник Арджуна, просит колесничего, своего друга и дальнего родственника Кришну, поставить колесницу в удобное для обозрения место. Кришна ставит ее так, что Арджуна оказывается напротив своих родственников и учителей. Он потрясен: как он может убить их? Отшвырнув лук, он просит Кришну наставить его в истинном знании и слышит в ответ мудрую проповедь: за скром-

ным обликом возникшего скрывается великий бог Вишну, который и наставляет Арджуну; это наставление и является главным содержанием «Бхагавад-гиты». В нем примиряются противоречия: бог — высший вселенский дух, может быть живым и любящим богом, но при этом может сохранять значение Абсолюта. Порождая весь мир из самого себя, он в то же время пребывает в сердцевине всех вещей и явлений; сострадая, он постоянно перевоплощается и участвует в жизни людей; весь видимый мир — не что иное, как отблеск его божественной игры-лилы. Рождение и смерть — лишь разные этапы существования отдельных духовных сущностей, которые являются частицами его жизни, и высшая их цель — освобождение от тягот мирского бытия. «Гита» указывает пути для этого: упражнения в сосредоточении, тренировка и изменение сознания, служение людям, обретение высшего знания, совершение бескорыстных поступков и, наконец, самозабвенная и всепоглощающая любовь к божеству: ничто так не очищает сердце и не направляет мысли к высшему знанию, как эта любовь.

Содержание «Гиты» воспринималось по-разному в разные эпохи; она породила обширную комментаторскую литературу, которая не прекратилась и в наши дни. К «Гите» обращаются, видя в ней некий идеал чистой духовности и некий инвариант религии, свободный от хронологических привязанностей или национальной исключительности.

Легендарным автором второй эпической поэмы, «Рамаяны», считается мудрец Вальмики. Она зародилась, по всей вероятности, в V—VI вв. до н. э. в долине Ганга, но не в северной, как «Махабхарата», а в южной ее части. В поэме повествуется о похищении Ситы, любимой супруги Рамы, царевича из

древнего царства Айодхья, царем демонов-ракшасов Раваной. Рама, долго искавший Ситу, наконец нашел ее и с помощью войска обезьян во главе с их хитроумным царем Хануманом освободил из плена. В эпосе запечатлен древнейший миф, но переосмысленный в индуистском ключе: Рама был провозглашен аватарой, то есть воплощением Вишну, а Сита — инкарнацией его супруги Лакшми.

Обе поэмы, созданные на санскрите, позже многократно перелагались на новоиндийские языки, а их сюжеты и герои по-разному перетолковывались. В результате на протяжении многих веков эпос способствовал выработыванию индуистских религиозно-философских доктрин и принципов и потому в полной мере может считаться энциклопедией индуизма. Он, в числе прочего, выпукло отразил ранний этап формирования собственно индуистской мифологии, выросшей из ведийской. Пожалуй, не будет большим преувеличением сказать, что роль эпоса в индуизме сопоставима в какой-то степени с ролью Нового Завета в христианстве.

Пураны, как и эпос, свидетельствуют о том, что индуизм в первые века новой эры развился в мощное религиозное течение со многими ответвлениями и стал господствующей государственной религией. Пуранические и эпические традиции пронизали собой весь последующий индуизм; древнейшие слои индуизма, сохраняющие свою авторитетность для живого культа, часто воспринимались главным образом сквозь призму пуранических и эпических текстов. В отличие от вед и брахманических текстов, понятных лишь узкому кругу посвященных, пураны и эпос стали достоянием широкой аудитории, включая низшие сословия и женщин. Существенным фактором формирования пуранической идеологии были

тантры, связанные с признанием женского начала в качестве космогонического начала, а также высшего источника знания и творческой энергии: древнейшие тантрийские представления, истоки которых восходили к архаическим культам плодородия и почитанию Богинь-матерей, широким потоком вливались в пураны, вызвав к жизни употребление мантр и связанного с ними звукового символизма, развитие специфической магики-ритуальной техники, использование мандал и янтр в качестве психогрaмм и т. п. Индийский ученый Б. Бхаттачарья считает, что о тантре нельзя рассказать и ее невозможно описать, ее можно только передавать по наследству. Тантра познаваема индивидуально, утверждает он, причем изучать ее теоретически — все равно, что заниматься химией без лаборатории. Но мы — увы! — только на такое теоретическое постижение тантризма и можем претендовать в силу нашей принадлежности к западной традиции.

Индуизм был несравненно более веротерпим, чем ведийско-брахманистская религия, и в этом можно усмотреть его несомненное превосходство, хотя толерантность его касалась сугубо религиозной сферы; что же касается сословно-кастовой иерархии, то ее устои оставались незыблемы.

РАЗОМКНУТЫЕ ГРАНИ

Необычайную гибкость, открытость и терпимость индуизм проявил и в столкновении с исламом. Сразу оговорюсь, что терпимость не соблюдалась только в одной сфере — политической, и здесь нельзя

умолчать о кровавых погромах и крушении мечетей и храмов.

В период с VIII по XVIII в. на Индию обрушилось несколько волн афганских и тюркских завоеваний, которые принесли в страну ислам. Власть мусульман не была всеобъемлющей и прочной, и вначале ислам утвердился только на окраинах, главным образом в городах, так как в сельской местности существовала разветвленная система местного самоуправления, насквозь пропитанная индуистскими традициями. Однако позже влияние ислама стало весьма интенсивным.

Завоеватели-мусульмане располагали большой армией, но вынуждены были призывать в нее индусов. Сохранялся и прежний чиновничий аппарат, в противном случае система управления страной и сбора налогов развалилась бы. Мусульмане и индусы постоянно соприкасались во многих сферах жизни: дома мусульманам строили каменщики-индусы, бухгалтерию вели индусы, монеты чеканили индусы, советчиками султанов были астрологи-индусы, и брахманы подсказывали, как следует правильно поступать в соответствии с индуистскими установлениями. Так невольно происходило сближение двух образов жизни, продиктованных разными религиями.

Сами же индусы относились к иноверцам по-разному. Одни не сомневались в превосходстве индуизма над исламом и постарались полностью отгородиться от влияния пришельцев; другие же стали воспринимать мусульман как членов новой касты. Некоторые индусы принимали ислам: одни преследовали сугубо деловые цели и старались таким образом обезопасить себя от больших налогов; другие же, в особенности члены низших каст, надеялись та-

ким образом из презируемых членов общества стать его полноправными представителями; случались и смешанные браки.

Однако полного слияния индуизма и ислама не произошло; различия и религиозного, и культурного характера оставались весьма стойкими. Индия — одна из немногих стран, где, несмотря на многовековое господство мусульман, ислам не стал не только главной религией, но даже и религией большинства. Тем не менее сближение двух культур происходило, и литература, искусство, музыка, архитектура, а также быт обогатились притоком новых стилей и форм, идей и образов, обычаев и навыков.

Встреча и столкновение двух вероисповеданий вызвали к жизни и появление реформаторов, которые пытались создать новые учения, примиряющие элементы индуизма и ислама. Одним из них был император Акбар из династии Великих Моголов, правивший Индией с 1556 по 1605 г. Он пытался создать некую общую и божественную веру *дин-и-илахи*, которая соединяла бы в себе «разумные» черты всех религий Индии.

Что же касается индуизма; то он и на этот раз, действуя, говоря метафорически, как зыбучие пески, втянул в себя не только элементы ислама, но и христианства: несторианские общины, а позже и другие стали утверждаться в Индии начиная с VI в. Христианство как религия вселенская, западно-восточная, обнаруживает явно ощутимое глубинное взаимосоприкосновение в истоках со многими восточными религиями, в том числе и с индуизмом, хотя оно далеко не всегда очевидно при явных расхождениях в основополагающих взглядах на Бога, человека, историю. Вероятно, именно это и обеспе-

чило успешную роль христианских миссионеров в Индии.

Медленно, но неуклонно в индуизме менялась и вся система культовых отношений. Центр тяжести, начиная примерно с VI в., постепенно смещался с внешней обрядности на эмоциональную сторону. Смена акцентов была, в числе прочего, сопряжена с изменениями в социально-экономических отношениях, происходивших в то время: частые конфликты между сильными царствами, слом прежних социальных структур, а вместе с ними и прежних этических норм, нестабильность многих значимых прежде ценностей и т. п.

Все религиозные и социальные реалии того времени содержали предпосылки для зарождения мощного течения *бхакти*, стержнем которого стало выражение всепоглощающей любви как главного связующего звена между божеством и его адептом. Бхакти составило длительный этап в развитии индуизма: весь средневековый (по европейской хронологии) период был отмечен прежде всего ростом этого движения, и первые сведения о нем идут с дравидского юга. Главными объектами преданного почитания и одновременно центральными божествами индуизма в этот период стали Вишну и Шива. Третий из богов тримурти, Брахма, вскоре отошел на задний план, сохранив ничтожно малое число приверженцев; он остался персонажем по преимуществу теологическим. Кажется, в Индии сохранился лишь один храм, посвященный Брахме, он находится в городе Пушкаре, в штате Раджастан. И хотя изображения Брахмы можно увидеть в храмах других божеств, массового народного культа его так и не возникло.

Мифологические образы и Вишну, и Шивы, имевшие истоки в глубокой древности, но выступавшие тогда как малозначительные божества, позже выдвинулись на первый план, вобрав в себя множество образов и мифо-ритуальных идей из местных верований. Каждый из этих божеств стал центром сложного и обширного культа, в котором эмоциональная сторона стала доминирующей.

Отношение к брахманскому ритуалу стало различным, а порой и отрицательным. В проявлении своей любви к Богу все люди равны, поэтому в бхакти снимались кастовые различия и оно приобретало осязаемую демократическую окраску. С бхакти были связаны настоящий «взрыв» храмостроительства и установление регулярного храмового богослужения, которого не знал ведийский культ. Храмы становились местами паломничества, в них совершались многочисленные календарные и праздничные обряды. Важным проявлением культовой практики в бхакти стало гимнотворчество, поэтому с этим религиозным течением сопряжен огромный корпус поэтических текстов на местных индийских языках, которые бесспорно относятся к числу ярких и выразительных памятников религиозной поэзии. И хотя она была по преимуществу культовой, а в центре ее находилась интимная сторона богопочитания, тем не менее в ней обнаруживается много общепhilософских и теологических идей, большая часть которых связана с развитием веданты. На базе шиваитских текстов в XI в. оформилась философская школа *шайва-сиддханты*, популярная и поныне.

В новое время традиционной индийской культуре еще раз пришлось столкнуться с другой, чужой,

на этот раз — западноевропейской, главным образом английской. Страна надолго попала под английское колониальное владычество, а вместе с ним стали проникать и новые идеи европейского запада, рациональный способ мышления, современные достижения научно-технического прогресса. Индия переживала серьезные социальные, политические и идеологические сдвиги.

В XIX—первой половине XX в. в индуизме произошел целый комплекс перестроечных явлений, получивших название реформации, ренессанса, обновления. Как и в другие переломные эпохи, индуизм, будучи необычайно гибким, «ответил» на вызов новых изменений очередной трансформацией. У истоков нового движения стоял Рам Мохан Рой, «Отец современной Индии», основатель первого реформаторского общества «Брахмо самадж». Его последователи были малочисленны и принадлежали в основном к кругам городской интеллигенции.

На первом этапе реформаторы, прежде всего деятели просветительских организаций «Брахмо самадж» и «Арья самадж», пересматривали содержание религии, обращаясь к ее богатому прошлому, пытались очистить древнее вероучение предков от многовековых наслоений и заново переосмыслить его, пересмотрев идею Бога, понятие религиозного авторитета и роль брахманов, сократить внешнюю обрядность и заменить ее методами внутреннего самосовершенствования, утвердить идею равенства людей перед Богом и т. д. В условиях колониальной зависимости индуизм все больше утверждался как национальная религия и незыблемая основа национальной традиции. Рам Мохан Рой, Кешобчондро Сен, Даянанда Сарасвати, Рамакришна, Вивеканан-

да, Ауробиндо Гхош и другие видные деятели-просветители не только старались пересмотреть концептуальные основы индуизма, но и пытались его модернизировать, связать с национальной идеей.

Однако новые идеи, выдвигаемые реформаторами, постепенно все больше сближались с традиционным индуизмом и опять (в который раз!) втягивались им. Их компромиссное примирение и объединение произошло в учении Рамакришны. Новое перестало противопоставляться старому традиционному индуизму и осмысливалось теперь как один из его естественных элементов.

На следующем этапе индуизм все больше становился средством решения общественных и политических проблем, а борьба за национальное освобождение стала принимать характер выполнения религиозного долга и тем самым была как бы освящена индуизмом. На религию сознательно опирались некоторые политики, взывая к «индуистскому» мышлению народа. Одним из них был Мохандас Карамчанд Ганди (1869—1948), возглавивший борьбу индийского народа и сочетавший в себе качества традиционного индийского аскета и религиозного мыслителя с чертами современного политика. Реформаторы вынашивали и идею создания единой национальной религии, которая соединила бы в себе суть всех религий и смогла бы выполнить роль высшей формы познания.

Тем временем традиционный индуистский комплекс верований, идей, культов, обычаев и обрядов, сохраняющийся среди многочисленного сельского населения, существовал по своим законам и в основе своей почти не менялся. К нему прибавлялось что-то новое, но оно вписывалось в уже существ-

вующий контекст и получало опору в старых, исконных установлениях. Таким образом, индуизм и на этот раз выполнил свою неизменную роль мощного культуротворящего источника общеиндийской традиции и идейной силы, которая оказалась способна наилучшим образом противостоять всем чуждым влияниям.

И в настоящее время индуизм, оставаясь основой мировоззрения для миллионов индийцев, сохраняет прочные позиции, несмотря на упрощение ритуала и культовой практики, на изменение роли и статуса жреческого сословия и разрушение некоторых традиционных религиозных ценностей. Современные богоискатели пытаются создать новую универсальную религию, которая примирила бы все противоречия и отвечала требованиям нынешней жизни. Появляются новые гуру, возводятся новые культовые сооружения, издаются новые книги по разным вопросам религии, высказываются мысли о духовной общности всех религий и об индуистском мессианстве.

Заметным явлением стал и экспорт индуизма в страны Запада, где он иногда играет не последнюю роль в религиозной жизни больших городов.

Таким образом, индуизм за всю чрезвычайно длительную историю своего существования продемонстрировал целый калейдоскоп своих уникальных особенностей. Пожалуй, ни одна из известных религий, по словам А. Барта, «не явилась столь жизненной, столь податливой, столь способной облекаться в самые причудливые формы, столь находчивой в примирении всех крайностей; ни одна не умела так хорошо вознаграждать свои потери, ни одна не обладала такой способностью постоянно

порождать новые секты, даже великие религии и, таким образом, постоянно возрождаясь из самой себя, противиться всем причинам разрушения».





Вишну Чатуранана,
Чамба, середина IX в. н. э.,
Храм Хари Раи, Чамба



ГЛАВА III

МИР, БОГ, ЧЕЛОВЕК

Мировоззрение в конечном счете означает для нас поиск духовного единения с бесконечным бытием.

А. Швейцер

• ОСЯЗАЕМЫЕ РАВНОВЕСИЯ

Мир, в котором существуют боги, люди, животные, деревья, звезды, по индуистским понятиям, — бесконечный универсум, имеющий смысл, живой, одушевленный от края до края. Неживой материи, косного вещества индуизм, пожалуй, не знает; жизненная энергия, заключенная сегодня в камне или в дереве, завтра может воплотиться в птице или звере, а потом и в человеке или в божестве.

Хотелось бы особо отметить, что исконным индуистским представлениям о мире глубинно созвучны некоторые идеи, встречающиеся в работах современных физиков-теоретиков и философов; в них

разрабатываются представления о всеединстве универсума в связи с поисками единой основы природы или единого фундаментального взаимодействия. Порой даже складывается впечатление, что результаты современных универалистских исканий в области диалектики природы и теоретической физики — это изложенные современным научным языком древние индуистские подходы к осмыслению мирового целого, что принцип дополнительности Бора, также как и принцип неопределенности Гейзенберга, как, впрочем, и другие универалистские обобщения были давно известны индийским мудрецам. Разве древний маг, произнося заговоры Атхарваведы, не опирался на принцип не причинной связи, сформулированный сравнительно недавно психологом К. Юнгом и физиком В. Паули, принцип, отражающий некий всеобщий порядок? Согласно ему, «события внешне независимые оказываются, тем не менее, взаимосвязанными разумным образом. К событиям подобного рода относятся, например, официально зарегистрированные случаи необычайных совпадений, выходящих далеко за пределы случайности». И хотя древний маг формулировал известный ему закон магической эквивалентности иначе и от Юнга и Паули его отделяет огромный пространственно-временной массив, в их путях познания мира угадывается некоторое сродство.

А когда современный физик-теоретик Ф. Капра пишет о научном экспериментальном наблюдении грандиозного, бесконечного «ансамбля» элементарных частиц универсума и траекторий их движения, то на ум сразу же приходит сравнение этой картины с «космическим танцем» Шивы, в ходе которого создаются и рушатся миры. Последовательность ос-

новых бифуркационных процессов в самоорганизации универсума, соответствующих стадиям космогенеза, биогенеза и ноокоsmогенеза, выстраивается в заманчиво привлекательную параллель с цепочками отождествлений различных веществ и существ из упанишад. Видимо, таких переключек современной научной мысли с древними традициями осмысления мира, сохраняющимися в индуизме, можно обнаружить немало, во всяком случае, не меньше, чем расхождений.

Не отвлекаясь на подробное обсуждение этой необычайно интересной проблемы, уводящее в сторону от описания индуистского мировоззрения, ограничусь здесь лишь обобщающей цитатой из наблюдений А. Швейцера, выдающегося гуманиста XX в.: «Индийское мировоззрение является монистическим и мистическим, наше — дуалистическим и доктринерским. Мистика есть мировоззрение, доведенное до конца. В мировоззрении человек хочет и духовно приобщиться к бесконечному бытию, которому принадлежит по природе. Он стремится постичь таинственную волю, которая правит миром, и слиться с ней. Лишь в духовном единении с бесконечным бытием может он обрести смысл своей жизни, черпать силу, чтобы жить и действовать. Если мировоззрение в конечном счете означает для нас поиск духовного единения с бесконечным бытием, тогда совершенным мировоззрением, естественно, оказывается мистика. В мистике осуществляется духовное единение человека с бесконечным бытием». Считая, что только мистика есть совершенный вид мировоззрения, А. Швейцер все другие мировоззрения характеризует как нереальные и несовершенные, потому что «вместо того, чтобы решать фунда-

ментальный вопрос духовного единения человека с бесконечным бытием и, исходя из этого, конкретно определять, как ему относиться к самому себе и к явлениям мира, они учат человека, кем он должен быть в мире».

Иными словами, знакомясь с индуистским мировосприятием и стараясь воссоздать его подлинную картину, нам, видимо, нельзя забывать, что сами индийцы исходили из той особой мифо-религиозной установки, о которой писал немецкий философ Э. Гуссерль, ратующий за соединение рационального и иррационального начал в философии. По Гуссерлю, мифо-религиозная установка заключается в том, что мир тематизируется как целостность, причем тематизируется практически. К мифо-религиозной установке заранее относятся не только люди, но и животные, и прочие дочеловеческие и доживотные существа, также как и сверхчеловеческие. Нельзя не признать практичность этой установки: человек в те времена, как, впрочем, и теперь, хотел как можно счастливее построить свою жизнь, и подобный подход как нельзя лучше служил этой цели. Но здесь же таятся и определенные трудности восприятия, связанные с тем, что в привычной нам западной системе мышления трудно подобрать вполне адекватные аналоги многим индийским терминам, понятиям и категориям из-за несовпадения мировоззренческих установок (нет фатального разделения на идеальное и материальное, духовное и телесное, разум и чувство, субъект и объект и т. п. оппозиции, разбивающие реальность на множество плохо склеивающихся осколков).

Итак, какие же образы мира и модели, воодушевляющие на мистическое единение с бытием, были известны индуизму? Напомню, что перед нами

по меньшей мере трехтысячелетний обозримый период истории со следами частично различного до-исторического развития, и на всем протяжении этого длительного периода происходили медленные, впрочем не существенные, изменения; так что картина мира представляется скорее кинематографически текучей, чем статично застывшей и завершенной. Напомню также и то, что читатель здесь сталкивается с проблемой понимания во всем ее устрашающем объеме. В одной из своих лекций М. К. Мамардашвили, обсуждая эту проблему, заметил: «Существуют предметы и существует еще бытие существующего. На первый взгляд очень странная вещь, указывающая на то, что есть, видимо, еще нечто в мире, что требует своего особого языка для того, чтобы это „нечто“ выразить». И далее он пояснил свою мысль выразительным примером: «Допустим, мы видим дом. Но если мы вдумаемся, видим ли мы его в действительности, то окажется, что не видим. То есть мы можем видеть всякий раз лишь какую-то часть дома, в зависимости от выбора точки наблюдения. Это может быть его крыша, та или иная стена, двери и т. д. И тем не менее мы говорим, что видим дом. По смыслу самого термина, по законам существования нашего языка и его мысленных предметов, которые в языке выражаются, где все существует только целиком. И вот то, что мы видим, и есть бытие». Продолжая мысль М. К. Мамардашвили, можно сказать, что в индуизме существуют разные взгляды на дом-мироздание, и все они не противоречат друг другу, а отражают ту или иную часть общей картины «в зависимости от выбора точки наблюдения».

Уже при знакомстве с самыми ранними индуистскими текстами складывается впечатление, что

образ мира был не один, их было много; и это становится понятным и объяснимым, если вслед за Юнгом считать, что модель мира — не что иное, как «психофизическая структура».

Познать любое явление можно лучше всего, обратившись к его истокам. Следовательно, понять, как устроено мироздание и на чем основано мировоззрение, можно лучше всего, обратившись к космогонии. Это тем более оправдано, что индуизм, как уже говорилось, насквозь пронизан мифологическим мироощущением, а оно отличается всепроникающей космологичностью, когда любое явление и любой элемент жизни получает реальное объяснение лишь в том случае, если он может быть выведен из космоса и соотнесен с ним.

Согласно древнеиндийским космогоническим воззрениям, весь мир и все, что в нем находится, произошли во времена первотворений, перводействий и первопричин. Миру упорядоченному, космосу, предшествовал хаос. В разных мифических версиях он изображается в образах тьмы, бездны, пустоты или каких-либо хтонических существ. Так или иначе, хаос символически отождествляется с мраком: это — темный полюс существования, впрочем, богатый потенциальными возможностями, так как его сущность — светлый полюс. Появление или, точнее, проявление мира иногда кажется подобным его высветлению: так солнечные лучи делают видимым то, что скрывает тьма, как бы заставляя переходить вещи из виртуального состояния в актуальное.

Суть и пафос творения — в преобразовании хаоса в космос. Оно осуществляется разными путями: мир возникает из яйца, покоящегося в водах, из тела принесенного в жертву первочеловека Пуру-

ши, в результате деятельности демиурга Индры или иными путями. Упорядоченный мир может твориться и усилиями богов, как результат их борьбы с силами хаоса, или может представляться как непрерывная цепь рождений богов, создающих мир. Творение мира может происходить и с помощью слов, вернее, посредством наделения именами: ведийское *нама-дхейм* — «установление имен», или более позднее брахманистское *нама-рупа* (букв.: «имя и форма»).

На последнем космогоническом варианте стоит остановиться подробнее: он связан с представлением о сущности слова в древних традициях и о магической роли языка. О связи языка с бытием уже говорилось, и потому, надеюсь, здесь не требуется дополнительных разъяснений тому, что в числе космогонических принципов оказалась и речь, пребывающая до мира и творения его. Уже цитированному ранее грамматисту Бхартрихари принадлежат слова: «Бесконечный, вечный Брахман — это сущность Слова, которое неуничтожимо; от него проявляется развертывание мира посредством природы вещей». Разумеется, речь идет не о всяком слове, а о сакральном, изначальном слове вед: «от ведийского стиха все это только и проворачивается впервые».

Для мифологического сознания имя — это знак внутренней глубинной сущности, того сокровенного содержания, которое вложено в предмет, явление, человека. В одном из гимнов X мандалы Ригведы говорится: «О Брихаспати! То было первое начало речи, когда они приступили к действию, осуществляя установление имен». Установителями имен могли быть и Всеобщий ремесленник Вишвакарман, и мудрецы, и другие персонажи. Общий смысл этого представ-

ления, позже развитого в упанишадах, таков: все явления и предметы видимого мира, называемые разными именами, представляют собой различные модификации единой субстанции, оставаясь всего лишь именами, и потому они не реальны. Иными словами, развитие единого во многое — это возникновение имени и формы из некоего первичного начала. Священное слово вед как некая изначальная матрица отождествляется с Брахманом упанишад: там его символом является мистический слог ОМ. Таким образом, язык как бы «удваивает» явленную реальность; каждое понятие в нем так же реально, как и денотат. Отсюда следует, что нет ничего в действительности, чего не было бы в языке. А это значит, что содержательный строй языка в целом адекватен предметной структуре мироздания.

Но как бы ни воспринималось и ни описывалось мироздание, в нем остается тайна, и не нужно даже пытаться ее разгадывать и тем самым упрощать, сводя грандиозное и неохватное к привычному и постижимому. Возможно, именно поэтому древнеиндийские мудрецы не останавливаются на констатациях или осмыслениях фактов: они важны им только в перспективе «поиска духовного единения с бесконечным бытием». И знание нама-рупы нужно потому, что преодоление чувства обособленности от нее может привести к освобождению от тягот бытия. Эти древние интуиции, запечатлевшие архаическую установку мифологического сознания на внутреннюю связь имени и его носителя, подхваченные упанишадами, позже развивали религиозно-философские системы. Термины «нама» и «рупа» начинают обозначать «постигаемое» и «чувственное». Как пишет Ананда К. Кумарасвами, «для всего того,

что может быть познано и воспринято (в проявленном мире), в санскрите есть лишь одно выражение нама-рупа, два термина которого соответственно значат „умопостигаемое“ и „чувственное“ (рассматриваемые как два взаимодополнительных аспекта, относящихся соответственно к сущности и субстанции вещей).

Пожалуй, одна из наиболее индуистских по духу космогонических моделей — начало мира как жертвоприношение — запечатлена в гимне о Пуруше «Пурушасукта»:

Пуруша — тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий.
Со всех сторон покрыв землю, он возвышается над ней еще на десять пальцев.

Ведь Пуруша — это вселенная, которая была и которая будет.

Он также властвует над бессмертием,

Потому что благодаря пище перерастает свое начальное состояние.

* * *

Когда боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы,

Весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвой.

Его в качестве жертвы кропили на жертвенной соломе, Пурушу, рожденного вначале.

Его принесли в жертву боги, садхья и риши.

В другом гимне основой и первоисточком бытия провозглашается «Нечто одно», нечто безличное и невыразимое, обладающее только одним свойством безраздельной целостности и неделимости:

Не было ни сущего, и не было сущего тогда,

Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.

Что двигалось туда и сюда? Где? Под чьей защитой?
Что за вода — глубокая бездна?
Не было ни смерти, ни бессмертия тогда,
Не было ни признака дня или ночи.
Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Не-
что Одно,
И не было ничего другого, кроме него.

Одна из самых популярных космогонических моделей повествует о том, что сначала из хаоса возникли воды: они простирались бесконечно и были прежде всех иных творений. Воды породили огонь. Великая сила тепла породила Золотое Яйцо. Все это было до начала времен, и потому некому было знать время и отмерять его. Но столько времени, сколько длится год, плавало это Яйцо в водах бездонного и безбрежного океана, а через год из него возник прародитель Брахма, потому он и называется Хиранья Гарбха, что значит «Рожденный из Золотого Яйца». Он разбил яйцо, и оно распалось надвое; верхняя его половина стала небом, а нижняя — землей. Между ними поместил Брахма воздушное пространство, утвердил землю среди вод, создал страны света и положил начало времени. Потому называют Брахму и другим именем — Сваямбху, что значит «Самосуший», так как он существовал изначально и никем не был сотворен.

