



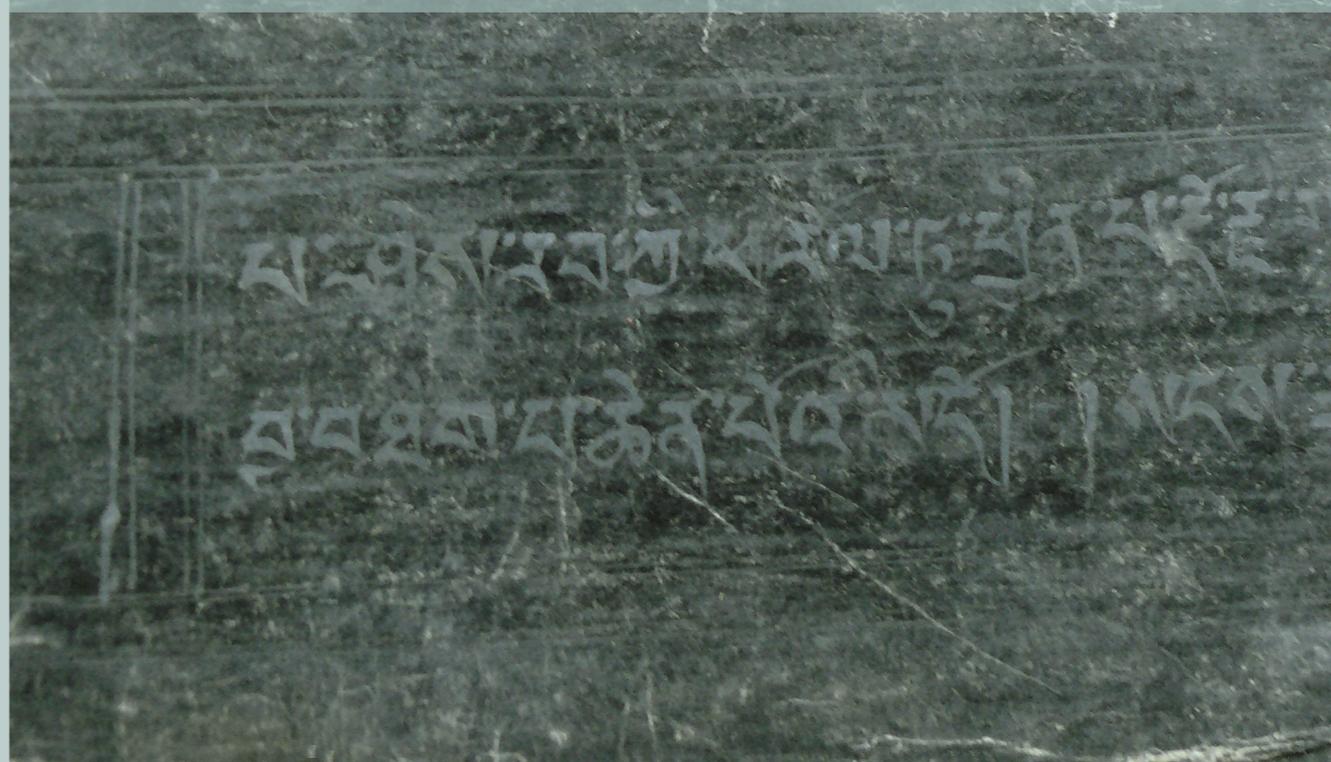
РЕРИХОВСКИЕ
ЧТЕНИЯ

ИНДИЯ – ТИБЕТ: ТЕКСТ И ФЕНОМЕНЫ КУЛЬТУРЫ

ИНДИЯ – ТИБЕТ:

ТЕКСТ И ФЕНОМЕНЫ КУЛЬТУРЫ

РЕРИХОВСКИЕ ЧТЕНИЯ 2006 – 2010
в Институте востоковедения РАН



ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН
Отдел истории и культуры Древнего Востока



Юрий Николаевич Рерих. Подмосковье, 1959 г.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

**Индия – Тибет:
текст и феномены культуры**

РЕРИХОВСКИЕ ЧТЕНИЯ 2006 – 2010
в ИНСТИТУТЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН



«ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ»

МОСКВА 2012

УДК 94(3) "65"
ББК 63.3(5)
И60

Составитель и ответственный редактор
д. фил. н. В. В. Вертоградова

Редактор английского текста
Д. И. Жутаев

Рецензенты:
д. и. н. Н. В. Исаева
к. ф. н. Н. А. Железнова

И60 **Индия – Тибет:** текст и феномены культуры : Рериховские чтения 2006 – 2010 в Институте востоковедения РАН / Сост. и отв. ред. В. В. Вертоградова ; Ин-т востоковедения. – М. : Языки славянской культуры, 2012. – 328 с. : ил.
ISBN 978-5-9551-0611-3

Сборник посвящен 110-летию со дня рождения выдающегося отечественного востоковеда Ю. Н. Рериха (17.08.1902 – 21.05.1960) и представляет итог последних пяти лет (2006 – 2010) ежегодных «Рериховских чтений», проводившихся в Институте востоковедения РАН с 1960 г. Предлагаемые статьи, охватывая географически и тематически ареал исследовательских интересов Ю. Н. Рериха (классическая Indo-Tibetica), выходят при этом на широкий круг новейшей проблематики. Рассматриваются феномены древней и средневековой культуры с ориентацией на современные подходы к понятию «Текст», включая генеративные модели, культурные коды и пр., что не вмещает в себя заглавие книги и что связано с разработкой новой методологии.

Содержание сборника включает несколько областей гуманитарного знания: «Лингвистика и лингвофилософия», «Порождение доктринального текста», «Строительный код и ритуал», «Психо-культурные феномены и текст» и др. Особый интерес представляет исследование и первая публикация памятников тибетской живописи из коллекции Рерихов.

© Вертоградова В. В., составление, 2012
© Институт востоковедения РАН, 2012
© Юдина М. Э., художественное оформление, 2012
© Языки славянской культуры, 2012

ISBN 978-5-9551-0611-3

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	9
Н. В. Александрова Буддийские предания о диспутах в передаче Сюань-Цзана. Закономерности построения сюжета	13
В. В. Вертоградова «Черная кожа» (<i>ásiknī tvác</i>) или «что чтили нелюди дасью»? (AB XVIII 2.28)	26
Е. Г. Вырщиков Социальные классификации и сакральное пространство в палийском каноне	41
А. М. Дубянский О некоторых элементах поэтической системы классической тамильской поэзии	57
Н. А. Железнова Джайнский мистицизм и учение о трех атманах в <i>Corpus Cundacundae</i>	82
Д. И. Жутаев Абхидхарма и Абхивинья: взгляд со стороны двух раннебуддийских традиций	93
А. И. Коган Дарды и «страна дардов» в «Раджатарангини» Кальханы	107
Н. А. Корнеева Прием почетного гостя-атитхи в традиции санскритских ритуальных текстов	115
Д. Н. Лелюхин Социальная структура раннего непальского общества. <i>Грама</i> и <i>панчали</i> в надписях Личчавов	130
Е. С. Лепехова Образ <i>дакини</i> в средневековой Японии	147
В. Г. Лысенко Слово и бытие в учении Бхартрихари о действии (по «Криясамуддеше»)	156
А. А. Мехакян Философская интерпретация лингвистических категорий в кашмирском шиваизме: лингвистика и метафизика	174
Е. Д. Огнева «Достопламенная медноцветная гора, рай Падмасамбхавы» (Танка из собрания Кабинета Ю. Н. Рериха ИВ РАН)	193

Е. Д. Огнева	
«Ваджраччхедика» в структуре Одесского рукописного сборника буддийских медитативных текстов (перспективы исследования)	200
С. Ч. Офергас	
Мир без Другого. Одна онтологическая возможность Индии (на основе сочинений шиваитской парама-адвайты)	209
Е. В. Тюлина	
Пространство, его «испытание» и почитание в обрядах освящения скульптуры и архитектуры (по «строительным» трактатам из пуран)	226
М. С. Фомин	
«И одеяние его покрыло собой весь остров...»: Легенды религиозного обращения (по материалам палийской и среднеирландской традиций)	242
К. П. Шрестха	
Некоторые историко-культурные аспекты символики национального флага Непала	263
Е. С. Юдицкая	
Концепция сновидения в древнеиндийской текстовой традиции	272
В. М. Яковлев	
Структура свитка «Колеса времени» (Калачакра) из коллекции Рерихов (ГМИНВ). Тибетский календарь	287
Summary of Papers	298
Список иллюстраций	316
Список сокращений	318
Иллюстрации	I–VIII

CONTENTS

Introduction	9
N. V. Aleksandrova Buddhist Legends about Debates as Conveyed by Hsüan Tsang: Regular Patterns of Plot Construction	13
V. V. Vertogradova “Dark Skin” (<i>ásiknī tvác</i>), or, “What Was Worshipped by the <i>dásyu</i> Non-Humans?” (AV XVIII 2.28)	26
Ye. G. Vyrshchikov Social Classifications and the Sacred Space in the Pāli Canon	41
A. M. Dubyansky Regarding Certain Elements of the Poetics System of Classical Tamil Poetry	57
N. A. Zheleznova Jaina Mysticism and the Doctrine of Three <i>Ātmans</i> in the <i>Corpus Cundacundae</i>	82
D. I. Zhutayev <i>Abhidharma</i> and <i>Abhivinaya</i> from the Perspectives of Two Early Buddhist Traditions	93
A. I. Kogan Dards and the Dard Country in Kalhaṇa’s <i>Rājataranṅiṇī</i>	107
N. A. Korneyeva Reception of the Guest of Honour (<i>atithi</i>) Based on the Sanskrit Ritualist Tradition	115
D. N. Lielyukhin Social Structure of Early Nepalese Society: The <i>grāma</i> and the <i>pāñcālī</i> in Licchavi Inscriptions	130
Ye. S. Lepekhova On the Meaning of the Dakini Cult in Mediaeval Japan	147
V. G. Lysenko Word and Being in Bhartṛhari’s Doctrine of Action in the <i>Kriyāsamuddeśa</i>	156
A. A. Mekhakyān A Philosophical Interpretation of Linguistic Categories in Kashmir Śaivism (Linguistics and Metaphysics)	174
Ye. D. Ogneva <i>The Glorious Copper-Coloured Mountain, or Padmasaṃbhava’s Paradise</i> : Thangka from the Collection of the Roerich Library at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences	193

Ye. D. Ogneva	
The <i>Vajracchedikā</i> in the Structure of the Odessa Manuscript Miscellany of Buddhist Meditative Texts: Prospects of Study	200
S. Ch. Ofertas	
The World without an Other: An Ontological Eventuality of India (Based on the Texts of the Śaiva <i>Paramādvaita</i>)	209
Ye. V. Tyulina	
Space, Its “Testing” and Worship in Rites of the Consecration of Sculptural and Architectural Objects (According to “Building-Construction” Treatises from the <i>Purāṇas</i>)	226
M. S. Fomin	
“ <i>And His Cloak Covered the Whole Island...</i> ”: Legends of Religious Conversion in the Pāli and Irish Narrative Traditions	242
K. P. Shrestha	
Certain Historical and Cultural Facets of the Symbolism of Nepal’s National Flag	263
Ye. S. Yuditskaya	
Concept of the Dream in the Ancient Indian Textual Tradition	272
V. M. Yakovlev	
Structure of a “Wheel of Time” (<i>Kālacakra</i>) Scroll from the Roerich Collection (State Museum of Oriental Art): a Tibetan Calendar	287
Summary of Papers	298
List of Illustrations	316
List of Abbreviations	318
Illustrations	I–VIII

ВВЕДЕНИЕ

То, что носит теперь имя «Рериховские чтения» и что уже полвека собирает людей на ежегодный профессиональный обмен словами и смыслами по поводу древней культуры и религии стран Южной и Центральной Азии, в истоках своих имело поводом неожиданную кончину в мае 1960 г. выдающегося отечественного востоковеда Юрия Николаевича Рериха (16. 08. 1902 – 21. 05. 1960).

14 августа 1960 г. состоялась передача Святославом Николаевичем Рерихом Институту востоковедения АН СССР ценнейшей научной и художественной коллекции, привезенной Юрием Николаевичем Рерихом из Индии, и открытие Кабинета его имени. В октябре 1960 г. в Институте востоковедения прошли первые «Рериховские чтения», в которых приняли участие ученики и коллеги Рериха из Москвы, Ленинграда, Улан-Удэ.

О «Чтениях», отметивших свой полувековой юбилей, нельзя сказать, что они имели какую-то единую программу или установку, кроме причастности к исследованию круга земель и культур Востока, находившихся в поле интересов Рериха. Но можно говорить о нескольких волнах приоритетов, точнее, о творческих вспышках пристального внимания к той или иной области исследования.

От «Чтений» 60-х гг. с их религиозно-философской проблематикой, на что был нацелен сектор Рериха (доклад А. М. Пятигорского «Методические замечания к изучению буддийской философии», А. Н. Зелинского «О космологической модели ваджраяны», Л. Мяля «О концепции праджни в ранней махаяне»), уже в конце 60-х намечился прорыв к новому витку исследований.

Это было связано с началом осуществления так называемого «Кушанского проекта», нацеленного на полномасштабное изучение Центральной Азии. Проект был разработан Рерихом (в последний год жизни), добившимся утверждения его в Академии наук. По этому проекту (хотя он не был одобрен во всех своих частях «высшими инстанциями») началось археологическое изучение крупнейших буддийских памятников Средней Азии: Кара-тепе (с 1961 г., раскопки Б. Я. Ставиского) и Фаяз-тепе (с 1968 г., раскопки Л. И. Альбаума). Эти исследования открыли новую страницу в изучении истории буддизма первых веков н. э.: буддийских школ, буддийской доктрины, языков и письменностей буддизма (обнаружено около трехсот буддийских надписей на разных древних языках, к настоящему времени большей частью опубликованных), особой линии буддийского искусства (первое живописное изображение Будды, ранняя буддийская скульптура). В 1968 г. по тому же частично одобренному проекту в Душанбе состоялась первая Международная Кушанская конференция ЮНЕСКО.

На «Рериховских чтениях» конца 60 – 70-х гг. на первый план выступают исторические и культурологические проблемы изучения вновь открываемых буддийских памятников, дешифровка и лингвистические проблемы буддийской эпиграфики («Изучение буддийских комплексов Кара-тепе в Старом Термезе» (Б. Я. Ставиский); доклады по исследованию письменных памятников (М. И. Воробьева-Десятовская, Г. М. Бонгард-Левин, В. В. Вертоградова)), возникают теоретические проблемы реставрации и реконструкции только что открытых буддийских сооружений – ступ, вихар (О. А. Туманова, Л. Л. Гуревич). Одновременно получает продолжение то направление «Чтений», которое было связано с изучением поэтики, ритуала и мифа (доклады Т. Я. Елизаренковой, А. Я. Сыркина, Ю. М. Алихановой, С. Л. Невелевой, И. В. Стеблевой).

Новая «тибетологическая» волна на «Чтениях» 80-х гг. отчасти связана с выходом в 1983 г. одиннадцатитомного Тибетско-русско-английского словаря Ю. Н. Рериха с санскритскими параллелями (огромную работу при подготовке словаря выполнили Ю. М. Парфионович и В. С. Дылыкова). При этом можно напомнить выступления В. С. Дылыковой по тибетской литературе, И. Н. Комаровой и Т. М. Малановой по тибетской лингвистике и поэтике, Е. Д. Огневой по тибетскому искусству (Огнева Е. Д. Живописные интерпретации «Джатакамалы» в Тибете).