Потом сотворил Брахма живой дух, мысль и пять великих элементов: воздух, огонь, воду, землю и эфир. После этого он создал богов, вечную жертву, три веды, время, планеты, реки, моря, горы и людей, кроме того — речь, радость, страсть и гнев. Постепенно появились звери, птицы, насекомые, демоны, растения и все остальное, что есть на земле. Так, по одной из версий традиционного индуизма, возник мир.

Итак, бесконечная вселенная состоит из множества миров, и каждый из них имеет свое начало, расцвет и конец. Подобно тому как человек ночью спит, а днем бодрствует, в жизни вселенной также чередуются периоды покоя и деятельности. Период деятельности — день Брахмы, сменяется периодом покоя — его ночью; жизнь Брахмы — это время существования универсума, а с его смертью вселенная погружается в великий хаос, который на санскрите называется *пралая* или *махапранала*.

Все сущее окончательно гибнет, чтобы возродиться в новом цикле творения, в следующем «веке» нового Брахмы — и так повторяется бесконечно: индуистская «оптика» показывает жизнь вселенной как непрерывную цепь возникающих и вновь распадающихся миров. Все наше грандиозное, необъятное и непостижимое мироздание со всем сущим в нем — лишь ничтожно малое звено; космогонические циклы бесконечны, как бесконечен сам мир.

Кажется, это очень хорошо понял легендарный древний мудрец Маркандея, который многие тысячи лет странствовал и предавался размышлениям, желая узнать тайну сотворения мира. И как только он подумал об этом, он тотчас же очутился в кромешной тьме, а вокруг него простирался водный хаос. И вдруг он увидел человека, который спал на этих водах и тело которого светилось собственным светом. Маркандея понял, что перед ним великий Вишну, а тот, вдохнув во сне, вобрал в себя мудреца. И Маркандея тут же очутился в привычном мире, с полями, лесами, городами и селениями. Он решил, что просто заснул, и опять отправился странствовать по земле. Протекли еще тысячи лет. Однажды снова Маркандея увидел удивительный сон: на ветке баньяна среди пустынного безмолвия спал маль-

чик, и от него исходило сияние. Он опять проглотил Маркандею, и тот снова очутился в знакомом мире. И теперь уже он не знал, что было сном, а что явью...

Разные космогонические доктрины при всем их внешнем различии имеют общий внутренний стержень: все видимые структуры мира, все вещи и существа есть не что иное, как результат действия некоей силы, из которой они исходят, которая их поддерживает и наполняет собой, пока существует манифестация мира, и в которую они потом возвращаются. Вот почему индуистскому представлению о бытии во всех его множественных проявлениях свойственна определенная амбивалентность. С самого начала в нем как бы просматриваются два плана: универсальное, единое, вечное и неизменное бытие и конкретное существование каждой вещи, изменчивое и множественное. Первый план не зависит от второго и служит для него единой онтологической основой: она пребудет, даже если в мире не останется ни одной вещи.

Множественность картин мира, заданная в архаической космогонии, отразилась позже и в обширной пуранической мифологии, и в народных сказках и легендах, и в разнообразных философских интерпретациях бытия, от монизма адвайта-веданты до дуализма санкхьи и плюрализма вайшешики. Среди разных вариантов мы найдем, например у адживиков, и жестко детерминистическое видение мира, подобное нашему научному, когда мир, упрощенно говоря, похож на гигантский часовой механизм, действующий под влиянием причинно-следственных связей и насквозь просматриваемый. Адживики выработали представление о жестком природном детерминизме *нияти* (букв.: «ограничение»), исклю-

чающем всякую свободу воли и вмешательство божественных сил. Раз и навсегда заведенный круговорот вещей делал тщетным любое усилие человека и бессмысленным понятие свободы и нравственной ответственности.

Но непостижимое многообразие мира не редуцируется к природному детерминизму, и индуизм предлагает своим приверженцам настоящую полифонию согласованно звучащих космологических тем, которая может быть продемонстрирована на примере даршан. Опираясь на брахманическую картину мира, каждая даршана вела свою «мелодическую линию», концентрируясь то на психокосмогонии (санкхья), то на онтологии (вайшешика), то на теоретических вопросах ритуальной деятельности (миманса), то занимаясь природой высшего знания (веданта). Таким образом, каждая даршана служила удобной «оптикой», создавая для адептов целостное и полное представление о мире. В целом же складывалось о нем такое общее представление, которое вслед за В. В. Налимовым можно назвать «вероятностным видением».

Эти и другие, не приведенные здесь, космогонические схемы и матрицы никогда не теряли в индуизме своего значения. Они сохранили долгую неувядающую жизнь в старых мифах, пуранических и эпических легендах и сказаниях и обретали новые воплощения и в философских рефлексиях, и в религиозных медитациях. И мифы, и религиозные доктрины, и философские дискурсы имеют общую цель: они направляют разум и настраивают сердце на постижение той великой и предельной тайны, которая заполняет и окружает все в этом явленном мире.

СВЯЗУЮЩИЕ НИТИ

Возможность постичь бытие нам дается через время и пространство, вероятно, именно потому эти категории являются фундаментальными и лежат в основе всякой культуры. И не случайно создание структурированного пространства — первое действие богов в космогонических ведийских мифах. Единое, непроявленное целое разделилось на множество проявленных форм, позже пространство заполнилось жизнью.

Вот почему, пожалуй, в попытках человека осмыслить мир нет более важной задачи, чем стремление понять природу времени, точнее, времени-пространства, хронотопа. Так было во все времена и у всех народов, и, конечно, эти проблемы не могли не волновать индуистских мудрецов с самых древних времен. Придание меры, расстановку границ и вех в пространстве и во времени, как и организацию человеческой жизни, древние индийцы ставили в заслугу своим богам. Полноценный смысл традиционных индуистских мифологических образов и схем нам еще предстоит постичь. Но уже при первом знакомстве создается впечатление, что и ведийские мудрецы-риши, и брахманы-жрецы, и учителя упанишад, и создатели философских сутр глубоко владели мудростью мира, и многозначные метафоры, на основе которых они жили, были плодом глубоких раздумий, медитаций, столкновений различных мнений, и все это развивалось и углублялось на протяжении веков.

В индуистских текстах, особенно ранних, мы не найдем привычного нам описания пространства как

бесконечного, непрерывного и однородного. Пространство там — скорее особая система отношений и функций, причем отношений эмоционально окрашенных и функций сакрализуемых. Структура мирового пространства чаще всего уподобляется скорлупе космического яйца, а содержащаяся в нем плодотворная сила зародыша получает продолжение в неисчерпаемом динамизме природы: из него произошли все вещи и существа, которым было предназначено обитать в этом мире. Опять-таки трудно удержаться и не отметить привлекательное созвучие мифического образа и современного физического научного представления, звучащего в формуле А. Эддингтона: «То, что есть, является скорлупой, плавающей в бесконечности того, чего нет». Мир, воспринимаемый нами как величественная гармония форм, с самого начала несет в себе тайну, скрытую завесой пространства.

Как уже говорилось, для ведийского мира было характерно трехчленное деление мира (*трилока*): земля, воздушное пространство и небо, при этом каждая из этих зон, в свою очередь, могла быть подвергнута дальнейшему трехчленному делению. Едва ли не самым важным было понятие «центра» и связанный с ним символизм. Он весьма многообразно проявлялся в самых разных областях древнеиндийской культуры, будучи запечатленным не только в образе мирового древа, этого универсального знакового комплекса, но и в семантически эквивалентных образах мировой горы, колонны, жертвенного столпа, оси, царского трона. В центре мира, как уже было показано во II главе, локализовалась жертва, она соединяла мир людей и мир богов. Именно поэтому в ритуале акту творения вселенной

соответствовало установление жертвенного столпа, называемого *ванаспати*, *юпа*, *скамбха* и т. п.

Таким образом, организованный мир состоит из такого пространства, на разных полюсах которого находятся небесный свод и земля, а между ними через центр — некое сакральное место — осуществляется постоянная связь. Наличие структурированного пространства само по себе является важной характеристикой организованного мира, оно необходимо для полнокровного существования этого мира. Вот почему мир ведийского человека отличается от мира неведийского именно наличием широкого пространства — *уру антарикша*.

Здесь опять-таки кажется уместным обратиться к нашей современной науке, которая начинает видеть мир через множество разноликих образов, сознавая, что наше знание основано на расширяющемся незнании и у нас оно больше, чем было у людей прошлого. Вот что писал по этому поводу В. В. Налимов: «Мы, скажем, сейчас очень много знаем о геометриях различных пространств, наверное, много еще узнаем, но никогда не узнаем о том, в каком пространстве мы реально живем, и, более того, теперь, с позиций иных, чем это было у Канта, готовы к тому, чтобы признать, что сама идея пространства — это не более чем наш образ — образ, способный к нескончаемому усложнению, но не к какому-либо конкретному приземлению».

Создание опоры и расширение пространства, пригодного для жизни, как показал Я. Гонда на примере ведийских гимнов, особенно выразительны в мифе о трех шагах Вишну: он — тот, «кто земные просторы обошел только тремя шагами, чтобы шагать далеко, чтобы была жизнь»; солнце, таким образом,

рассматривается как эквивалент Вишну. В этом пространстве главенствует солнце, «идущее впереди дней, которое установлено над миром, как „обод на колесе“».

В целом же для осмысления пространства в индуизме характерны две основные интуиции: пространство как вместилище всех вещей и пространственные отношения. Привычного нам единого восприятия пространства как чистой протяженности, гомогенной, равной себе в каждой части и независимой от вещей, мы в индуизме, пожалуй, не найдем, как не найдем и точного эквивалента нашему категориальному термину «пространство». Метафорически же это описательное понятие входило в семантические поля слов *акаша* и *дик*. Термин «акаша», происходящий от глагола *а-каш* «смотреть», многозначен: это и синоним неба или воздуха, и эфир, обволакивающий все предметы, и тонкое первовещество, субстанция, пронизывающая вселенную; иногда акаша трактуется и как пространство вообще, как вместилище всех вещей, как носитель звука, как принцип соединения предметов друг с другом. Основное значение термина *дик* — «страна света», т. е. направление. За точку отсчета чаще всего принималась гора Меру, центр и ось мира: по соединению солнца с теми или иными частями Меру древние индийцы и определяли страны света. Их было десять: четыре основных (север, юг, восток и запад), четыре промежуточных (юго-запад и т. п.), а также зенит и надир; каждую из них охраняли божества-локапалы, хранители стран света. В некоторых философских изысканиях сформировалось толкование *дик* и как субстанция, изоморфная времени.

Подобно тому как трансцендентные эманации распадалась на пространственные формы, «вневременье распалось в дождь веков».

И древнее мифологическое, и наше современное сознание роднит общее отношение ко времени как к непостижимой тайне. Проблему времени, как, впрочем, и пространства, древние мудрецы рассматривали в разных ракурсах. Охватить их здесь все нет возможности, поэтому я выделю лишь наиболее интересные для любознательного читателя, дерзнувшего вступить в диалог с индуизмом с наших современных мировоззренческих позиций. Напомню, что привычного нам линейного, однонаправленного, текущего из прошлого в будущее времени как последовательности качественно индифферентных мгновений мы в индуизме не найдем, также как и привычного пространства.

Времени индуисты придавали всесильную власть. Как уже говорилось, в древнеиндийской мифологии циклическое время воплощалось в образе божества Кала, первоисточнике вселенной. В ведийских и брахманистских текстах есть представление о времени как о первоисточнике мира, как об одном из первоэлементов, как о творении Брахмана и «созидательно-разрушительной» потенции. Времени приписывается демиургическая роль; через него выявляется мир, т. е. время выступает как синоним проявленности феноменального мира. Начиная с ведийского периода или даже раньше, с протоиндийского, время отождествлялось с кругом как с наиболее совершенным пространственным образом. Он лежит в основе учения о циклах или *югах* (*махаяугах*). Каждая махаяга (или махакальпа) состоит из четырех юг, обозначенных терминами для игры в кости *крита*, *трета*, *двапара* и *кали* и соответствующих костям в 4, 3, 2 и 1 очко; каждая последующая юга на четверть короче предыдущей, и это ускорение

времени свидетельствует об ухудшении состояния мира.

Двенадцать тысяч человеческих юг составляют одну божественную югу, а тысяча божественных юг — одну кальпу или день Брахмы, т. е. 4320 млн лет. Но и сам он не бессмертен в абсолютном смысле этого слова. И его дни, сколь бы велики они ни были, тоже сочтены. Он живет сто лет — по своему божественному исчислению, которое не равно человеческому, а затем умирает. Бытие в бесконечно повторяющихся кругах времени грозит устрашающей перспективой многократных, если не бесконечных, перерождений, и потому главные ценности жизни выносились за пределы времени и овладение ими было связано с преодолением времени во всех его проявлениях.

Позже в упанишадах складывается представление о времени как о тонкой ненаблюдаемой и неуловимой субстанции, которая может быть измерена только видимым движением солнца. Но более продуктивной для последующего индуизма оказалось представление о времени в двух образах Брахмана, воплощенного «великого океана творений», погруженного во времени и пребывающего в нем, измеряемого, находящегося «по эту сторону солнца», и невоплощенного, тождественного вечности, пребывающего «по ту сторону солнца». Именно эти два образа времени приобрели центральное значение в религии и философии индуизма.

Глубинное ощущение континуальности мира получило отражение в специальном учении о времени, называемом *калавада*, т. е. «времясловие», о нем упоминают древние и средневековые источники. Согласно этому учению, время объемлет собой весь

мир как бесконечный и безначальный поток. Время — главная причина изменчивости и бренности этого многокрасочного и быстротечного мира. Время же — и главная порождающая сила, приводящая к зрелости, «выпекающая» людей и других живых существ на вертеле дней, месяцев и лет, но оно же — и сила, ненасытно поглощающая все во вселенной, несущая гибель и смерть. Время — рок и судьба людей, оно играет ими, как ветер играет листвою деревьев, и может безжалостно сжигать все, как огонь. Перед властью ненасытного и всепожирающего времени кажутся бессмысленными и праведное поведение, и многочисленные обряды; теряет свою ценность и моральное воздаяние: как главный деятельный принцип время все равно превзойдет силу человеческих деяний. Эти и подобные представления калавадинов о времени не оказали заметного влияния на индуистскую мысль, вероятно, потому, что они противоречили закону кармы, о которой будет сказано ниже. Гораздо более популярным оказалось представление о времени как об атрибуте божества Махакалы, «Великого времени».

Что же касается философских размышлений о времени, то они разнообразны. В ньяе, вайшешике и мимансе время рассматривается как вечная и неизменная субстанция, и хотя оно непосредственно не наблюдается, тем не менее существует объективно, так как временные отношения выражаются с помощью языковых выражений (здесь хочется вспомнить высказывание Витгенштейна: «Граница моего языка означает границы моего мира»). В санкхье же и в некоторых вариантах веданты время — только атрибут субстанции.

Необходимость выразить дискретными (языковыми) средствами континуальные реалии привела к

делению времени на эмпирическое, относительное, измеряемое (годы, месяцы, недели, дни, мгновения), удобное в практической ориентации, и на вечное, неделимое и неизмеряемое — всепроникающую субстанцию. Таким образом, индуизму свойственно представление о двуипостасности времени; астрономическое время непосредственно воспринимается и может быть проявлено; другое же время находится вне бытия, но служит его организующим началом.

Любая попытка осмысления мира в его целостности неизбежно приводит к понятию конца универсума, ничто, пустоты; без рассмотрения небытия онтология бытия была бы неполной, причем, согласно индуистской мифологии, конец мира и есть его начало. Небытие, непроявленное, пустота — как бы мы их ни назвали, не даны нам в опыте, они находятся за пределами времени и непостижимы. Для описания непроявленного мудрецы упанишад находят чрезвычайно выразительные сравнения, например: «Оно движется — оно не движется, оно далеко — оно же и близко. Оно же внутри всего — оно же вне всего» («Иша-упанишада»).

По общеиндийской традиции мир развивается в целях реализации закона дхармы. Главная ее координата — чисто человеческая: результаты деяний людей отражаются на состоянии космоса, отсюда связь закона дхармы с законом кармы. Полнота же всех событий, космических, природных и социальных, наиболее наглядно воплощена в представлениях о круговращении колеса сансары. Однако этот феноменальный мир, этот красочный, быстротекущий и умопомрачительно захватывающий спектакль — не более чем майя, иллюзия, навеянная неведением-авидьей. Вот почему дхарма, карма, сансара и майя — базовые, ключевые понятия в мировоззренческой сис-

теме индуизма, и здесь стоит их хотя бы кратко охарактеризовать.

Многозначное слово *дхарма* происходит от глагола *дхар* — «держать», «нести» и переводится обычно как «установление», «правило», «закон», «нравственный долг», «устой». Однозначного эквивалента в русском языке слово «дхарма» не имеет, перевод, как правило, зависит от контекста. Дхарма — это и безличная закономерность вселенского целого и в то же время закон, определяющий судьбу каждого человека: в этом диапазоне распределяется весь спектр значений этого важнейшего индуистского термина. Дхарма как совокупность правил, соблюдение которых необходимо для поддержания мирового порядка, неотделима от истины-*сатьи* и вселенского закона-*риты* (*рты*). Своя дхарма есть у людей, богов, светил, огня, растений и т. д. Дхарма людей — правдивость, чистота помыслов, беззлобность, непричинение вреда и т. п. Ее изначальный источник — священные веды, а также тексты смрити, особенно дхарма-шастры, и, конечно, обычаи, передающиеся из поколения в поколение. Не случайно именно через понятие дхармы определяется самоназвание индуизма — санатана-дхарма, т. е. «вечная дхарма», или варна-ашрама-дхарма, т. е. «дхарма словий и жизненных стадий человека».

Дхарма считается вечной и неизменной, но неукоснительное следование ей зависит, если можно так выразиться, от качества времени, которое различается в разных югах. В первую, крита-югу господствовал божественный порядок-дхарма, прочно стоящий на четырех ногах: правдивости, почитании, сострадании и приветливом обращении. Люди жили в полном довольстве и благоденствии, не зная болезней, злобы, ненависти, страха, ревности и дру-

гих негодных чувств. Они получали по желанию плоды земли, и им не было необходимости что-либо выращивать, продавать и покупать.

В следующую, трета-югу дхарма стояла уже на трех ногах: добродетелей стало на четверть меньше. Люди стали приносить жертвы богам и обращаться к ним, чтобы те исполнили их желания. Упадок продолжался, и в двапара-юге дхарма опиралась лишь на две ноги. Люди стали злобными, фальшивыми и недовольными, и потому среди них распространялись болезни и несчастья.

Наконец, наступила последняя, кали-юга — уходящий XX век, самый плохой из всех. От всех прежних добродетелей осталась лишь одна четверть, да и та быстро приходит в негодность. Дхарма, опирающаяся на одну ногу, бессильна и слаба. Вконец испорченные, неприветливые и сварливые люди стали орудиями своих страстей и соблазнов, и потому их не оставляют несчастья; они погрязли в ненависти, лжи, лености, злобности и слабости, и над ними властвует тьма невежества. Тот, кто не следует дхарме, будет наказан по закону кармы, а накапливающий дхарму по тому же закону будет вознагражден.

Что же касается индуистских представлений о карме, то они выросли из древних метафизических размышлений о сложном механизме ритуала. Карма (букв.: «деяние», «поступок», также «ритуал») — всеобщий закон причинно-следственной зависимости; именно он определяет содержание нашего человеческого опыта, приятность или, наоборот, тягостность наших переживаний, которые обусловлены нашими намерениями и деяниями в прошлых жизнях. Любой из наших сознательных поступков отражается и на состоянии мира, и на нас самих, откладываясь

в нашей глубинной памяти, пребывая в тонком теле и хранясь там до тех пор, пока внешние условия не окажутся благоприятными для проявления последствий, а это может случиться в одном из последующих рождений. Убийца, например, в одном из следующих рождений скорее всего сам будет убит или окажется в аду и подвергнется нескончаемым мучительным пыткам.

Закон кармы избавил индусов от необходимости упрекать мир в несправедливости и от безоглядного упования на карающих и награждающих милостью богов. Впрочем, противоречивым, на наш взгляд, но естественным, на взгляд индуистов, образом закон кармы сочетается с идеей личного бога. Кстати, закону кармы подвластны и многие боги: они просто более долговечные, могучие и счастливые, по сравнению с людьми, существа. Опять-таки невозможно удержаться и не отметить некоторые параллели закону кармы в данных, полученных опытным путем последователями школы глубинной психологии.

Карма, по сути дела, — закон воспроизводства сансары — круга перерождений, цепи смертей и рождений, то есть мира конечного, превратного и быстротечного. Представление о сансаре развилось после эпохи старших упанишад из учения о «пути богов» и «пути предков». Путем богов идут те, кто «чтут веру и подвижничество». Они «идут в свет, из света — в день, из дня — в светлую половину месяца, из светлой половины месяца — в шесть месяцев, когда солнце движется к северу, из этих месяцев — в год, из года — в солнце, из солнца — в луну, из луны — в молнию. Там находится пуруша нечеловеческой природы. Он ведет их к Брахману. Это — путь, ведущий к богам. Те же, которые, жи-

вя домохозяевами в деревне, чтут жертвоприношения, благотворительность, подаяния, идут в дым, из дыма — в ночь, из ночи — в другую темную половину месяца, из другой половины месяца — в шесть месяцев, когда солнце движется к югу, но они не достигают года. Из этих месяцев они идут в мир предков, из мира предков — в пространство, из пространства — в луну... Пробыв там, пока не иссякнут плоды их добрых деяний, они снова возвращаются тем же путем, каким пришли...» — так говорится о двух путях в «Чхандогья-упанишаде».

Круг сансары и смена жизней, регулируемые кармой, не ограничиваются земным существованием, в него входят и круги ада, порой весьма мучительно, и сферы райского блаженства. Высшая цель жизни (или жизней) всякого индуиста — разомкнуть круг сансары и выйти из него, освободившись от тягот бранных существований.

Медитация, возвышенное метафизическое понимание или иные пути могут привести к пониманию того, что на самом деле сансары нет, что это — всего лишь наваждение, игра майи — волшебной иллюзии, переливающейся всеми красками дымки, которая скрывает от наших очарованных душ и несовершенного разума настоящую действительность. Майя — не что иное, как неподлинная и субъективная проекция нашего омраченного неведением сознания, лишь затемняющая истинную реальность. Она не сокрыта, она всегда пребывает в нас и с нами, но естество мира дано увидеть только тому, кто обрел дар истинного видения и вслушивания, кто способен эту реальность непосредственно созерцать.

ЛИКИ БОГОВ

Мир, понимаемый как некое мистическое единство, замыкается в самом себе. Главное проявление этого мистического единства — то, что мир полон тайн и едва ли не главная из них — бог. Как великая тайна, он скрыт от человека, но его можно узнать по его творениям. Неопишуемая подлинность бытия не может быть узнана из чьих-либо слов или вычитана из книг, она может быть только пережита, потому что она глубже и мысли, и эмоциональной потребности. Бог — символ или знак, который помогает самостоятельно эту реальность открыть и пережить. Для религиозной традиции индуизма характерно мышление многозначными символами — это общепринятый и самый употребительный «язык», а на нем один и тот же знак или символ мог читаться и мифологически, и рационалистически, и иконологически.

Вследствие этого кажется вполне закономерным, что количество индуистских богов несметно и необозримо, оно не поддается ни исчислению, ни классификации, ни даже более или менее полному описанию. «Обширный континент Индии давал широкий простор чудесной способности человека создавать богов и закоренелой склонности к политеизму. Боги и духи, имевшие власть наносить людям вред и ущерб, а также приносить им блаженство и славу, управляли жизнью народов», — писал индийский философ С. Радхакришнан. В самом деле, в индуистском пантеоне на протяжении веков сосуществуют тысячи божественных, полубожественных, демонических и иных персонажей с самыми разнообразными и колоритными индивидуальными

чертами; среди них встречается немало гибридных фигур, причем многие из них дублируют друг друга. Обоожествляются и становятся объектами культового почитания не только антропоморфные божественные персонажи, но и деревья, камни, горы, змеи, реки, животные, растения, — словом, все, что обитает на земле. Впрочем, в такую мифо-религиозную установку включается и сама земля как живое тело, Мать-земля.

По степени развития идеи божества, персонажи индуистского пантеона, как подметил К. Юнг, образуют широкий диапазон от «слона» до «философской идеи»: «Индийская религия похожа на пагоду или муравейник. Подобно муравьям, боги один за другим взбираются наверх. Этот подъем начинается резными слонами на фундаментах и завершается абстрактным цветком лотоса, венчающим все сооружение. Со временем боги преобразуются в философские идеи». Иначе говоря, в индуизме представлены самые разнообразные мифические персонажи: от духов племенных, незаслуженно называемых примитивными верований до предельно абстрагированных олицетворений абсолютной и безличной реальности в теологических трактатах. Одни из них почитаются во всей Индии, популярность же других не перешагнула границ какой-нибудь маленькой, затерянной в горах или лесу деревушки. Какие бы списки и классификации богов мы ни составляли, организуя их по разным принципам и выстраивая в иерархические последовательности, порядок в них мы будем приносить свой, следуя, выражаясь словами С. Радхакришнана, «тирании практического интереса»; в индуистском же пантеоне с его полиморфическими сложностями никакой привычной нам четкой структуры нет и быть не может.

Вполне понятно, почему И. В. Гете, познакомившись с индийскими богами, испытал не просто разочарование, а чувство негодования, так как сонмы их, «числом в несколько тысяч, притом не подчиненные друг другу, но одинаково абсолютно всемогущие... еще больше запутывают жизнь с ее случайностями, поощряют бессмысленные страсти и благоволят безумным порывам словно высшей степени святости и блаженства». Ему будто бы вторил М. Блумфилд, писавший про «политеизм, ставший холодным в церемониях и неприятным в своих различениях, который ведет к „оппортунистическому монотеизму“, когда каждый бог берет скипетр власти, но никто не удерживает его».

Но на европоцентристки ориентированное сознание ошеломляюще действует не столько подавляющее количество богов, сколько их необычная природа. Казалось бы, что может человек знать и сказать о боге, невидимом, неуследимом и непостижимом, познание которого лежит за пределами возможностей человека, и ему остается только уповать на то, что он увидит отблеск божественного в своей душе? Так рассуждаем мы, выросшие в атмосфере иудео-христианской традиции и вольно или невольно впитавшие ее религиозные стереотипы.

Для индусов же вся сфера божественного выглядит совершенно иначе. Это тонко подметил Г. Гессе: «Западному человеку, занимающемуся Индией, больше всего хлопот и затруднений доставляет то обстоятельство, что бог для индийцев может быть одновременно трансцендентным и имманентным; но в этом сама суть индийской религии. Для индийца, поразительно гениального как в религиозном чувстве, так и в абстрактном мышлении, тут вовсе не существует проблемы, для него с самого начала яс-

но и решено, что всякое человеческое знание, всякая логика могут иметь отношение лишь к низшему миру, миру человеческого, что в отношении к божественному, напротив, возможны лишь самоотдача, почтение, медитация, благоговение».

Все обширное многообразие индуистских божественных и мифических образов почерпнуто из человеческого внутреннего мира или заимствовано из внешней природы, но преобразовано под влиянием особенностей сознания или восприятия. «Духовное и бесконечное близко и реально, боги — реальны, а потусторонние миры не столько потусторонни, сколько имманентны нашему существованию. То, что для западного сознания — миф и игра воображения, здесь — действительность, часть нашего внутреннего бытия, то, что там воспринимается как прекрасная поэтическая фантазия и философское умозрение, здесь нечто постоянно осуществляемое и ощущаемое», — писал Ауробиндо Гхош.