В это время происходит расширение поля культурологической и религиозно-ведческой проблематики, связанной с исследованием текста («О психологическом действии наррации по данным “Махабхараты”» (С. Л. Невелева); «Некоторые вопросы мифологии шактизма» (П. Д. Сахаров); «Кем были ведийские риши?» (Т. Я. Елизаренкова); «Археoaстрономия в Древней Индии» (Л. В. Володарский)). При этом ряд новых ракурсов получают исследования буддизма, широко включаются новые материалы эпиграфики («О буддийских школах кушанского периода по эпиграфическим данным» (Л. Р. Фурцева)). А вопрос Л. Мялля, поставленный на «Чтениях» 1988 г. докладом «Существует ли единая линия текстопорождения в Махаяне?», до сих пор ждет своего ответа.

Обращаясь к дальнейшей истории «Рериховских чтений», хотелось бы напомнить, что большой вклад в их организацию и продолжение в 90-х гг. внесли Т. Я. Елизаренкова и Д. Н. Лелюхин. Кроме того, с середины 80-х «Чтения» имеют своего постоянного летописца Е. В. Тюлину и реально публикуются в виде резюме всех без исключения докладов в журнале «Восток».

Что касается публикации самих докладов, то на сегодняшний день это четвертый выпуск «Чтений». Первый сборник был составлен А. М. Пятигорским и опубликован в периодическом издании «Краткие сообщения Института народов Азии» (КСИНА LVII. Сборник памяти Ю. Н. Рериха. М.: Изд-во Восточной литературы, 1961). Второй, подготовленный к столетнему юбилею Рериха, собран

Т. Я. Елизаренковой и издан Петербургским университетом в 2002 г. под названием «Петербургский Рериховский сборник»; третий, состоящий из докладов, прочитанных на самих юбилейных чтениях («Индия – Тибет: текст и вокруг текста. Рериховские чтения 2002 в Институте востоковедения РАН», составитель В. В. Вертоградова), издан в 2004 г. С этого времени набирает силу то направление чтений, которое обращено не только к тексту – источнику, но и к проблемам самого Текста и которое уже было обозначено в упомянутом вопросе Л. Мялля.

Как продолжение этого направления составлен публикуемый нами сборник исследовательских статей (итог докладов на конференциях 2006 – 2010 гг.) «Индия – Тибет: текст и феномены культуры», подготовленный к 110-летию Ю. Н. Рериха.

Деятельность Ю. Н. Рериха, внесшего еще не оцененный вклад в то направление классического востоковедения, которое получило в свое время название *Indo-Tibetica* и которое знаменовало итоги исследований значительного очага культур, так или иначе связанных с духом и буквой древнеиндийской традиции, проходила в начале – середине XX века в рамках достижений, с одной стороны, Петербургской школы дореволюционного востоковедения, с другой, классической ориенталистики Парижа, Лондона и Гарвардского университета.

При этом ни всплеск структурализма и глоссематики начала – середины XX века, ни зарождение новых постструктуралистских направлений и пр. не привели ученого к методологическому беспокойству как нечто внешнее по отношению к глубокому и разностороннему, притом окрашенному этнопсихологией, проникновению в самую суть «текста» и «контекста» культуры.

Спецификой творчества Ю. Н. Рериха была его особая «первопроходческая» ориентированность, и не только на новые неизведанные земли, но и на неизведанные пласты и проблемы культуры: одно из первых исследований тибетской живописи (в основе – собранная им самим огромная коллекция танок); ценнейшие лингвистические описания живых тибетских языков и диалектов (лахульский, лхасский и амдоский), изданные отдельными книгами, которые требуют немедленного переиздания и осмысления в связи с современной лингвистической ситуацией в Тибете»; проблема лингвистических связей тибетского и монгольского языков, восстановление фонетического строя древнемонгольского языка и происхождение монгольского алфавита; в области изучения проблем индо-тибетского буддизма – исследования изобразительной версии «Калачакры»; в области эпосоведения – исследование эпических жанров – от проблемы древнего «доведийского» эпоса до тибетского Гэсэра; разработка тохарской проблемы и многое, многое другое.

Освоение научного наследия ученого, как и привезенного из Индии богатства собранных им коллекций (старопечатная книга, рукописи, религиозная живопись, мелкая пластика, нумизматика), по существу только начинается. Хотелось бы – и на что более всего надеялся Ю. Н. Рерих и ради чего вернулся в Россию, – чтобы все это не превратилось, в лучшем случае, лишь в «базу данных», а стало бы предметом будущих профессиональных исследований и дискуссий, что требует, прежде всего, осмысления тех шагов в области теории культуры, которые были сделаны исследователями не только классического, но и структуралистского и постструктуралистского направления, а также преодоления некоторой ограниченности, присущей всем этим подходам, и поисков иных путей, учитывающих достижения конца XX – начала XXI в. в области интертекстуальности, лингвистики текста, психосемантики, что с большим трудом пробивает себе путь в поле востоковедения.

Предлагаемое здесь собрание исследовательских статей, затрагивая примерно то же географическое (Индия – Тибет – Непал – Китай – Дардистан) и культурное пространство (исследуются памятники на 10 древних восточных языках), что Indo-Tibetica, выдвигает не только новые проблемы, но и новые подходы.

Содержание сборника включает несколько областей гуманитарного знания: «Древняя лингвистика и лингвофилософия» (В. Г. Лысенко, А. А. Мехакян); «Лингвокультурное пространство Текста» (В. В. Вертоградова); «Порождение и структура нарративного текста» (Н. В. Александрова); «Текст хроники и принципы описания ее объекта» (А. И. Коган); «Сакральная топология и текст» (М. С. Фомин); «Формирование доктринального текста» (Д. И. Жутаев); «Текст и межкультурные связи при формировании ритуала» (Е. С. Лепехова); «Строительный текст и ритуал» (Е. В. Тюлина); «Поэтический код и ритуал» (А. М. Дубянский); «Социокультурные модели и биспациальность» (Е. Г. Выршиков); «Структура эпиграфического текста и организация социума» (Д. Н. Лелюхин); «Культурно-психологические феномены и текст (сновидение, гостеприимство)» (Е. С. Юдицкая, Н. А. Корнева). Образец современного философского дискурса и в то же время разработку ключевой философской проблемы на основе комплекса текстов представляет статья С. Ч. Офертаса.

Как непосредственное продолжение исследований Рериха в области тибетского религиозного искусства и сакрального текста в сборнике предлагается первая публикация уникальных памятников тибетской живописи: танки из Кабинета Ю. Н. Рериха ИВРАН (Е. Д. Огнева) и свитка-календаря (Калачакра) из Кабинета Н. К. Рериха ГМВ (В. М. Яковлев).

Н. В. Александрова

БУДДИЙСКИЕ ПРЕДАНИЯ О ДИСПУТАХ В ПЕРЕДАЧЕ СЮАНЬ-ЦАНА. ЗАКОНОМЕРНОСТИ ПОСТРОЕНИЯ СЮЖЕТА

Основной пласт содержания «Записок о Западных странах» паломника Сюань-цана – буддийские предания, связанные с определенными топосами. Несомненно, наибольшая концентрация этого материала – в главах, посвященных тому региону, который был главной целью паломничества и был связан с центральными событиями буддийского предания. Благодаря такому обилию разнообразных сюжетов автор целиком посвящает VIII и IX главы одной Магадхе (摩揭陀 *Моцзето*) – области в среднем течении Ганга, явившейся ядром формирования крупных государственных образований древности и, что было наиболее важным для автора-паломника, – средоточием главных буддийских святынь. Так, VIII глава включает легенду об основании Паталипутры, несколько преданий о маурийском царе Ашоке, отражающих основные моменты его покровительства буддизму, предания о Будде, связанные с пребыванием его в Гайе, описание святынь, расположенных вокруг дерева *бодхи*. Здесь же – целая цепочка преданий о диспутах буддистов с «иноверцами» (外道 *вайдао*), действующими лицами которых являются весьма известные представители истории буддизма – Ашвагхоша (馬鳴 *Мамин*), Гунамати (德慧 *Дэхуэй*), Нагарджуна (龍猛 *Лунмэн*). При ознакомлении с этими сюжетами, прежде всего, обращает на себя внимание шаблонность их построения, основанного на стереотипных мотивах мифологического характера и практическое отсутствие свидетельств исторического содержания, имеющих отношение к этим значительным фигурам, выступающим в данном случае лишь как персонажи с заданной стереотипной ролью.

В действии принимают участие две состязающиеся стороны, представленные, с одной стороны, знаменитым буддистом, с другой, – чаще всего брахманом (婆羅門 *поломэн*), а также, непременно, царь как арбитр, определяющий победителя, – обычно присутствует фраза: «Приказал подать колесницу, чтобы самолично наблюдать за диспутом и досконально разобраться, кто искуснее в диспуте». Происходящее состязание обозначается термином 論 *лунь*, который в этом случае имеет значение «диспут», связанное и с другими значениями, проявляемыми в других контекстах, – «абхидхарма», а также «шастра, трактат по абхидхарме», – таким образом, «диспут» определяется как «рассуждения по абхидхар-

ме», «обсуждение абхидхармы». Сопровождающая терминология тоже связана с этим понятием: буддист, участник диспута, называется 論師 *луньши*¹ – «знарок рассуждений», «знарок трактатов»; сиденье, на которое он «восходит», – 論坐 *луньцзо*; место действия – 論場 *луньчан*, «площадка для диспутов»; гонг, который возвещает о начале диспута – 論鼓 *луньгу*. Диспут может продолжаться несколько дней, в течение всего этого времени на нем присутствует и царь, и жители, пришедшие «из ближних и дальних мест и желающие послушать «высокие речи».

При вступлении в действие буддиста ему дается крайне сжатая характеристика, построенная по принципу шаблона: Гунамати «с юности отличался проныцательным умом и рано снискал славу чистотой своей жизни. Он досконально изучил “три питаки”, в совершенстве постиг “четыре благородные истины”», а Нагарджуна «в юности славился просвещенностью. Когда он вырос, приобрел высокое имя. Он отринул желания и привязанности, покинул дом и предался учености. Глубоко постиг сокровенную истину и достиг “изначальной земли».

При описании хода событий бросается также в глаза полное отсутствие передачи содержания диспута, притом что Сюань-цзан, несомненно, был знатоком в этих вопросах. Речь буддиста характеризуется лишь оценочно: «Его глубокие мысли били ключом, он давал ясные ответы», он «проявлял изысканное красноречие, исследуя все “вдоль и поперек”, с высоким искусством ведения диспута и предельной ясностью мысли». Оппонент же его обычно «теряет нить рассуждения», ссылается на «помутнение рассудка», скрывает свое лицо, уходит домой для размышления. Стереотипное завершение диспута – смерть брахмана: «Когда наутро он взошел на сиденье, то более не мог вести диспут, а к шестому дню у него изо рта пошла кровь, и он умер»². Это можно сравнить с участью Вималамитры (*Пимоломидоло 毗末羅蜜多羅, У-гоу-ю 無垢友*), осмеливавшегося спорить с Васубандху (IV глава):

«Я, Вималамитра, недостойный и малознающий, в иные времена восстановлю справедливость, помня о добродетели ушедшего века. Хотя и умер Васубандху, его учение все еще имеет хождение. Я знаю об этом все, и я создам шастры, призывающие ученых людей по всей Джамбудвипе и других людей отречься от имени большой колесницы, уничтожить славу Васубандху. Эти [шастры] будут нетленны. Я посвящаю этому заветному желанию все свои силы». Когда он произнес эту речь, то впал в душевное помешательство, язык его отяжелел и обвис, хлынула горячая кровь. Зная, что пришел неизбежный конец, в раскаянии он написал письмо: «При-

¹ Термин 論師 *луньши* затруднителен для перевода, поскольку слово 論 *лунь* имеет значение (в контексте буддизма) и «абхидхарма», и «шастра, трактат по абхидхарме», и диспут. Таким образом, 論師 *луньши* можно понимать как «знарок абхидхармы», «знарок шастр», а также «искусный участник диспутов».

² Переводы выполнены по изданию: *Сюань-цзан*. Дай Тан си юй цзи. Пекин, 1955.

верженцы большой колесницы проповедуют наиболее законченное учение среди тех, кто исповедует закон Будды. Пусть слава ее спадает, но сущность ее глубока. В своем легкомыслии и невежестве я осмелился критиковать предшественников. Возмездие явлено мне: мое тело должно погибнуть. Осмелюсь лишь обратиться к ученым людям: вот поучительный пример. Каждому следует обуздывать свои помыслы и не поддаваться сомнениям». Земля на большом протяжении содрогнулась, и он тотчас скончался. Вслед за тем земля разверзлась на месте его кончины, и он был ввергнут в яму. Товарищи предали его тело огню и над собранными костями возвели строение.

Физическое уничтожение заносчивого и пустословного брахмана, осмелившегося спорить с буддистом, – стереотипный исход событий для преданий о диспутах. Развернутый сюжет такого рода можно видеть в XI цзюане в разделе «Страна Малава» (*Mālava*, *Молапо* 摩臘婆):

Следуя на северо-запад от большого города примерно 20 ли, прибыл в селение Полонь. Здесь поблизости есть впадина. И осенью, и летом в нее сливается вода, наполняя ее в течение десятков дней. И, хотя воды наливается много, она здесь не скапливается. Рядом построена малая ступа. В старинных записях говорится: это то самое место, где некогда один очень заносчивый брахман живьем провалился в преисподнюю. Некогда в этом селении жил брахман, сведущий во множестве вещей, человек непревзойденной учености, гордость своего времени. Он досконально постиг канонические книги, как внутренние, так и внешние³. Он видел тайные знаки судьбы так, как будто они были у него на ладонях. Он обладал безупречным обхождением, чистотой и возвышенностью. Слава его простиралась далеко. Царь ценил его очень высоко, и жители страны глубоко чтити. У него была 1000 последователей, которые наслаждались его учением и благоговели перед ним. Он всегда говорил о себе: «Я пришел в мир, чтобы поведать истину и повести всех за собой. Изначальные мудрецы и последующие ученые люди ничего не стоят по сравнению со мной. И Махешварадэва (*Maheśvara*, *Да-цзы-цзай-тянь* 大自在天), и Васудэва (*Vasudeva*, *Посоу-тянь* 婆藪天), и Нараянадэва (*Nārāyaṇadeva*, *Налюань-тянь* 那羅延天) и Будда, Почитаемый в мире, – люди повсюду покорны им, живут по их заветам, следуют их учению. Нет таких, кто бы не рисовал их в своем воображении. Все только их и чтят. Я же ныне всех превосхожу достоинствами и затмеваю славою. Если они не столь необыкновенны, зачем же их прославлять? Вырезали тогда из красного сандала статуи Махешварадэвы, Васудэвы, Нараянадэвы и Будды, Почитаемого в мире, а из них сделали ножки стула, и стул этот носили за ним повсюду. Вот такой он был заносчивый. А в то время в Западной Индии жил бхикшу Бхадраручи (*Bhadraruci*, *Батололоучжи* 跋陀羅縷支). Он в совершенстве изучил «Иньмин»⁴, глубоко постиг и другие сутры. В поведении он был безупречен, а воздержание его было таково, что вокруг распространялось благоухание. Он желал лишь малого, довольствуясь тем, что имел, и не просил о благах. Когда он прослы-

³ То есть буддийские и не буддийские тесты.

⁴ «Иньмин» 因明 – *hetuvidyā*, логика.

шал об этом, то сказал печально: «Увы! Не найти человека в такие времена! И вот глупец, который осмелился следовать дурному». Тогда он взял посох, отправился в далекий путь и пришел в эту страну, чтобы исполнить задуманное. Он обстоятельно все рассказал царю. Царь же, глядя на его ветхую одежду, не поверил ему. Однако, из почтения к его высоким достоинствам, он объявил о диспуте и призвал брахмана. А брахман, услышав об этом, сказал с улыбкой: «Что же это за человек, который возымел такие намерения?» – И приказал своим последователям приходиться на место диспута. Несколько сотен тысяч народа окружали их, как слушатели. Бхадраручхи, явившись в своей старой и ветхой одежде, нарвал травы и сел на нее. А брахман воссел на стуле, что ему принесли. Он бранил истинное учение и толковал о своих еретических верованиях. Речь бхикшу была ясной, как струя воды. Его мысль могла описывать круги, уходить вперед и возвращаться обратно. Брахман признал свою неправоту. Тогда царь обратился к нему со словами: «Давно ты злоупотреблял ложью и пользовался пустой славой, вводил людей в заблуждение. В старинных законах есть такая запись: проигравший в диспуте подлежит казни». Он хотел, чтобы раскалили железо и посадили на него брахмана, но тот, попав в такую беду, посвятил свою душу [Будде] и стал просить о пощаде. Бхадраручхи пожалел его и, обращаясь к царю, сказал: «О великий царь! Твоя гуманность простирается далеко, и звуки хвалебных гимнов несутся по всем дорогам. Воистину ты излучаешь милосердие и заботу. Не совершай жестокости. Прости его, не бери под арест. Отпусти его на волю». Царь приказал посадить его на осла и объявить о нем по всем городам и селениям. Брахман, устыдившись такого бесчестия, разволновался, и его стало тошнить кровью. Бхикшу, услышав об этом, пошел к нему с сочувствием и говорит: «Твое учение охватывало и то, что внутри [закона], и то, что вне. Твоя известность простиралась далеко. Честь и бесчестье так или иначе становятся явлены. Так где же плоды твоей славы?» Брахман впал в ярость и с бранью набросился на бхикшу; он очернил «большую колесницу» и унизил мудрецов прошлого. Но голос его стал беззвучен, а земля тотчас разверзлась, и он был низвержен живо. Следы этого события и сохранились здесь.

Такое построение сюжета «повержения противника в диспуте» однотипно с обычными сюжетами «покорения», свойственными мифологии буддизма и в изобилии представленными у Сюань-цзана, в которых представитель буддизма выступает в роли джины – победителя. Так же, как в случае покорения демона, буддист в диспуте совершает «обуздание» (制 *чжи*) противника: «Могу обуздать тебя так же, как обуздал его» (Гунамати). Еще более откровенно эта тождественность выражена в диспуте Ашвагхоши, противник которого – брахман, получивший красноречие от «злых духов», и его обличье демона становится явлено благодаря разоблачению, достигаемому буддистом:

К северу от ступы Установления Звона Гонга есть древний фундамент. Это – место, где в прошлом жил брахман, который обладал красноречьем, полученным от демонов.

Некогда в этом городе жил брахман. Он удалился в глухое пустынное место, устроил там себе хижину и не сообщался с мирской жизнью. Стремясь приобрести заслуги, он совершал поклонение демонам. Вверившись этим злым духам, он в совершенстве овладел искусством вести диспут и свободой ведения беседы. Изысканность его речи принесла ему известность. Когда ему задавали трудный вопрос, он опускал полог и лишь после этого отвечал. Старейшие ученые и высокоодаренные люди не отходили от него и весьма его почитали, и весь простой народ принимал его за мудреца.

В то время жил бодхисаттва Ашвагоша (*Aśvaghoṣa*, *Ма-мин* 馬鳴, *Ашифуцзюйша* 阿溼縛婁沙). Он был сведущ в неисчислимом множестве вещей. Толковал и проповедовал «три колесницы». И говорил он каждому: «Брахман этот получил свои знания не от учителя, а искусство не преемствовал от древних. Он живет уединенной жизнью в глуши, и тем нискал высокое имя. На самом деле он вверился злым демонам и одолевает темными силами. Как же так? Ведь его дар красноречия исходит от демонов, и люди не могут получить настоящий ответ. Если они и услышат слово, то потом не могут его объяснить. Ныне я сам пойду к нему. Посмотрю, что с ним происходит». Подошел к его хижине и говорит: «Преклоняюсь перед твоими совершенными достоинствами. Прошло много времени. Сделай милость, подними полог, я посмел бы поведать тебе свои заветные мысли». Но брахман, являя высокомерие, в ответ опустил полог и не стал говорить, глядя в лицо. Ашвагоша, почувствовав присутствие демонов и убедившись в чрезмерно самонадеянном нраве брахмана, после этих слов отступился. Обратившись к людям, он сказал: «Я уже все понял о нем. И непременно нанесу ему поражение». Пошел он к царю и заявил: «Желаю лишь твоего соизволения состязаться в диспуте с этим отшельником». Услышав это, царь с возмущением сказал: «Что это за человек? Если он не приобрел «три просветления и не владеет «шестью способностями», то как можно с ним дискутировать?» Приказал подать колесницу, чтобы самолично наблюдать за диспутом и досконально разобраться, кто искуснее в диспуте. В это время Ашвагоша толковал о полных глубокого смысла словах «трех питак», объяснил великую суть «пяти просветлений» – проявляя изысканное красноречие, исследуя все «вдоль и поперек», с высоким искусством ведения диспута и предельной ясностью мысли. Когда же брахман выложил свои доводы, Ашвагоша ему говорит: «Ведь я высказал мысль, ее и должно обсуждать». И тут брахман внезапно умолк. Ашвагоша гневно закричал: «Почему не разрешаешь трудной задачи? Все дело в злых духах. Ты хочешь поскорее заполучить от них себе речь». Тут он сам поднял ему полог, и тотчас стало явлено чудовищное обличье брахмана. Брахман в испуге заговорил: «Стой! Стой!» Но Ашвагоша отступил и произнес: «Теперь слава этого мужа развенчана. Пустое имя недолговечно, как говорят об этом».

Характерен также мотив «подстановки младшего», обычный в фольклорных сюжетах «единоборств», – так, Гунамати (*Guṇamati*, *Цюйнамоди* 瞿那末底, *Дэ-хуй* 德慧) выставляет вместо себя мальчика-служку, стоящего у его сиденья:

И сказал Гунамати: «Вот позади меня мальчик-служка, стоящий у сидения. Он доверчиво слушает диспуты и стал весьма искусен в тонких вопросах, пока стоит ря-

дом и постигает высокие речи». И, передав ему сидение, Гунамати говорит: «Располагайся и можешь вести диспут». Все пришли в смятение от такого странного повеления. А мальчик, служивший при сидении, принялся разрешать трудные задачи. Его глубокие мысли били ключом, он давал ясные ответы. С третьего вопроса инверцы потеряли нить рассуждения. Вновь гордыня была разбита, и крылья полома ны. После этого диспута монастырь получил в свое ведение это селение.

Точно так же Нагарджуна не идет сам на диспут, а посылает своего ученика (см. прилагаемый далее перевод из VIII цз.).

Завершение сюжета также аналогично результату «обуздания демонов» – происходит обращение в буддизм и зрителей, и самого царя, утверждающего правоту победителя и совершающего дарения монастырю: «Царь тогда сказал с благодарностью: «В учении Будды – сокровенная истина. Следуя по стопам мудрецов, независимо ни от чего оно держится истинного пути, ниспосылая обращение всем живущим. Согласно старинным законам страны, добродетель неизменно должна быть вознаграждена».

Царь, как «председатель» на диспуте, по сюжету предания зачастую является и инициатором созыва диспута, и судьей, определяющим правоту и неправоту соперников, и исполнителем «наказания», которое опять же может достигать крайней степени – предания смертной казни:

Тогда он созвал представителей разных учений – достойнейших в учености, непревзойденных в проникновенности. Прибыло сто человек. И он повелел: «Хочу навести порядок в том, что вижу и слышу. Определить надлежащие границы расхождений. В различных учениях можно запутаться, и нет определенного, к чему должно примкнуть. Так выясните же теперь – где хорошее, а где дурное. Сосредоточьтесь на этом и приступите к делу». Когда все собрались на диспут, он повелел прибывшим: «Авторы шастр «внешнего пути» в равной степени непревзойденны. А вот шраманам, членам сангхи, следует хорошенько представить свои принципы. Если они возьмут верх – то почтим учение Будды. Если будут отвержены – то истребим монахов».

Таким же образом описывается ситуация, когда царь (в данном случае Канишка) является инициатором созыва собора как расширенного варианта диспута:

... различия в толкованиях [закона] и несхожесть [учений] разных школ повергли царя в глубокие сомнения, и смятение его не проходило.

В то время почтенный Паршва (*Pārśva*, *Болишифо* 波栗溼縛, *Се-чжунчжэ* 脇尊者) говорил: «Годы и месяцы минули с тех пор, как Татхагата покинул мир. Ученики его разделились на отдельные школы, учителя стали давать разные толкования. Каждый придерживался своих убеждений, и все противоречили друг другу». Когда царь услышал об этом, то стал весьма расстроен и надолго охвачен печалью. Обратившись к почтенному Паршве, он сказал: «Только благодаря множеству заслуг, приобретенных мною в прежних перерождениях (ведь прежняя мудрость, хотя и далека, но должна возыметь действие), я осмелюсь, забыв о собственном несовер-

шенстве, способствовать процветанию буддийского учения и привести разные школы к согласию в осмыслении «трех сокровищ».

Почтенный Паршва сказал так: «Великий царь, посеяв в прежних перерождениях корни добра, накопил множество заслуг. Пусть он остается преданным учению Будды – именно таково мое желание».

Тогда царь отдал приказ, чтобы из дальних и ближних мест собрались на собор ученые мудрецы. И вот с четырех сторон света, проносясь через мириады *ли*, подобные звездам, собрались все самые талантливые и достойные мудрецы отовсюду. Семь дней они получали «дары четырех [вещей]», и затем хотели начать обсуждение, но побоялись споров и разногласий. Тогда царь открыто сказал монахам: «Пусть те, кто обрел „священный плод“, останутся, а те, кто связаны [мирскими путями], пусть возвращаются». Однако мудрецов осталось множество. И вновь царь отдал приказ, чтобы те, кто «не в обучении» остались, а те, кто еще «в обучении» – пусть уходят обратно.

Но по-прежнему [собравшиеся] были многочисленны. И снова вышел указ: «Те, кто обрел “три проникновенных знания” и в совершенстве овладел “шестью способностями”, пусть остаются; все остальные пусть возвращаются». Однако их все еще было много. И снова вышел приказ: «Те, кто исчерпывающе проник в смысл “трех сокровищниц” и, кроме того, постиг “пять наук”, пусть останутся, все остальные пусть возвращаются». И вот осталось 499 человек.

Характерная для этих сюжетных повествований расстановка персонажей, включающая царя, не подтверждается сведениями самого же Сюань-цзана, рассказывающего во II главе о реальном порядке проведения диспута, где о присутствии царя ничего не говорится:

Время от времени собираются на диспуты, где определяют достойных и недостойных, различают добродетель и ересь, избавляются от невежд и выдвигают просвещенных. Если есть такой участник диспута, у которого речь изысканна, который выказывает глубокое проникновение в сокровенную истину, блистателен, гибок в искусстве вести спор, – то для него снаряжают украшенного драгоценностями слона и, следуя за ним толпой, подобной лесу, раскрывают «ворота праведности». Если же кто посрамлен в диспуте, если доводы его скудны и запутанны, если он неустойчив в праведности и плохо владеет речью, – то мажут ему лицо красной краской, посыпают тело прахом, а затем изгоняют в пустыню или бросают в пропасть. Так выявляют достойных и злонамеренных, отличают мудрость и глупость.

В той же части текста Сюань-цзан отмечает, что «диспуты проходят крайне бурно».

Наблюдаемая «мифологичность» сюжетов о диспутах демонстрирует тенденции, свойственные формированию местной буддийской монастырской тра-

диции, которую, по-видимому, и передает Сюань-цзан. Выявление закономерностей построения подобных сюжетов, которые определенным образом встраивались в общую картину буддийского предания, позволяют приблизиться к пониманию его структуры в целом, а также выявить способы введения в них различных персонажей, среди которых немало исторических лиц.

Приложение

Диспут Гунамати с иноверцем (Сюань-цзан. Дай тан си юй цзи, цзюань VIII)

На восточном гребне горы стоит ступа. Это – место, на которое Татхагата в прошлые времена ступил ногой, когда остановился, оглядывая страну Магадху. К северо-западу от той горы, на расстоянии около 30 ли, у подножия горы стоит монастырь. С тылу примыкает к отвесной скале и стоит на высокой платформе. Между скалами высятся башни. Монахов здесь – около 50, все исповедуют учение «большой колесницы». На этом месте бодхисаттва Гунамати сокрушил иноверца. Раньше на этой горе жил иноверец Мадхава (*Mādhava, Momo* 摩沓婆). Он следовал учению санкхьи и, совершенствуясь в постижении истины, исчерпывающе изучив как «внутренний», так и «внешний» путь, проповедовал учение о «крайней пустоте». Имея громкое имя и следуя великим предшественникам, он достоинствами своими превзошел современников. Правители высоко ценили и почитали его, называя «сокровищем страны», а чиновники и народ взирали на него с упованием и хором называли «всеобщим учителем». Ученые люди соседних стран подражали ему и восхищались его достоинствами, сравнивая его с именитыми предшественниками. Его образованность была поистине высока. Он имел кормление с двух городов, а также получил во владение окружающие территории. А в то время в Южной Индии жил бодхисаттва Гунамати. С юности отличался он пронизательным умом, и рано снискал славу чистотой своей жизни. Он досконально изучил «три питаки», в совершенстве постиг «четыре благородные истины». Услышав о том, что Мадхава ведет беседы о необычайно тонких вещах, он замыслил сломить его гордыню. Повелел он одному своему последователю написать такое письмо: «Почтенный Мадхава пребывает в благодушии и праздности. А должно тебе, забыв об усталости, как следует натрудиться, обратившись к древней учености. Через три года я сокрушу твою блистательную славу». И на второй год, и на третий посылал он своего гонца, а когда собрался исполнить свое намерение, написал еще одно письмо: «Назначенный срок уже вышел. Искусность твоя в учености пусть остается такой, какая есть. Ныне я иду к тебе, и тебе следует знать об этом».

Мадхава, изрядно перепугавшись, предупредил своих последователей, а также и всех жителей селения, наказав, чтобы отныне никто не пускал к себе жить шраманов – людей иной веры, чтобы всем сообщили об этом, и чтобы никто не смел нарушать этого указания. А в то время, неся свой посох, Гунамати подошел к этому селению, где жил Мадхава. Жители города, соблюдая полученные указания, не пускали его к себе жить, а

брахманы к тому же стали браниться: «Что за человек такой, с бритой головой и в странном одеянии? Убирайся отсюда поскорее и здесь не задерживайся». Бодхисаттва же Гунамати, стремясь сокрушить иноверца, надеялся остановиться на ночлег в этом селении, и, пытаясь смягчить их, говорит примирительно: «Как ваше сообщество, стремясь к истине в мире, ведет «чистую жизнь», – так и я, стремясь к высшей истине, веду «чистую жизнь», и в этом мы одинаковы. Так почему же вы отторгаете меня?» Но брахманы не вняли его словам и выгнали его из селения. И вот попал он в большой лес, а в лесу этом во множестве бродили дикие звери, творя свои кровожадные дела.