И все-таки можно попытаться найти некоторые организующие координаты в безбрежном океане индуистских божеств, исходя при этом из некоторых особенностей самого же индуизма. Так, следуя свойственной индуизму идее троичности божественных сил и их триединства, воплощенной, например, в «тройственном образе» — *тримурти*, манифестируя таким образом единую божественную суть (об этом говорилось в предыдущей главе), из всего необозримого и неисчислимого сонма богов мы выделим три центральных персонажа — Шиву, Вишну и Богиню-мать, все остальные так или иначе оказались втянутыми в их орбиту.

Шива — один из самых архаичных и колоритных индуистских божеств; история его существования, как было сказано, ведется, по всей вероятно-

сти, с протоиндийских времен: Шива «вырос» из протоиндийского мифологического персонажа (рогатое божество на троне). Видимо, тогда же в его облике и в образе были заложены две контрастные, но в восприятии индуистов прекрасно сочетающиеся характеристики, определившие на века его мифическую «биографию»: эротичность и аскетизм. В ведийский период Шива был малозначащим божеством, затерявшимся где-то на периферии в тени Рудры-«Ревущего», зловещего стихийного бога, который может внушить ужас, но тут же и даровать милость, наслать болезнь на скот, но и исцелить его. Однако начиная примерно с эпохи упанишад заметно выделение и возвышение Шивы, которое сопровождалось усилением его благостных черт и благосклонности к людям и достигло своего апогея в период эпоса и пуран; к этому времени Шива вобрал в себя много древних культов и для шиваитов выдвинулся на роль владыки мира.

Рудра-Шива — не слишком хорошо просматриваемое, но скорее всего не арийское божество. Вполне естественно поэтому, что с арийскими божествами «отношения» у него не складываются. С Брахмой они обострились до того, что Шива оторвал ему пятую голову, за что был наказан и обрел свой отталкивающий облик Бхайравы-«Ужасного» — гневного божества со спутанными красными волосами и торчащими клыками. Череп Брахмы прилип к руке Шивы и заменил ему чашу для сбора подаяний. И лишь когда Шива пришел в священный город Бенарес (Варанаси), череп сам отлепился и упал на землю, что означало освобождение Шивы от наказания.

В другой раз Шива проявил свой неуживчивый характер, буйствуя на жертвоприношении Дакши,

отца своей будущей божественной супруги Сати. Когда Сати подросла, Дакша пригласил всех богов на обряд сваямвары, во время которого Сати должна была выбрать себе жениха; Шива же в число приглашенных не попал, так как Дакша не считал его достойным претендентом на руку и сердце своей дочери. Однако Сати, с детства любившая только Шиву и не помышлявшая ни о ком другом, не увидев среди приглашенных своего возлюбленного, бросила вверх обручальный венок и призвала Шиву. И тот неожиданно появился: венок Сати красовался у него на шее. Дакша вынужден был признать новоявленного зятя, но тот не оказал ему должных почестей, и Дакша проклял его, сказав, что не получит Шива своей доли в жертвоприношении. Тогда разгневанный Шива сотворил невиданное тысячеголовое, тысячерукое и тысячеглазое огненное чудовище, которое породило тысячи других, не менее страшных и грозных чудищ. Земля дрожала, горы качались, море бурлило, густая тьма покрыла все вокруг. С леденящими душу криками чудовища опрокидывали котлы с жертвенной пищей, оскверняли еду, приготовленную для богов, жадно глотали молоко, мед, мясо и зерна, а потом набросились на оцепеневших от ужаса богов, нещадно избивая их. Но хуже всего пришлось Дакше: рассвирепевший Шива оторвал ему голову. Правда, потом, придя в себя и успокоившись, он стал оживлять убитых богов, но голова Дакши так и не нашлась, и пришлось приставить ему козлиную голову. Сати же, желая оправдать своего супруга, бросилась в костер и сожгла себя.

В следующий раз она возродилась как Ума или Парвати, дочь горного владыки Химавата. Как и в прошлой жизни, она решила, что выйдет замуж

только за Шиву. Боги тоже желали этого брака: уж слишком досаждал им злобный демон Тарака, победить которого, по предсказанию, мог только сын Шивы. Но Шива был погружен в такое глубокое созерцание, что вывести его из этого состояния никому не удавалось. Больше всех усердствовал Кама — бог любви. Но когда Шива обнаружил его, то испепелил огнем своего третьего глаза, и с тех пор Кама зовется Ананга, «Бестелесный». Любовь же, которую удалось пробудить в сердце Шивы, приняла такие необузданные формы, что под угрозой оказалось само существование мира.

Одно из самых знаменитых деяний Шивы — разрушение Трипуры, т. е. Троеградья, которое Брахма даровал демонам-асурам за подвижничество: золотой град на небе, серебряный в воздухе и железный на земле. Крепости были неуязвимы, разрушить их можно было только стрелой, но одной-единственной. Асуры возгордились своим беспредельным могуществом и стали угрожать богам, те оказались на грани гибели и обратились к Шиве. Он спас положение, отправившись на бой в чудесной колеснице, возничим в которой, отметим, был Брахма. Три крепости, двигавшиеся, как планеты, сблизилась и оказались на одной линии: вот тут-то и пронзил их Шива единственной стрелой, и сверкание ее слилось с блеском солнечных лучей.

Двойственность облика Шивы проявляется и в его иконографии: он изображается то в виде погруженного в созерцание йога или странствующего аскета, то в виде неистового танцора, кружащегося в вихре танца на полянах для сожжения трупов или обитающего на перекрестках дорог — небезопасных местах. На шее он носит ожерелье из черепов, на руках — свившихся в кольца змей; его горло поси-

нело от смертельного яда, поднявшегося из глубин, когда боги и асуры пахтали океан, пытаясь добыть амриту — напиток бессмертия: Шива проглотил яд, несущий гибель всему живому, и тем самым спас мир. А ему яд не причинил вреда: Шива остановил его в горле.

Часто изображают Шиву и как любящего супруга и заботливого отца, в кругу семьи, с возлюбленной супругой Парвати на коленях и сыновьями Скандой и Ганешой, возможно, в прошлом местных божеств. Но самый распространенный иконографический образ Шивы — Натараджа, «Владыка танца», особенно популярный на юге Индии, где танец — одна из форм богослужения. В неистовом ритме экстатического танца Шива своей магической силой порождает видимость всех вещей и явлений в мире, а в конце космического цикла он танцем же разрушает мир. Шива — бог смерти и времени, бог разрушения по преимуществу, а шиваиты нисколько не сомневаются, что дело разрушения — священное и самое важное: ведь гибель неизбежно предшествует возрождению. Неудивительно, что в целом ряде легенд Шива посрамляет Брахму и Вишну, усомнившихся в его могуществе. Пожалуй, самая популярная легенда запечатлена в «Линга-пуране» (линга — фаллический символ, знак Шивы и символ его неисчерпаемой творческой мощи). Когда Шива явился перед Брахмой и Вишну в виде огромного огненного столба-лингама, те решили найти его конец. Брахма превратился в белоснежного лебедя и взмыл вверх, а Вишну — в огромного вепря, роющего землю. Тысячу лет потратили они, но так и не достигли ни вершины, ни основания этого огненного столба, и пришлось им признать могуще-

ство Шивы, которому поклоняются во всех трех мирах.

Лингам — наиболее популярный и почитаемый символ Шивы. Обычно он истолковывается как символ плодородия, и это — безусловно, правильное, но несколько упрощенное толкование. Лингам — это символ творческой мощи и энергии божества, который имеет чрезвычайно широкий семантический диапазон: будучи предельно конкретным, он вызывает и вполне конкретные ассоциации, но наряду с этим является и чистым, абстрактным символом. При таком диапазоне смыслов лингам используется не только для нужд повседневной магии, но и в обрядовой, а также в медитативной практике как специальный элемент йогической тренировки. Так, бездетная женщина прикоснется к лингаму, надеясь получить помощь божества и забеременеть; тот же самый жест для шайва-бхакта будет выражать бесконечную преданность любимому божеству, а отшельник, прикасаясь к лингаму, погрузится в медитацию. М. Элиаде отмечал, что лингам — это «эпифания Шивы», он заключает в себе «тайну жизни, созидания, плодородности, которые проявляют себя на всех космических ступенях» и делает возможным «религиозное усиление через образ и символ».

С первых веков новой эры почитание Шивы приобрело регулярный храмовый характер, особенно на юге Индии. В собственно шиваитских текстах — некоторых пуранах и агамах Шива показан не только как посрамляющий других богов, но иногда и как автор вед; при этом все большую роль начинает играть супруга Шивы, выступающая под разными именами, и женское начало становится самостоятельным объектом культа. На юге Индии

примерно с VII в. зародилось и шиваитское движение бхакти, породившее новую культовую практику, богатую экстатическую поэзию и ставшее главным религиозным истоком философской системы шайва-сиддханта, сформировавшейся в XII—XIV вв. и осмыслившей опыт бхактов, основываясь при этом на двойной традиции, ведийской и агамической. Шайва-сиддханта выделила в реально существующем мире три главных сущности: владыку-*пати*, т. е. самого Шиву, высшую реальность, абсолют и первопричину мира; *пашу* (букв.: «скот») — индивидуальную душу или, точнее, дух, и *пашам* (букв.: «оковы») — скверну, имеющую три разновидности (*анава* — неведение, карма — действия, ведущие к новым рождениям, и майя — время, чувство, тело и т. п.). В шиваитском бхакти Шива наставляет своих адептов на путь освобождения, более того, он может своей милостью освободить преданного ему бхакта.

Древним прообразом другого центрального божества индуизма, Вишну, было ведийское солнечное божество, соратник Индры, прославившийся тремя шагами, которыми он охватил всю вселенную: их истолкование до сих пор остается предметом дискуссий в ученых кругах. Позже, в результате соединения с местными верованиями, его традиционные атрибуты и характеристики поменялись; он стал связываться с высшими идеалами освобождения: в упанишадах «высшая обитель Вишну» — конец земного существования людей. В результате этого синтеза Вишну стал божеством общеиндийского масштаба. Один из самых популярных иконографических его образов — Вишну, погруженный в сон и возлежащий на тысячеглавом змее Шешу, который плавает, свернувшись кольцами, в водах ми-

рового океана. Вишну вобрал в себя всю вселенную и хранит в себе весь мир в период между гибелью одной вселенной и рождением другой. Из его пупа вырастает лотос, а в нем рождается творец Брахма, создающий миры. После каждого нового творения Вишну просыпается и правит миром, находясь в одном из райских миров — Вайкунтхе, где он восседает на ослепительном, как солнце, лотосоподобном троне в прекрасном золотом дворце, окруженном долинами пяти озер, где сверкают синие, белые и красные цветы лотосов.

Одной из моделей поглощения вишнуизмом местных культов стала концепция *аватары* («нисхождение»), другой — доктрина *вьюх* (эманаций божества). О вьюхах уже шла речь выше, в предыдущей главе; здесь же можно лишь добавить, что если в мифологии вьюхи оставались второстепенными категориями, то в учении крупной секты панчаратринов они получили глубокую философскую разработку и заняли центральное место. Об аватарах же стоит рассказать подробнее, тем более что образ Вишну развивался в формах, с которыми связаны бесчисленные мифы, сказки и легенды.

Сущность представления об аватарах, по-видимому, окончательно сформировавшаяся в пуранический период, сводится к тому, что в определенные мировые периоды божество как бы суверенно создает самого себя, облачается в телесный «костюм» какого-либо живого существа и спускается на землю, дабы «освободить ее от груза», как обычно пишут западные исследователи, грешников и помочь праведникам (попутно отметим, что в индуизме нет понятия греха, а есть понятие ритуальной нечистоты, скверны, отход от дхармы, мирового закона). Чем в действительности отягощена земля, не впол-

не ясно, но в эпосе, например, говорится о грузе «неумиравших людей», а современному человеку в голову могут прийти и разного рода экологические ассоциации. Как бы то ни было, учение об аватарах находится в тесной связи с освобождением земли от груза, с ее облегчением.

И хотя аватары в индуизме наиболее устойчиво связаны с мифологией Вишну, но, видимо, в древности нечто подобное было и у других богов. Вишнунитских аватар известно множество, но наиболее распространен канонический список из десяти: рыба-матсья, черепаха-курма, вепрь-вараха, человеколев — Нарасимха, карлик-вамана, Парашурама, Рама, Кришна, Будда и Калки.

Облик рыбы Вишну принял во время великого потопа и спас тем самым от гибели Ману, который стал прародителем индийского человечества. Кроме него рыба спасла семерых мудрецов-риши и священные тексты вед. Во время потопа оказались утерянными многие сокровища, в том числе и напиток бессмертия *амрита*, который помогал богам сохранять вечную молодость. Желая помочь богам, Вишну превратился в огромную черепаху и погрузился на дно мирового океана, боги водрузили ему на спину гору Мандару и обернули вокруг нее, как веревку, змея Васуки. Затем боги и асуры принялись пахтать океан, взяв Васуки за голову и хвост, а Вишну-черепаха поддерживал гору, чтобы она не провалилась на дно океана. Когда возжеланный волшебный напиток был добыт, боги и асуры поссорились за право обладания этим напитком. И тут опять на помощь пришел Вишну: он принял облик пленительной небесной красавицы Мохини, которая, очаровав и богов и демонов, рассадила их отдельно и

дала напиток богам. Когда же подошел черед асуров, красавица вместе с напитком внезапно исчезла.

В третий раз Вишну спустился на землю в облике вепря, когда демон Хираньякша добился того, что его не могли одолеть ни бог, ни человек, ни зверь. Но, перечисляя животных в заклинании, он забыл упомянуть вепря. Обретя необоримую силу, Хираньякша стал похваться ею и притеснять богов и людей. В своем самохвальстве он дошел до того, что столкнул землю в глубины мирового океана. Вот тогда-то и пришлось гигантскому вепрю Вишну доставать землю и водружать ее на место, предварительно разодрав клыками брюхо заносчивому демону.

И в четвертый раз Вишну пришлось иметь дело с демоном, на этот раз с Хираньякашипу. Демон добился у Брахмы обещания, что никто не сможет его победить: ни бог, ни зверь, ни человек; что убить его нельзя ни днем, ни ночью, ни в доме, ни снаружи. Добившись таким образом неограниченной власти и безнаказанности, заносчивый Хираньякашипу беззастенчиво притеснял и людей и богов и заставлял почитать в своем царстве лишь самого себя. Жестоким преследованиям подвергался даже его собственный сын, Прахлада, верный и преданный почитатель Вишну. Как-то раз, спасаясь от разъяренного отца, стал Прахлада взывать к своему божеству, и зов его был услышан. На закате (т. е. не днем и не ночью) из колонны на пороге дома (т. е. не в доме и не вне его) вышло невиданное существо — *нарасимха*, получеловек-полулев (т. е. не бог, не зверь и не человек), и в клочья разорвало надменного и зарвавшегося Хираньякашипу.

В пятый раз Вишну спустился на землю в виде карлика Ваманы, когда власть над миром захватил

вредоносный демон Бали. Предаваясь аскезе, он обрел невиданное могущество и безграничную власть над тремя мирами, все люди, боги и иные существа оказались ему подвластны. Боги взмолились и стали просить Вишну о помощи, и тот в образе карлика отправился к Бали за милостыней. Злокозненный демон предлагал Вамане и золото, и серебро, и драгоценные камни, и могучих слонов, и быстроногих коней, и многое другое. Но карлик попросил дать ему только немного земли, ровно столько, сколько покроет он тремя шагами. Согласился Бали: много ли земли уместится в трех шагах карлика! Но тот начал на глазах расти, и стал огромным великаном, и двумя шагами покрыл он и землю с небом, и пространство между ними. А вот от третьего шага он отказался: оставил подземный мир в распоряжение Бали, но разрешил раз в год посещать потерянное царство. Кстати, в Южной Индии, в штате Керала, ежегодно отмечается праздник Онам, и в течение десяти дней все веселятся, чтобы бывший владыка видел своих подданных счастливыми.

В шестой раз Вишну принял облик Парашурамы — Рамы с топором. Был он сыном брахмана-подвижника Джамадагни и царевны Ренуки, с детства отличался воинственностью и никогда не расставался с топором. По приказу своего отца он без малейших колебаний обезглавил собственную мать, заподозренную в греховных помыслах. Убил он и тысячерукого царя Картавирию, который захватил власть над миром и жестоко притеснял брахманов. Сыновья Картавирии убили Джамадагни, и тогда Парашурама, мстя за смерть отца, трижды семь раз истребил всех мужчин их сословия и наполнил кровью пять озер на Курукшетре.

Но самые популярные аватары Вишну — в образах Рамы и Кришны. Рама, царевич Айодхьи, — главный герой «Рамаяны», священного эпоса индуистов. Вместе с братом Лакшманой и женой Ситой он вел отшельническую жизнь в лесу, где уничтожил многих демонов, нарушавших покой подвижников и местных жителей. Демон Равана решил отомстить Раме за павших родичей и коварно похитил Ситу. Долго искал Рама любимую жену, бродя по свету, пока не обнаружил ее во дворце Раваны и после жестокой и кровопролитной битвы не освободил ее. Культ Рамы весьма популярен на севере Индии; своим почитателям Рама близок как нежный и преданный супруг, храбрый воитель и справедливый царь.

Еще более любим и почитаем Кришна, пастух-герой и в то же время колесничий и наставник Арджуны, произнесший знаменитую проповедь «Бхагавад-гиты». Имя Кришны буквально означает «черный»; он и в самом деле часто изображается темнокожим: то очаровательным младенцем, то привлекательным юношей, играющим на флейте или развлекающимся с пастушками. Он имеет очень широкий круг почитателей, вернее, почитательниц. Для тех, кто ему предан, он близок и как сын, и как божественный возлюбленный, и как старший брат и справедливый герой-защитник.

...По преданию, в Матхуре на берегу Джамны правил злой и жестокий царь Канса, двоюродная сестра которого Деваки была матерью Кришны. Кансе было пророчество, что ему суждено умереть от руки восьмого сына Деваки, и потому он вознамерился убивать всех ее детей. Кришну же спас его отец Васудэва и отдал на воспитание пастуху Нанде и его жене Яшодe. В детстве Кришна был ша-

ловливым мальчуганом, но совершал и немало чудес: убивал демонов, укрывал пастухов от бури, подняв пальцем гору Говардхану и держа ее как зонтик. В юности, которая прошла в лесах Вриндавана, он прославился и любовными похождениями с пастушками-гопи, которых очаровывал сладкозвучными мелодиями флейты. Все пастушки были в него влюблены, и он благосклонно дарил им свою любовь и ласки. Любил он и танцы: он и его возлюбленная Радха были в центре круга пастушек, причем каждой из них казалось, что Кришна танцует именно с ней. Пришлось Кришне вступить и в борьбу со злокозненным Кансой: Кришна одолел его и завладел Матхурой. И позже он не раз побеждал разных злонамеренных правителей и демонов.

Девятой аватарой Вишну стал Будда Шакьямуни — основатель другой индийской религии, ставшей мировой. Так индуизм вобрал в себя религию-оппонента.

Последняя, десятая аватара — Калки, всадник на белом коне, относится к будущему. Его приход только ожидается, и он должен появиться в конце нашей мрачной кали-юги. Аватары Вишну относятся не только к мифическому времени, нередко ими объявлялись и реальные исторические персонажи, например поэт-мистик Чайтанья, живший в XV в.

Последовательность аватар не случайна: индуистская традиция усматривает в ней отражение процесса эволюции жизни на земле, а мы можем увидеть особое восприятие времени: первые три аватары териоморфны, они фиксируют развитие живого от рыб к млекопитающим, две следующие — переход к антропоморфности, остальные же свидетельствуют о постепенном совершенствовании человека, который должен сочетать стойкую героику с высокой

духовностью. При этом все аватары объединены идеей спасения и охраны миропорядка, и эта идея присутствует в разных модификациях.

Как и Шива, Вишну стал центральным божеством для вишнуитского бхакти, тоже зародившегося на дравидском юге, но несколько позже шиваитского, примерно в VIII—IX вв.

И шиваизм, и вишнуизм не представляют собой монолитных направлений, приверженцы того и другого распадаются на множество сект и течений. Индуизм предоставляет своим адептам разнообразные возможности для проявления религиозных чувств; кажется, в нем есть все мыслимые божественные манифестации, пригодные для почитания адептов: бога почитают и как абстрактный символ, и как владыку мира, и как отца, и как возлюбленного, и как младенца, и как брата. Столь же многообразны и формы постижения и почитания божеств — от медитации и повторения священного слога ОМ до обмазывания себя пеплом или сажей и подражания ржанию осла. Поклоняются божественным проявлениям в книге, знаке, творениях природы, звуке, дыхании, молчании. Каждый волен выбрать ту дорогу к богу, которая ему ближе, и она не будет считаться лучше или хуже остальных. Брахман может изощряться в философских спорах, аскет истязать свою плоть, деревенский жрец обагрять руки кровью жертвенных животных, философ предаваться размышлениям, йог делать необходимые упражнения, мирянин совершать требуемые ритуалы и т. п. Но в этом многообразии выделяются три основных пути постижения божества: путь деяния (*карма-марга*), путь знания (*джняна-марга*) и путь любви (*бхакти-марга*). Первый путь заключается в следовании своей дхарме и в совершении праведных дея-

ний с полным внутренним отречением и без привязанности к результатам. Второй путь предполагает развитие интеллектуальных способностей и сверхчувственной интуиции, глубокое размышление и обретение знания Единого Абсолюта. Что же касается третьего пути, то это — путь непосредственного сердечного приобщения к подлинному бытию, нескончаемый путь «разумного сердца», и здесь требуется неоглядная и безраздельная преданность божеству, которая очищает сердце и направляет мысль к высшему знанию.

Таким образом, индуистская традиция предлагала разные пути для постижения основ мироздания и проникновения в средоточие собственной души.

○ НЕОДОЛИМАЯ СИЛА ЛЮБВИ

Не будет преувеличением сказать, что многим установлениям индуизма свойственна предельно выраженная материнская ориентация, и она сообщает им чувство интимной близости и сопричастности к природе и естественной органичности. Самому процессу познания мира в индуизме свойственны, я бы сказала, типично женственные черты: оно чаще совершается через всепримиряющую восприимчивость, а не через жесткое самоутверждение, через обволакивающую интуицию, а не через расчленяющий анализ. Да и преобладающие методы познания скорее связаны с всепроникающей любовью, чем с подавляющей силой, и потому ближе визионерскому сознанию. Подчеркну, что для духа мужского интеллекта в нашей мужецентристской цивилизации

более типичны испытующая настойчивость и агрессивное проникновение в секреты мира. Нам довольно сложно понять иную ориентацию индуизма, поскольку для нас более привычен патриархальный этос христианства, как, впрочем, и связанных с ним иудаизма и ислама; все три религии поклоняются божеству в мужском образе и утверждают взгляд на женщину как на существо, низшее по своей природе.

Совсем иное положение существует в индуизме. Женственные аспекты человеческой природы многогранно и максимально выразительно воплощены в многочисленных образах богинь. Их почитание восходит к древнейшему периоду существования протоиндийской цивилизации. Ведийской же религии и мифологии идея активного женского начала была чужда, но в пуранический период существовавшие подспудно архаические представления о дэви, богине-матери, влились в индуизм широкой рекой. В пуранах Махадэви, «Великая богиня», подобрала в свой образ множество местных богинь-матерей — от персонажей высокой жреческой религии до сельских народных культов.

С тех пор ее значение неуклонно возрастало, а число ее имен и образов не перечесть: всемогущая мать мира, простирающая свое защитное покрывало над всем живым, высший принцип всего сущего и высшее знание; любящая мать, дарующая жизнь, заботливо вскармливающая дитя и ласково его опекающая; исступленная и безумная женщина, украшенная ожерельем из отрубленных человеческих голов, кружащаяся в неистовом танце на поляне для сожжения трупов; великая шакти — творческая и созидательная энергия своего супруга, без которой он не может осуществить своего божественного предназначения; нежная и покорная воз-

любленная, неразлучимо связанная со своим любимым, как лиана, обвивающая ствол дерева, и даже сливающаяся с ним в едином образе Ардханари; образцовая жена, верная и преданная своему супругу, воплощающая в себе совершенство всех высших качеств женственности; свирепая и устрашающая демоница, насылающая свирепые болезни на людей; неукротимо темпераментная богиня, требующая кровавых жертв и обильных возлияний пальмовым вином, — таковы лишь некоторые лики матери-богини, воплощенные в неохватном множестве вариантов индуистских богинь.

Ее бесчисленные лики озаряют горные вершины и речные долины Индии, украшают пышные храмы и кельи отшельников, волнуют души юношей и старцев, помогают и угрожают земледельцу, охраняют и защищают женщин, охотятся за детьми и исцеляют их от болезней. Богиня то пленяет своих преданных поклонников изяществом своих бронзовых форм, то улыбается с яркого лубка в лавке ремесленника, то одухотворяет глиняное изваяние на оживленной улице современного города, то скромно таится в земляном холмике в глухой лесной тиши, куда не долетает шум городской цивилизации. Отлитые в бронзе, вычеканенные в металле, изваянные в камне, написанные на холсте, оттиснутые на печатях, выгравированные на медальонах, нарисованные на лубке — богини неизменно присутствуют в жизни каждого индуиста, часто сопровождая его от рождения до погребального костра. Некоторые из богинь заботливо охраняют и ведут человека по его жизненному пути, другие опекают целый род, семью, касту или клан, а есть и такие богини, в чьем ведении находятся города и селения, болезни и эпидемии, природные процессы и астральные

явления. Они поистине вездесущи, и не только в своих зримых воплощениях, но и в своих неуловимых проявлениях. Есть среди них богини абстрактные, труднодостижимые и ускользающие от восприятия; никто и никогда не видел их рукотворного изображения, и в многочисленных религиозных текстах они известны лишь по именам Шри, Хри, Пушти, Ладджа, Аса, Дхрити и т. п. А есть и такие, чья внешность, история рождения и все основные события из божественной «биографии» известны всякому ее адепту вплоть до мельчайших подробностей.

Великая богиня-мать во всех своих ипостасях — гневных, свирепых и устрашающих или светлых, лучезарных и обворожительных, утонченно-прекрасных и грубо-примитивных — ведет себя истинно по-женски: никогда нельзя быть уверенным, что вы познали все ее проявления и она не поразит вас еще одним, ранее не известным и совсем неожиданным. Так, в последние десятилетия на севере Индии стала популярной новая богиня по имени Сандошамата, не известная на юге. Эта обаятельная и дружески настроенная к людям богиня дарует успех в практических делах и в повседневной деятельности и становится в современной жизни просто незамеченной. У нее внушительная и вполне достойная генеалогия: она провозглашена дочерью слогоголового бога Ганеши, который специализируется на устранении препятствий. Тайну своего появления в индуистском пантеоне эта новоиспеченная богиня ревниво охраняет от исследователей, а верующие и не стараются это узнать, для них гораздо важнее, что богиня вполне хорошо справляется со своими многочисленными обязанностями и помогает своим адептам, когда они ее об этом надлежащим образом попросят, выполнив специальный ритуал ее почита-

ния. Вполне вероятно, что Сандоша-мата — не последняя из новых индийских богинь. Один из индийских исследователей культов богинь Джагдиш Нараян Тивари писал, что в начале 80-х годов на одном из североиндийских базаров он увидел изображение прекрасной четырехрукой богини по имени Шрама-девата, «Богиня тяжелой работы», у которой оказалось много приверженцев, от профессоров колледжей до крестьян.