Нашелся тогда один человек чистой веры. Боясь, что звери убьют Гунамати, он тайно пошел за ним, прихватив с собой трость. И сказал он, обращаясь к бодхисаттве: «В Южной Индии живет бодхисаттва Гунамати, слава которого достигает далеких мест. Хотел он придти сюда на диспут, однако управитель этого селения, боясь утратить свою громкую славу, строго-настроено приказал всем не принимать шраманов. Опасаясь, как бы звери не убили Гунамати, я пришел сюда, чтобы быть с ним вместе и обеспечить ему безопасность. Ведь у него нет даже хижины». И сказал ему Гунамати: «Сколь же ты благороден, человек чистой веры! Ведь я и есть Гунамати». Как услышал это человек чистой веры, так проникся глубочайшим почтением и говорит, обращаясь к Гунамати: «Если правда то, что ты говоришь, то надо нам идти поскорее, выбраться из дремучего леса и остановиться где-нибудь на лугу». Человек чистой веры зажег факел и, зажав в руке лук, шел, поворачиваясь то влево, то вправо. Когда подошла к концу первая часть ночи, он сказал Гунамати: «Нужно идти – боюсь, что прознают люди, где ты, придут и убьют тебя». С благодарностью говорит ему Гунамати: «Не забыть мне твоего добродетельного поступка». И так они пошли, и приблизились к царскому дворцу, и говорят стражникам: «Вот шраман, который явился издалека и желает, чтобы царь дал ему разрешение на диспут с Мадхавой». Услышав об этом, царь пришел в изумление и сказал: «Это безрассудный человек!» И приказал послать своего чиновника к Мотапо, объявить ему царский указ: «Объявился шраман-иноземец, и пришел он, чтобы вступить в диспут. Площадь для диспута уже вычищена и окроплена водой, о диспуте повсюду объявлено, и все ждут предстоящего обсуждения. Прошу тебя, будь снисходителен, приходи». Мадхава же говорит царскому гонцу: «Наверняка это луньши Гунамати из Южной Индии! И ему отвечают: «Да». Как услышал об этом Мотапо, так в душе стал совсем безрадостен, но трудно было ему отговориться, и пришлось явиться на площадь для диспута. Царь этой страны и главные сановники, служилые люди и народ, знатные семьи – все собрались, желая послушать высокие речи. Гунамати первым излагал принципы своей школы – до тех пор, пока не опустилось солнце. Мадхава же, сославшись на старческий возраст и помутнение разума, прежде чем дать ответ, попросился вернуться домой для размышления. И так всякий раз, как возникало затруднение, он просился домой. Когда наутро он взмог на сиденье, то более не мог вести диспут, а к шестому дню у него изо рта пошла кровь, и он умер. Но перед самой кончиной он приказал жене: «Ты наделена высокой одаренностью. Не забывай перенесенного мною позора». Когда Мадхава умер, она скрыла это, и похорон не устраивала. Надела она красивые одежды и пришла в собрание, где шел диспут. Тогда все зашумели и заговорили между собой: «Мадхава, будучи столь одарен, потерпел унижение от Гунамати, и потому прислал вместо себя жену, чтобы достигнуть ясности, кто достойнее». Бодхисаттва же Гунамати говорит его жене: «Могу обуздать тебя, как я уже обуздал его». Жена Мадхавы, испытывая затруднение, отступилась. А царь сказал: «Что за таинственные слова сказаны

тобою? Поясни». Гунамати сказал: «Увы! Мадхава мертв, и он просил ее пойти продолжить диспут со мной». Царь сказал: «Как ты узнал об этом? Прошу тебя, сообрази объяснить это».

Гунамати сказал: «Когда пришла его жена, на лице ее была смертельная бледность, и в ее речи звучала скорбь. Потому я и понял, что Мадхава мертв. “Могу обуздать тебя”, – эти слова имеют отношение к ее мужу». Царь послал посмотреть, так ли это, и выяснилось, что так и есть. Царь тогда сказал с благодарностью: «В учении Будды – сокровенная истина. Следуя по стопам мудрецов, независимо ни от чего оно держится истинного пути, ниспосылая обращение всем живущим. Согласно старинным законам страны, добродетель неизменно должна быть вознаграждена». Гунамати сказал: «При всей моей невежественности в следовании истинному пути я твердо держусь его, чтобы в полной мере нести просвещение всем существам. Когда я готов повести их за собой, то прежде всего я ломаю в них высокомерие, а лишь затем привожу к обращению. Теперь же прошу лишь об одном – чтобы селения, принадлежащие Мадхава, великий царь передал монастырским людям на тысячу поколений вперед. И на все будущие времена будет ниспослано благо, которое станет расти непрерывно. Благословенная сила распространяется в мире лишь только благодаря тому, что охраняется людьми чистой веры. Следует поддерживать сангху ради распространения истинной веры, ради поощрения высшей добродетели». Тогда и построили этот монастырь, чтобы отметить место победы. Сразу после поражения Мадхавы в диспуте более десяти соблюдающих «чистое поведение» бежали в соседнюю страну, рассказали иноверцам о перенесенном унижении и набрали наиболее одаренных, чтобы придти сюда и очистить себя от прежнего унижения. Тогда царь, почитая Гунамати, сам пришел приглашать его: «Ныне иноверцы, не оценив свои силы, объединились и посмели ударить в «гонг диспута». Об одном прошу я великого учителя – сокрушить иноверцев». Гунамати сказал: «Пусть соберутся участники диспута». Ученые люди из иноверцев обрадовались и стали друг друга обнадеживать: «Сегодня наша сторона непременно одолеет его». Когда иноверцы принялись выкладывать свои утверждения, бодхисаттва Гунамати сказал: «Ведь теперь иноверцы являются беглецами. Согласно прежнему постановлению царя, все они стали недостойными людьми. Как же я ныне буду иметь с ними диспут?» И сказал Гунамати: «Вот позади меня мальчик-служка, стоящий у сидения. Он доверчиво слушает диспуты и стал весьма искушен в тонких вопросах, пока стоит рядом и постигает высокие речи». И, передав ему сидение, Гунамати говорит: «Располагайся, и можешь вести диспут». Все пришли в смятение от такого странного повеления. А мальчик, служивший при сидении, принялся разрешать трудные задачи. Его глубокие мысли били ключом, он давал ясные ответы. С третьего вопроса иноверцы потеряли нить рассуждения. Вновь гордыня была разбита, и крылья поломаны. После этого диспута монастырь получил в свое ведение это селение».

Диспут Шилабхадры с иноверцем (Сюань-цзан. Дай ган си юй цзи, цзюань VIII)

К юго-западу от монастыря Гунамати примерно через 20 ли прибыл к одинокой горе, на которой стоит монастырь. Здесь луньши Шилабхадра (*Śīlabhadra*, *Шилобатоло* 尸羅跋陀羅, *Цзе-сянь* 戒賢) одержал победу в диспуте, после чего было отстроено заброшенное селение. Монастырь возвышается на обрывистой вершине и похож на ступу, в нем

хранятся мощи. Этот луньши – из рода царя страны Саматата (*Samataṭa*, *Саньмодачжа* 三摩呬吒) и брахман по происхождению. Смолоду он прилежно учился и отличался безупречным поведением. Странствуя по Индиям, он доискивался истинной мудрости и, прибыв в эту страну, в монастыре Наланда (*Nālanda*, *Наланьто* 那爛陀) встретил бодхисаттву Дхармапалу (*Dharmapāla*, *Хуй-фа* 護法). От него он услышал проповедь учения, уверовал и просил разрешения носить крашеную одежду. Он с истинным рвением стремился к исчерпывающему познанию, он пытался найти путь к освобождению, и так достиг высшего совершенства (постижения), раскрывая тончайший смысл слов. Славой своего имени он превосходил современников, знали о нем и в иных странах. А в Южной Индии жил иноверец. Перед ним раскрывалось сокровенное, он дознался до самой сути вещей. Он постиг сокрытое, проник в тончайшее. Когда услышал он о высокой славе Дхармапалы, в нем разыгралась гордыня и разгорелась сильная зависть. Преодолев горы и долины, он ударил в гонг, желая вступить в диспут, и говорит: «Я – человек из Южной Индии. Мне стало известно, что в этом царстве живет великий луньши. Хотя я и не слишком больших способностей, хочу с ним тщательно обсуждать». Царь говорит: «Есть такой – все так, как ты рассказываешь». И послал он своего чиновника, который стал упрашивать Дхармапалу: «В Южной Индии живет иноверец. Несмотря на расстояние в тысячу ли, он пришел сюда, желая состязаться в диспуте. Просим тебя об одном – прояви снисхождение, пойди к собравшимся на площади для диспута». Услышав об этом, Дхармапала надел свое одеяние и тотчас пошел туда. А его ближайший последователь Шилабhadра, способнейшие из младших учеников и старшие ученики стали спрашивать: «Почему ты идешь столь поспешно?» И сказал им Дхармапала: «С тех пор как погрузилось во мрак «солнце мудрости», сияет лишь «передаваемый светильник». Иноверцев развелось, как муравьев. Приверженцы иных учений поднимаются, как пчелиный рой. Потому-то я ныне так стремлюсь сокрушить их в диспуте». Шилабhadра же говорит ему: «Я с благоговением выслушал другие твои диспуты. Позволь же мне сокрушить иноверца». Дхармапала знал все о его прошлом, и потому дал разрешение. В то время Шилабhadре было тридцать лет, в общине считали его совсем молодым, и все опасались, не трудно ли будет ему в одиночку справиться с этим. Дхармапала же, понимая, что монахам в общине неспокойно, стал успокаивать их, говоря: «Оценивая чью-либо высокую просвещенность, не стоит “судить о возрасте по зубам”. Вижу уже сейчас, что он непременно нанесет им поражение». Когда наступил день диспута, сюда устремились люди из дальних и ближних мест, собрались все – и молодые, и старые. Иноверец стал излагать главные принципы своего учения, исчерпывающе разясняя самые сложные вопросы. Шилабhadра же, следуя за его утверждениями, раскрывал самую суть вещей и глубоко проникал в сокровенное. У иноверца слова иссякли, и он, устыдившись, отступился.

Царь, дабы вознаградить добродетель, отдал в дар Шилабhadре этот город. Луньши же стал отказываться и сказал: «Кто носит крашеную одежду, тот держится умеренности во владении имуществом и соблюдает чистоту. Зачем ему город?» И царь сказал: «"Царь дхармы" скитается во мраке, и "корабль мудрости" тонет в пучине. Не отмечают различий между благим и дурным, не поощряют ученых людей. Ради утверждения истинного учения, прошу тебя, будь милостив, прими мой дар». И луньши, более не настаивая на отказе, принял этот город. Построил монастырь – строго в соответствии с уставом, и передал ему этот город, совершив дарение с положенным ритуалом.

Нагарджуна посылает на диспут своего ученика Дэву (Сюань-цзан. Дай тан си юй цзи, цзюань VIII)

В то время в Южной Индии жил бодхисаттва Нагарджуна (*Nāgārjuna*, *Нацзяэла-шуна* 那伽闍刺樹那, *Лун-мэн* 龍猛). С юности он славился просвещенностью. Когда он вырос, приобрел высокое имя. Он отринул желания и привязанности, покинул дом и предался учености. Глубоко постиг сокровенную истину и достиг «изначальной земли». У него был великий ученик Дэва (*Deva*, *Tuno* 提婆), обладавший пронизательным разумом и чудесной способностью постижения. Обратясь к учителю, он сказал: «В городе Патали[путре] (*Pāṭali*, *Почжали* 波吒釐) ученые люди и те, что с ними, потерпев поражение от иноверцев в словесном состязании, перестали ударять в гонг. Дни и месяцы уходят быстро, и прошло двенадцать лет. Осмелюсь иметь такое желание – искоренить зло, «увидеть горы», установить «светильник учения». Нагарджуна же говорит: «В городе Патали иноверцы обладают обширными познаниями. Ты не сможешь с ними сравниться. На сей раз пойду я сам». А Дэва ему говорит: «Желая вырвать гнилую траву, разве обязательно нужно валить горы? Смею надеяться, что полученные мною наставления заставят умолкнуть людей иной учености. Великий учитель пусть встанет на место иноверцев, а я, следуя его речам, буду их опровергать. Когда мне станут ясны их сильные и слабые стороны, тогда и намерюсь идти». И вот Нагарджуна встал на место иноверцев, а Дэва последовательно опровергал его доводы. Через семь дней Нагарджуна потерял нить своего рассуждения и сказал в восхищении: «Ложные слова легко теряют силу. Еретические убеждения трудно отстоять. Можешь идти ты – и сокруши их окончательно». Бодхисаттва Дэва рано снискал высокое имя и был известен иноверцам из города Патали. Тотчас они созвали своих, бросились к царю и говорят: «Великий царь! Ранее ты соблаговолил послушаться нас и повелел шраманам не звонить в гонг. Мы хотим, чтобы ты объявил еще один приказ. Вели стражникам не пускать в город чужих монахов из соседних стран. Мы опасаемся, что они объединятся, дабы изменить то, что постановили прежде». Царь согласился с этими речами и приказал усилить стражу у ворот. Когда пришел Дэва, он не мог войти в город. Услышав про тот приказ, он снял с себя облачение. Свернул кашаю, спрятал ее в вязанку травы, подобрал полы одежды и прошел поскорее, неся ее на спине. Придя же в город, он убрал траву и надел облачение. Явившись в этот монастырь, он стал искать, где остановиться на ночлег. Обнаружив же, что здесь совершенно безлюдно, и не у кого разместиться, он переночевал на башне для гонга и утром с силой ударил в него. Услышав звон, в общине поняли, что это вчерашний странствующий бхикшу, – и все монастыри тоже ударили в ответ. Царь услышал и, не понимая, откуда начался звон, послал выяснить, что происходит. Когда пришли от него в этот монастырь, все указали на Дэву. А Дэва говорит: «Ведь в гонг для того и ударяют, чтобы созывать общину. Если он так не используется, то для чего он висит?» Царские слуги ему объясняют: «Ранее монашеская община потерпела поражение в диспуте, и вышло постановление не звонить. С тех пор прошло уже двенадцать лет». Дэва говорит: «Вот как? А я вот сегодня снова зазвонил в «гонг учения». Послали тогда людей к царю, и те говорят: «Объявился чужой шраман, и он хочет очистить монахов от унижения, которое они потерпели прежде». Созвал тогда царь ученых людей и объявил: «Кто проиграл в диспуте, тот будет признан виновным и казнен. Явились тогда все иноверцы «со знаменами и барабанами», и загалдели, выкладывая свои иноверческие доводы, – каждый выказывал свое остроумие. А бодхисаттва Дэва, поднявшись на трон

диспута и помня их прежние речи, которые он уже слышал, последовательно их опровергал. И вот не прошло и часа, как он сокрушил иноверцев. Царь этой страны и главные сановники не могли не прийти в восхищение и выстроили эти священные стены, чтобы отметить его особую добродетель.