Некоторые из богинь «живут» группами и никогда не разлучаются, таковы, например, группы из пяти, семи, восьми и т. д. матерей, другие же предпочитают обществу подруг гордое одиночество. Неисчислимы, вездесущие, вечные; то юные и нестареющие, то старые и никогда не бывавшие молодыми, то благостные и милосердные, то жестокие и карающие, индуистские богини почитаются во всей Индии в самых разнообразных ритуалах и у домашних алтарей, и в храмах, и на специальных площадках, и в сердцах пожизненно преданных им почитателей. Одним из них посвящены специальные многодневные праздники, приуроченные к важным сельскохозяйственным периодам годового цикла; другим — определенные дни недели; третьим поклоняются только в специальных случаях. Разнообразны и ритуалы их почитания — от многодневных, усложненно-торжественных и помпезных процедур до простого возложения цветка к ногам изваяний богинь. Наконец, множество мифов, легенд, сказок и разнообразных песнопений рассказывают о богинях. Их восхваляют в гимнах, призывают в священных мантрах, описывают в философских и теологических трактатах, пытаются слиться с ними в мистических озарениях, но, кажется, никому еще не удалось постичь их трудноуловимую сущность. И все

это — лишь немногие штрихи, по которым можно попытаться составить впечатление о неисчислимых ускользающих ликах Божественной Матери. Но в какой бы ипостаси они ни были и какой бы облик ни принимали, они всегда связаны со всеми коллизиями и ритмами жизни и смерти, с космогонической ролью эротического начала и извечным дуализмом полов.

В образах, символах, мифах, ритуалах, сказках, легендах и философских обобщениях сконцентрирован богатейший антропозкологический опыт и глубокие вековые знания о связи процессов воспроизводства человека и космопланетарных циклов. Некоторые из ликов богини раскрывают природу любви во всей ее неисчерпаемой глубине. Глубокое, тонкое и многогранное понимание природы любви в индуизме не во всем совпадает с более привычным для нас принижено материальным, часто инстинктивным ее проявлением, которое получило свое предельное выражение в концепции Фрейда. В индуизме любовь — путь, ведущий к богу, и в этом смысле она — величайшая возможность.

В откристаллизованном виде эти представления присутствуют в шактизме и тантризме. В шактизме богиня вырастает до олицетворения всемогущего женского начала Джаганматри и полностью доминирует над своим супругом, только от нее он получает творческую энергию. «Шива без Шакти — бездыханный труп» — говорится в одной из индийских пословиц. Приверженцы шакти считают ее познание единственным путем к освобождению от сансары. Подобно тому как Шива почитается в форме лингама, так объектом особого поклонения богини служит ее детородный орган *йони*; он устанавливается в святилищах ее культа, именуемых *титхи*.

Его почитание также уходит корнями в глубокую древность. И сейчас изображения йони, часто в соединении с лингамом, повсюду встречаются в Индии, а для членов секты йониджа они — главный объект культового почитания.

Во всей полноте путь любви к божеству осмыслен в традиции индуистского тантризма. Вряд ли кто-нибудь станет оспаривать, что любовь — великий дар, ниспосланный нам богами, и потому кажется вполне естественным, что современный индуистский ритуал является в основном тантрическим, а не ведическим.

В основе тантризма (название, принятое только на Западе) как варианта индуизма и высшей формы шактизма, относящегося к эзотерическому кругу, лежит безоглядное и обычно шокирующее европейцев обожествление женщины и признание верховным божеством женского начала, творческой потенции (шакти) мира и главного источника всякой энергии. Эта энергия побуждается особыми практиками йоги, в том числе *кундалини-йоги*. Кундалини — символ скрытой энергии человека, а также неразвернутого мира и нераскрытой энергии, которая находится в основании позвоночного столба и символически изображается в виде кольца свернувшейся змеи. Специальные упражнения (позы, дыхательная техника, концентрация внимания) и ритуалы призваны ее разбудить и направить вверх по центральным энергетическим каналам, на которых как бы нанизаны энергетические центры-чакры; проходя по ним, энергия преобразует все процессы, происходящие в теле (точнее, в телах — физическом, материальном и тонких, невидимых) йога. Символически все это изображается в мандале с тысячелепестковым лотосом посередине, причем ман-

дала и чакры передают глубокий и статический, и динамический символизм. Важными преобразующими инструментами, используемыми в ритуале, являются и магические рисунки *янтры*, и определенные позиции пальцев рук, так называемые *мудры*, и *мантры* — особые тексты или последовательности звуков, многократное повторение которых вслух или про себя должно, как верят индуисты, принести особые магические или духовные результаты. Во время тантрических обрядов мантры, визуализируемые в разных местах тела йога, символически разворачиваются в божества и модулируют энергетические токи. Огромная роль в тантризме отводится учителю, считается, что связь с ним и вера в него могут открыть истинный путь к духовному совершенствованию.

Видимо, ключом к пониманию тантризма может послужить ритуализация роли женщин, которая восходит к древним аграрным культам и которая позже была переосмыслена в эзотерическом плане. Философским обоснованием тантризма служит архаическое представление о человеке как о микрокосме, обладающем всеми возможностями макрокосма, и потому посредством йогической практики способного изменить свой психофизиологический статус (хочу особо отметить, что цели каким-нибудь образом повлиять на бога не ставится).

Эта традиция основана на многочисленных и разнородных специальных текстах-*тантрах* (букв.: «пряжа», «ткань»), которые появились, по всей вероятности, позже ведийского канона, но далеко не все сохранились. Обычно тексты тантр построены в виде бесед богов, например Шивы с супругой, о ритуалах, психофизиологической технике йоги и других формах духовной практики. При этом если во-

просы задает богиня и получает наставление от супруга, то тантра называется *агама*, если же наоборот — *нигама*. Тексты очень сложны для понимания, в них используется особый священный язык, и потому для вхождения в них требуется специальное посвящение. Тантристы делятся на множество сект, которые обычно подразделяются еще и на секты правой и левой руки, больше всего их в Бенгалии, Ассаме и Декане.

Любовь и экстаз как таковой имеют самодовлеющее значение в ритуальном акте интимной близости мужчины и женщины, которому предшествует длительный период очищений и медитации: ничто не должно мешать безраздельному сближению не только двух тел, но и двух сознаний в особом психологическом пространстве, принадлежащем только им во время ритуального соития, и тогда интимная близость, трансцендируя, приобретает мистическое значение; в любви замедляется время и появляется возможность соприкосновения с вечностью, с подлинной реальностью. Так психофизическая организация человека может быть возвышена вплоть до полного взаимопроникновения феноменального и внефеноменального начал (космизированный вариант андрогинной модели). Любовь и знание теснейшим образом взаимосвязаны, и именно любовь создает презумпцию осмысленности бытия.

Человеческие тела оказываются совершенными инструментами, благодаря которым сливаются два сознания, и любовь служит мощным оружием разрушения оков эго. При таком подходе учение о тантре воспринимается как путь к гармонизированному образу жизни, соответствующему космическому закону.

НЕИСТОЩИМОЕ СЕМЯ ДУХА

Человек в индуизме — одна из манифестаций бытия. Кажется, нигде в мире не были так строго и всесторонне описаны, проанализированы и классифицированы все доступные наблюдению измерения человеческой жизни. Опять-таки не удержусь от замечания, что знакомство с разными сторонами бытия индуиста и их социоприродными опосредованиями выявляет подчас их удивительную созвучность некоторым современным проблемам, в частности фундаментальной проблеме изучения биосферы и общества как единой системы, которая включает в себя и человека с его общественными структурами в качестве частного случая или, по словам астрофизика Карла Сагана, как «отдельную мелодическую линию» в космической «симфонии жизни». Здесь хочется процитировать Н. К. Рериха: «Человек — прежде всего обитатель Космоса, и только потом житель планеты Земля». Именно на такую перспективу, связанную с чувством интимной сопричастности природному окружению, ориентировал своих адептов индуизм. Не об этом ли писал П. А. Флоренский: «Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: идеального сродства мира и человека, их взаимообусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой». Человек по индуистским представлениям — это человек космический, равноправным образом включенный во всеединство изменчивого мира.

Складывается впечатление, что в традиционном индуизме максимально реализовалась вся та сово-

купность социоприродных измерений человека, которая свидетельствовала о его включенности в многообразие космопланетарных ритмов. Если во многих других историко-культурных регионах в разные периоды истории человечество упорно уничтожало возможные остатки своего космопланетарного видения, следуя то ли «космической мимикрии», то ли случайности, то ли роковым подменам, то ли удручающему проявлению каких-то не вполне понятных законов эволюции, то древняя Индия да еще, пожалуй, Китай составили утешительное исключение из этого общего правила. Там не было фатальной ошибки «забывания традиций» и не было тотального вытеснения старого новым, а было бережное сохранение старого в новом. Вместо привычной для нас борьбы противоположностей был иной уровень их взаимодействия — равновесие.

В особенности все эти замечания относятся к индуистским взглядам на человека.

Индуистское мирозерцание зиждется на представлении о человеке как о микрокосме, точном подобии макрокосма, который являл собой не что иное, как одно живое тело. Микрокосм воспринимался как бесконечный в своем разнообразии и равномошный по своей творческой энергии макрокосму. Между процессами в человеческом организме и в космосе существует полное соответствие, если не глубокое совпадение. Мир — единый континуум человеческого и космического, и в этом общем пространстве постоянно происходит взаимодействие и взаимопроникновение энергии. Таков был исходный постулат всех разнообразных подходов к феномену человека в древней Индии и позже.

Кстати, сходные взгляды продемонстрировал Г. Гессе в романе «Степной волк». Описывая своего

героя, он, по сути дела, создал модель современного западного индивида, с резким противопоставлением сферы инстинктов (бессознательного) и сферы духовных устремлений в фаустовском варианте (сверхсознательного начала). Но Гессе в итоге «растворил» эту модель в типично индуистском представлении о бесконечно многообразном человеке, идеал которого — слияние с Абсолютом (вариант, диаметрально противоположный западному «одномерному человеку» Г. Маркузе).

По текстам и иным свидетельствам складывается впечатление, что в древней Индии всякий человек, считая себя органической частью окружающего мира, жил или, по крайней мере, старался жить в едином ритме, в унисон со всем сущим, следуя *дхарме*, закону космической целесообразности. Все, что происходило в мире, находило в нем отклик, и все, что происходило в человеке, отдавалось эхом в космических просторах. Эти две грани человеческого существа и составляли главную загадку — загадку его бесконечности. Человек мыслился чем-то безусловно большим, чем он представляется нам сейчас, и его физическое тело явно не воспринималось как его последняя граница. Отсюда выводилась и общая парадигма человеческого существования — пребывание в потоке бытия, все части которого захвачены общим движением и неизбежно взаимодействуют друг с другом.

Человек не покоряет и не закабальет мир, а ведет с ним диалог, и тогда складывается та обязывающая интимность, которая и сопутствует подлинному диалогу, а открывающаяся потаенность мира меняет и самого человека. Невозможно представить себе в контексте индуизма Прометеева человека, со

страстью к авантюрам и новациям, желающего прибрать этот мир к рукам и забывшего, что огонь — опасная игрушка. И также невозможно на фоне индуистских дхармических наставлений воспринять лозунг «Человек — это звучит гордо» иначе, чем кощунственную наивность.

В индуизме не было мифа о грехопадении (основной организующий миф Запада), а отсюда и не было мучительного картезианского раздвоения духовного и телесного. Точно также не было и подавляющей антиномии западного мышления: имманентное (природа) — трансцендентное (бог); она снималась в объединяющих эту оппозицию понятиях, например *Атмана* и *Брахмана*. Вот почему применительно к индуизму полезнее говорить о всеохватывающей идее некоего интегрального социоприродного жизненного состояния, которая принималась всеми априорно. Как представляется, именно в этой идее, стержнем пронизывающей мироощущение всей индийской цивилизации, в наибольшей мере воплотилось наследие мифологической эпохи, причем не просто механически воспринятое последующими эпохами, но творчески усвоенное и переведенное на язык космологии, ритуала, религиозных доктрин, философских дискурсов и даже психофизиологических тренингов.

Формирующей основой этой идеи, насколько можно судить по разным сохранившимся историческим источникам, было представление о таинственной сверхъестественной силе, некоей всепроникающей магической потенции, которая все наполняет собой и движет все и вся. Излишне говорить, что важнее тут были не рациональные, не умозрительные аспекты, не идеи, не абстрактные понятия и, уж конечно, не моральные категории. Важнее было некое ирра-

циональное переживание, которое подразумевало безусловное и ошеломляющее превосходство этой силы. Она же, в свою очередь, передавала и обеспечивала абсолютное и неисчерпаемое многообразие бытия. Присутствуя во всех явлениях мира, эта сила, по-видимому, воспринималась иначе, чем сила природы, она была обезличена и универсальна. Скорее всего, она была сродни проявлению священной реальности в иных религиозных системах.

Отсюда непреложно следует полное отсутствие антропоцентризма практически во всех индуистских установлениях: он был чужд им изначально. Здесь опять-таки трудно удержаться от сравнения с нашими противоположно направленными ориентациями, о которых не без прискорбия рассуждал М. К. Мармашвили: «Мы слишком антропоморфны в суждениях о процессах, вовлекающих жизнь и сознание... И все время имеем дело не с реальностью, а с антропогенными ее заполнениями, фантомами, материализованными видимостями».

Человек расценивался — и воспринимал себя — как одно из звеньев природы, с которой он образует нерасторжимое целое. В системе природа—общество—человек последнему звену отводилась роль скорее посредника и интерпретатора, нежели центра мира и венца творения, не желающего ждать милости от природы и повергающей ее во прах. Это положение отнюдь не обезличивало человека, а, напротив, ко многому его обязывало. Специфика восприятия человека состояла еще и в том, что он рассматривался не как обособленная индивидуальность, а как особая форма бытования мыслящего существа в земном мире, и форма эта подчинялась общим иерархическим законам, следуя ко-

торым она возникала, развивалась и прекращала свое существование.

Выросшая на этой основе концепция человека и ее поздние религиозно-философские интерпретации включали в себя много аспектов. Некоторые из них прямо или опосредованно были связаны с древним магическим мышлением, например соотношение божественно-сокровенной сущности человеческой природы и ее зримых проявлений, утверждение себя прежде всего в том, что требовало самоотречения, соизмеримость психических свойств и душевных состояний, проявляемая во внешних признаках и т. д. К тем же архаическим истокам возводимы и цели, провозглашаемые идеальными и конечными в индуизме, буддизме и джайнизме — достижение мокши или нирваны, т. е. такого состояния сознания, при котором человек как бы редуцирует свои бытийные отличия от абсолютного мирового первоначала.

Трансформация этих архаических представлений о таинственной, сверхъестественной силе в древности не была завершена. Ее чисто эмпирическое восприятие позже сменилось этико-спекулятивной идеей религиозного абсолюта — единой сокровенной основы движения мира. Связи с древним магико-онтологическим мышлением еще долго оставались различными и в некоторых философских построениях индуизма, как, впрочем, и буддизма и джайнизма; в них философия сращивается с мифологией (непредставимое для западной мысли сочетание) по принципу дополнительности. Уделом же человека стало познание этой силы.

Словом, если задаваться целью сконструировать некую идеальную модель человека в индуизме, то нужно было бы показать всю его изначально заданную микрокосмическую безбрежность в гармоничном единстве космологических, физиологических и нравственных категорий, причем каждая из них отражалась бы и в человеческом организме, и в качествах личности, и в поведенческих стереотипах, и в других его проявлениях, — в общем, была бы именно «мелодической линией», вплетенной в космическую «симфонию жизни». Бесспорно, все эти темы — общечеловеческие, но законы их композиции, сочетания в образе человека в древней Индии имели свой местный колорит. Да и границы личности (физические, психические, интеллектуальные) в привычном нам виде там попросту игнорировались. Индийский буддизм вообще отрицал понятие личности. Она действительно не имеет ничего общего с европейским понятием *индивид* — «неделимый», но в рамках древнеиндийской культуры символизирует возможность полной реализации человеческих потенций. Сконструированная таким образом модель была бы не просто синтезом мифологических традиций, древних интуиций, философских прозрений и анатомических наблюдений, но содержала бы и наложения разнородных, в том числе и стадияльно разных, форм общественного сознания.

Космоцентристские установки индуизма предполагают переживание мира как высшей гармонии и, понятно, как таинства, неподвластного человеку, а также как эталона для социального порядка. Вот почему общество в индуизме никогда не рассматривалось само по себе как явление самостоятельное, независимое от законов природы. Более того, мно-

гомерная общественная структура выстраивалась по природному образцу: в едином биосоциальном организме все было взаимообусловлено и пронизано тем же стремлением к трансцендентной гармонии, что и вся древнеиндийская культура.

Исходные позиции и здесь были противоположны нашим привычным взглядам. Если в евро-американской культуре человек видится как индивидуальность, изначально первичная по отношению к любой коллективности, а все общество в целом воспринимается или как совокупность индивидов, или как совокупный индивид, то для древней Индии была характерна иная ситуация. Там общественное целое онтологически предшествовало любому отдельно взятому человеку. Индуистские ценности с самого начала были органически связаны с коллективной идентичностью, с презумпцией надындивидуального блага. Более того, члены общества воспринимались как обладатели различных и неравных качеств человечности в противоположность другим существам. Подобные взгляды на общество также можно расценивать как проекцию древнейшей и в основе своей сакральной основы мироздания.

Человек древней Индии со всей его изначально заданной космической масштабностью в социальном мире вводился в определенные рамки с помощью нескольких *дхаран*, т. е. «удержаний», «закреплений», «скреп». Основными среди них были *варна*, *джати*, *готра*, *правара*, *ашрама*. Что же означали эти понятия?

Варнами назывались четыре основных сословия древнеиндийского общества: *брахманы*, *кшатрии*, *вайшьи* и *шудры*. Священной обязанностью брахманов считалось постижение вед, подношение и по-

лучение даров, совершение жертвоприношений, обучение других; кшатриев — сражение и защита народа; вайшьев — возделывание земли и разведение скота; шудры же должны были быть слугами высших варн.

Джати-касты представляли собой более дробное сословное, профессиональное, религиозное деление. Варны и джати устанавливались фактом рождения и затем подтверждались в течение всей жизни обязательными обрядами (календарными, жизненного цикла и т. п.)

Готра, по первоначальному значению «коровник», позже стала обозначать «род», «клан»; *права-ра* также было родовым понятием. И, наконец, *аш-рама* — стадия жизни.

От архаической эпохи была воспринята, отшлифована и сохранена индуизмом доктрина *варна-ашрама-дхарма*, т. е. священный закон сословных и возрастных обязанностей, грандиозная и великолепно проработанная система социальной нормативности. По ее каноническим установлениям вся социально-активная фаза жизни членов общества, как бы обрамленная двумя пассивными фазами (детство и старость), делилась на четыре стадии-*ашрамы*. После посвящения в 7—9 лет (социальное рождение) «дваждырожденный», т. е. представитель высшей касты, вступал в стадию ученика-*брахмачарина*. Затем, после женитьбы, он переходил во вторую стадию — домохозяина-*грихастхи* и становился главой семьи и активным полноценным членом общества. Выполнив свой общественный долг и дождавшись «детей своих детей», он мог отрешиться от мирской жизни и стать лесным отшельником-*ванапратха* (третья стадия), а потом и странст-

вующим аскетом-санньясином (четвертая стадия). Таким образом, каждый человек включался в неизменный социальный порядок не только по признакам родства, профессионально-сословным обязанностям и ритуально-нормативным предписаниям, но и по возрасту, и по связанным с ним психофизиологическим характеристикам. Разумеется, в реальной жизни эта доктрина была скорее направляющим образцом и нормативным идеалом, нежели кодексом, подлежащим обязательному исполнению, но к его реальному воспроизведению стремились разные социальные группы; вероятно, это было делом престижа.

Истинное знание этапов человеческой жизни и обязательное следование их нормативам расценивалось как гарантированный путь к высшей цели — *мокше*, конечному освобождению от уз бытия. Индус, рожденный с кармически предопределенным жизненным «планом», должен был следовать ему как член своей семьи, клана, касты, селения и т. д. В этом-то и состоял, прежде всего, его религиозный долг — дхарма, и наилучшим образом он мог выполнить его, если был ревностным исполнителем правил и норм варна-ашрама-дхармы. Так обеспечивалось социальное и культурное воспроизводство человека и так формировались основные параметры базисного типа личности. Для завершения картины сюда же надо подключить космогонический закон реинкарнаций, который распространялся на все живое во вселенной. Это значительно удлиняло жизненный путь индийца: его истоки терялись где-то в мифологической глубине времен, а будущее рисовалось в виде вектора, направленного к выходу из сансары, круга рождений и смертей.

Итак, каждый член индуистского общества с самого рождения (а по индийским представлениям, задолго до него) включался в четкую и детально структурированную жизненную программу с известной регламентацией стиля жизни, социальных установок и поведенческих норм для каждого возрастного и социального статуса. Он был вовлечен в сеть отношений, где главными были не столько межличностные связи, сколько взаимоотношения между ячейками этой сети. От него же требовалось надлежащим образом вживаться в уготованную ему социальную роль, к которой он был «приговорен» с рождения, с предначертанными традициями правилами и нормами, причем делал он это не в качестве яркой и неповторимой индивидуальности, а в составе социальной группы, в которой он полностью растворялся как индивидуальность и осознавал себя как часть родственной, клановой, кастовой и т. д. общности, в которую он был в течение всей жизни интегрирован.

Здесь следует особо подчеркнуть, что индуистский подход к человеку тяготел к глубокой умозрительности, она же включала в себя тонко проработанную структурность, выразившуюся, в частности, в установлении сложных и детализированных классификационных систем, отражающих разные стороны бытия человека и оперирующих устойчивыми, замкнутыми и строго упорядоченными терминологическими группами. Некоторые из этих групп соплагались друг другу, образуя изоморфные ряды. Таким образом, каждая из классификационных групп отражала то или иное измерение человеческой жизни, в целом создавая картину всеохватности постижения. Так, доктрина четырех ашрам, сама по

себе являясь структурно-семантической системой, соотносилась с четырьмя жизненными целями (принципами, благами) (*чатурварга*): первая из них — уже известная нам *дхарма*, вторая — *артха* (букв.: «польза, суть») — деятельность, направленная на достижение материального благополучия, карьеры, власти и т. п.; третья — *кама* («любовь, чувственное наслаждение») и четвертая — *мокша* («освобождение, избавление»), духовное освобождение от превратностей и тягот сансарного бытия. Мокша — главная и предельная цель всех жизненных устремлений индуиста, впервые была засвидетельствована в упанишадах. В индуизме (подчеркну: религии не спасения, а освобождения) мокша понимается как сверхблаго, как предельное блаженство, бессмертие, свобода и т. п. и осмысливается по-разному в разных религиозно-философских школах: то как бытие и осознание себя в качестве незаинтересованного свидетеля, то как вечное бытие, сознание и блаженство при отсутствии всякой недвойственности, то как свобода и неизъяснимое блаженство в боге, то как вечное и неизменное пребывание «подобно деревяшке». Хочу особо подчеркнуть, что и для многих популярных направлений индуизма, далеких от глубокого философского умозрения, но представляющих собой весьма впечатляющий и насыщенный спиритуалистический комплекс, конечным идеалом также считается обретение бессмертия, то есть некоей предельной свободы. Для ее достижения существуют разные пути, и свой вклад в них внесли не только ведийско-брахманистские культы, но и различные местные верования, часто шаманского толка.

С этими «дорогами свободы» связано почти неисчислимое обилие мифов и легенд, хранящихся не только в устной традиции, но и запечатленных в разных жанрах местных литератур. В качестве примера можно привести цикл сказаний о царице Майянамати, ученице йога Горакхнатха. Майянамати учится сложному искусству преодоления смерти, и безуспешно. Когда ее супругу угрожает смерть, царица предлагает обучить его йогическим знаниям, но супруг, из чувства то ли пассивного фатализма, то ли мужского самоутверждения, отказывается, и посланники бога смерти Ямы приходят забрать его душу. Майянамати превращается в гневную богиню Кали, и в страхе перед ее гневом посланцы смерти отступают. Но один из них, Годаяма, получив совет у Шивы, как действовать в такой непростой ситуации, похитил душу царя, когда царица ушла за водой, и, превратившись в пчелу, улетел с ней в царство Ямы. Но царица-йогиня, благодаря дару ясновидения, понимает, что произошло, и отправляется в обитель смерти. Она преследует там Годаяму, поколотив его для начала железной палкой, а когда тот пытается спастись, меняя формы, Майянамати не оставляет преследований: она становится змеей, когда Годаяма прячется в стогу сена, кошкой, когда он превращается в мышь, орлом, когда он становится голубем и т. д. В конце концов она вырывает душу своего мужа.

Майянамати избегает смерти и когда ее сын, подстрекаемый одной из своих жен, подверг мать изощренным пыткам: ее бросали в огонь, но даже ее платье не загорелось; ее швыряли в реку в мешке, но богиня реки Ганга брала ее на руки или царица переплывала поток в лодке из шелухи пше-

ничного зерна; она шла по мосту тоньше человеческого волоса, но он не прогибался под ней; она шла по лезвию бритвы и не ранила ног и т. п. Создается впечатление, что все эти трюки она проделала с педагогической целью, чтобы с полным основанием заявить сыну, что тайное знание, которое она практикует, сделало ее бессмертной и что, даже если погаснут солнце и луна и мир рухнет, она и тогда избежит гибели.

Но вернемся к четырем периодам жизни. Для каждого из них предлагались также предпочтительный круг чтения, установка деятельности и, наконец, особая поведенческая программа.

Так, веды-самхиты, составлявшие основу религиозных обязанностей, соотносились с дхармой, которая в полной мере сохраняла свою безусловную значимость для первых трех ашрам, но была главным предметом для изучения в первой стадии — брахмачарина, высшим долгом которого было изучение вед в доме учителя. Брахманические тексты с их ритуально-практическим характером в наибольшей степени относились к жизни домохозяина-грихастхи, главными жизненными принципами которого были дхарма, артха и кама. Араньяки затрагивали в основном третью ашраму лесных отшельников, при этом кама исключалась из их жизненных интересов. Упанишады провозглашали жизненную программу, отвечающую прежде всего принципу мокши, который в идеале должен быть реализован на четвертой стадии.

Не знаю, как воспринимает эти обобщенно изложенные индуистские взгляды на человека читатель, но они до странности органично сочетают в себе глубокую мистику и строгую науку. К тому же

они, как мне кажется, подталкивают нас к пересмотру самого образа человека, сложившегося в наш «информационный век», показывая совсем другой идеал человека, способного почувствовать полноту бытийственности и полноту человеческих свойств жизни как главного условия воссоздания истинной человечности. Индуизм раскрывает перед нами новую размерность бытия человека в мире, во многом скрытую от нас позитивистской парадигмой нашей современной науки.



Баларама,
Куркихар, 817 г. н. э.,
Музей г. Патна



ГЛАВА IV

ОБРЯДЫ И ПРАЗДНИКИ

Величайшие умы Индии размышляли... о мире и человеке, создав великолепные системы идей и верований, которые с тех пор обошлись без существенных дополнений, да и не нуждались в них, поскольку они и поныне полны жизненных сил и помогают жить миллионам людей.

Г. Гессе

• ДАРЫ ДЛЯ БОГОВ И ПРЕДКОВ

Основные мировоззренческие установки индуизма непосредственно объективировались в ритуалах; они выражались словом, жестом, поведением. Ритуалы большие и малые, праздничные и повседневные, официальные и частные, совершаемые жрецами, самим домохозяином или членами семьи, плотно заполняли всю жизнь ортодоксального индуиста. В

каком бы контексте мы не рассматривали ритуал — биолого-антропологическом, культурологическом, духовном, мы неизбежно приходим к выводу, что он составлял едва ли не главный нерв религиозной жизни, разрешая глубинные жизненные ситуации. По своей структуре ритуал, в особенности древний, был соприроден акту творения, и потому он как бы соединял время и действие изначальное, божественное с человеческим, обеспечивая преемственность бытия и оберегая его от трагических разрывов «цепи времен».