Предание о соборе в Вайшали (Сюань-цзан. Дай Тан си юй цзи, цз. VII)

Прошел на юго-восток от города 14–15 *ли*, прибыл к большой ступе. Здесь место, где проходил собор семисот совершенных. Через 110 лет после нирваны Будды в городе Вайшали жили бхикшу, которые отошли от учения Будды и неверно следовали установлениям Винаи. В то время старец Яшада (*Yaśada*, *Ешэто* 邪舍陀) жил в стране Кошале, старец Самбогха (*Sambogha*, *Саньпуцзя* 三菩伽) жил в стране Матхуре, старец Ревата (*Revata*, *Либодо* 釐波多) жил в стране Ханьжо, старец Шала (*Śāla*, *Шало* 沙羅) жил в стране Вайшали, старец *Фушэсумило* (富闍蘇彌羅) жил в стране *Сололифу*. Все они были великими архатами, обладали свободой от заблуждений, были привержены «трем сокровищницам», владели «тремя просветлениями», имели большую славу, знали все, что подлежит познанию, и все были учениками почтенного Ананды. И вот Яшада послал обращение к святым мудрецам, дабы все собрались в городе Вайшали. В то самое время, когда лишь одного человека не доставало до семисот, *Фушэсумило* божественным зрением увидел, как великие совершенные собрались обсуждать дела Учения. Перенесся он чудесною силой и прибыл на собор. Тогда Самбогха посреди собрания, обнажив правую сторону и встав на колени, воззвал: «Собрание да утихнет! Преисполнимся благоговения! Будем внимательны! В прошлом великий совершенный Царь Учения своей благой волей вошел в “конечное угасание”. Хотя прошли многие годы, слова Учения еще пребывают в мире. В городе же Вайшали нерадивые бхикшу неверно следуют установлениям винаи и в десяти пунктах нарушают десять заповедей. И вот ныне здесь совершенные, которые глубоко уяснили, что верно и что неверно, все они преемствуют наставлениям высокодостойного Ананды. Проявим благодарность за милость Будды и вновь провозгласим его святую истину!». И великое собрание не могло не преисполниться глубокими чувствами. Они призвали тех бхикшу и потребовали, в соответствии с винаей, чтобы они прекратили нарушения. Заблуждения в толковании Учения были устранены и внесена ясность в святое Учение.

В. В. Вертоградова

«ЧЕРНАЯ КОЖА» (*ÁSĪKNĪ TVÁC*) ИЛИ «ЧТО ЧТИЛИ НЕЛЮДИ ДАСЬЮ»? (АВ XVIII 2.28)

Это сообщение посвящено проблеме прояснения границ интерпретационного кода ранневедийской литературы (самхит) на основе выявления компетенции составителя гимна/заговора, ибо только вопрос о границах может свести к минимуму произвольность понимания текста. Значительные шаги в этом направлении были сделаны Л. Рену [Renou 1997], который выявил «амбивалентность» (*ambiguité*) ведийской лексики. Обширные разработки были проделаны Т. Я. Елизаренковой [Елизаренкова 1993, Елизаренкова 1999], включившей грамматический и стилистический критерий в описание ведийской семантики, а также «степень и характер метафоричности» при установлении синонимов. Ею же рассматривалось понятие «неопределенность», применительно к части лексических единиц Ригvedы.

Исследование компетенции, притом что лексика самхит обычно анализируется синхронно, дает надежду выявить некоторые возможности не столько бытования текста, сколько его становления, принимая во внимание мнение Кёйпера [Кёйпер 1986: 117], что «методологическая проблема – как расценивать свидетельство РВ в его отношении к более поздней ведийской литературе – является одной из спорных».

Здесь предпринимается попытка исследовать фрагмент ведийского текстового пространства с целью осмысления ряда **текстовых понятий**, в данном случае – терминов: *ásiknī tvác* и *dasyu* в РВ, не раз обсуждавшихся исследователями, и «проецирование» их на контекст АВ (XVIII 2. 28). Исходя из этого исследования, выдвигается гипотеза относительно интерпретации указанного гимна/заговора «Атхарваведы», который до сих пор остается за пределами внимания специалистов. Эта попытка также приводит к ряду предположений о возможности выявления в тексте АВ очертаний некоторых позднейших религиозно-философских учений Индии.

Что касается жанра исследуемых нами текстов, то для РВ – это гимны богам, в АВ – это заговоры или смешанные жанры (гимны/заговоры), часто посвященные ритуалу и мифологии предков (питаров). Для начала рассмотрим один из гимнов «Ригvedы» с интересующими нас терминами:

РВ 9.73.5:

*pítur mātúr ádhya á yé samásvarann řcà sócantaḥ samdáhanto avratán |
índradviṣṭām ápa dhamanti māváyā tvácam ásiknīm bhūmano divás pári ||*

«Те [певцы], что вместе зазвучали от Отца (Неба) и от Матери (Земли),
Зажигаясь от гимна и спаяя лишенных обета,
С помощью **майи**¹ они сдувают
Ненавистную Индре **черную кожу**² с Земли и Неба».

Гимн посвящен Соме, точнее ритуалу выжимания сока Сомы и одновременно сложению гимнов рич (*řc*) певцами риши (*řṣi*). Капли Сомы – здесь, в то же время и певцы; они одолевают соперников в состязании, ибо их творения – «ладьи истины» (*satyásya nāvaḥ*). Певцы риши противопоставлены «не имеющим обета» (*avratá*), то есть дасью, которых они «спаяют» своими исполненными истины ричами. (Контекст может быть связан и с мифом, и с ритуалом). Далее в гимне вступает в действие *ásiknī tvác* (в некоторых текстах значится как *kṛṣṇá tvác*), что принято переводить как «черная кожа». Этому термину посвящено некоторое количество гимнов РВ.

В большей части ведологических штудий под словосочетанием *ásiknī tvác* исследователи понимают аборигенные племена Индии (*dāsá/dāsyu*), темнокожие, которых покорили арии.

Впервые на проблему «черной кожи» обратила особое внимание немецкая исследовательница Мария Шетелих [Schetelich 1991: 151–162]. Ее наблюдения показали, что ведийское определение относится не к цвету тела, а к противопоставлению благого и неблагодарного, которое передается оппозицией «светлое/белое – темное/черное», как «день» и «ночь, и которое есть, согласно Шетелих, «the polarity of evil and good which plays an important rôle in the world-view of the Aryan tribes».

Подобное мнение в применении к данному стиху высказывает Т. Оберлис ([Oberlies 1991: 50], цит. по [Елизаренкова 1999: 387–388]), отметивший, что в данном случае (РВ IX 73.5) «речь идет о классификационном понятии: светлый – «благодатный, надежный»; темный – «лишенный благодати, опасный». Это тол-

¹ майя (*māváyā*) – особая скрытая магическая сила, способность изменять облик [Репов 1978: 133–141] (Перевод Т. Я. Елизаренковой: «колдовская сила»). Возможно, в истоках слово связано, прежде всего, с проявлениями «змеиной силы» *ahi-māváyā* (см. характеристику демона Пипру: табл. 2). Это слово, могло относиться и к матери Змея. Нам известен ряд мифологических образов матерей змеиных божеств: «Мать Вритры» и др. Впоследствии слово *māváyā* стало относиться и к особым способностям ведийских риши (в данном случае – засвечивать тьму), что позволяет напомнить об амбивалентности ведийской лексики.

² слово *tvác* «кожа» относится в индийской культуре к гладкой коже – в отличие от *carman* «шкура» и *chavi* «верхний слой кожи, тегумент», который является носителем цвета [Вертоградова 2012: 192].

кование термина в данном стихе РВ поддерживает Т. Я. Елизаренкова [Елизаренкова 1999: 388].

Рассмотрение основных контекстов РВ, содержащих термин *dásyu* и тех, что упоминают певцов риши, позволяет сопоставить относящиеся к ним эпитеты и выявить существенные функции (таб. 1). Другое сопоставление проводится нами на уровне определений и функций ведийского бога Индры, с одной стороны, и ряда демонов, которые относятся к кругу дасью, с другой (таб. 2)³. Из таблиц вырисовывается **текстовое** понятие *ásiknī tvác*.

Таблица 1 (РВ)

Певцы-риши	Дасью
разумные (<i>mánuamāna-</i>)	неразумные (<i>ámānuamāna-</i>)
произносящие песнопения-молитвы (<i>bráhman</i>)	невежественные (<i>amantú-</i>)
воспламеняющиеся от гимна-рича (<i>ṛcà śócantaḥ</i>)	вероломные (<i>sáhana-</i>)
совместно звучащие (<i>samásvara-</i>)	ревущие глумливыми песнопениями (<i>pṛyatās arkébhīḥ</i>)
опаляющие авратов (<i>saṃdáhanto avratān</i>)	не имеющие рта (<i>an-āsas</i>) (то есть не владеющие речью)
сдувают черную кожу с Неба и Земли (<i>āpa dhamanti tvácam ási-knīm bhūmano divás pári</i>)	дерзко говорящие (<i>mṛdhrá-vāc-</i>)
	не имеющие обета (<i>avratá-</i>)
	не совершающие обрядов (<i>akarmā-</i>)
	немилостивые (<i>ásiva-</i>)
	не умиловляющие дарами (<i>áṛṇat</i>)
	не совершающие жертвоприношения (<i>ayajñá-</i>)
	лживые, вводящие в заблуждение (<i>vṛjiná-</i>)
	имеющие иной обет (<i>anyávrata-</i>)
	имеющие нарушающий нормы обет (<i>ápavrata-</i>)
	нелюди (<i>ámānuṣya-</i>)

³ В этой работе нет необходимости приводить исчерпывающий перечень всех контекстов РВ, но выявляются основные оппозиции. Полный список эпитетов богов РВ см. [Gonda 1959].

Таблица 2 (РВ)

Индра	Демоны
убивающий дасьё (<i>dásyu-han, -ha, -ghna</i>)	Пипру (<i>pípru</i>) – «обладающий змеиной способностью оборотничества (<i>ahimāyá</i>)» – имя демона, пурь которого разнес Индра
наиболее убивающий дасьё (<i>dásyu-hantama</i>)	Куявач (<i>kúyavāc</i>) «злобноречивый» – имя демона
«волк для дасьё» (<i>dásyave vřka</i>) – имя Индры	Вангрда (<i>vāngrda</i>)
«ярость по отношению к дасьё» (<i>dásyave sáhas</i>) – имя Индры	Шушна (<i>śúṣṇa</i>) ⁴ «свистящий, шипящий», «ревущий», «прожорливый», «несущий неурожай», «не совершающий обрядов» (<i>akarmā</i>) – демон-Змей, пораженный Индрой
перебил авратов (<i>sāsad avratān</i>)	Арбуда (<i>arbudá</i>) – имя демона – Змея, которого побеждает Индра (название горы <i>Arbudá</i> (=Монт-абу), австроазиатского происхождения)
поверг «Куявача в небрежение» (<i>kúyavācam... mṛdhīm</i>)	Намучи (<i>námuci</i>) – имя демона, «дающий идти дождю» (<i>Paṇ. : na-muci</i>)
рассек рогатого (дасьё) Шушну (<i>śṛṅgīnam ábhinac chúṣṇam</i>)	Чумури (<i>cúmuri</i>) – имя демона, усыпленного Индрой
низверг громко скрипящие деревья (<i>róruvad vānā</i>) на голову ревущего Шушны	Дхуни (<i>dhúni</i>) «ревущий» «бушующий» «бурлящий» (ср. <i>dhúni-nāthá</i> «владыка рек, океан») – имя демона, усыпленного Индрой
разбивает «яйца (=уничтожает потомство змея) Шушны» (<i>śúṣṇasyāṇḍani</i>)	Шамбара (<i>śámbara</i>) – имя демона, охранявшего 90 крепостей (пуров).
расщепил 99 пуров Шамбары (<i>navatīm ca náva índraḥ píro vy àirac chámbarasya</i>)	Аршасана (<i>aṛṣasaná</i>) «причиняющий вред» – имя демона, которому Индра отсек голову
разнес пурь Пипру (<i>vi pípror <...> píro <...> dárdaḥ</i>)	
ненавидит «черную кожу» (<i>kṛṣṇá-tvác</i>)	
извел черную кожу (<i>tvácam kṛṣṇám árandhayat</i>)	
бросает колесо Сурьи «на дно кожи» (<i>tváco budhné</i>)	
в лоно ее темного пространства (<i>rájaso asya yónau</i>)	
Сдул дасьё с помощью молитвенных песнопений (<i>bráhmabhir ádhamo dásyum</i>)	

⁴ *śúṣṇa* – об этом имени см. [Lubotsky 1988: 87]; [Pargola 1988: 282].

Из таблиц можно видеть, что основное противопоставление **дасью и арьев** касается: 1) их **знания-понимания** (причем маркированным членом оппозиции являются дасью: неразумные, невежественные, вводящие в заблуждение); 2) их **текстовой и исполнительской деятельности**, то есть какого-то иного комплекса «текстов» дасью (ревут глумливые песнопения *арка*); и, наконец, 3) их **обета/религиозной практики**, что обозначается через определения: *аврата* «не имеющие обета» или *аньяврата* «имеющие иной обет», *апаврата* «имеющие нарушающий нормы обет», что можно сопоставить с термином *avratyopasara* (AV XV 13.6.) «practicing anything that offends one's religious obligations». Сюда же можно отнести и неисполнение со стороны дасью таких ритуальных норм как **умилостивление дарами, жертвоприношение**.

Что касается понятия **черная кожа**, то это есть собственно черный «покров». Покров может быть представлен в культуре в виде алломорфов: «плат», «пелена», «одежда». Этот «покров» – в данном случае **покров тьмы** дасью набрасывают на Землю и Небо.

Использование подобного артефакта для представления охвата места (страны, земли, острова) – притом не столько прямого завоевания его, сколько охвата каким-либо учением, проповедью, религиозной практикой – известно во многих культурах и обычно передается как расстиланье одежды, мантии, шкуры. Ср. расстиланье шкуры – распространение буддизма на острове Ланка, охваченном религией демонов яккх [Sacred Topology 2010: 92–93], или расстиланье монашеской мантии на острове – один из эпизодов распространения христианства в средневековой Ирландии [Sacred Topology 2010: 229–230]. В этом ряду находится и термин «черная кожа». Этим покровом (пеленой тьмы) не имеющие правильного обета дасью покрывают Землю и Небо (весь мир), то есть распространяют (несут) иной обет (*anyāvrata-*), более низкий (*āpavrata-*) и ревут свои глумливые песнопения *arká*⁵, противопоставленные дружно (совместно) звучащим ведийским гимнам ричам и заклинаниям-молитвам *bráhman*.

Рассмотрим еще один гимн «Ригведы», где можно видеть иной вариант оппозиции: **«черная кожа» – «колесо Солнца»** («*ásiknī tvác – sūryasya cakrám*»).

РВ 4.14:

ayám cakrám iṣanat sūryasya ny étaśaṃ rīramat sasṛmānām |
ā kṛṣṇa īṃ juhurāṇó jighorti tváco budhné rájaso asyá yonau |
ásiknyāṃ yajamāno ná hotā ||

⁵ *arká* – «хвала», «песнопение» с глаголом *rīu* «реветь», «поносить», «глумиться» встречается при описании ревущих марутов, рева летящей ваджры и песнопений дасью. Обычно противопоставляется ведийским песнопениям-молитвам *bráhman*.