Неукоснительное следование ритуальным предписаниям гарантировало достижение жизненно важных и ценностно значимых целей. Рискую надоесть внимательному читателю назойливостью, все же еще раз повторю, что ритуал для индуиста — важное дело, серьезное деяние, связанное с выражением высших ценностей, завещанных традицией. Излишне говорить, что самое богатое воображение отказывается представить себе индуса, пренебрежительно говорящего о каком-нибудь обряде, что это «всего лишь ритуал» — фраза, привычная в нашем обиходе. Надлежащее соблюдение ритуалов гарантировало достижение важных (в социальном, психологическом, культурном смысле) целей, в извечной святости которых никто не сомневался. Но даже и в том случае, если по какой-то причине цель оставалась не достигнутой, ритуальное поведение уже само по себе обладало самостоятельной и очень высокой ценностью.

Весь стиль жизни ортодоксального индуиста и все поведенческие нормативы, которым он следовал, отмечены ритуализованным характером. Ритуал был важнейшим инструментом, включавшим человека в жизнь социума, эмоционально- и психоре-

гулирующим механизмом и, кроме того, одним из действенных способов социокультурной регуляции поведения. Ритуалы охватывали всю сферу жизни человека, весь круг его поступков и занятий и получали всем понятное знаковое выражение в его словах и делах. В то же время они предлагали членам общества готовый критерий истинности и надежное средство контроля всего образа жизни, предоставляя для сверки канонизированную строгую систему поведенческих шаблонов — правил и заповедей.

Главный источник знания ритуалов — каноническая индуистская ритуалистика, запечатленная в огромном своде текстов. Как уже говорилось, предписания по обрядности включала в себя одна из веданг, *кальпа*, т. е. «ритуал». Ее основная часть посвящена изложению «великих жертвоприношений», пышных и торжественных шраута-ритуалов, то есть описанных в текстах шрути: многочисленные и разнообразные жертвоприношения в честь богов и предков, специальные обряды для водворения на царство и для усиления царского могущества, для победы над врагом, специальные празднества и религиозные шествия.

Несколько позже оформились грихья-сутры — тексты об обрядах, совершаемых домохозяином для блага всей семьи на домашнем алтаре. Сюда входили и каждодневные ритуалы, и ежемесячные, сезонные, ежегодные, для получения хорошего урожая, приплода скота, защитные — против эпидемий, засухи, болезней, змей, а также так называемые окказиональные, то есть совершаемые по какому-либо случаю и т. п.

Ритуалы описаны скрупулезнейшим образом: подробно перечислены и составляющие их элемен-

ты, и их последовательность, и возможные варианты изменения этой последовательности. Столь же подробно перечислены условия — благоприятные и неблагоприятные — для проведения ритуалов, дана характеристика людям, которые могут или не могут совершать тот или иной ритуал, оговорены все жесты и мантры, описаны результаты, которые должны впоследствии последовать после правильного или после неправильного выполнения ритуалов. С равно глубоким тщанием и вниманием ко всем мельчайшим деталям описаны и торжественные, помпезные общественные ритуалы, наподобие жертвоприношения коня, и мелкие, повседневные, наподобие полоскания рта после еды. Западному уму, может быть, и трудно воспринять это адекватно, потому что «мы так развращены, что не можем просто говорить о необходимых отправлениях тела, — писал Генри Торо в своей книге «Уолден или жизнь в лесу». — А в древние времена были страны, где каждая такая функция уважалась и регулировалась законом. Ничто не казалось ничтожным индусскому законодателю, как бы оно ни оскорбляло современный вкус... Он возвышал низменное и не пытался лицемерно оправдываться, называя эти вещи пустяками».

Своды ритуальных предписаний поражают не только неохватной обширностью, но и пугающей пестротой, что запутывает и без того невообразимо сложную картину. Один и тот же обряд в разных местных традициях может быть описан по-разному, причем эта разность проявляется и в степени подробности описания (от намека и краткого указания-отсылки до подробного и обстоятельного описания всех деталей), и в содержании: разные тексты могут давать несовпадающие последовательности отдельных ритуальных процедур. А если сюда доба-

вить еще и исторические, кастовые, родовые и семейные отличия, складывающиеся в невообразимо пестрый узор, то станет понятно, что для находящегося вне традиции стороннего наблюдателя обилие детализированных ритуалов выглядит как хаотическое нагромождение экзотических явлений и деталей.

Основной формой ведийского обряда была *яджна* — жертвоприношение. Жертва была тем, что соединяет мир богов и мир людей: «Боги живут тем, что жертвуется им здесь, внизу, боги живут дарами, которые они получают с небес» — так разъясняется смысл жертвоприношения, которое было основой ведийского культа. Эта символическая связь выражалась в установлении символического столпа-*юпа*, рядом с которым сооружался жертвенник. С помощью жертвы привлекали внимание божества к нуждам жертвователя, умило-стивляли богов, благодарили их за уже проявленную милость, за излечение от болезней, за рождение сына. Наконец, принесение жертвы богам и прославление их в гимнах не только вызывало благосклонность богов, но и усиливало их: боги нуждались в жертвах, приносимых людьми. Жертвоприношения, впрочем, посвящались не только богам, но и предкам, духам, людям, рекам, камням, горам, змеям и т. д. Главный смысл жертвоприношения — мистический; оно открывало некие очень важные каналы сообщения между миром божественным и миром человеческим.

В поминальном обряде, *шраддхе*, главной ритуальной процедурой было жертвоприношение *пинд*, комков жертвенной пищи наподобие клецок, чаще всего рисовых. Шраддху совершали определенное количество дней или месяцев в году, при этом каж-

дая процедура приравнивалась символически к одному лунному месяцу беременности, так что умерший как бы заново рождался в ином мире и обретал новый статус предка-питара. Тело человека символически воссоздавалось в течение года с помощью жертвенной пищи, с которой связывались важнейшие космологические представления; она символизировала все то, что подвержено возникновению и исчезновению. «Из пищи возникают живые существа... затем пищей они живут и в нее входят под конец...» — говорится в «Тайттирия-упанишаде».

Специально выделялись царские обряды, призванные обеспечить сильную и надежную царскую власть, от которой зависело процветание всего коллектива, например, символическое рождение царя (*раджасуя*), испивание силы (*ваджапея*), жертвоприношение коня (*ашвамедха*). Ритуал царского посвящения раджасуя совершался над кшатрием при его восшествии на царство. Пройдя ряд очистительных процедур и предварительных обрядов, совершив круговой объезд на колеснице, царь принимал игровой «набег» на стадо коров — главное богатство ариев. Следуя ритуальному сценарию, он захватывал стадо, а потом возвращал его владельцу, играл в кости на царство с четырьмя противниками и, конечно, выигрывал его и т. п. Ритуал предусматривал и избиевание царя палками: это делали жрецы. В разных ритуальных процедурах демонстрировалась избранность царя богами, а также подтверждалось связанное с новым правлением начало нового временного цикла и владычество царя над подвластной ему землей и людьми.

Обряд обновления царской власти ваджапея совершался царем для обретения статуса миродержца и представлял собой воинский обряд с состязания-

ми и гонками на колесницах, с питьем хмельного напитка суры и другими подобными процедурами. Центральной процедурой было восхождение царя по ступенькам на жертвенный столп-юпа, так что рукой он должен был коснуться его навершия в форме колеса и провозгласить: «Мы достигли неба», а поднявшись еще выше, сказать: «Мы стали бессмертными». Жрецы, стоявшие на земле с четырех сторон (по числу стран света) вокруг столба, подавали ему на длинных шестах мешочки с пищей. Символический смысл обряда состоял в обновлении и усилении царской власти за счет приобщения жертвователя к неиссякаемому божественному источнику силы, что обещало его подданным благоденствие в течение следующего временного цикла.

Обряд жертвоприношения коня несет в себе отголоски архаических представлений о путешествиях тотемных предков, которые своими маршрутами строго фиксировали границы обитания племени. Жертвенного коня (по всей вероятности, замену более древней человеческой жертвы) после долгих подготовительных процедур пускали на волю. В течение года он свободно пасся под охраной военного отряда, чаще всего возглавляемого сыном царя, и правители тех земель, по которым проходил конь, должны были изъявить покорность его владельцу; в противном случае их вынуждали сделать это силой. По истечении года конь возвращался, и совершалась серия обрядов, центральным было ритуальное удушение коня. Каждая из трех жен царя умащивала и украшала определенную часть коня, и с помощью трех разных игл, золотой, серебряной и железной, делили коня на три части, каждая из них соотносилась с одним из видов благополучия коллектива: голова и вообще передняя часть — с духовной энергией,

середина — с физической силой, задняя часть — со скотом. В заключительных процедурах царицы произносили мистические имена неба, земли и атмосферы. Главная царица ложилась рядом с умерщвленным конем, жрец накрывал их покрывалом и происходил ритуальный брак царицы и коня; царица и ее спутницы обменивались с присутствующими репликами столь откровенного эротического содержания, что европейские переводчики не рискуют их дословно переводить.

На смену ведийскому жертвоприношению яджне в последующем индуизме пришла *пуджа* — служба перед изображением божества, приношение цветов и фруктов, воскурение ароматических благовоний, услаждение музыкой и танцами (о ней будет подробнее рассказано в последней главе).

Постепенно внимание ритуалистов смещалось от торжественных обрядов к более простым формам домашних ритуалов, что, в свою очередь, вело к разработке этической линии в индуизме. Выбатывались особые мировоззренческие установки, которые определяли восприятие всех ценностей человеческой жизни через призму ритуала и его главного действия — жертвоприношения; в конечном итоге они и привели к осмыслению всей человеческой жизни как жертвоприношения, выраженному в формуле упанишад: «Человек — это жертвоприношение».

Для ортодоксального индуиста очень важно тщательно выполнять домашние обряды, культовые запреты и предписания, которые сопровождают его каждый день с утра до вечера всю жизнь, от рождения до смерти. Одной из важных обязательных ритуальных процедур является омовение; во время его нужно произносить молитвы богам, святым,

предкам и делать ритуальный глоток воды. После купания нужно нанести на лоб священный пепел и, размышляя о боге, читать мантры. Созерцанию нужно предаваться не только утром, когда на небе чуть заметны звезды, но и в полдень, когда солнце стоит высоко в небе, и вечером, когда оно заходит, и в полночь. За утренней медитацией должен следовать обряд, когда верующие призывают богов и их силы и символически размещают их в своем теле, полностью отдаваясь в их власть. Вечерний ритуал, как правило, состоит из молитвы, чтения священных текстов и медитации; чтение священных текстов считается само по себе весьма богоугодным делом. Приступая к нему, нужно совершить омовение, запахнуть особым образом одежду, нанести на лоб знак своей касты, сделать ритуальный глоток воды для очищения и начинать читать с чистыми помыслами.

Однако на этом каждодневные обязанности ортодоксального индуиста не заканчиваются. Все гигиенические процедуры, одевание, еда и пр., — то есть почти все, чем заполнен день человека, с позиций индуизма есть не что иное, как действия религиозного характера. Многочисленные указания, правила, запреты сопровождают каждый час верующего. Таким образом, главная задача ежедневных домашних ритуалов — вызвать в себе ощущение присутствия божества, установить с ним внутреннюю связь и стараться удерживать ее весь день. В этом стремлении наполнить каждую минуту своей жизни божественным присутствием едины и шиваиты, и вишнуиты, и индуисты всех других направлений.

В каждом индуистском доме есть специальное место для богов, где они «живут»: отдельная модельня, алтарь или ниша в стене. Члены семьи мо-

лятся им и в положенное время проводят богослужение-пуджу. Знатные и зажиточные семьи обычно пользуются услугами жрецов: духовного наставника *гуру*, знатока священных текстов *пандита* и совершающего пуджу *пуджари*. Семьи победнее объединяются в группы в пределах своей касты, и каждая группа имеет своего жреца. Эти отношения традиционны и обычно передаются из поколения в поколение. Пуджу может совершать и старший мужчина в доме, но ортодоксальные семьи стараются каждый день приглашать жреца, а на свадьбы и другие семейные торжества приглашают нескольких жрецов. Даты свершения важных ритуалов обычно устанавливают астрологи, они же предсказывают судьбу, делают астрологические прогнозы, составляют гороскопы и т. д.

В сложных ритуальных церемониях важны не только правила, но и запреты. Их множество, даже не десятки, а сотни, и, кажется, они предусматривают мельчайшие нюансы поведения, например, нельзя левой рукой брать предметы, приготовленные для пуджи; нельзя осквернять огонь; нельзя есть мясо, птицу и рыбу перед посещением храма; нельзя брать пищу левой рукой и даже прикасаться ею к приготовленной пище и т. п.

Совершение домашних ритуалов в полном объеме занимает несколько часов; особенно много времени требуют утренние обряды, которые нужно совершать с момента пробуждения до завтрака. Тем, кто намерен тщательно и неукоснительно все их совершить, потребуется не менее трех часов. Не случайно работа в учреждении и учеба в школе начинаются в Индии в 10—11 часов. Но большинство индусов выполняют лишь часть того, что требуют предписания. Ревностно усердствуют в основном лишь старые брахманы и брахманские вдовы.

• НАКОПЛЕНИЕ МАГИЧЕСКОГО ЖАРА

Показательным примером домашних ритуалов из грихья-сутр служат ритуалы жизненного цикла. Они служили главным инструментом социального включения человека, вводя его в определенную социальную роль, предназначенную для определенной социальной позиции на определенной стадии жизни, то есть фактически направляли и контролировали способы и пути социального вживания и выживания человека в традиционном индуистском обществе. Посредством ритуалов, по сути дела, задавалась поведенческая программа в обрядовой интерпретации, своеобразный контекст той социальной позиции, в которой индус оказывался в определенном возрасте и которая была сопряжена с определенной социальной ролью.

Так ритуалы, в особенности ритуалы перехода, выполняли, выражаясь современным языком, информационно-моделирующую роль благодаря задаваемым им многообразным смыслам (в словах, жестах, действиях, предметах, символике). Эта функция ритуалов теснейшим образом сопряжена с их структурой, на ней я и сосредоточу главное внимание, потому что такой подход позволяет организовать все ритуалы жизненного цикла в определенную систему и создать таким образом целостную картину.

Ритуалы, через которые проходил индус в течение своего жизненного пути, начинались задолго до его рождения и заканчивались после его смерти. Особо сложные, переломные, рубежные периоды, отделяющие одну стадию жизни от другой, сопровождались «ритуалами перехода».

Обряды, именуемые на санскрите *санскарами*, этимологически указывают на внутреннюю сущность ритуала прежде всего как на дело. Разные школы индуизма трактуют термин санскара как «очищение», «украшение», «образование» и т. п. Семантическая мотивировка термина становится понятнее в контексте мировоззренческих идей, запечатленных в индуистских текстах. Человек в них осмысливается как жертвенный сосуд, его жизнь — как замкнутый цикл жертвоприношений, а санскары — как серия очистительных действий, готовящих его к последнему жертвоприношению — смерти, когда в жертву богам приносится сам человек. По-видимому, именно ритуально-магический смысл санскар как очистительных, жертвенных деяний и лежит в основе исконного значения термина.

В разных текстах называется разное число санскар — от 10 до 48, но основной набор их сводился к 12—18. Традиционный порядок их изложения, который имеет смысл сохранить и здесь, — от свадьбы и следующего за ней зачатия до похорон.

Сущность и пафос брачного ритуала составляют, как правило, так называемые карпогонические, то есть стимулирующие плодородие, ритуалы. Самый первый обряд, открывающий жизненный цикл человека и называемый *гарбхадхана*, связан с зачатием и призван гарантировать правильное положение и сохранение плода в материнской утробе. Фактически он является составной частью церемонии бракосочетания и приурочивается часто к четвертому дню ее совершения. Для ортодоксальных шиваитов самой первой санскаррой является обряд *ритусангамана* — выбор благоприятного времени для соития после менструаций.

Далее следует серия ритуалов, охватывающих предродовой период и детство. На третьем месяце беременности совершается обряд *пумсавана*, долженствующий обеспечить рождение потомков мужского рода. На арийском севере они были более желанными, чем дочери, потому, что только сыновья имели право совершать поминальный обряд-шраддху, о котором уже говорилось. На дравидском юге узы этой социальной конвенции не были столь строгими. Обряд расчесывания волос *симантоннаяна* защищал будущую мать и ее еще не родившееся дитя от злых духов, сглаза и прочих опасностей, придавал уверенности беременной женщине и обеспечивал благополучное разрешение от родов.

Обширный цикл обрядов охватывал детский возраст: церемония рождения *джатакарма*, наречение имени *намакарана*, открывание дверей *нишкрамана*, первое вкушение твердой пищи *аннапрашна*, выбривание темени *чудакарма*, стимуляция умственных способностей *медхаджананам*, продлевание жизни *аюша*, прокалывание ушей *карнаведха* и т. п. Все они сопровождалось разными ритуальными процедурами в зависимости от местных условий и кастовой принадлежности семьи. Эти ритуалы, охватывавшие дородовой период и детство, условно можно назвать «профилактическими». Их основной смысл поясняется в некоторых текстах, например в «Законах Ману», следующим образом: «...жертвами на огне, относящимися к зародышу (*гарбха*), обрядами при рождении (*джатакарман*), пострижением (*чауда*), возложением священного шнура (*маунджинибандхана*) у дваждырожденных очищают отцовский и материнский грех», точнее, устраняют ритуальную нечистоту.

Очистившись от отцовских и материнских следов скверны, ребенок подготавливается к самостоятельному социальному рождению: символически оно происходило в обряде посвящения, называемом *упанаяна*, и знаменовало вступление в первую стадию жизненного цикла — ученичества. За множеством подробностей, уснащающих описание разнообразных деталей ритуальных процедур, просматривается схема, выявленная в свое время ван Геннепом и обнаруживающая три следующие фазы: отделение от предшествующего состояния; грань, разделяющая старое и новое состояния; обретение нового статуса.

Именно это и показывает символическое поведение в первой фазе: ребенка купали, кормили, стригли, надевали на него новую одежду определенного цвета, изготовленную из определенной материи, иногда облачали в шкуру животного, опоясывали поясом, изготовленным из определенных трав, вручали ему посох, сделанный из дерева определенной породы и имеющий определенную длину, — словом, ни одна деталь не оставалась без внимания, но все они транслировали главную ритуальную идею — открепление человека от занимаемого им прежде места в социальной структуре (так, например, пояс отождествлялся с пуповиной, и смысл этого тождества был понятен в контексте обряда посвящения как второго рождения). При этом каждое действие обряда сопровождалось чтением мантры, объясняющим его смысл. Комментируя уход ребенка из своей семьи — начало *упаняны*, комментатор свода домашних обрядов *грихья-сутры* Апастамба говорит: «Здесь оканчивается дело отца и других членов семьи».

Уведя сына из семьи, отец вводил его в дом учителя, и мальчик просил принять его в ученики

особой предписанной формулой; также формулой учитель выражал согласие. Состояние ученика при этом уподоблялось утробному существованию, а он сам — зародышу: «Учитель, взяв правую руку ученика, становится беременным» или «Учитель, принимая ученика, влагает себе внутрь зародыш. Его он носит во чреве три дня» — так говорится в Ахарваведе. В брахманических текстах тот, кто вступает в ученики, также уподобляется зародышу: так переживается пороговая фаза ритуала. Восприятие упанаяны как символического акта зачатия и рождения ученика подчеркивается и тем, что учителю предписывалось в течение трех дней соблюдать воздержание и не вступать в половую связь со своей супругой.

Учитель брал ученика в свой дом на правах и с обязанностями родственника; этот статус ученика специально оговаривался в особых формулах. Став учеником и войдя в дом учителя, мальчик получал символические атрибуты своего нового положения: посох, одежду, пояс и т. п., которые позже были заменены специальным священным шнуром. Тем самым выявлялось символическое значение ритуала как «второго рождения» или первого социального, «культурного», отодвинутого по меньшей мере на восемь лет от физиологического, «природного». Ученик получал наставления от учителя, касающиеся его образа жизни в целом, в том числе ему излагались правила поведения и главные жизненные установки, соответствующие его возрасту и статусу. Отныне он считался дваждырожденным — *двиджа*. Не прошедший этого обряда не попадал в касту дваждырожденных и не получал привилегий, связанных с этим статусом.

Все поведение ученика в его первой жизненной стадии было строго ритуализовано, и правила, регламентирующие его поведение, носили в основном запретительный характер, как, например, это, сформулированное в «Законах Ману»: «Следует воздерживаться от меда, мяса, духов, гирлянд, приправы, женщин, от всего прокисшего, а также от причинения вреда живым существам, от умащения... любви и гнева, жадности, танцев, пения и игры на музыкальных инструментах, от игры, болтовни, злословия и лжи, от разглядывания женщин и прикосновения к ним, от причинения вреда другим». Эти и им подобные запретительные меры, в особенности строгое требование целомудрия в юношеском возрасте, рассматривались как необходимое средство накопления жизненной силы и служили одной цели — подготовить ученика к выполнению обязанностей домохозяина, которые ожидали его на следующей возрастной ступени. Курс обучения, как правило, включал в себя изучение священных текстов и правил благочестивого поведения и заканчивался в среднем к 24 годам.

Первую стадию жизни завершал обряд омовения *самавартана*. Он начинался с испрашивания учеником у своего учителя разрешения завершить ученичество. Если, по мнению учителя, ученик приобретал достаточные знания, а его поведение было достойным, то есть отвечало принятым стандартам, то он это разрешение получал, и оно означало открепление ученика от своего статуса. После этого ученик должен был каким-либо образом изолировать себя от людей, хотя бы уединиться на определенный срок в комнате: так он проходил лиминальную стадию. Выйдя из изоляции, бывший ученик должен был совершить главную процедуру, по

которой назван и весь обряд, — омовение. Для этого устанавливалось восемь сосудов с водой (по числу стран света), и юный адепт совершал омовение из каждого сосуда, произнося соответствующие мантры, общий смысл которых сводился к тому, что «огонь», жар, накопленный в его теле за период воздержания в ученической фазе, мог оказаться опасным для домохозяина, и потому его следовало усмирить и охладить. После омовения ученик бросал все атрибуты, символизировавшие его ученический статус (посох, шкуру и т. п.), сбрасывал бороду, стриг волосы и ногти и т. п. Затем он надевал новую, нестиранную и некрашеную одежду, умащал тело благовониями, украшал себя и получал подарки. Теперь ему разрешалось все то, что запрещалось прежде, и он мог предаваться тем удовольствиям и наслаждаться теми удобствами, которые в первой стадии были ему запрещены.

◉ «ТРИ ДОЛГА»

Следующий обряд — свадебный — был центральным и самым важным в жизни индуиста, а обретенный статус домохозяина (вторая стадия жизни) расценивался как самый главный в системе четырех ашрам. Рассматривая человеческую жизнь как цикл жертвоприношений, индуистский канон отводил в нем браку центральное место, вменяя его в религиозную обязанность, а тем самым считая и социальной необходимостью. Человек, не вступивший в брак без серьезных на то оснований, каковыми могли быть, например, физические недостатки, считался не совершившим жертвоприношения и мог снискать лишь презрение к себе со стороны членов

общины. Индуистский канон в соответствующих текстах регламентировал формы брака, возраст жениха и невесты, их личные качества, процедуры свадебного ритуала. Вместе с тем свойственные индуизму предельная широта и многозначность мировоззренческих идей, своего рода ипостасность мышления, допускали сосуществование разнородных ритуалов и отклонения от нормы в довольно широких пределах. Как написал один из комментаторов Ашвалаяны, автора грихья-сутры, заключая подробное описание брачного ритуала, «порядок процедуры изложен, но ему нужно следовать согласно обычаю своей местности».

Первая фаза свадебного ритуала состояла в отделении невесты от ее предыдущего добрачного статуса, когда она жила в доме своего отца; эта фаза предусматривала дарение одежды, смотрение невесты и т. п. процедуры. Для жениха она входила в обряд омовения, описанный выше. Вторая, лиминальная, фаза состояла в трехдневном (в некоторых текстах поощрялось и более длительное, до года) воздержании. Переход в новое состояние сопряжен, по мнению индусов, с опасностью злонамеренных воздействий, поэтому и требовались защитные и охранительные магические действия. Молодоженам предписывалось спать на земле, не есть соленой пищи, которая ассоциируется в текстах с половыми сношениями, иногда рекомендовалось молчать и т. п. Считалось, что чем дольше длится период воздержания, тем больше шансов приобретали будущие супруги для получения хорошего, то есть соответствующего ожиданиям родителей потомства. Здесь транслировалась та же идея накопления жизненной энергии, ассоциируемой с жаром, о которой уже шла речь выше.

За второй, пороговой, фазой следовал переход в новый брачный статус, который получал символическое выражение в уводе невесты, окроплении водой, осыпании зерном, приготовлении пищи, обязательно вареной, в обрядах, посвященных благополучному зачатию. Часть ритуальных процедур имела юридический смысл: например, взятие руки невесты женихом и церемония семи шагов знаменовали приобщение невесты к роду жениха и обретение ею новых прав и обязанностей. Но бо́льшая часть процедур в брачном ритуале пронизана магией плодородия, имеющей универсальный смысл, прослеживаемый у многих народов: сажание невесты на бычью шкуру, сажание на колени невесты младенца, связывание одежды невесты и жениха, связывание нитей, имеющих благопожелательный магический смысл и т. п.

Древнеиндийские законодатели очень ответственно подходили к любому делу, особенно к такому важному, как брак. Видимо, они знали непредсказуемость и скрытое коварство человеческой природы и понимали: как бы ни был священен институт брака, брачные узы порой связывают людей так, что не всегда удастся освятить их необходимой религиозной церемонией. Стоит ли обострять и без того не простую ситуацию? Лучше признать действительным и такой брак, найдя ему соответствующую рубрику в кодексе и название, чем увеличивать число разбитых сердец и загубленных жизней. Учтя все возможное многообразие брачных связей и проанализировав их, законодатели свели их к восьми основным формам, назвав каждую по имени божества или иного мифического персонажа и переложив таким образом на их плечи всю ответственность.

Первая, самая предпочтительная и похвальная, форма брака названа по имени верховного бога Брахмы. Она предполагала, что девушку выдают с соответствующим обычаем приданым за человека того же сословия, соблюдая предписанный традицией брачный ритуал. Наряженную и украшенную драгоценностями невесту отец ее вручал как бесценный дар жениху, давая в приданое столько драгоценностей, сколько мог. От будущего зятя ничего взамен не требовалось. Его, известного ученостью и добродетелями, приглашал сам отец невесты. Так подобало начинать семейную жизнь брахманам, членам высших каст.

Следующая форма брака была названа «божественной» — *дайва* (от *дэва* — «бог»). В этом случае девушка передавалась жрецу как вознаграждение за совершенное им жертвоприношение богам. Таким способом в древние времена царь мог расплачиваться за жертвоприношения знатными девушками или рабынями, и те становились, по сути дела, наложницами жрецов, не имея возможности вступить в иные, собственно брачные отношения с другими мужчинами. Жертв в те времена приносили много и по разным поводам, так что эта форма брака тогда была весьма распространена. Позже она вышла из употребления.

Считается, что третью форму брака учредили легендарные мудрецы-риши, и потому она называется *арша*. В этом случае за невестой не давали приданого. Напротив, за нее требовали символический выкуп в виде коровы или быка. Родственникам невесты он не доставался: животных использовали для благочестивых целей, для жертвоприношения. Когда мужчина и женщина намеревались обзавестись потомством, они вступали в брак, называемый

праджанатья. Само название подчеркивало, что целью подобного союза является обретение потомства — *праджа*. В этом случае от невесты не требовалось приданого и за нее не брали выкуп. Эти четыре формы брака расценивались как благочестивые и нерасторжимые. Верили, что сыновья, рожденные в таких браках, вырастали не только красивыми и достойными, но и очищали от грехов своих предков, потомков и самих себя. Ну, а предполагаемыми плодами следующих четырех форм брака становились уродливые, жестокие и порочные сыновья.