«Это колесо Сурьи он (Индра) привел в движение,
Он удержал бегущего (коня Солнца) Эташу.
И вот теперь он в ярости бросает (колесо), на дно **черной кожи**,
в лоно ее (темного) пространства,
На **черную [кожу]**, словно приносящий жертву хотар⁶ [бросает ее на
подстилку из жертвенной соломы бархис]».

В этом гимне непосредственно просматривается космогонический сюжет – противостояние света и тьмы. Эташа – имя коня солнца или персонажа не дошедшего до нас мифа. Термины *ásiknī tvác* и *kṛṣṇā tvác* – образ тьмы. Ее исток, основание, есть утроба Земли (лоно *yóni*), или обитель вод, или нижний мир. Бог Солнца Сурья снимает (=засвечивает) этот покров с Земли – при этом образ актанта раздваивается на образ Индры, вождя, воителя арьев, который сражается с демонами, владыками дасью, и образ Сурьи, который засвечивает тьму (ночь) потоком света – притом, что некоторое неотчетливое противостояние Индры и Сурьи также имеет место (Индра отнимает колесо солнца у Сурьи).

Борьба Индры (по Кёйперу, божества второго творения) идет здесь как противостояние с иным (нижним) миром, который «набрасывает покров тьмы *ásiknī tvác* на Землю и Небо». В описании гимна дно (*budhná*) черной кожи представляет ничто иное, как первое творение (по Кёйперу), где йони (*yóni*) соотносится с известным представлением об *ārdra-yónayaḥ* («влажные лона») при сотворении космоса из вод.

Таким образом, борьба с нижним миром происходит с помощью **света** (засвечивающего, то есть уничтожающего, тьму), **дуновения** (выдыхания *breath out*, *exhale*), сдувающего сброшенный на мир покров черной кожи (ложного знания), и **звука** (песнопения рича), который побеждает (уничтожает) авратов (дасью) как воплощение черной кожи, ревущих свои глумливые песнопения арки⁷.

⁶ С чем же в данном случае соотносится «дно» (*budhná*) (первоначальное творение) при сравнении Индры с приносящим жертву хотаром? Жрец хотар помещает жертву на **бархис** – квадратную подстилку из стеблей травы «куша», соотносимую с опорой Земли-мира как первоначального творения. [Vertogradova 2010: 73; 77]. Жертва с помощью огня (Агни) соединяет этот мир с небесным (так же как Индра, с помощью колеса отнятого у Сурьи, засвечивает (упраздняет) этот мир **черной кожи**, устанавливая свет. Отсюда эквиваленция: **будхна** – **бархис** (хотя второй член тождества эксплицитно в гимне не представлен).

⁷ По-видимому, сам артефакт «кожа» (*tvác*), на чем у исследователей РВ основана концепция «аборигенов», а вместе с ней многие современные культурные и археологические импликации, прежде всего относится к гладкой коже змеев, которая (как одежда, покров) после линьки облекает тело змея (после того, как змей выползает из старой кожи) – RV IX 86.44). При этом образ, который просматривается в исследованных нами текстах РВ, состоит в «сдувании», то есть стряхивании кожи (с объекта) и, соответственно, что можно предполагать, – в предварительном «набрасывании» ее на объект (Зем-

* * *

Чтобы осмыслить еще один шаг в дальнейшем движении интерпретации *dásyu* и *ásiknī tvác*, рассмотрим текст-заговор из АВ, смысл которого до сих пор остается для исследователей неясным.

АВ XVIII 2. 28:

*ye dásyavaḥ pitṛṣu prāviṣṭā jñātimukhā ahutádaścáranti |
parāpūro nipūro ye bhárantyaḥniṣṭānasmát pra dhāmāti yajñāt ||*

«Те **дасью** с лицами близких сородичей, проникшие среди отцов,
Бродят, не получая дозволения вкушать пожертвованное,
Те, что несут (прославляют, чтут?) **парапур** и **нипур**,
Пусть Агни сдует их с нашего жертвоприношения!»⁸

В этом тексте речь идет об отправлении культа питаров (отцов), известного в РВ и особенно популярного в АВ. К месту жертвенного возлияния отцам приходят дасью, не имеющие дозволения (как авраты) принимать участие в жертвоприношении, хотя они имеют внешний облик сородичей (имеется ли здесь в виду указание на сходство или же на лицедейство дасью, способных менять свой облик с помощью майи, однозначно сказать трудно). Обращение к богу Агни в стихе звучит от имени самих участников обряда. Из этого обращения видно, что призыв **сдуть** дасью с жертвоприношения аналогичен действию бога Индры (*bráhmabhir ádhamo dásyūm* «Сдул дасью с помощью песнопений») и действию певцов риши, **сдувающих** черную кожу с Неба и Земли⁹. То есть в этом

лю, Небо). Нет сомнений, что образ сбрасывания кожи мог относиться в Индии только к образу змея, который регулярно сбрасывает (*vyau-*) отмершую старую кожу (*jarāyu*). См. АВ I.27:

*amūḥ pāre pṛdākvas-triṣaptā nirjarāyavaḥ | tāsām jarāyubhirvayamakṣyā <... > api
vyauāmasyaghāyoḥ paripanthinaḥ ||*

«На той стороне – трижды семь змеев *придаку*, сбросившие кожу. Их кожи мы набрасываем на глаза вредящего нам, чинящего препятствия».

То есть «набрасывать змеиную кожу» (на кого-либо враждебного) – значит покрывать оболочкой (покровом) нижнего мира, покровом тьмы, с которой борется свет солнца (Сурьи). Тогда как «сдуть кожу» – значит освобождать от тьмы (покрова) нижнего мира. Понятие «черная» (*ásiknī*) относится не к цвету кожи змея (гадюки *pṛdākvas* в Индии известны разных цветов) и тем более – не к цвету кожи «аборигенов», а к образу тьмы, которую испускает нижний мир, преграждающий путь «подвижникам» второго творения (Индре и Агни).

⁸ Перевод Т. Я. Елизаренковой: (*Атхарваведа* Т. 3):

«Те дасью со знакомыми лицами, проникнув среди отцов,
Бродят, жуящие непожертвованное,
Те, что носят парапур и нипур»
Пусть Агни их задует с нашей жертвы!»

⁹ Ср. аналогичную (космогоническую) роль ветра Вайю, который выступает как первосущество и своим дуновением разделяет Землю и Небо [Кэйпер 1986: 121]. См. также TS III.4.3.1.

пассаже слово «дасью» употреблено метафорически в значении *ásiknī tvác*, что, как мы старались показать, означает «покрыв, одежда», и в то же время – охват какого-то пространства верой/учением.

В большинстве случаев, относящихся к текстам РВ, призыв сдуть черную кожу относится к Земле и Небу (космогонический уровень). В данном заговоре АВ ситуация касается скорее веры-учения: богу Агни предлагается сдуть дасью как воплощение черной кожи и сдуть этот покров тьмы не с Земли и Неба, а «с нашего жертвоприношения» (*asmad yajñāt*)¹⁰. Тогда встает вопрос, что же может стоять (и может ли что-нибудь стоять?!) за понятием «иной обет» (*anya-vrata*), которого держатся дасью (авраты). Для этого рассмотрим выражение, которое в данном тексте, видимо, является основным мотивом, определяющим необходимость сдуть дасью с жертвоприношения:

parāpūro nipūro ye bhāranti
«те, что несут **парапур** и **нипур**».

Исследователи и переводчики АВ не предложили каких-либо толкований терминов *parāpūr* и *nipūr*. У. Д. Уитни [Whitney 1905] считал эти слова неясными. Т. Я. Елизаренкова при переводе АВ определяет эти слова как имеющие «неясную этимологию и значение» [Елизаренкова 2008: 198].

Между тем, эти словоформы имеют достаточно прозрачную ведийскую структуру. В основе этих терминов лежит существительное *pūr* (*f*) (возможны варианты *pūrī* и *pūrā*). Согласно последним исследованиям [Lubotsky 1997; Елизаренкова 1999; Kazanas 2003], термин связан с индоевропейским глаголом *p̄r̄*, в «Дхатупатхе» представленным в двух отглагольных именах: как *pālana* «защита», «охрана» и как *pūrana* «наполнение». При этом согласно одним авторам [Grassmann 1955: 775; KEWA II: 145; Елизаренкова 1999: 198], существительное *pūr* соотносится с глаголом *p̄nāti* «наполнять», согласно другим [Kazanas 2003], – с *piparti* «охранять», «защищать».

По поводу значения слова *pūr* уже не менее столетия ведутся дискуссии¹¹, но термин до сих пор не вполне прояснен [Елизаренкова 1999: 195–229].

Согласно основным словарям, ведийское *pūr* имеет значения: «крепость», «оплот», ограда, «вал», «форт»¹². В «Ригведе» термин *pūr*, если условно передать

¹⁰ Ср. рассуждения Л. Рену о первых следах понятия «творение – жертвоприношение» (“*creation-sacrifice*”) [Renou 1978: 146].

¹¹ Основная литература по этому вопросу представлена в [Елизаренкова 1999] и в [Kazanas 2003].

¹² При этом надо заметить, что крепости (пур) **арьев** никогда не упоминаются в РВ и АВ и каким-либо прообразом для ведийских пуров, по-видимому, не могли быть арийские жилые постройки

его словом «крепость», имеет эпитеты: *ḍṛdhā* «прочная» (RV V.19.2; VI 20, 7), *ḍṛṃhitā* «укрепленная» (RV I. 51.1); *aśmamāyī* «каменная» (RV IV 30.20); *āyasī* «медная» (RV V 100.8); *śatābhuji* – «стоизгибная» (RV VII 15.14).

Однако, все попытки связать образ крепости *pūr* либо с полугородской культурой хараппского типа, как это предлагает Д. Фроули (Фроули – ответ Витцелю: <http://www.voiceofdharma.org/indology/ReplytoWitzel.html>), либо с постройками полукочевых племен Синташты [Rau 1976: 24–27], как нам кажется, пока что не находят себе соответствия в границах исследуемого текстового пространства, которое порождает и границы интерпретационного кода. Здесь мы не беремся оценивать безусловную эвристическую ценность последних экстралингвистических построений, соотносимых с вед. *pūr*.

По мнению Казанаса [Kazanas 2003: 189; Kazanas 2004], с которым можно отчасти согласиться, *pūr* в РВ представляет своего рода магическую защиту (можно защитить «ста пурями»). По-видимому, в описаниях пуров РВ все предстает как реальность особого рода, на которую накладывается дополнительная метафоричность. Однако это совсем не значит, что сквозь эту особую реальность в слове *pūr* не просвечивает «эскиз» артефакта, как он порождался (не археологией, но) текстом. Этот вопрос требует внимательного изучения.

Между тем слово *pūr* в некоторых памятниках поздневедийской литературы: в «Ваджасанейя-самхите» (*Vājasaneyi-samhitā*), в «Махидхаре» (*Mahīdhara*) – комментарии на «Ваджасанейя-самхиту» (MW 635, 550), а затем и в пуранической литературе (Bhp 2.10.28) может иметь значение «тело».

В связи с этим особого внимания заслуживает традиционное этимологическое толкование, которое дает «Нирукта» Яски [Nirukta 1998] термину *puruṣa* «человек» как *puri-śaya* «лежащий в крепости» или «ложе-крепость». Учитывая значение слова *pūr* «тело», словарь Бётлингга [Petersburger Wörterbuch 1885–1875: 775] передает это толкование Нирукты как «покоящийся в теле» (при этом тело представляется как крепость пуруши («als Burg Puruṣa's gedacht»)¹³.

Слово *śaya* «лежание», как и *sad* «сидение» (действие по глаголу) может также значить «ложе», «предмет сидения» как модель упорядоченного пространства, что, несомненно, связано с ритуалами, относящимися к **пуруше** как сакральной модели сооружения, в данном случае, – крепости (?) (позднее – укрепленного города). Такой **пуруша** не может быть понят как «человек стоящий»,

(описываемые в заговорах для ритуальных целей), обычно крепившиеся из жердей и веревок, которые возили с собой в обозе (AB III 12; IX 3).

¹³ Ср. РВ X 67.5 (о подвигах Индры): *vibhidyā pūram śayāthem (=śayātha-im)*... «И вот, расколов **пур**-ложе (лежбище, сидение, англ. sledge)...

отождествленный со столбом и «мировым деревом», (то есть как «муж-пуруша» второго творения), а есть горизонтальная структура¹⁴.

Таким образом, в истоках диаграммы-мандалы, которую несет в себе **пур**, лежит тело человека как горизонтальная основа мира. Эти штрихи **пуруши** проясняют некоторые моменты, определяющие следующие шаги этого концепта в индийской религии и культуре. Уже в «Атхарваведе» (АВ IX 3. 12) **пуруша** почитается при возведении дома шалы (*śālā*) и при переселении в новый дом: *nato 'gnaye pracarate puruṣāya ca te namaḥ* («Поклон переселяющемуся огню, поклон и твоему **пуруше**»).

Возвращаясь к понятию **пур** «тело» в тех его значениях и коннотациях, которые мы старались прояснить, можно предположить, что все ранние сколь-нибудь умозрительно-мифологические построения, идущие от понятия «тело», должны были быть связаны именно с этим комплексом значений, который мы отметили (то есть с «неживым» телом), а не с «живым телом» как с растущим деревом, связанным в индийской культуре со вторым этапом творения мира (согласно Кёйперу).

Рассматривая ситуацию, описанную в АВ XVIII 2.28, мы можем наметить (реконструировать) пресуппозицию – ситуативную и семантическую, – исходя из рассмотренной нами «расстановки сил» в гимне-заговоре: дасью не получают доли при жертвоприношении отцам-питарам (хотя пробрались к нему), то есть они – авраты, не следующие правильным верованиям, не исполняющие правильных ритуалов, но исполняющие иные, неправильные (апаврата, аняврата). При этом утверждается, что эти авраты совершают некое действие (несут (?) **па-рапур** и **нипур**). За это незаконное их присутствие на жертвоприношении (поскольку они – авраты) и за это загадочное для нас «действие-акцию» бог Агни должен **сдуть** их с «нашего жертвоприношения». (Бог Агни выступает здесь как аналог Индры, что характерно для «Атхарваеды» [Кёйпер 1987: 60].

Глагол **bhṛ-** в ведийских текстах, кроме значения «нести», «держатъ», мог значить «управлять свойствами чего-либо», «владеть», а также “keep in mind”. В РВ X 125.1 говорится от лица почитателя: «Я несу (=почитаю) [их обоих: Митру и Варуну]» (*ahám <...> bíbharmi*).

¹⁴ Эту горизонтальную структуру можно сравнить с **бархисом** (квадратной подстилкой, сплетенной из стеблей травы дурва, легитимирующей сакральное пространство для жертвы) и неведийской **наттой/наттой** (платом или деревянной плакетой для подношений змеям и духам) как горизонтальной моделью космоса [Вертоградова 2010: 58–59] – то, что позднее стали описывать как **манду** или **мандалу** (квадратную – ни в коем случае не круглую – диаграмму упорядоченного пространства). Именно влияние эпической концепции стоящего героя вызвало появление мотивации поздневедийского мифа о **пуруше** (РВ X 125), которого боги якобы принесли себе в жертву, то есть перевели в горизонтальное состояние, положив на алтарь [Вертоградова 2009].