Неодобрительно относились к «скотскому» браку, назвав его *асура* (в индийской мифологии асуры — демоны, противники богов). Отец, дававший выкуп за свою дочь-невесту, тем самым как бы «продавал потомство». Добровольный, пусть даже временный союз жениха и невесты, заключенный без вмешательства родителей, обозначался словом *гандхарва*: так назывались полубожественные небесные певцы и музыканты. Девушка могла и сама выбрать себе жениха: это называлось *сваямвара*. Если у девушки нет родителей или они не могут выбрать ей жениха, то почему бы ей не сделать самой свой выбор? С этой формой брака связано много романтических историй, и много поэтических строк ему посвящено. Были учтены и криминальные ситуации. Когда девушку похищают, умыкают, захватывают силой, и она, плачущая, становится добычей мужчины, как у охотника дичь, то такая форма брака называется *ракшаса* (ракшасы — злые духи, демоны). В этот же разряд включались случаи, когда девушку уводили с ее согласия, но против воли родителей. Но больше всего осуждался брак *пайшача* (пишача — разновидность злых духов), когда

жених силой захватывал девушку спящую, опьяненную или умалишенную. Такой брак тоже расценивался как серьезное уголовное дело, когда виновный подлежал суровому наказанию. Представители высших каст, как и в древности, стараются заключать брак в соответствии с требованиями индуизма, то есть без уплаты брачного выкупа, но с уплатой приданого. Ну, а члены низших каст предпочитают брак-куплю.

Не только каждый шаг, предшествующий свадьбе, сопровождался множеством правил, запретов и ритуальных предписаний, но даже и после свадебной церемонии будущие юные супруги не спешили познавать друг друга. За свадьбой следовала *три-ратраврата*, то есть трехдневное воздержание. И хотя сейчас нет ограничений для брачной пары, в прежние времена представители высших каст следовали установлению, выраженному в одном из авторитетных текстов: «В течение трех суток пусть не едят соленой пищи, пусть спят на земле, пусть воздерживаются от половых сношений в течение года, двенадцати дней или шести ночей или по крайней мере трех ночей».

По окончании обета молодые, надев украшения, ложились на ложе, а между ними клали палку из дерева удумбара, намазанную сандаловой пастой и покрытую тканью. Палка изображала небожителя Вишваवासу. Пара удалялась в празднично украшенное помещение и, совершив жертвоприношение, читала стих, в котором просила Вишваवासу подняться с их постели, посмотреть на нежную девушку, нуждающуюся в его помощи, и оставить ее, невесту, будущему мужу, позволив им соединиться. Умиротворив Вишваवासу такой просьбой, его дели-

катно изгоняли: «Удались и найди не достигшую зрелости девушку, которая еще живет в доме отца».

И только после этого «муж должен ласково обратиться к жене, чтобы внушить ей доверие...» Ватсьяяна учит, что не следует нарушать обет воздержания, пока не завоевано ее доверие, и только тогда можно приблизиться к ней... «ибо женщины нежны, как цветы, и предпочитают, чтобы их завоевывали нежностью. Если женщина вынуждена подчиниться грубому насилию со стороны мужчины, еще не заслужившего ее доверия, у нее возникнет отвращение к половым сношениям... она может возненавидеть весь мужской пол либо только мужа и тогда обратиться к другому».

Мудрец Ватсьяяна, которому приписываются эти слова — автор одного из древнейших трактатов о любви «Камасутры», созданного в первые века нашей эры. Возможно, давая советы молодоженам, мудрец следовал божественному примеру, описанному в одном из древних текстов.

Боги Шива и Парвати уединились после свадьбы в прекрасном дворце посреди цветущей долины. Шива видел смущение молодой жены и постепенно приучал ее к себе. Играючи, он украшал ее цветочными гирляндами, нежно прикасаясь к ней, снимал серьги и кольца, а потом снова надевал их, шептал ласковые слова, драгоценными мазями рисовал на ее теле знаки, лаская ее. А то вдруг исчезал, а когда она начинала искать его, оказывался рядом и крепко обнимал ее...

«Камасутра» была написана для искушенных в любви горожан и советовала им никогда не отделять стремления к собственному удовольствию от чувств и желаний партнера и считаться с ними, как со своими собственными. Для индийцев чувствен-

ное желание *кама* — не только плотское влечение к противоположному полу или собственное стремление к телесному наслаждению, но еще и чувствительная восприимчивость к проявлению чувств другого, умение эротического сопереживания и способность оценить глубину своего наслаждения.

Ватсьяяна, стараясь помочь мужчинам и женщинам как можно полнее реализовать себя в важнейшей сфере жизни, изложил в своей книге науку любви — *камашастру*. В ней в виде кратких изречений даны детальные предписания и наставления в искусстве любви. Она адресована мужчинам и женщинам, юным и зрелым; она полезна и до брака, и после свадьбы. В книге семь разделов: первый представляет собой введение; второй посвящен приемам любовной игры, а пять следующих касаются разных сторон общения с женщинами.

Невозможно усомниться в том, что «Камасутра» — серьезный и основательный научный трактат. Любовные игры в ней подразделяются на множество видов и подробно классифицируются. Одних только поцелуев, например, насчитывается не менее 16 тысяч видов, причем объятия, поцелуи и другие ласки должны осуществляться в определенной последовательности. «Камасутра» предусматривает общение мужчины с девочкой, девушкой, молодой женой, единственной женой, старшей или младшей женой, разведенной, вышедшей замуж вторично, чужой женой, любовницей, куртизанкой. Указаны и основные женские типы в соответствии с возрастом, натурой, темпераментом, а также приведены качества партнеров, определяющие их эротическую совместимость. Изложены в ней и правила общения влюбленных на пути к физической близости, во время и после нее. «Камасутра» учит языку дели-

катной и трепетной интимности и нежной игривости. Женщине и мужчине предлагались свои, непохожие роли. Иначе и быть не могло: женщина чувствует иначе, «женщины нежны, как цветы...»

Женщина, не постигшая основы камашастры, не могла считаться по-настоящему образованной. Знание любовной науки в городской среде было обязательным для женщины. А если она к тому же красиво одевалась, умело пользовалась косметикой и носила хорошо подобранные украшения, то могла почти приблизиться к идеалу.

Кстати, в Индии, как и в других странах Востока, для женщин считалось неприличным появиться без украшений. Вот почему индийские женщины сверкали золотом, жемчугами и драгоценными камнями, благоухали ароматными притираниями и облачались в нежные шелка и цветочные гирлянды. В таком красивом убранстве они не только выходили на люди, но и являлись перед возлюбленными в ночь любви. «Множество украшений, различные цветы и притирания, одежда, сияющая разными красками, — таков наряд ее для любовной встречи»: этому предписанию индийские женщины старались следовать неукоснительно. Женщина старалась быть нежной, как цветок, и выглядеть красивой, как цветок.

Каждый дваждырожденный должен был символически уплатить «три долга» в течение второй ашрамы, то есть своей семейной жизни: богам — жертвоприношением, предкам — потомством, мудрецам — изучением вед. Расквитавшись с этими долгами и дождавшись «детей своих детей», домохозяин мог переходить в следующее состояние — лесного отшельника и санньясина. Он мог уйти в лес, оставив дом, а по желанию, и жену. Облачив-

шись в рубище, он должен был усмирять бренную плоть и предаваться благочестивым размышлениям, а мог и продолжать жить в доме сына, «оставаясь безучастным ко всему».

По сути дела, этот рубеж означал социальную смерть, выход из социально-активного состояния и мог не совпадать с физиологической смертью, также как социальное рождение-упанаяна не совпадало с физиологическим. В случае символической смерти совершали обряд символической кремации. Происходило это чаще всего в двух случаях: либо человек совершал тяжелые преступления (убийство, адюльтер с неприкасаемыми и т. п.), либо преодолевал человеческий статус ради более высокого и посвящал себя духовным, аскетическим подвигам. В этих случаях он следовал в своем поведении как бы антинормам; запретное для него становилось возможным, нечистое — чистым и т. п. Тела таких людей после смерти не сжигали и не предавали земле, также как и тела младенцев, умерших до появления первого зуба. Они не были членами социума, и потому нормы и правила социума на них не распространялись.

Но как бы и когда бы ни пришла смерть, она не воспринималась индуистами как трагическая неизбежность; смерть всегда — перемена жизненного плана и переход к новому рождению, если в этом рождении еще не удалось достичь конечного освобождения. Смерть — последнее жертвоприношение человека, где жертва, посылаемая богам — он сам. Вот почему погребальный обряд — такой же обряд перехода, как инициация или свадебный обряд, и следует он той же трехчастной структуре. Прежде всего умершего удаляли из дома, где он умер, или хотя бы переносили с постели на пол, состригали

бороду, ногти и на носилках, сделанных из дерева специальной породы, приносили труп к месту кремации. Усопшего сопровождало животное, коза или корова, привязанное к носилкам: оно должно было помочь ему переправиться в мир иной. Покойника клали на шкуру черной антилопы, ориентируя его тело предписанным ритуалом образом. На разные части тела клали жертвенные ложки и сосуды с жертвенной пищей, куски дерева для добывания огня, камни для размола зерен и части тела сопровождающего животного: сальник — на голову, почки — в руки, сердце — на сердце и т. п. Приготовив таким образом из умершего жертвенное блюдо, его сжигали на костре и предлагали отправиться «прежними путями». Так завершалась первая фаза ритуала — отделение мертвых от живых. Последующая судьба умершего определялась, согласно карме, его собственными поступками в пройденном цикле, и, конечно же, она являлась предметом заботы оставшихся в живых членов его семьи.

Живые после похорон должны были соблюдать по крайней мере трехдневное воздержание: не варить пищи, не есть соленого, избегать подарков и т. п. Затем следовала процедура собирания костей, оставшихся после кремации, и предание их земле, сопровождающееся рядом очистительных процедур. Совершив посильную ритуальную помощь умершему в переходе его в статус предков, его родственники совершали символические процедуры, отделяющие их от смерти, например, клали камень, говоря «пусть горой отделяет смерть», и могли после этого чувствовать себя «поднимающимися к жизни». А умершего предка отныне надлежало регулярно кормить, поить, оказывать ему почести в поминальном обряде *шраддхи*.

Символическим ядром всех ритуалов было фундаментальное представление о жаре-энергии и холоде-энтропии; их наличием или отсутствием характеризуется каждый жизненный этап. Один из наиболее выразительных компонентов ритуала, тесно связанный с этими представлениями — цвет; красный цвет символизирует жар, а белый — его отсутствие, холод. Эта контрастная цветовая пара символически оформляет каждый ритуал, сигнализируя об определенной стадии физиологической, моральной и социальной фаз в жизни человека. Социально-активная фаза ассоциируется с жаром и красным цветом, а социально-пассивная — с холодом и белым цветом. Здоровое состояние человека характеризуется состоянием равновесия жара и холода с незначительным преобладанием холода. Нарушение этого равновесия происходит именно в фазы жизненных переломов, и потому они отмечены «охлаждающими» ритуалами. Наступление половой зрелости у девочек расценивается как коннотированное излишним жаром, и потому центральное действие ритуала — нанесение масла на лоб девочки перед омовением — символизирует охлаждение.

Таким образом, с помощью описанной системы социальной нормативности варна-ашрама-дхарма каждый член традиционного индийского общества был включен в неизменный социальный порядок по признакам родства и сословия, профессиональным обязанностям и ритуальному поведению. Есть вполне веские основания предполагать, что система эта выросла из мощного архаического основания и неслала в себе совокупность важных мифоносных архетипов и глубоких интуиций, касавшихся взаимосвязи микрокосма человека и макрокосма и связанных

со склонностью человека организовывать мир вокруг себя как некое разумное целое.

• СВЯТЫЕ ДНИ

Праздники отличались от будней особым качеством времени, поэтому их называли благими, святыми днями. Они как бы разрывали повседневное течение времени, перемежая череду рабочих будней, создавая удобный для человека ритм труда и отдыха, и переключали весь эмоциональный строй человека, обращая его к истокам бытия. На всем протяжении существования индуизма многочисленные праздники были явлением всеобщим, постоянным и неумирающим. Как писал М. М. Бахтин, «праздник — первичная и неуничтожимая категория человеческой культуры».

Праздники, а в прошлом — праздничные ритуалы соотносились с природными ритмами и тем самым особым образом регулировали отношения человека с природой, соединяя их в едином космическом цикле. Они отражали и причастность человека к хозяйственной деятельности и потому связывались с началом или завершением хозяйственных работ.

Для установления дней жертвоприношений, для определения праздничных и ритуальных дат, и домашних и храмовых, обычно используются традиционные лунные календари, основанные, во-первых, на изменении фаз луны, во-вторых, на видимом движении луны через созвездия (так называемые «лунные дома» или *накшатры*, не совпадающие с известными нам зодиакальными созвездиями). Кстати,

солнце, луна, накшатры и другие небесные тела почитаются индуистами как божества: специальными обрядами их стараются умиловить, чтобы уменьшить или вообще уничтожить их злокозненное влияние на судьбы людей. Христианское летоисчисление в Индии ввели англичане в 1757 г. До той поры там в каждой местности использовался свой календарь, основанный на лунно-солнечном согласовании. Кое-где такие календари сохраняются и сейчас вместе с единым национальным календарем, официально принятым в 1957 г.

Год в индуистском календаре делится не только на месяцы, но и на полумесяцы, всего их 24. В каждом месяце две половины: светлая, *шукла*, и темная, *кришна*; светлая половина начинается с новолуния, темная — с полнолуния. Каждое новолуние и полнолуние отмечается особыми обрядами, как и начало месяцев. Каждая половина месяца состоит из 15 лунных суток, называемых *титхи*. Сутки также подразделяются на светлую и темную половины, которые соответствуют дню и ночи. Продолжительность светлой и темной половин не одинакова в разное время года: они имеют равную продолжительность в дни равноденствий и исчисляются 15 мухурта (*мухурта* — единица времени, равная $1/30$ части суток). Во время зимнего солнцестояния ночь больше дня (18 и 12 мухурту), а во время летнего — наоборот, день больше ночи.

У индуистского календаря есть еще одна особенность: дни в нем считаются не как у нас, от 1 до 30 (или 28, 29, 31), а от 1 до 15, так что наше 16-е число будет обозначено в индуистском календаре как первый день темной половины такого-то месяца; в каждой дате обязательно уточняется, к какой половине, светлой или темной, она относится. Месяц

обычно начинается с новолуния, хотя нет правил, общих для всех районов Индии; названы месяцы чаще всего именами созвездий.

Дни новолуний *амавасья*, как и дни полнолуний *пурнима* с древнейших времен были датами обязательных регулярных жертвоприношений.

Точное число индуистских праздников подсчитать невозможно: свои праздники есть у каждого народа, в каждой местности, касте, клане и т. д. Многие из них обосновываются связью с мифами и легендами, сохраняют религиозную основу и празднуются с глубокой древности. Общее представление об индуистском празднике можно получить, познакомившись с тремя общеиндийскими праздниками — *дасерой*, *дивали* и *холи*.

Дасера, называемый также *дашара*, *дашахра*, отмечается в первые десять дней светлой половины месяца *ашвина*, что соответствует началу октября и совпадает с окончанием сезона дождей. В это время, по поверьям, боги пробуждаются от сна и вступают в единоборство с демонами, а люди возвращаются к своим хозяйственным делам; в прежнее времена на этот период возобновляли и прерванные военные походы. Вот почему во время праздника дасеры почитают орудия труда и оружие; для них совершают специальную пуджу.

В Северной Индии, где распространен культ Рамы, праздник посвящен его победе над царем демонов Раваной, и потому в дни дасеры исполняется *рамлила* — мистериальная народная драма. Обычно в ней участвуют все жители селения или городского района, и это участие является актом благочестия; оно не требует никакой специальной профессиональной подготовки. Заканчивается *рамлила* сожжением трех гигантских чучел демонов, символи-

зирующим победу Рамы над врагами. Однако в большинстве районов дасера посвящена богине Дурге, ее пробуждению и борьбе с демонами. К празднику изготавливаются десятки тысяч изображений богини, запечатленной в момент победы над демоном Махишей. Скульптурки богини чаще всего сделаны из глины священного Ганга и украшены цветами, светильниками и драгоценностями. В дни праздника статуи богини выставляют на улицах и перед ними совершают богослужения. В последнюю, десятую, священную ночь праздника (*дашаратри*, отсюда и название праздника) после захода солнца все изображения богини относят к реке, предпочтительно к Гангу, и бросают в нее, чтобы глина вернулась туда, откуда она была взята. Под шум и ликование праздничной толпы, под звуки религиозных гимнов и песен, славящих богиню-мать Дургу, плывут по Гангу и другим рекам многочисленные статуэтки богини.

Спустя три недели наступает дивали — праздник света. Его название происходит от санскритского *дипавали*, то есть ряд светильников. Начинается он в новолуние месяца *карттিকা* (сентябрь—октябрь). Города и деревни освещены множеством ламп, лампочек, светильников, гирлянд, фейерверков, бенгальских огней. Они должны испугать и разогнать всех злых духов, угнездившихся вблизи человеческого жилья. Обилием света индуисты почитают Лакшми — богиню процветания и благосостояния, которой и посвящен этот праздник.

Весенний праздник холи встречают в полнолуние месяца *пхальгуна* (февраль—март). Этот древнейший индуистский праздник посвящен богу любви Каме, которого Шива, по легенде, сжег за то, что тот помешал ему во время йогического созер-

цания. Память об этом событии долгие века сохраняется во всей Индии, но особенно ее хранят на юге. На севере этот праздник чаще связан с легендами о Кришне и о его играх с пастушками; статуэтки Кришны раскачивают на качелях в память о его проказах, шутках и играх с пастушками. Название праздника связано с именем демоницы Холики, противницы Вишну, ее чучело весело сжигают в праздничном костре. Костры зажигают в разных местах, но особенно усердно их возжигают на перекрестках: по народным поверьям, там злые духи бесчинствуют больше, чем в других местах. Во время этого праздника снимаются обычные ограничения и запреты. Все весело выходят на улицы, посыпают друг друга цветным порошком и поливают цветной водой; на улицах и в домах царят радость и смех.

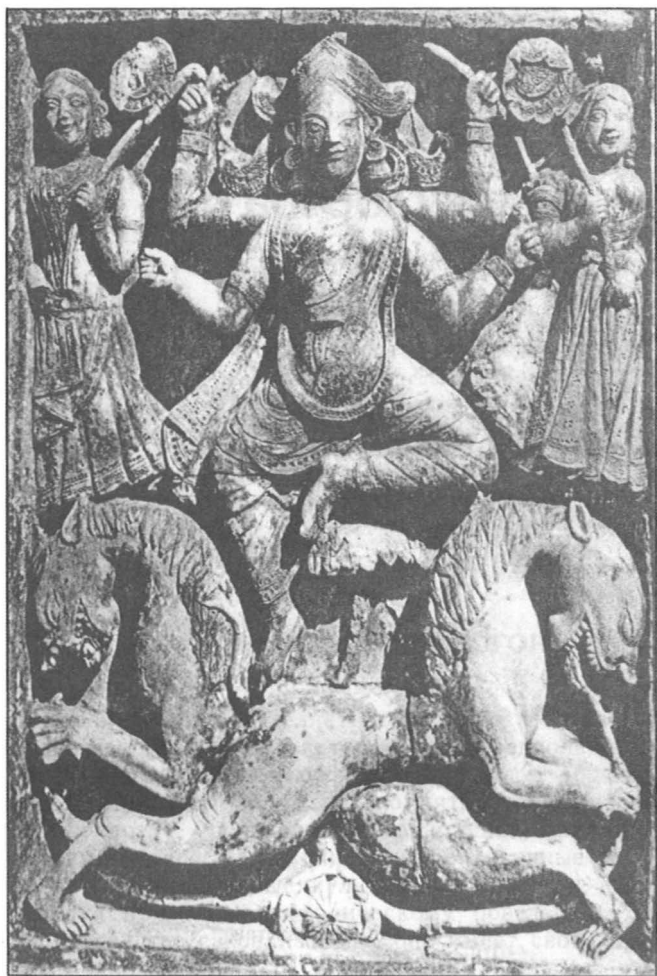
Большой праздник колесниц *ратха-ятра* устраивается в городе Пури в честь бога Джаганнатха, воплощения Кришны. В месяц *ашадха* (соответствует нашему июню—июлю) в Пури со всей страны съезжаются желающие почтить этого бога. На деревянную, пестро разукрашенную колесницу водружают изображения Джаганнатха, его брата Баларама и сестры Субхадры — все они представлены деревянными идолами-деревяшками высотой до двух метров, ярко раскрашенными. Божествам устраивают омовения, отвозят их в гости к родственникам и возвращают «домой», то есть в храм. Кроме праздника колесниц в одном только храме Джаганнатха в Пури устраивают 62 праздника в год; примерно такое же количество их отмечается и во всех других городах Индии.

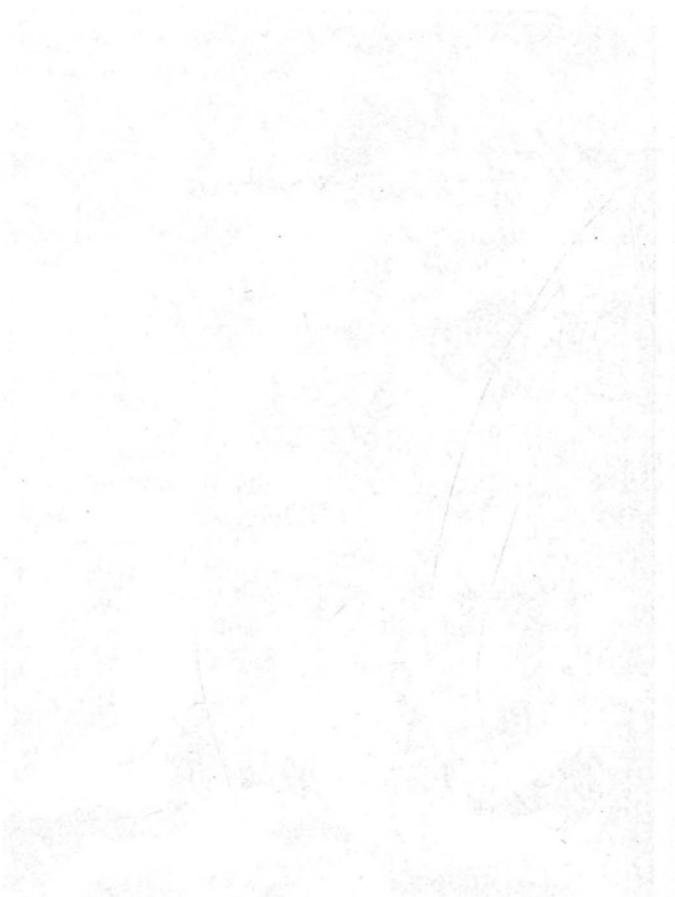
Ортодоксальные шиваиты отмечают *шиваратри* — ночь Шивы каждый месяц в ночь новолуния,

раз в году. В 13-ю ночь темной половины месяца *магха* или *чайтра* (дата колеблется от февраля до апреля) особо торжественно отмечается *махашиваратри* — «Великая ночь Шивы». В эту ночь шиваиты постятся, повторяют имя Шивы, поклоняются лингаму, устраивают танцы в его честь и славят могучего дарителя жизни.

Один из самых популярных праздников у южноиндийских дравидов — праздник урожая *понгаль*. Его отмечают в дни зимнего солнцестояния; он посвящен богу солнца Сурье. Ему и Индре в дни праздника подносят сваренный в горшочках рис-понгаль, который и дал название празднику. В Керале, на юге Индии, с давних времен в месяце *чингом* (август—сентябрь) празднуют *онам* в честь события, произошедшего в незапамятные времена, когда демон Бали был побежден могущественным Вишну и низвергнут в земные недра. Лишь один день в году ему было разрешено навещать своих подданных — в праздник *онам*.

Таким образом, многочисленные праздники для индусов — не просто повод повеселиться, а возможность лишний раз ощутить божественные истоки всего живого.





Богиня Джагадхатри,
Шиваитский храм в г. Иламбазар



ГЛАВА V

ХРАМ И БОГОСЛУЖЕНИЕ

Здесь были роды, где теперь — опора,
А выше — сила и разгон напора,
Везде любовь, как хлеб или вино,
В порталах — жалобы любви, укоры,
Но бой часов — предвестник смерти скорой.
И вслед за ним кончаются соборы
И рост свой прекращают заодно.

Р.-М. Рильке

• РИТУАЛЬНЫЙ ОГОНЬ

Каждая религия выделяет особое пространство человеческого опыта, в котором, как предполагается, боги и люди встречаются и вступают в общение. Люди при этом должны выполнять специфические роли: жреца, пророка, мистика, шамана, паломника и т. п., совершать предписанные ритуальные действия и многообразные культовые процедуры, часто следуя при этом символическому поведению. Это пространство сакрализовано, оно имеет свои харак-

теристики и особенности и в разные эпохи является исторически конкретным феноменом.

В индуизме мы можем обнаружить самые разные варианты понятий и воплощений сакрального пространства, от предельно конкретных природных объектов, например, камня, дерева, утеса, дупла особой формы, в разных народных формах религии, до не привязанного к какому-либо месту в откровениях Д. Кришнамурти, писавшего, что сакральное вообще атрибутов не имеет:

Камень в храме, икона или изображение бога в церкви, символ, не священны. Человек называет их священными, чем-то святым, достойным поклонения, исходя из сложных потребностей, страхов, желаний. Это «священное» все еще в поле мысли, оно создано ею, а в мысли нет ничего нового или святого. Мысль может сотворить хитросплетение систем, догм, верований и образов, символов; ее проекции не более святы, чем чертежи дома или проект нового самолета. Все это внутри границ мысли, и нет в этом ничего святого или мистического. Мысль — материя, и ее можно превратить во что угодно уродливое-прекрасное.

Но есть святость, которая не от мысли и не от чувства, оживленного мыслью. Она не распознаваема мыслью и не может быть использована мыслью. Мысль не может ее выразить. И тем не менее существует святость, не затронутая символом или словом. Она непередаваема. Она — факт. Факт нужно видеть, и это видение происходит не через слово... Само видение — вне времени и пространства.

Но все же чаще всего понятие сакрального пространства в индуизме связывается с определенными интуициями мест, которые становятся средоточием сакральной силы и дают возможность человеку к ней приобщиться. Самые распространенные варианты таких мест — алтарь и храм.

Историческая ретроспектива показывает, что в индуизме как сакрально однотипные структуры воспринимались алтарь, храм, дворец, дом, город (в древности в большей степени, сейчас — в меньшей), в своем истоке восходящие к той изначальной жертве Пуруши, из которой возник мир и о которой уже шла речь в этой книге.

Храмов древние арии не строили и жертвоприношения совершали на специально устроенных жертвенных площадках и алтарях. Церемония их сооружения нередко была необычайно сложной и сама по себе представляла длительный и важный ритуал. Так, обряд *агничаяна* — сооружение жертвенного алтаря Агни длился не менее года и включал в себя множество символических действий, повторяющих космогонию: замешивание глины, изготовление кирпичей, поддерживание огня в ритуальном сосуде, жертвоприношение животных, головы которых замуровывались в основание алтаря, а тела бросались в ту самую воду, откуда была взята глина и т. д. На изготовление алтаря в форме птицы с распростертыми крыльями шло 10 800 кирпичей, причем каждый из них получал свое наименование и имел символическое значение, и закладывали его с произнесением заклинаний и определенными символическими процедурами. Сооружение алтаря длилось год, и кирпичи уподоблялись дням и ночам, так что алтарь существовал как бы за пределами обыденности, в недостижимо священном времени-пространстве.