В сочетании *nāma bhṛ-* – букв. «нести имя (бога)» – глагол значил «владеть (или управлять) его свойствами», в чем и состояло для адепта его почитание. Согласно Т. Я. Елизаренковой [Елизаренкова 1993:102], – «управлять свойствами того, кому это имя принадлежит». По-видимому, «нести **парапур и нипур**» могло означать акт почитания, признания (не исключено, что сопровождавшийся какими-то реальными знаковыми объектами почитания).

Анализируя пресуппозицию, можно предположить, что в данном тексте то действие, которое совершают дасью, относится, скорее всего, к их «(ложному) знанию», то есть к «вере/учению», которого они придерживаются и которое ревут-проповедают с помощью своих «глумливых» песнопений.

Тогда напрашивается вопрос, что же за «дерзкие речи» (*mṛdhra-vac-*) с точки зрения рассматриваемого нами кода, произносят эти «безротые» дасью?

Возвращаясь к попытке осмысления терминов «Атхарваведы» *parā-pūr* и *ni-pūr*, надо заметить, что префикс *parā* имеет в РВ и АВ значение «вне, прочь, от» (“away, off, aside”), в сочетании с именем – «иной», «запредельный», префикс *ni* – «вниз, внутрь» (нем. hinein), в сочетании с именем – «внутренний». Уже исходя из этого, данные термины можно было бы буквально передать, как «иное» или «запредельное тело» и «внутреннее тело».

С этими терминами можно сопоставить два более поздних термина (известных в текстах ранней санкхьи), построенных с помощью другого слова со значением «тело» (*śarīra*)¹⁵: *parā-śarīra* и *sūkṣma-śarīra*.

Термин *śarīra* входит в состав семантического комплекса «тело» в индийской культуре. Слово связано с глаголом *śri-* «лежать на чем-либо», «покоиться», «быть прикрепленным» и означает: «поддержка», «опора». Это тело, так же как и вед. *pūr*, включает значения: «кость», «костяк», «мертвое тело» и противопоставляется слову *deha* как обозначению живого тела.

При этом во многих учениях (прежде всего, в традиции санкхьи и в ведантистской традиции) тела-конструкты (*śarīra*), заключающие в себе **атман**, формируют своего рода вместилище (*koṣa*) **атмана**, который находится во всех существах. Это приводит нас к предположению о том, что за словами *parā-pūr* и *ni-pūr* в тексте АВ просвечивает раннее учение о двух **атманах**¹⁶.

¹⁵ Термин *śarīra*, как и *pūr*, представляет конструкт, с которым можно совершать операции [Вертоградова 2004: 28–46].

¹⁶ Понятие «Атман» в АВ представляет дыхание или жизненную силу, в поздних частях АВ – личное «Я» как отражение Брахмана в человеке [Елизаренкова 2005: 130–134]. С конца ведийского периода в Индии формируется представление о разных атманах (в «Тайттирия-упанишаде» (II 2–5) говорится о пяти таких атманах), соответствующих телам, или слоям-вместилищам (*koṣa*) подлинного Атмана, которые трактовались как его тонкие оболочки. Наиболее представлено в Индии учение о двух телах-атманах, противопоставленных третьему («грубому») телу. Один из разработанных видов этого уче-

Однако с точки зрения интерпретационного кода АВ, где представления об атмане достаточно очерчены [Elizarenkova 2005: 121–134], пассаж о двух телах-атманах *parāpúr* и *nípúr* не должен был бы иметь места в этом тексте.

Между тем, этот пассаж предстает в тексте как вложенный в уста дасью, противников жертвоприношения (*ayajñá*). Этим указанием-контекстом учение о двух телах-атманах «толкуется» и «порицается» как не относящееся к коду риши, а потому пафос гимна представляет инвективу на сторонников *anyá-vrata*, букв. «ино-верцев».

В этом «ложном знании» авратов определенно просматривается пласт культуры, соотносимый, с одной стороны, с представлениями о первом творении (по Кёйперу): *ārdrá-yóni*, *budhná*, змеинный культ (список демонов, таб. 2, представлен в основном змеями), с другой, с зарождением и формированием некоторых концептов: телесность-пур как *пурюша* (= *puríśaya* «основание крепости») и телесность-пур как вместилище атмана (*parā-pur* и *nī-pur*).

В какой системе мировидения находится учение о **парапур** и **нипур**, сказать трудно, но по крайней мере в период поздней АВ оно имело хождение в среде **авратов**. Все это позволяет говорить о существовании в раннюю ведийскую эпоху учений о перерождении, о пуруше-теле, о двух телах (=атманах). Эти учения не входили в основной фонд ведийской доктрины, который несли риши, а считались толками ино-верцев (*anyá-vrata*), теперь для нас почти полностью утраченными. Однако именно эти толки в значительной мере сформировали основу будущих построений индийской религии и философии.

В связи с рассмотренным нами текстом и с перспективами дальнейших исследований АВ хотелось бы напомнить еще одно мнение Кёйпера (Kuiper 1991: 95) о том, что «барьер между арьями и дасью был не этническим, а религиозным».

ния – концепция «тонкое тело» (*sūkṣma-śarīra*), известная в ранней санхье и принятая многими школами для объяснения системы перевоплощений. Уже в раннекушанский период санхьяики в лице знаменитого Учителя Виндхьявасина поставили вопрос: «есть ли необходимость в признании «тонкого тела» и, если есть, то какова его структура?» [Шохин 2004: 188]. Таким образом, вокруг «тонкого тела» многие века велись толки-обсуждения. Учение об атманах (конечно, с иным его содержанием) было характерно для джайнизма традиции дигамбаров, где описываются два атмана: пкр. *paramappā* «высший атман» (скр. *paramātmān*) и пкр. *aṃtarappā* «внутренний атман» (скр. *antarātmān*), противопоставленные третьему виду: пкр. *bahirappā* «внешний атман» (скр. *bahirātmān*) [(Железнова Н. А. Джайнский мистицизм и учение о трех атманах в *Corpus Cundacundae* (в настоящем сборнике)]. С помощью термина «тело» (*liṅga-śarīra* и *sūkṣma-śarīra*) оформляется учение о двух атманах и в ведантистской традиции, эту же линию учения можно проследить и в тантре (школа *трика*) в терминах *parā-śarīra* «запредельное тело» и *karaṇa-śarīra* «причинное тело» (соотв. *puryaṣṭaka-śarīra* «восьмиуровневое тело»). Причинное тело является матрицей для создания нового тонкого тела.

Литература

Источники, словари, исследования

- Вертоградова 2004 – *Вертоградова В. В.* Планиметрические модели в древнеиндийской живописи (вербальный текст и стенопись) // Индия – Тибет: текст и вокруг текста. Рериховские чтения (юбилейные) в Институте Востоковедения РАН. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Вертоградова 2012 – *Вертоградова В. В.* Теория цвета в Древней Индии // Indologica. II. Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой. М.
- Елизаренкова 1989–1995 – *Елизаренкова Т. Я.* Ригведа. Мандалы I–X. Составление, перевод примечания Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1995 (Литературные памятники).
- Елизаренкова 1993 – *Елизаренкова Т. Я.* Язык и стиль ведийских риши. М.
- Елизаренкова 1999 – *Елизаренкова Т. Я.* Слова и вещи в Ригведе. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Елизаренкова 2005–2010 – *Елизаренкова Т. Я.* Атхарваведа (Шаунака). Т. 1–3. Пер., комм. и прим. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Елизаренкова, Топоров 1987 – *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* АВ X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии / Литература и культура древней и средневековой Индии. М.
- Железнова 2012 – *Железнова Н. А.* Джайнский мистицизм и учение о трех атманах в *Sogrus Cundacundae* (в настоящем сборнике). С. 82–92.
- Кёйпер 1986 – *Кёйпер Ф. Б. Я.* Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. М.
- Романов 2009 – *Романов В. Н.* Шатапатха-брахмана. Книга I. Книга X (фрагмент). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Романов 2008 – *Романов В. Н.* О медитативном значении глагола *upa-ās* (к жанровой эволюции брахманической прозы) // Indologica. II. Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой. М.
- Тернер 1983 – *Тернер В.* Цветовая классификация в ритуале ндембу. Проблема первобытной классификации // Символ и ритуал. М.
- Топоров 1974 – *Топоров В. Н.* О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы.
- Топоров 2002 – *Топоров В. Н.* Парные заговоры в Атхарваведе (XIX. 28–29): уничтожение человека *vice versa* сложение его состава // Петербургский Рериховский Сборник. СПб. С. 261–285.
- Шохин 2004 – *Шохин В. К.* Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

- Aufrecht 1955 – *Aufrecht Th.* Die Hymnen des Rigveda. Berlin. T. I–II.
- Bloomfield 1973 – Hymns of Athrva-Veda. Tr. by M. Bloomfield. Delhi-Patna-Varanasi.
- Bloomfield, Edgerton 1930–1934 – *Bloomfield M., Edgerton F.* Vedic variants. Vol. I–III.
- Boitenen 1957 – *Boitenen J. A. B. van*. Studies in *Sāmkhya* (III) / JAOS, 1957. Vol. 77.
- Cone Margaret 2001 – *Cone Margaret*. A Dictionary of Pali. P. I. Oxf. : Pāli Text society.
- Elizarenkova 2005 – *Elizarenkova T. Y.* The word *ātmán* in the Rgveda // Indologica Taurinensia. Toronto, vol. XXXI, p. 121–134.
- Geldner 1951 – *Geldner K. F.* Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche überetzt. Cambridge, Mass.
- Grassmann 1955 – *Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden.
- Gülich, Raible 1977 – *Gülich E, Raible W.* Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten. München.
- Kazanas 2003 – *Kazanas N.* “Final Reply”, JIES. Vol. 3, 1–3.
- Kazanas 2004 – *Kazanas N.* Rigvedic Pur. Omilos Meleton. Athens. Oct. 2004.
- Larson 1979 – *Larson G.Y.* Classical Samkhya: an Interpretation of the History and Meaning. Delhi.
- Kuiper 1991 – *Kuiper F. B.J.* Aryans in the Rigveda. Amsterdam.
- Lubotsky 1988 – *Lubotsky A.* The System of Nominal Accentuation in Sanskrit and Proto-Indo-European. Leiden.
- Lubotsky 1997 – *Lubotsky A.* Rgvedic Word Concordance. New Haven. American Oriental Society.
- Lubotsky 2002 – *Lubotsky A.* Atharvaveda–Paippaladaḥ Kāṇḍa 5. Text, Translation, Commentary by A. Lubotsky, Cambridge, mass.
- Lubotsky 2004 – *Lubotsky A.* Vedic *ṛdākusānu*.
<https://openaccess.leidenuniv.nl/dspace/handle/1887/16411>.
- Macdonnell 1897 – *Macdonnell A. A.* Vedic Mythology. Strassburg.
- KEWA II – *Mayrhofer M.* Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. I–IV. Heidelberg. 1956–1980.
- Nirukta 1998 – *The Nighantu and Nirukta*. Ed. Lakhsmān Sarup. P. I–III. Delhi: Motilal Banarsidas.
- Petersburger Wörterbuch 1875–1885 – *Böhtlingk O. und Roth R.* Sanskrit Wörterbuch. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Parpola 1988 – *Parpola A.* The Coming of Arians to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dasas // Studia Orientalia. Vol. 64. Helsinki.

- Oberlies 1991 – *Oberlies Th.* Eine Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Ṛgveda.
- Rau 1976 – *Rau W.* The Meaning of *pur-* in Vedic Literature // Abhandlungen der Marburger gelehrten Gesellschaft. Jg. 1973, Nr 1. München.
- Renou 1956 – *Renou L.* Hymnes speculatifs du Veda. Gallimard.
- Renou 1978 – *Renou L.* Les origins de la notion de *māyá* dans la speculation indienne // L'Inde fondamentale. Études d'indianisme reunies et présentées par Ch. Malamoud. P., Hermann.
- Renou 1997 – *Renou L.* L'ambiguïté du vocabulaire du Rgveda // Choix d'études indiennes. Reunie par N. Balbir et G.-J. Pinault. P.
- Rhys Davids, Stede 1955 – *Rhys Davids T.W. and Stede W.* The Pali Text Society Pali – English Dictionary. L.
- Sahoda 1953 – *Sahoda T.* The Development of the Concept of *puruṣa* // Japanese Science Review. Vol. 4.
- Schetelich 1985 – *Schetelich M.* The Probleme of the dark Skin (*kṛṣṇā tvác*) in the Rgveda (рукопись).
- Schetelich 1991 – *Schetelich M.* Die schwarzen Feinde der Arya im Rgveda. Altorientalische Forschungen. 18/1991. S. 151–162.
- Vedic Index 1955 – *Vedic Index. 2 vols* by A. A. Macdonell and A. B. Keith. M. Banarsidass. Delhi.
- Vertogradova 2010 – *Vertogradova V. V. Man-made Sacer Locus throughout the religious Paradigm Shift (on the Track of the Snake Cult in Ancient Mathura)* // Sacred Topology of Early Ireland and Ancient India. Religious Paradigm Shift, ed by M. Fomin, S. Mac Mathuna, V. Vertogradova: JIES Monograph Series 57, Washington.
- Whitney 1905 – *Whitney W. D.* Atharva-Veda-Samhitæ Tr. into English with a Commentary by W. D. Whitney. Revised and edited by Ch. R. Lanman. Cambridge, Mass., 1905 (HOs. Vol. VIII).

Е. Г. Вырщиков

СОЦИАЛЬНЫЕ КЛАССИФИКАЦИИ И САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В ПАЛИЙСКОМ КАНОНЕ

Невозможно представить себе социальные классификации Древней Индии вне сакрального пространства. В Древней Индии каждая социальная группа или класс обретает свое место в обществе только когда этот класс обретает свое место в сакральном пространстве. В противном случае этот социальный класс является неприкасаемым или даже «млеччха».

Обычно, когда речь заходит о древнеиндийских социальных классификациях, первым долгом принято вспоминать четыре варны: брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр, с безусловным верховенством варны брахманов – так, по крайней мере, о них говорится в брахманских памятниках. Встречается эта классификация и в палийском каноне (например, в «Амбаттха-сутте», D I.3): *khattiyā, brāhmaṇā, vessā, suddā*. Надо, однако, заметить, что в палийском каноне порядок перечисления напрямую задает иерархию перечисляемых сущностей, то есть в данном случае настаивается на верховенстве кшатриев. Мотивируется такой порядок реальным верховенством кшатриев в социуме, о чем прямо и подробно говорится в «Амбаттха-сутте» (следовало бы также упомянуть «Агганья-сутту», D III.3, и «Чаккаватти-сутту», D III.4; но там речь идет не только о *бытующем*, но и, главным образом, о *должном* – об идеале царя-чакравартина). В этой статье нас интересует содержание этих категорий в палийском каноне.