Более обычным вариантом было возжигание на жертвенной площадке трех священных огней, которые могли служить для совершения разных обрядов: *гархапатья*, огонь домохозяина, возжигался на алтаре с круглой поверхностью, раз зажженный,

этот огонь поддерживался постоянно, и от него зажигали другие; *дакшинагни*, южный огонь, зажженный на полукруглом алтаре, и *ахавания*, огонь для возлияний — на четырехугольном. Эти три огня каждый домохозяин должен был возжигать и поддерживать в течение всей жизни, а утром и вечером изливать на них молоко. Посреди этих трех огней на площадке делалось небольшое углубление — *веди*, на него клали священную траву-бархис, а на нее — жертвоприношение богам; их приглашали явиться и принять жертву — сок сомы, молоко, масло, мед, зерно, мясо. Организация площадки для жертвоприношений несла глубокий смысл: она передавала представление ариев о мире, в котором они жили, и каждый из огней соотносился с одной из мировых сфер.

Но какой бы ни была конструкция и степень сложности алтаря, в момент совершения ритуала он воспринимался как центр сакрального пространства и его космологические коннотации совершенно очевидны: «Этот алтарь — крайний предел земли. Эта жертва — пуп вселенной» — сказано в Ригведе. В общей «партитуре» ритуала обязательно звучали и представления, связанные с плодородием земли и чадородием людей — неперенными условиями благоденствия человеческого коллектива. В таком контексте конструкция жертвенного алтаря в сочетании с огнем естественно воспринималась как акт любовного соития женщины и мужчины, воплощая представления о женской и мужской энергиях мира и их гармонии.

Жертвоприношение, совершенное на ритуальном огне, с древних времен стало универсальной и всеобъемлющей метафорой, позволяющей с ее помощью осмысливать все происходящее в мире, включая и

жизнь человека, которая становилась, таким образом, тотально сакрализованной. Об этом свидетельствует, например, один из интереснейших текстов «Брихадараньяки-упанишады», передающий так называемое «учение о пяти огнях» (*панча-агни-видья*):

Поистине тот мир, Гаутама, это жертвенный огонь. Солнце — его топливо, дым — солнечные лучи, день — его пламя, страны света — угли, промежуточные стороны — искры. На этом огне боги свершают приношение веры, из этого приношения возникает царь Сом.

Поистине Гаутама, Парджанья (грозовой ливень) — это огонь, год — его топливо, облака — дым, молния — пламя, удары грома — угли, град — искры; на этом огне боги свершают приношение царя Сомы; из этого приношения возникает дождь.

Поистине Гаутама, этот мир — огонь, земля — его топливо, огонь — дым, ночь — пламя, луна — угли, звезды — искры; на этом огне боги свершают приношение дождя; из этого приношения возникает пища.

Поистине Гаутама, мужчина — это огонь, открытый рот — его топливо, дыхание — дым, речь — пламя, глаз — угли, ухо — искры; на этом огне боги совершают приношение пищи; из этого приношения возникает семя.

Поистине Гаутама, женщина — это огонь, лоно — его топливо, соблазнительная речь — дым, детородные части — пламя, введение внутрь — угли, наслаждение — искры; на этом огне боги свершают приношение семени; из этого приношения возникает зародыш. Он живет, сколько живет, когда же он умирает, его несут к погребальному огню; его огонь — и есть огонь, топливо — топливо, дым — дым, пламя — пламя, угли — угли, искры — искры. На огне боги свершают приношение человека, из этого приношения возникает человек, имеющий цвет сияния...

Ритуал жертвоприношения, и реальный и символический, создавал, таким образом, почти всеохватную сеть отождествлений и уподоблений, так что и

весь мир, и вся человеческая жизнь воспринимались как постоянно длящееся жертвоприношение.

• «ДОМ БОЖЕСТВА»

Индуист жил и живет в ощущении теснейшего взаимодействия мира земного, профанного и божественного, сакрального. Переход божественного в земное и земного в божественное возможен в любой точке пространства и в любой момент времени: так повседневная рутинность бытия возвышается до уровня божественной вселенской вечности. Но местом, где подобные метаморфозы особенно эффективны и сакральность достигает максимальной концентрации, является храм. Традиция подобного восприятия сакрального пространства прослеживается с протоиндийских времен.

Большинство археологов, исследовавших хараппскую культуру, считают, что она не оставила после себя храмов, подобных монументальным древнеегипетским сооружениям или вавилонским зиккуратам. Некоторые исследователи квалифицируют как храм огромное здание, раскопанное в Мхенджо-Даро, другие считают, что храмами мог служить целый ряд зданий в этом городе. Первые исследователи хараппской культуры не без оснований полагали, что под древней буддистской ступой, венчающей центр холма, погребен храм главного божества Мохенджо-Даро, тем более что раскопки вокруг холма выявили ряд зданий, которые могли принадлежать крупной жреческой корпорации. Как бы то ни было, сейчас в нашем распоряжении нет реальных фактов, которые позволили бы утверждать, что протоиндийская цивилизация увековечила память о себе величествен-

ными развалинами храмов. Разумеется, в силе остается предположение, что храмы строили из дерева: леса в долинах рек в ту пору были обильны и вполне могли использоваться для строительных целей, к сожалению, не рассчитанных на то, чтобы демонстрировать храмы потомкам. Дерево оставалось главным строительным материалом до тех пор, пока не извели леса в районе протоиндийской цивилизации, тогда пришлось переходить на камень.

Однако с большой долей уверенности, подкрепленной неоспоримыми археологическими свидетельствами, можно утверждать наличие в протоиндийских городах алтарей, святилищ в виде деревьев, окруженных платформой или оградой, столбов и стволов деревьев с эмблемами божества; были и специальные постройки для отправления культовых процедур, которые именовались в храмовых надписях «домами божества». Кстати, одно из древних названий храма — *прасада* (от *сада*nam «укладывание кирпичей в алтарь»): так назывался один из типов домов, то есть храм действительно понимался как дом, жилище божества.

Ведийская и брахманская традиции, как уже было сказано, храмов не знали; для осуществления культа в тот период важнейшую роль играли алтари-*веди* и жертвенные площадки-*ягашала*. Алтари имели строго определенную форму: круглую, квадратную, трапециевидную, птицы, полумесяца и т. п. Их сооружение регламентировалось целым рядом строгих правил, изложенных в *шульба-сутрах* (*шульба* — букв.: «веревка, канат, струна», т. е. сборники правил по измерениям с помощью веревки). Жертвенная площадка представляла собой участок земли либо плотно утоптаный, либо выстланный травой или вымощенный кирпичом. Исследователь ведий-

ских гимнов Л. Рену попытался по описаниям текстов воссоздать план жертвенной площадки. Любопытно, что сравнение этого плана с планом позднейших индуистских храмов обнаруживает общие принципы их построения, планировки и сходство главных конструктивных особенностей. Это позволяет предположить, что эволюция культовых сооружений в индуизме шла по линии алтарь—храм.

Отсутствие величественных храмовых сооружений в древней Индии и, возможно, в более ранний период не должно производить обескураживающего впечатления: и в других национальных религиях древнейшие культовые сооружения часто принципиально не отличались от обычных жилых помещений.

По всей вероятности, первые индуистские храмы начали строить в III—II вв. до н. э., до нас дошли их развалины. В ту пору господствующее положение в религиозной жизни Индии занимал буддизм: с ним связано сооружение ступ — помещений для священных реликвий, имевших полусферическую форму и обнесённых оградой с четырьмя воротами, строго ориентированными по странам света. Тогда же зодчие и скульпторы, не жалея сил, вырубали храмы в монолитных скалах и пещерах, украшая скульптурными фризами открытые поверхности скал. В некоторых пещерных комплексах, например в Эллоре, соседствовали буддийские, джайнские и индуистские святилища.

При Гуптах, особенно в IV—V вв., золотом веке в истории Индии, когда индуизм стал ведущей государственной религией, была создана новая архитектурная традиция, воплотившаяся в пышных формах индуистских храмов. В результате длительных поисков и экспериментов сложились два ведущих стиля и множество школ в храмовой архитектуре.

Основная разница между ними заключалась в форме башни-перекрытия, называемой *шикхара*. В северной, индоарийской части страны отдавали предпочтение башне гладкой пирамидальной формы с округлой вершиной, увенчанной острым шпилем-*калаша*, укрепленным на плоском каменном диске-*амалака*. В отличие от северной *нагара*-шикхары, в южноиндийской храмовой архитектуре утвердилось так называемая *дравида*-шикхара: она вздымается кверху как ступенчатая пирамида.

С X по XIII в. архитектура храмов еще более усложнилась. Именно тогда были построены величественный храм Шивы в Танджавуре, на юге Индии, знаменитые храмы Кхаджурахо в Центральной Индии и Конарак на востоке.

При династии Хойсалов (XI—XV вв.) индуистские зодчие, строившие храмы на юге, в нынешнем штате Карнатак, попытались соединить южный и северный стили, воздвигая колоколообразные башни над святилищем. Видимо, истинным взлетом индуистского зодчества был легендарный город Виджаянагар (XVI в.): все сооружение так гармонично вписано в пейзаж, изобилующий скалами и валунами, что порой невозможно отличить творения рук человеческих от созданного природой. Те, кто видел эти сооружения в дни славы империи Виджаянагар, оставили восторженные воспоминания.

Начиная с XII в. в результате мусульманских завоеваний и бесконечных войн в Северной Индии не только не строились новые индуистские храмы, но и уже существующие разрушались. Их живописные развалины и сейчас возвышаются на холмах или скрываются в тени деревьев. И хотя их слава целиком принадлежит далекому прошлому, они и ныне остаются знаменитыми как места паломничеств.

Современная Индия необычайно богата храмами. (По некоторым подсчетам, их количество достигает чуть ли не 200 тысяч!) Стандартный тип современного индуистского храма существует примерно с VI в.: в плане они в основном повторяют пещерные, существование которых в Индии к этому времени насчитывало сотни лет, достаточно назвать всемирно известные шедевры пещерной архитектуры — храмы Аджанты, Эллары, Махабалипурама. Сооружение пещерных храмов в Индии прекратилось примерно к VII—VIII вв., тогда же началось строительство наземных храмов.

В Северной Индии древних индуистских храмов сохранилось сравнительно немного. Что же касается Южной Индии, цитадели индуистской ортодоксии, то она являет собой настоящий музей древнего храмового зодчества. Обилие разнообразных святилищ здесь просто поражает: каждая даже небольшая деревенька имеет свое святилище, алтари, храм, в селениях покрупнее непременно будет не один храм, а о городах и говорить нечего.

И внутри, и снаружи храмы от купола до основания украшены скульптурной резьбой, орнаментом, рельефами, фигурами богов, героев, танцоров, музыкантов; в реалистических картинах и в символах показаны разные стороны жизни людей и богов. В храмах часто хранятся известные статуи божеств или их символы, обладающие, по убеждению индуистов, чудодейственной силой.

Почти с каждым храмом связана какая-нибудь легенда, и часто даже не одна. Так, храм Брихадешвар в Танджавуре, на юге Индии, прочно связан с именем царя из династии Чолов Раджараджи, правившего с 985 по 1014 г. Он прославился многими деяниями и добродетелями, знаменит был и своей

бесконечной набожностью, о чем вот уже не один век свидетельствуют устремленные в небо храмы, построенные во славу веры по его повелению.

Гигантские размеры храма Брихадешвар, по одной из версий легенды, объясняются тем, что царь хотел в величии храма отразить ни с чем не сравнимое значение религии для человека. По другой версии, царь страдал от черной проказы, и его духовный наставник поведал ему, что болезнь — результат проклятия: царь вызвал на себя болезнь богов во время охоты. И вот теперь, чтобы избавиться от болезни, он должен возвести храм в честь Шивы, демонстрирующий величие Бога, а в его святилище установить лингам, который следует сделать из камня, взятого в русле далекой реки.

Царь так и поступил. В легенде утверждается, что когда каменотесы подняли со дна реки лингам, он стал расти на глазах и рос до тех пор, пока не превратился в большой столб высотой около 5 м. По преданию, храм, в котором должен был стоять этот чудесный лингам, построили на том самом месте, где некогда предавался созерцанию один из великих отшельников.

Строили храм 12 лет. После того как он был возведен и освящен, царь омылся в священном храмовом пруду и избавился от своего недуга. Такова легенда. Можно долго рассуждать, соответствует она действительности или нет, но так или иначе, храмы, построенные при царях династии Чолов, относят к числу шедевров южноиндийской архитектуры. Как писал Фергюсон, «мастера эпохи Чолов планировали гигантские постройки, но при этом шлифовали их, как драгоценные камни».

Для строительства храмов выбирались особые места, отмеченные святостью. Предания и легенды

связывают многие из них с деяниями Вишну, Шивы, Дурги, Кали и других божеств. Иногда правители сооружали храмы во исполнение желаний подданных: об этом свидетельствуют надписи в некоторых храмах. Возводили их также и в честь правителей, их предков, родственников или прославленных соотечественников. Но большая часть храмов построена по чисто религиозным мотивам, дабы снискать милость богов и обрести большие заслуги в этой жизни.

Но когда бы ни были построены храмы и к какому бы стилю они ни относились, по своим существенным характеристикам и базовым элементам они демонстрируют поразительное сходство. Сердцем и центром всей храмовой композиции служит святилище *гарбха-гриха*, где находится изображение божества или его символ. Над святилищем «живущего» в храме бога надстраивается башня (*шикхара* на севере или *вимана* на юге), она символически повторяет мировую гору, скрывающую внутри, в пещере, тайну. Виманой в древности называли летающую колесницу богов; название колесницы иногда переносится и на весь храм, тогда он называется *ратха* и воспринимается как колесница божества, как например храм бога солнца Сурьи в Конараке. В то же время храм ассоциируется и с возносящимся ввысь ритуальным огнем, который разожжен на алтаре-цоколе храма (его верхняя часть так и называется — *веди* или *ведика*).

Святилище может быть самостоятельным сооружением или связанным с другими помещениями, например с залом для верующих. В южноиндийских храмах вместе с основным святилищем божества есть и еще одно, предназначенное для его божественной супруги. Помимо этого может быть и особый брачный зал-*кальянамандана*, в особые празд-

нические дни в нем происходят торжественные ритуальные «встречи» бога и богини. Более сложные храмовые композиции строятся на примыкающих друг к другу архитектурных объемах. Важнейшие из них — павильоны-*мандапа*, которые служат разным целям: в них выставляют статуи божеств, совершают ритуалы, танцуют храмовые танцовщицы, размещаются паломники. Нередко храмовое сооружение представляет собой громадный комплекс из основного и дополнительных храмов и мандап, окруженных стенами с надвратными башнями-*гонурами*.

В плане индуистский храм представляет собой чаще всего *мандалу*; собственно, строительство храма обычно и начиналось с создания мандалы, символической диаграммы мира. Она с самого начала задавала процессу строительства космогоническую направленность, а храму — пространственно-временную определенность. Храм воздвигался — в ритуальном смысле — так же, как некогда утверждалась земная твердь посреди изначальных вод хаоса, и символическим напоминанием об этом, как правило, служит храмовый пруд или иной водоем, где совершаются ритуальные омовения. Таким образом, каждый храм в конечном итоге может рассматриваться как модель мира.

На символизме мандалы стоит остановиться немного подробнее, он лежит в основе многих религиозных проявлений индуизма и не случайно привлекает внимание западных ученых. Вот что писал о психологическом смысле мандалы, например, К. Юнг: «Только постепенно я понял, что есть мандала на самом деле: „Формирование, Трансформация, вечное воссоздание Вечного Ума“. Это и есть *self*, целостность личности, которая, правильно развиваясь,

всегда гармонична и которая не выносит самообмана... Self, думал я, подобно монаде, которой я сам являюсь и которая есть мой мир. Мандала представляет эту монаду и соответствует микрокосму нашей психики». Следовательно, по существу, мандала — предельное выражение соединения микро- и макрокосма, и именно этот ее глубинный смысл заложен в облике индуистского храма.

На протяжении всей истории индуизма храмы и жречество играли разнообразную роль почти во всех сферах социальной, политической и идеологической жизни страны. Они были собственниками крупных земельных владений, причем имели не только земли, но и право на сбор налогов с них. Храмы вели на этих землях собственное хозяйство, и их земли обрабатывали люди несвободные, «посвященные богам». Некоторые храмы вели крупные торговые операции, закупали товары широкого потребления и предметы роскоши, да и вообще выполняли торговые и ростовщические функции. Они снаряжали караваны и имели оживленные торговые сношения со всеми странами бассейна Индийского океана, а также за его пределами.

За определенный налог храмы предоставляли место купцам и ремесленникам на своей территории — между внутренними и внешними стенами. Жизнь под защитой храма давала им определенные привилегии и, кроме того, обеспечивала сбыт продукции: храмы были крупными заказчиками, а их торговые отношения и многочисленные пилигримы способствовали процветанию и без того бойкой торговли.

Наконец, храмы были важными культурными центрами. В них собирались городские и деревенские советы, судебные органы; при них существовали школы и университеты, жили поэты, музыканты,

танцоры, певцы, художники — тем самым храмы способствовали процветанию искусств.

Жрецы с глубокой древности занимали высокое положение как хранители и толкователи древних идеологических традиций, исполнители культовых действий и обрядов для общин. На этом, вероятно, зиждилось их политическое влияние: жрецы могли занимать должности в государственном аппарате. По словам Мегасфена, жрецов в древности использовали цари в так называемом великом совете, на который мудрецы сходились в начале каждого нового года и излагали здесь публично «все, что каждый из них придумал или заметил полезного для государственных учреждений». Тесные связи правителей с храмами и жречеством играли интегрирующую роль в государстве. Даря храмам землю и другие ценности, правители получали как бы духовную инвеституру, «благодарность». В свою очередь, правящие особы должны были оказывать храмам и храмовым организациям защиту и покровительство.

Однако, пожалуй, гораздо важнее очертить здесь тот круг ценностно значимых идей и представлений, который традиционно связывался с индуистскими храмами. Эти представления отражают пространственные дефиниции ритуальной жизни, которые не только создавались здесь с древности, но и были предметом самостоятельной рефлексии. Пространственный аспект индуизма *деша-дхарам* был всегда связан с локальными предпочтениями и конкретными ландшафтными ориентациями, имеющими неоспоримую эмоциональную окраску: места могли быть знакомыми, своими, освоенными и незнакомыми, чужими, неосвоенными, могли быть дружественными к человеку и враждебными.

• СВЯТЫЕ МЕСТА

Святилища и некоторые места в географическом рельефе, как и храмы, считались зоной повышенной сакральности; отдельные социальные правила и запреты становились там неактуальными. Совершение обрядов именно в таких местах обещало гарантированные благие результаты, и даже просто пребывание в них сулило приобщение к благодати и увеличивало религиозные заслуги.

Это положение выразительно иллюстрируется южноиндийскими дравидскими примерами: каждый дравидский храм объявляется самым лучшим, то есть средоточием максимальной сакральности в соответствующих текстах, именуемых *стхала-пуранами*. Его преимущества полностью подтверждаются неоспоримыми легендарными, фольклорными и мифологическими аргументами, описаниями совершенных именно в этом месте чудес, — все это в глазах индуистов является аргументом решающей доказательной силы, и потому, скорее всего, ни у кого не возникнет сомнений, что здесь и только здесь можно легко и быстро приобщиться к благодати и обрести желаемое — от выполнения сугубо практических нужд до достижения конечного освобождения.

Каждый дравидский храм или святилище воспринимается адептами как особая сакральная зона, центр мира, связанный с его сотворением. Существование нескольких таких центров одновременно на сравнительно небольшой территории никого не смущает и не считается недопустимым противоречием. Существенно лишь то, что эти места имеют важные сакральные характеристики, отвечающие принятым в индуизме квалифицирующим ассоциациям.

Ни у кого не вызывает сомнений, что храмовое пространство или место святилища отличается от окружающего особой гармонической упорядоченностью и повышенной концентрацией святости. Эта отделенность от профанного окружения подчеркивается оградой, которой обнесены каждый храм или святилище. Таким образом, среди мирской суетной жизни выделяется и ограничивается участок идеального космоса, насыщенный особой магической силой. Фокусом этих представлений является чаще всего храмовое дерево-*стхалаврикша*, которое является как бы живым напоминанием о древе-образе мира, зримо пронизывая все три сферы мироздания и осуществляя их сквозную связь.

Сакральность места, наглядно выраженная в святилище, предполагается столь прочной и нерушимой, что, как верят индуисты, не подвергается разрушениям даже во времена мировой катастрофы, о чем, по их мнению, непреложно свидетельствуют, например, мифы о потопе. Эти же мифы указывают на другое важное представление, связанное с символикой центра, находящегося в храме: связь этого центра с актом творения, который в дравидской мифологии изображен как повторяющийся процесс, а не как некое уникальное событие, имевшее место в начале времен.

Связь священного места с главными, базовыми космогоническими представлениями о центре мира, где сосредоточен максимум интенсивности сакральной силы, сопряжена с другим, столь же основополагающим представлением: эта сакральная сила ассоциируется с жертвой, жертвоприношением, которое совершается в храме и служит главным средством связи мира людей и мира богов, тем самым поддерживая порядок универсума. Максимум интенсивно-

сти этой силы сосредоточен в центре храма, особенно в его потайном святилище, по мере же удаления от него она уменьшается вплоть до полного исчезновения.

Все эти представления являются структурообразующими в храмовой архитектуре, в особенностях членения пространства по горизонтали — в концентрической структуре храмового пространства. Как писал М. Элиаде, храм в Индии «есть архитектурное творение, символика которого очень логична, а религиозная функция (площадка для ритуалов и процессий) как нельзя лучше соответствует его архитектуре». Посетителям храмов эти представления наглядно демонстрируются кольцевыми оградами, окружающими главное святилище, так что приближение к нему в ритуальном аспекте осмысливается как приближение к центру мироздания. Именно это и составляет содержание и пафос ритуала паломничества к святым местам. Он отмечен ярким и впечатляющим колоритом и составляет существенную часть в общем комплексе храмовых ритуалов вместе с обязательными ежегодными обрядами и праздничными церемониями, отличающимися пышностью и сложной изощренностью.

Как же реализуются в ритуале паломничества ценностно значимые представления, традиционные для индуизма? Приближаясь к храму, пилигрим видит башню, возносящуюся над святилищем, и ограду, окружающую сакральное пространство и отделяющую его от суетного мира. Подойдя к ограде, паломник снимает обувь, если она у него есть, очищается омовением и начинает постепенное движение к центру мира, а тем самым и самого себя. Он совершает внешний обход святыни — по солнцу и одновременно приносит жертвоприношения ма-

лым святыням, находящимся здесь же. Маршрут строится вокруг почитаемой святыни всегда по ходу солнца; такой ритуальный обход-*прадакшина* противоположен левостороннему обходу, который совершается в заупокойных обрядах.

Это — индивидуальный акт демаркации, после него начинается восхождение к главной святыне. В конце его паломник попадает в святая святых — в сокровенный центр святилища, где в таинственном полумраке покоится изображение божества. Подобное прикровенное положение его соответствует традиционному индуистскому представлению о том, что истина эзотерична, глубоко утаена и сокрыта от нескромного любопытного взора посторонних. Здесь пилигрим может приобщиться к сакральной силе, воплощенной в божестве: он уповает на помощь, которую надеется получить в обмен на жертву, принесенную им.

Всеиндийская страсть к паломничеству, восходящая к древним представлениям о бытийной связи божества с местом его поклонения, получила отражение в словесном творчестве, которое рассматривается как одна из форм религиозной практики. Одна из центральных тем средневековой поэзии южноиндийского течения бхакти, весьма популярной и поныне, — прославление святынь, где обитает божество. Преданность божеству и храму как месту его обитания и здесь демонстрирует традиционные индуистские мировоззренческие установки, восходящие к древним представлениям о сакральных местах. Южноиндийские храмы и священные местности, как бы маркируемые ими, расценивались поэтами-бхактами как специфические формы манифестации самого Шивы. С другой стороны, вера в присутствие божества именно здесь всегда создава-

ла наиболее благоприятные условия для контакта с ним и для переживания этого контакта. Энергия, накопленная в таких встречах, сохраняется в паломнических песнях; исполняя их, бхакт старается оживить в себе и в других паломниках особое экстатическое состояние, испытанное им в священном месте храма.

Таким образом, ритуал паломничества показывает, что храм в индуизме воспринимается прежде всего как репрезентация сакрального центра мира, и все представления, связанные с этим, как бы проигрываются и в его архитектуре, и в комплексе обрядов, приуроченных к храмовым культовым процедурам.

Паломников можно встретить на дорогах Индии в любое время года: они идут пешком, едут в поездах и на поездах, отправляются к святыне в одиночку, семьями или группами. Порой они преодолевают огромные расстояния, чтобы лицезреть лик святого или божества, которому они поклоняются, посетить храм или священный город, подняться на священную гору или обойти реку, область, а то и всю Индию.

Местный храм, святое место, расположенное у реки или на морском берегу, или иная религиозная достопримечательность, к которой устремляются паломники, называется *тиртха*, что в буквальном переводе означает «переправа», «брод». В одной из пуран повествуется о том, что Сати, супруга Шивы, умерла от горя, не в силах вынести незаслуженную грубость, с которой ее отец Дакша обращался с ее божественным несравненным супругом. Скорбящий Шива водрузил тело умершей возлюбленной жены на плечи и так в горе бродил по дорогам. Его странное поведение испугало других богов — от этого непредсказуемого Шивы всего можно ожи-

дать! — и они обратились за помощью к Вишну. Тот разрубил тело Сати своим оружием-чакрой и разбросал куски по всей стране. Каждое место, куда упала хотя бы малая часть божественного тела Сати, превратилось в место паломничества, в тиртху.

Достигнув тиртхи, паломник совершает омовение, делает поминальные приношения предкам, подносит дары брахманам и т. п. Омования-*тарпана* вообще входят в каждодневную ритуальную практику индуистов, но в тиртхах они считаются особенно действенными. Паломник должен выполнять тарпану трижды в день, адресуя ее богам, мудрецам-риши и предкам, причем воду для богов надлежит по правилам выливать из сложенных ладоней так, чтобы она стекала по кончикам пальцев, для риши — по запястьям, а для предков нужно лить воду с ладони левой руки так, чтобы она стекала между большим и указательным пальцами.

Маршрут паломников связан с особым пониманием природы дхармы и определяется пространственно-временными предпочтениями: то, что считается священным в одном месте и в определенное время, может не быть таковым в другом месте и в другое время, поэтому обряды в центрах паломничества совершаются в определенные периоды и с определенной периодичностью. Особенно славятся такие знаменитые тиртхи, как Аллахабад (Праяга), Хардвар, Сагар, Пушкар, Матгхура, Каньякумари и т. д.

Нередко тиртхи возникали в местах, отмеченных самой природой какой-нибудь впечатляющей особенностью в ландшафте. Так, Хардвар — известный центр паломничества в Северной Индии, расположен в том месте, где Ганг, спустившись с Гималаев, поворачивает в долину. Наиболее почитаемые хардварские святыни — скала с отпечатка-

ми, как считают индуисты, стоп Вишну и храм Дакшинешвара. Он воздвигнут, по легенде, на месте того самого знаменитого жертвоприношения Дакши, которое разрушил разъяренный непочтительным отношением к себе Шива. Каждые 12 лет в Хардваре проводится ярмарка и праздник *кумбхамела* — грандиозное празднество и массовое омовение. При определенном расположении светил кумбхамела отмечается каждое двенадцатилетие попеременно в Хардваре, Насике, Удджайне и Аллахабаде. Отмечается она в память о событии, которое случилось в незапамятные времена, когда боги пахтали океан и из вод явился сосуд-*кумбха* с амритой — напитком бессмертия. Сын Индры Джаянта, спасая сосуд от асуров, принял облик птицы и летел 12 дней, останавливаясь отдыхать в Хардваре, Насике, Удджайне и Праяге (Аллахабад). В каждом из этих мест он пролил по капле амриты, и города эти, освященные божественным напитком, стали тиртхами. С той поры кумбхамела отмечается поочередно в каждом из них.

Но самая торжественная кумбхамела празднуется в Аллахабаде; она собирает несколько миллионов паломников. Здесь находится место слияния трех священных потоков: Ганга, Джамны и невидимой Сарасвати. Когда-то, по преданию, боги во главе с Праджапати принимали тут жертвенные дары, и именно поэтому здесь находится тиртха-раджа — царица всех мест паломничества. Здесь же поклоняются священному дереву — нетленной смоковнице-*акшаявата*. Некоторые верующие постятся и с ветвей раскидистой смоковницы бросаются в реку, принося богам последнюю жертву — свое тело. Подобные ритуальные самоубийства были раньше массовым явлением, но в XIX в. они были запреще-

ны законом. Священной землей индусов считается и Курукшетра, где происходила битва потомков Бхараты. На поле Куру находится в общей сложности 360 тиртх.

• СЛУЖЕНИЕ БОГАМ

Основным современным храмовым обрядом, как и домашним, является *пуджа*, пришедшая на смену ведийско-брахманистской *яджне*. Ее стараются совершать правильно, то есть с соблюдением всех тонкостей, предписанных специальными текстами. Таких текстов множество: агамы, в которых описывается и разъясняется храмовый ритуал; краткие справочники храмовых обрядов, что-то вроде требников; справочники по астрологии с указанием точных дат для проведения ритуалов; сборники магических формул и заклинаний. Важнейшим источником знания ритуала была и остается устная традиция.

Храмовая пуджа обычно начинается ранним утром. Жрец тщательно готовится к ней, очищает себя ритуальным омовением и молитвой. Потом он обращается к местному божеству — хранителю города или селения, в магическом ведении которого находится храм, и просит у него разрешения в этот храм войти. Отворив двери храма, «божьего дома», жрец вступает в спальню бога и будит его, распевая хвалебные гимны. В прежние времена для пробуждения богов использовали музыкантов и храмовых танцовщиц. Желая привлечь внимание божества, бьют в гонг, трубят в раковины, звонят в колокол. Центральная роль в ритуале принадлежит процедуре, называемой *абхишека*, окропление. Статую или иное изображение божества поливают водой или

молоком, смазывают топленным маслом или сандаловой пастой, посыпают золотыми монетами или драгоценными камнями. Цель такого обряда — или выразить бесконечную и бескорыстную преданность божеству, или получить от него милость.

Омыв пробужденного бога и украсив его, курят во славу его благовония, зажигают светильники и подносят ему различные яства. Пища для индуиста имеет исключительно важное значение: она прежде всего отмечена космологическими коннотациями и воспринимается как своего рода первоматерия. «Из пищи возникают живые существа... затем пищей они живут и в нее входят под конец» — говорится в «Тайттирия-упанишаде». А кроме того, пища — определитель кастового разряда индуса и общественного положения. Сначала пища богам предлагается как *найведья* (пища богов), а потом она возвращается к людям как *прасад* (освященная пища). Ни в коем случае нельзя останавливаться, совершив лишь первую часть ритуала: это поставило бы человека на более высокую ступень, чем боги, так как по индуистским понятиям дающий всегда выше получающего, а это значит, что человек может тем самым навлечь на себя несчастья.

Божествам высшего ранга подносят рис и разные блюда из него или из рисовой и пшеничной муки, их готовят на молоке с добавлением специй. Местным божествам предлагают угощение попроще, в основном фрукты. Кое-где сохраняются и кровавые жертвоприношения: козы, цыплята, буйволы, хотя они все чаще проводятся символически. Считается, что некоторые местные божества «питают слабость» к алкоголю и сигаретам, они и получают эти сугубо современные дары.

В больших храмах приготовлением блюд для божественных трапез занимаются специальные лица. Любой индуист может передать пищу для почитаемого божества и ему возвратят ее освященной. Но если он подносит ее предкам или демонам, то самому ее есть уже нельзя.

Специально для пуджи готовят не только пищу, но и посуду; богам предлагают даже салфетки, чтобы они могли вытереть рот после еды. Словом, к богам в храмах относятся как к знатым и богатым лицам, владыкам и правителям, которые требуют ухода и обращения соответственно их высокому сану.

Богослужения такого рода складываются обычно из четырех основных обрядов, которые совершаются рано утром, в полдень, вечером, в полночь, и двух дополнительных: дополуденного и послеполуденного. Все они сопровождаются обычно чтением ведийских гимнов и мантр.

Для ритуалов требуется самая разнообразная утварь: жертвенные ложечки, миски, сосуды для воды, сковородки и кастрюли для приготовления пищи и другие предметы. Потребность в них всегда была поводом для творчества многочисленных мастеров и ремесленников, создававших волшебные, чарующие формы из бронзы, меди и других материалов.

Одна из красивейших ритуальных процедур — так называемое служение светом: зажженным светильником совершаются круговые движения слева направо перед изображением божества. Вот почему светильник — один из важнейших культовых предметов. Они могут быть самыми разнообразными по форме и величине, от крошечных, едва заметных, легко уместящихся на ладони, до огромных, в рост человека.

Храмовые обряды совершаются в течение всего дня, а ночью божество «укладывается» спать на ложе, которое иногда делит со своей божественной супругой. Все эти, казалось бы, нехитрые на первый взгляд процедуры превратились в сложный ритуал, который ежедневно повторяется со всеми подробностями.

По праздникам божество покидает храм и является людям. Его водружают на храмовую колесницу, которую нередко тянут его преданные почитатели, и везут по улицам или обвозят вокруг селения. Часто его сопровождают божества более низкого ранга из его свиты, которые также едут на колесницах, а кроме того, танцоры, музыканты, прислужники с зонтами и опахалами из хвостов яка. Божественная процессия сопровождается многолюдным шествием.

Что же делают в храме рядовые индуисты, не жрецы? Перед тем как войти в храм, они снимают обувь. Войдя во двор и сложив руки в молитвенном жесте, они произносят *мантры* — тексты разной длины, цели и т. п., но совершенно необыденные и чаще всего дословно не переводимые, как правило, представляющие собой определенную последовательность звуков, не имеющую смысла вне мантры. Но какой бы ни была мантра, она в любом случае модулирует внутреннюю энергию адепта. Как считает Анагарика Говинда, «мантра представляет собой архетипический символ, звуковой и вербальный, порождаемый самой структурой нашего сознания». Мантры повторяют определенное число раз, чаще всего — 108: это число считается в индуизме священным; счет ведется с помощью четок.

К разным богам обращаются с разными мантрами. Шиваиты, например, возносят хвалу Шиве мантрой «Ом Намашивая». Приблизившись к святыне,

падают перед ней на колени и касаются ее лбом. Встав, обходят святыню трижды слева направо и все время читают при этом мантру. Многократное повторение имени бога или мантры — *джана* может выполняться либо громко и прилюдно, что считается менее эффективным, либо шепотом, бормоча или даже мысленно, что предпочтительнее.

В храме царит полумрак, аромат благовоний смешивается с запахом цветов, в светильниках горят огни, жрецы бормочут мантры — все это создает особую атмосферу, далекую от обыденности. Жрецам передают жертвенные дары, предназначенные для подношения божеству: кокосовые орехи, цветы, бананы, благовония, рис, деньги. Пока жрец приносит дары богу, индус либо старается тем или иным способом выразить свою безграничную любовь к божеству, либо пытается попросить его о чем-нибудь: об исцелении от болезни, о рождении сына, об удачном исходе какого-нибудь дела и т. п. От жреца он получает *прасад* — часть жертвенной пищи, которая означает божью милость и благословение божества. Но самое важное в храме — лицезрение бога, даршана, то есть непосредственное видение божества в его святыне. Для него это — акт веры. Через видение бога, его изображения он получает божественное благословение; для этого он главным образом и идет в храм.

Индийское изобразительное искусство, на взгляд европейца, весьма своеобразно. Мирча Элиаде признавался, что это искусство «пробрало» его после того, как он увидел сказочные фрески Аджанты, а поначалу индийская скульптура приводила его в замешательство. Позже он понял смысл нагромождения деталей: «Художник не довольствуется лишь представлением идола, он рассыпает множество зна-

ков, человеческих и мифологических фигур. Ни единого пустого местечка!.. Мне это не нравилось. Но потом я понял, что художник хочет любой ценой населить этот мир, это пространство, которое он творит вокруг главного образа. Хочет придать ему жизнь. И я влюбился в эту скульптуру. Точнее сказать, если я принял ее в душу, то из-за приверженности к символам, из-за верности традиции. Тут цель художника — отнюдь не выразить нечто „личное“. Он разделяет со всеми остальными мир ценностей, свойственных индийской духовности. Это искусство символическое и традиционное, но притом спонтанное, если позволительно так выразиться». И еще одно важное наблюдение сделал Элиаде: и прикладное, и монументальное, и изобразительное искусство включено в обыденную жизнь.

Культовое изображение божества, будь то статуя, икона или символ, воспринимается индуистом как воплощение высшей сакральной силы. Считается, что на время ритуала в изображение божества вселяется оно само и внимает своему приверженцу, так что тот может обратиться к нему свою молитву.

Изображения божеств и в храмах, и в домашних алтарях обычно следуют канону, далекие истоки которого иногда просматриваются на некоторых археологических объектах, найденных в протоиндийских городах. От ведийского периода никаких изображений не сохранилось: то ли их не делали, то ли выполняли из непрочных и недолговечных материалов, так что они со временем истлели и разрушились. Примерно на рубеже нашей эры, а в некоторых районах Индии и за несколько веков до нее стали появляться статуи богов и иных мифических персонажей, высеченные из камня. Но окончательно индуистский иконографический канон сложился во

время правления династии Гуптов, в IV—VII вв. его правила и указания записаны в *шилпашастрах* — сочинениях по изобразительному искусству и ремеслу.

Трактат «Читралакшана» («Характерные черты живописи») дошел до нас только в тибетском переводе: в нем подробно рассказывается о том, как надо рисовать богов, людей и прочие существа. Индуистский канон опирался на мифы и подталкивал к тому, чтобы выявить в изображениях реальность более глубокую, чем тот видимый мир, который окружает нас. Правила шилпашастр состоят из *дхьян* — стихов, посвященных духовному «характеру» богов, и *лакшан* — инструкций, с указаниями размеров, пропорций и форм, которые должны соответствовать дхьянам. Мастер должен хорошо знать эти правила и следовать им, только тогда он сможет выполнить прекрасное изображение, отвечающее своему назначению, ласкающее взор людей, достойное быть обиталищем божества и притягательное для него.

Уже само по себе создание культового изображения расценивается в индуизме как акт богослужения, поэтому мастер перед началом работы выполняет некоторые подготовительные обряды и начинает работу лишь при добром предзнаменовании. Перед работой он должен совершить очистительное омовение и, пока не завершит дела, не должен есть мясного и пить спиртного. Для полного и лучшего воплощения божественного образа мастер погружается в состояние внутренней сосредоточенности и старается интуитивно постичь то божество, образ которого он намеревается воплотить в камне, бронзе, кости или ином материале.

Божественный идеал красоты форм не является плодом вдохновения, он точно рассчитан и измерен.

Основная единица измерения — *тала* — расстояние от линии волос на голове до подбородка. Она складывается из более мелких единиц: в тале содержится 12 *ангул*, одна ангула равна ширине пальца. Но и ангула не самая маленькая единица, она делится на 8 *яв*, каждая из которых равна ячменному зерну. В одной яве — 8 *юх*, юха делится на 8 *ликш*, ликша по размеру соответствует личинке блохи. Но и это еще не предел деления: одна ликша делится на 8 *балагр*, или кончиков волос; балагра делится на 8 *радж*, раджа делится на *параманы* — минимальные единицы в этой системе измерения. Делая скульптуру или статуэтку божества, мастер скрупулезно следует описанию его в шильпашастрах, где досконально точно указана поза божества, изгиб тела, количество и положение рук, атрибуты, украшения и т. д. До глубочайших тонкостей продумана и разработана в иконографии система жестов рук — *хаста* и символического положения пальцев — *мудра*.

Один из самых частых иконографических символов в индуизме — лотос. Индуистские боги восседают на лotosовых тронах, в иконографии часто используются розетки, медальоны, орнаменты с лотосом. На гигантском лотосе, вырастающем из пупка Вишну, покоится творец Праджapati. Лотос стал символом многих солнечных божеств: Сурьи, Вишну, Лакшми; он соотносится с богиней-матерью в разных ее ипостасях.

Сложная и глубокая символика лотоса стала складываться в глубокой древности, когда он был одним из важных продуктов питания: из его семян делали муку и пекли лепешки, ели также и корни, стебли и листья. Тогда же, в древности, лотос стал эмблемой солнца и животворной космической силы,

несущей жизнь и процветание: его цветы раскрываются при свете солнца, а многочисленные лепестки напоминают его лучи.

Знаком солнца и света, а значит, жизни и тепла, благопожелания и благоденствия является и другой распространенный символ индуизма — свастика (от *су* — «благой» и *асти* — «быть»). С ведийских времен она существует и как эмблема Вишну. Как охранительный знак свастику рисуют на воротах храма, как, впрочем, и на дверях дома, а также на разных бытовых предметах. Во время сезона дождей женщины каждый вечер рисуют свастику и совершают обряд ее почитания, называемый «свастика врата», а в конце сезона они подносят брахману или другому жрецу блюдо с изображением свастики. Делается это для того, чтобы приблизить наступление солнечных дней.

Одна из наиболее поражающих европейцев особенностей индуизма — присутствие в храмах эротических скульптур. Храмы Кхаджурахо в Центральной Индии сплошь украшены подобными скульптурами, демонстрирующими все мыслимые и немыслимые проявления сексуальной практики. И в других храмах эротические мотивы присутствуют в той или иной форме. На страницах этой книги уже говорилось о естественной для индуизма прочной связи между духовным подвижничеством и сексуальными отношениями. Читателю, я полагаю, уже понятно, что в индуизме мы не найдем ни ханжеского отношения к сексу, ни нездоровой и пустой драматизации сексуальной жизни. Секс не рассматривается и не может рассматриваться в контексте переживания человеком своей греховности, а половой акт не выглядит как забвение божественного завета или проявление слабости духа. Напротив, любовное со-

единение мужчины и женщины — это служение божеству. Кроме того, различные проявления эротики так или иначе связаны с магией плодородия, и потому их присутствие в индуистских храмах вполне уместно и закономерно.

Есть в индуизме и другие, также не привычные для нас формы почитания божеств. Так, с давних времен важной составной частью ритуалов почитания богов на дравидском юге были танцы. Эту традицию дравиды сохранили, надо полагать, издревле: так же почитали богов и их далекие предки, жившие в протоиндийских городах на берегах Инда. Об этом свидетельствуют и хрупкая фигурка танцовщицы, и некоторые изображения на печатях, найденных археологами в этих городах.

В религиозной практике индуизма танец теснее всего связан с Шивой, божествами и представлениями его круга и с дравидским югом. Шива, Владыка танца Натараджа, изобрел, по преданию, 108 танцев, и спокойных, и буйных. Считается, что он сам их и исполняет и в своей небесной обители на горе Кайласе, и в южных храмах Чидамбарам или Тиллай.

На протяжении многих веков, начиная с VII в., с южноиндийской династии Паллавов, богов услаждали чарующими танцами храмовые танцовщицы — *дэвадаси* — «божьи слуги». При храмах жили и *махари* — традиционные исполнительницы танца *орисси*. Они считались женами бога, исполненными особой благодати, и были жрицами культа, искусными в танце, музыке и пении. Красотой и тонким искусством обхождения они привлекали в храмы множество паломников.

Кто становился дэвадаси? Чаще всего девочки, очень рано посвященные родителями храму, особенно если у них не было надежды на рождение сы-

на; тогда она могла стать наследницей имущества семьи. Иногда в храм отдавали девушку, не вышедшую замуж, обещали больную, если она выздоровеет, или посвящали еще не родившуюся дочь. Отдавая девочку в храм, ее символически выдавали замуж за бога. Она проходила свадебный обряд и получала клеймо или татуировку — знак принадлежности божеству. Отныне она принадлежала храму на всю жизнь и считалась связанной с божеством храма нерушимыми священными узами.

Судьба храмовых танцовщиц складывалась по-разному. В периоды, когда культ разрабатывался и усложнялся, их число заметно возрастало: в одном южноиндийском храме в средние века бывало до 400 танцовщиц. В иные же времена дэвадаси подвергались всеобщему презрению и их число резко убывало.

Система индийского танца, глубоко укорененного в индуизме, — одна из старейших и сложнейших в мире, она прошла путь развития по крайней мере в два тысячелетия. Танец и возник как способ выражения религиозных чувств и почти всегда неразрывно связан с индуистскими мифами и легендами. Кажется, в танце используются все известные выразительные средства человеческого тела. В целом же техника танца предусматривает три главные составные части: *нритти* — сам танец, то есть свободные и красивые движения тела; *нритья* — выражение определенного смысла, темы танца с помощью мимики, условных жестов, символических положений тела и, наконец, *натья*, включающая в себя не только мимику и жесты, но и элемент драмы, речь. У танца есть и еще один важный элемент — *абхиная*, то есть «выражение». Оно достигается разными средствами: костюмом, украшениями,

музыкой, руками, ногами, настроениями, чувствами. Необычайно богат и выразителен язык жестов рук — *мудры*, которые без объяснений понятны зрителям: едва уловимое движение одной или обеих рук — и перед зрителями извивается кобра, готовая в нападению, или олень, бредущий по лесу, или Кришна, играющий на флейте. Символ, намек, отсылка к знакомому образу — и в восприятии сразу возникают знакомый миф или предание. Одна из задач танцора — пробудить у зрителя те чувства, которые испытывает он сам, поэтому «язык» танца зрители должны уметь читать.

Индийский танец бесконечно сложен; он знает несколько стилей: *бхаратнатьям*, *катхакали*, *катхак*, *манипури* и др. Старейший из них — *бхаратнатьям*, созданный и сохранный дэвадаси. Его спасла от забвения Рукими Дэви: она стала первой женщиной, не принадлежавшей касте дэвадаси, которая научилась танцевать этот танец и перенесла дух храма на сцену. Сложнейшему искусству танца, в котором гармонично переплетались музыка, поэзия, цвет и ритм, танцовщицы обучались многие годы, прежде чем им разрешали танцевать перед богами или избранными зрителями: жрецами, царями, придворными.

Более полувека тому назад система дэвадаси была отменена государством, но храмовые танцовщицы и сейчас исполняют свои чарующие танцы перед изображениями божеств.

Таким образом, индуизм весь пронизан вечной игрой красочных отражений волшебного кристалла вселенной, и в этой игре, в этом вечно текущем потоке жизни постоянно ощущается присутствие неизбывного, неизреченного, неисповедимого.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Надеюсь, вдумчивому читателю, терпеливо дочитавшему книгу до конца, удалось для себя ответить на вопрос, чему же может нас научить индуизм. И может быть, иначе взглянуть на мир и на самих себя.

В самом деле, каждая религиозная или научная система взглядов предлагает свою метафизическую или интеллектуальную «оптику», что-то она показывает, а что-то — нет; именно эта «оптика» во многом и определяет наши базовые порождающие метафоры. В разные исторические периоды европейской интеллектуальной истории в культуре «работали» разные доминирующие метафоры, которые способствовали познанию мироздания; например, в XVIII в. все мироздание представляли как гигантский механизм, в котором бог выполнял роль, близкую часовщику.

В следующем столетии в умах возобладала метафора организма: в разных явлениях видели черты живого, которое рождается, развивается и умирает. Наша эпоха находится под завораживающей силой метафоры языка: он стал основной моделью понимания человека и человеческой реальности. Чего стоят, например, высказывание Маллармэ о том, что «мир существует, чтобы войти в книгу», или наши

попытки «прочитывать» многие явления жизни как тексты, построенные по определенным правилам: текст свадьбы, текст улицы, текст картины и т. д. Л. Блуа вообще утверждал, что мы — строки, или слова, или даже буквы магической книги и эта вечно пишущаяся книга — единственное, что есть в мире, вернее, она-то и есть мир.

А мир тем временем существовал в своей чарующей, завораживающей и неповторимой изменчивости, и, кажется, в Индии об этом никогда не забывали. Может быть, связано это иное, по сравнению с нашим, отношение к миру с тем, что системе отсчета ценностей, как и горизонт самоопределения, задает в индуизме мифотворческое отношение к действительности? Как тут не вспомнить А. Ф. Лосева, считавшего, что «всякая живая личность есть так или иначе миф!» Подобное отношение предполагает в первую очередь аффективно-ценностное отношение сознания к миру, а потом уже его познавательное освоение. И конечно, оно предполагает ощущение близости тайны мироздания...

Не устарели слова М. Элиаде, утверждавшего на закате своей жизни, что «открытие Индии продолжается по сей день и ничто не обязывает нас предполагать, будто конец его близок... Открытие Индии может прекратиться только тогда, когда иссякнут творческие силы Запада».

Что же касается самого Элиаде, то применительно к своему духовному опыту он говорил главным образом о трех индийских уроках, подчеркивая при этом, что Индия его сформировала. На самом же деле индийских уроков в жизни Элиаде было больше, да и каждый из них имел немаловажные последствия.

Первым и главным своим уроком он считал открытие особой философии, вернее, особого измерения в ней, когда философия не является только теоретизированием, а помогает преобразовать жизнь, сделать ее «освященным бытием»: «Мышление йоги, как и мышление санкхьи, придерживается дуализма: с одной стороны, материя, с другой — дух. Но меня интересовал не столько дуализм, сколько то, что и в санкхье, и в йоге человек, Вселенная и жизнь не иллюзорны. Жизнь реальна, мир реален. Мир можно покорить, жизнью можно овладеть... Речь идет о трансмутации физиологической деятельности... Мне удалось... обнаружить, что в Индии существовали психофизические приемы, благодаря которым человек может радоваться жизни и одновременно ею управлять. Жизнь поддается преобразованию через сакраментальные действия». Нельзя не согласиться с Элиаде, что возможность «пересвящать жизнь, переосвящать природу» — одна из самых волнующих и заманчивых для человеческого существа.

Второй урок, который извлек для себя Элиаде, — открытие важности религиозного символизма в традиционных культурах. До этого, живя в Румынии, он был равнодушен к религиозной жизни, считал, что церкви перегружены иконами, и не видел их символического значения. «В Индии, — пишет он, — мне пришлось пожить в одном бенгальском селе, и там я видел женщин и девушек, трогающих и украшающих лингам, фаллический символ, вернее, каменный фаллос, точно воспроизведенный с анатомической точки зрения; и, конечно, женщины — по крайней мере, замужние — не могли не знать его физиологическую природу и назначение. Так я постиг, что в лингаме мыслимо усмотреть

символ. Лингам заключал в себе тайну жизни, со-зидания, плодоносности, которые проявляют себя на всех космических ступенях. Это был не банальный мужской член, это была эпифания Шивы. Возможность такого религиозного умиления через образ и символ открыла для меня целый мир духовных ценностей».

Третье открытие Элиаде назвал «открытием неолитического человека». Наблюдая охоту на крокодилов у санталов, он был потрясен, «воочию увидев глубокие корни Индии, уходящие не только в арийское и древнеиндийское наследие, но и в глубь азиатского пространства, в аборигенную культуру. Это была неолитическая цивилизация, основанная на земледелии, то есть на религии и культуре, которые сопутствовали открытию земледелия и которые воспринимали мир и природу как непрерывный цикл жизни, смерти, воскрешения — цикл, характерный для растений, но определяющий и человеческую жизнь и представляющий к тому образец для жизни духовной».

Действительно, многие символы в религиях народов мира имеют это древнее неолитическое основание и, не побоюсь сказать, непреходящее очарование и глубину архаики, но многие ли из них сохранили их так, как это сделала Индия?

Однако вернемся к «индийским урокам» Элиаде. Усвоив эти уроки, он пришел благодаря им к пониманию ценности и румынской балканской народной культуры, увидев, что и эта фольклорная культура, так же как и индийская, основана на таинстве земледелия. А отсюда был всего лишь один шаг до следующего открытия-откровения: «На пространстве от Китая до Португалии существовало некое единство, духовное единство, которое зиждилось на земледе-

лии и поддерживалось им, а значит, и неолитическим наследием». А потом пришло понимание, что «и здесь, в Европе, корневая система значительно глубже, чем нам казалось вначале, глубже, чем греческий и римский миры и даже чем мир средиземноморский, глубже, чем мир древнего Ближнего Востока. Эти корни указывают на фундаментальное единство не только Европы, но и всей ойкумены, которая простирается от Португалии до Китая и от Скандинавии до Цейлона».

И вот, наконец, самый важный «индийский урок», вернее, уже его последствия: «Открыв глубокое единство, существующее между аборигенной индийской культурой, культурой Балканского полуострова и крестьянской культурой Западной Европы, я почувствовал себя в мире как дома. Когда я изучал определенные мифы, некоторые духовные техники, мне было так же хорошо в Европе, как и в Азии».

Если эта небольшая книжка натолкнула читателя на размышления о нем самом, о своем духовном и интеллектуальном опыте и о возможностях совершенствования, я буду считать свою задачу выполненной.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Альбедиль М. Ф. Забытая цивилизация в долине Инда. СПб., 1991.
- Альбедиль М. Ф. Протоиндийская цивилизация. Очерки культуры. М., 1994.
- Атхарваведа. Избранное / Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. М., 1997.
- Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М., 1969.
- Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1980.
- Бонгард-Левин Г. М., Герасимов А. В. Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975.
- Бонгард-Левин Г. М., Ильин С. Ф. Индия в древности. М., 1985.
- Бэшем А. Чудо, которым была Индия. М., 1977.
- Гусева Н. Р. Индуизм. М., 1977.
- Древо индуизма / Под ред. И. П. Глушковой. М., 1999.
- Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986.
- Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Косамби Д. Культура и цивилизация древней Индии. М., 1968.
- Махабхарата. Кн. I, II, IV, V / Пер. с санскр. В. И. Кальянова. Л., 1950, 1962, 1967, 1976.
- Махабхарата. Вып. 1—8 / Пер. с санскр. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1956—1972.
- Махабхарата. Кн. III, VIII / Пер. с санскр. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1975.

- Мифы древней Индии / Лит. изложение В. Г. Эрмана и Э. Н. Темкина. М., 1975.
- Нарайан Р. К. Боги, демоны и другие. М., 1974.
- Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1982.
- Ригведа. Избранные гимны / Пер. с санскр. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989.
- Рудой В. И., Островская Е. П. Классическая йога. М., 1992.
- Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.
- Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
- Семенцов В. С. Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М., 1985.
- Ткачева А. А. Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989.
- Три великих сказания древней Индии / Лит. изложение В. Г. Эрмана и Э. Н. Темкина. СПб., 1995.
- Шохин В. К. Брахманистская философия. М., 1994.
- Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999.
- Эрман В. Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.
- Danielou A. Hindu politheism. L., 1964.
- Gonda J. Change and Continuity of Indian Religion. The Hague, 1965.
- Gonda J. Visnuism and Saivism. A Comparison. New Delhi, 1976.
- Hopkins E. W. The Religions of India. Boston, 1995.
- Monier-Williams M. Brahmanism and Hinduism. L., 1891.
- Renow L. Hinduism. N.-Y., 1963.
- Zimmer H. Myth and Symbols in Indian Art and Civilization. N.-Y., 1962.
-

50-00

серия



М. Ф. АЛЬБЕДИЛЬ

ИНДУИЗМ

научно-популярное издание

Редактор и корректор — Н. В. Пивоварёнок
Технический редактор — Т. В. Чудинова
Набор — М. Ф. Альбедиль

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

Издательство
«Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., 18

ЛР № 065555 от 05.12.1997
Подписано в печать 17.08.2000. Формат 70x100 ¹/₃₂
Бумага офсетная. Гарнитура основного текста
типа «Таймс». Печать офсетная. Объем 8 п. л.
Тираж 3000 экз. Заказ № 660

PRINTED IN RUSSIA

Отпечатано с готового оригинал-макета
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12