Ясность наблюдается только с брахманами – это тот же общественный класс, что и брахманы брахманских источников, с одной разницей, – обозначена возможность его пополнения за счет представителей низших каст (например, в «Амбаттха-сутте»). Что касается вайшьев (пали *vessa*), здесь все намного сложнее. Термин *vessa* появляется только в перечислениях в числе других варн; ни один из персонажей палийских сутр не действует в качестве *vessa*; нет случаев, чтобы на *vessa* ссылались, хотя бы походя, отдельно от упомянутого классификационного единства. То есть *vessa* для авторов палийских сутр – фигура в некотором роде абстрактная. Чуть больше повезло с шудрами, но именно чуть. В «Амбаттха-сутте» есть крайне редкое, если не уникальное упоминание такого рода: Будда в полемике с Амбаттхой, приводя отвлеченный пример, упоминает *suddo vā suddadāso vā шудра ли, раб шудры ли*. Это прямо указывает на то, что в палийском каноне шудры к категории *dāsa* не могут относиться. Более того, зна-

чит, шудра – категория дееспособная в правовом отношении, ведь тот, кто содержит *дасу*, тот за него и отвечает. Это важная деталь – ведь в брахманских источниках нет никакого единства относительно оппозиции *ārya : dāsa*. В «Артхашастре» члены всех четырех варн, в том числе шудры, безусловно, являются *арья* (Артха III 13.1), шудр как арьев нельзя обращать в рабство (Артха III 13.1–19; 16.28), в «Ману-смрити» же к *даса* относятся все, находящиеся в услужении, то есть не только шудры, пожизненно (Ману VIII, 414), но и, судя по всему, временно попавшие в услужение «дваждырожденные». Нет в тексте единства и насчет соотношения шудр и неприкасаемых: они то разделяются, то смешиваются в одну категорию, это отмечает А. А. Вигасин [Вигасин 2007]. В палийском каноне шудры, видимо, отделены от неприкасаемых (см. шестичленную классификацию: *khattiyo brāhmaṇo vesso suddo candālapukkuso кшатрий, брахман, вайшья, шудра, чандала и пулкаса* (S I.7), хотя и за это нельзя поручиться – разнообразие социальных категорий и классификаций в каноне и их нечеткость очень уж велики. Неоднократно высказывалось мнение (из последних на эту тему см. [Вигасин 2007]), что классификация по четырем варнам – схема отвлеченная и к кастово-племенной действительности во многих моментах приложимая с трудом. Насчет палийского канона правильнее было бы сказать, что его авторы и не пытаются приложить эту схему к действительности. Во-первых, из контекста понятно, что значение имеет только вся четырехчленная конструкция, обозначающая все население; содержание каждой категории в отдельности здесь нерелевантно. Во-вторых, в сутрах, явно имеющих более-менее ранний субстрат, эта классификация появляется совсем не часто и только в одном контексте – в высказываниях брахманов и в беседах Будды с брахманами. Зато ею полны более комментарии *аттхакатха*, причем иногда – в «выправленном» виде: первыми в перечислениях указываются не кшатрии, а брахманы. Это говорит о том, что в силу изменившихся исторических условий их авторы уже не слишком понимали некоторые «детали» предшествующей традиции, зато хорошо знали «правильный» порядок перечисления варн.

В этом смысле для нас информативнее альтернативные классификационные схемы, содержащиеся в палийском каноне. И здесь мы не можем не учитывать одно важное отличие буддийских текстов от брахманских. Брахманы в своих трудах повествуют не о *существующем*, а о *должном*, причем сферой их интересов (правильнее было бы сказать – их воздействия) является буквально все наличное. Такова их изначальная установка, их текстовая мотивация, и они вполне осознают свою культуртрегерскую миссию. Их задача – знаковыми средствами установить *должное* и отделить его от *недолжного* (то есть *дхарму* от *адхармы*). Если при этом изложенное не имеет ничего общего с наличным – что ж, «тем хуже для фактов». Особенно это касается вопросов социально-культурных,

ибо малейшее попустительство здесь подрывает основы брахманского учения (исключение здесь составляют, пожалуй, только ранние упанишады).

Не так дело обстояло у буддистов. То есть текстовая мотивация была примерно схожая – установление дхармы, вот только понимание дхармы было иное. Вернее сказать, выражаясь языком Выготского [Выготский 1996], совпадала аффективная составляющая мотивации, но сознательная установка была совсем другая. Буддизм – религия шраманская, ее общественный идеал – община-сангха, ее жизненный идеал – шраманская аскеза, ее цель – нирвана. Мирская жизнь при таком подходе – лишь подготовка к совершению главного шраманского подвига в будущей жизни. Единственно *должное* для мирян-упасак, по высшему счету, – это накопление достаточной для того пуны. Такое отношение предопределило отношение к социальной жизни, выраженное в раннебуддийских текстах. Не случайно единственное социальное учение, возникшее в рамках раннего буддизма – это доктрина чакравартина, так ярко себя проявившая не только в ашокинское время, и не только в Индии – см., например, [Мельниченко 1996]. Ранние буддийские каноны, за малыми поправками, безразличны к социальному происхождению и потому не создают своих «правильных» систем стратификации общества, а лишь пользуются по ситуации уже наличными, «в миру ходящими». В этом особая ценность раннебуддийских канонов как историко-культурных источников – в них походя, мельком, рассыпаны целые фрагменты древнеиндийской жизни, не отредактированные носителями брахманских учений в соответствии с *должным* (и это снова сближает их с ранними упанишадами, что, видимо, не случайно). К таким фрагментам, в числе прочего, относятся и альтернативные социальные классификации, встречающиеся в палийском каноне.

Альтернативные социальные классификации в палийском каноне

Под альтернативными социальными классификациями мы будем понимать классификации, содержательно отличные от уже упоминавшейся (брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры).

Одну из таких классификаций содержит «Махапариниббана-сутта» (D II.3), без сомнения, созданная на основе очень раннего субстрата. Там в беседе с упасакками из Паталигамы Будда делит человеческое общество на четыре сообщества: сообщество кшатриев (*khattiyaparisā*), брахманов (*brāhmaṇaparisā*), гахапати (*gahapatiparisā*) и шраманов (*samāṇaparisā*). Здесь для обозначения общественных классов использован термин *parisā совет, собрание* (скр. *pariṣad*), то есть сообщество обозначается через представляющее его собрание-паришад. Это явно

общинно-корпоративный способ социальной идентификации. Необычны также и сами сообщества.

Гахапати (скр. *gṛhapati*) обычно принято отождествлять с вайшьями. Однако, во-первых, в каноне это нигде не делается впрямую, косвенных указаний на это также не содержится. Вайшьи, как мы уже говорили, остаются при этом термином совершенно теоретическим. Во-вторых, непонятно, куда девались шудры – это все же подавляющее большинство. Может, им нехватило места в четвертичной классификации? Вот это вероятно – ведь значимость тетрады как *целого* (как мы покажем позднее) чрезвычайно велика. Однако обычно в таких случаях исключаются именно шраманы (см. «Кутаданта-сутту» D I.5) как покинувшие мир и принадлежащие к человеческому обществу условно, как *manussa*, что очевидно в поздних палийских классификациях. А пока рассмотрим, к примеру, другую альтернативную классификацию, которую содержит «Кутаданта-сутта» (D I.5).

Ситуация, рисуемая сутрой, такова: брахман Кутаданта собирается совершить Великую яджню и спрашивает у Будды: что такое тройная успешная яджня и каковы ее шестнадцать принадлежностей? Тот рассказывает ему и прочим брахманам-гахапатикам историю, как благочестивый царь Махавиджита собирается совершить Великую яджню, и, удовлетворив потребности подданных и умиротворив их, испрашивает согласие на яджню у четырех категорий населения. Получив его, он готовится совершить Великую яджню.

19. *Atha kho brāhmaṇa khattiyā anuyuttā negamā c'eva jānapadā ca, amaccā pārisajjā negamā c'eva jānapadā ca, brāhmaṇa-mahāsālā negamā c'eva jānapadā ca, gahapati-necayikā negamā c'eva jānapadā ca pahūtaṃ sāpateyyaṃ ādāya rājānaṃ Mahā-vijitaṃ upasaṃkamitvā evaṃ āhaṃsu:*

“Idaṃ, deva, pahūtaṃ sāpateyyaṃ devaṃ yeva uddissa ābhataṃ, taṃ devo paṭigaṇhātūti”.

“Alaṃ bho mama pi idaṃ pahūtaṃ sāpateyyaṃ dhammikenā [balinā] abhisamkhittaṃ. Tañ ca vo hotu, ito ca bhīyo harathāti.”

Te raññā paṭikkhittā ekamantaṃ apakkamma evaṃ sammantesuṃ: “Na kho etaṃ amhākaṃ patirūpaṃ mayāṃ imāni sāpateyyāni punad eva sakāni gharāni patihareyyāma. Rājā kho Mahā-vijito mahā-yaññaṃ yajati, hand' assa mayāṃ anuyāgino homāti.”

20. *Atha kho brāhmaṇa puratthimena yaññāvāṭassa khattiyā anuyuttā negamā c'eva jānapadā ca dānāni paṭṭhapesuṃ, dakkhinena yaññāvāṭassa amaccā pārisajjā negamā c'eva jānapadā ca dānāni paṭṭhapesuṃ, pacchimena yaññāvāṭassa brāhmaṇa-mahāsālā negamā c'eva jānapadā ca dānāni paṭṭhapesuṃ, uttarena yaññāvāṭassa gahapati-necayikā negamā c'eva jānapadā ca dānāni paṭṭhapesuṃ. Tesu pi brāhmaṇā yaññesu n'eva gāvo haññiṃsu na ajelakā haññiṃsu na kukkuṭa-sūkarā haññiṃsu, na viddhā pānā saṃghātaṃ āpajjiṃsu, na rukkhā chijjiṃsu yūpatthāya, na dabbhā lūyiṃsu barihisatthāya, ye pi tesamahesuṃ dāsā ti vā pessā ti vā kamma-karā ti vā te pi na daṇḍa-tajjitā na bhaya-tajjitā na assu-mukhā rudamānā parikkammāni akaṃsu. Atha kho ye icchiṃsu te akaṃsu, ye na icchiṃsu te akaṃsu, yaṃ icchiṃsu tam akaṃsu, yaṃ na icchiṃsu na tam akaṃsu. Sappi-telānavanīta-dadhi-madhu-phāṇitena c'eva te yañña niṭṭhānaṃ āgamaṃsu.*

Iti catāro ca anumati-pakkhā, rājā Mahā-vijito aṭṭhangehi samannāgato, purohito brāhmaṇo catuh' aṅgehi samannāgato, tisso ca vidhā. Ayaṃ vuccati brāhmaṇa tividdhā yañña-sampadā soḷasa-parikkhārā ti.

19. Тогда, [о] брахманы, служилые кшатрии – и городские, и сельские; сановники, члены совета – и городские, и сельские; брахманы – [владельцы] больших хозяйств – и городские, и сельские; богатые домохозяева – и городские, и сельские, – взяв большое богатство, к царю Махавиджита приблизившись, так сказали: «Это, божественный, большое богатство божественному мы принесли, божественный – да примет его».

«Да ведь воистину, почтенные, мое [собственное] большое богатство податью, [находящейся в соответствии с] дхармой, собрано. И то – [ваше] – пусть у вас пребудет, и отсюда – [мое] – сверх того возьмите».

Те [же], царем отвергнутые, порознь выйдя вон, так [стали] совещаться: «Воистину, не подобает нам, чтобы эти богатства мы опять в собственные дома отнесли. Раз царь Махавиджита Великую яджню совершает, то, последовав за ним, совершим-ка и мы даяние!».

20. Тогда, [о] брахман, к востоку от жертвенной ямы служилые кшатрии – и городские, и сельские – [раздачу] подаяний установили; к югу от жертвенной ямы сановники, члены совета – и городские, и сельские – [раздачу] подаяний установили; к западу от жертвенной ямы брахманы – [владельцы] больших хозяйств – и городские, и сельские [раздачу] подаяний установили; к северу от жертвенной ямы богатые домохозяева – и городские, и сельские – [раздачу] подаяний установили. В этих яджнях, брахман, не убивали быков, не убивали коз и овец, не убивали петухов и свиней, не подвергали уничтожению какие-либо живые существа, не рубили деревья для воздвигания жертвенного столба, не рвали даббху [пучки священной травы куша] для жертвенной травяной подстилки, и бывшие там – рабы ли, прислужники ли на побегушках, работники ли, – не запуганные наказаниями, не запуганные угрозами, – не делали приготовлений [к яджне], рыдая, со слезами на лице. Кто хотел, – те трудились, кто не хотел, – те не трудились; над чем хотели, – над тем трудились, над чем не хотели, – над тем не трудились. И только лишь очищенным топленным маслом, кунжутным маслом, свежим сливочным маслом, творогом, медом и патокой те яджни [свое] исполнение прошли.

Итак – четыре части согласившихся [на яджню]; царь Махавиджита, наделенный восемью признаками; purohita [домашний жрец царя] – брахман, наделенный четырьмя признаками; – и три части [успешной яджни]. Это [и] зовется, брахман, тремя частями успешной яджни и шестнадцатью [ее] принадлежностями».

Сравним эти классификации («Махапариниббана-сутту» и «Кутаданта-сутту») между собой, а также с варновой классификацией. Надо заметить, что в любом случае их четыре, это фактор постоянно действующий, указывающий на целостную совокупность. В «Кутаданта-сутте» эти классы называются *pakkha* (скр. *pakṣa*) *крыло, оконечность (крыла, или чего либо), часть*, что также указывает на часть чего-то целого.

О том, что тетрада обладает самоценностью, говорит, в числе прочего, следующее обстоятельство. Из классификации «Кутаданта-сутты» удалены шрама-ны как лица вне социума и потому не могущие соучаствовать в Великой яджне. Однако классов не становится три – появляется новая паккха – *amaccā pārisajjā сановники, члены совета*, и перед нами снова четыре паккхи. Кто это такие? Надо сказать, *amaccā pārisajjā* появляются в сутрах палийского канона как действующие лица (см., например, «Амбаттха-сутта», (D I.3), а значит, такой вопрос правомерен. В палийском каноне обычно это непосредственное окружение царя. «Артхашастра» дает подробное разъяснение, кто такие *amatya* (пал. *amacca*). Это сановники, составляющие царский совет-паришад (Артха I.8–10). Именно из их числа назначается старший советник (скр. *mantrin*). Каков варновыи состав этой паккхи? Очевидно, смешанный, хотя превалирование брахманов безусловно. Так, Вассакара, старший советник (пал. *mahāmatta*) царя Аджатасатту Ведехипутты, – брахман [D II.3]. Но сам термин *amatya* (пал. *amacca*) буквально означает *друг, товарищ* и наводит на мысль о воинском товариществе (ср. др.-русск. *дружина*, хетт. *aras aran друг друга*, то есть опять же «дружина»). Согласно «Махабхарате» в совете заседают и кшатрии, и брахманы, причем последние – эксперты в воинском искусстве. Надо, однако, учитывать, что каждая паккха делится еще и на городскую и сельскую часть, причем городская, видимо, была выше. Из каких категорий населения были сельские амачча, палийский канон умалчивает.

Как уже говорилось, паккхи отличаются от варн в палийском каноне тем, что, в числе прочего, ни коим образом не являются теоретическим конструктом. Гахапати также являются действующими лицами палийских сутр. Любопытны, однако, контексты, в которых появляется этот термин.

1. Он может носить название *kula* род, племя: *gahapati vā gahapatiputto vā aññatarasmim vā kule paccājāto* [взрослый] домохозяин ли, сын домохозяина ли, в совсем ином ли роду переродившийся (D I.2; M II.1; III.1). Тут видна параллель с «Амбаттха-суттой» в перечислении (смысловое клише): *Sakyā c’eva Sakyā-kumarā ca* и [взрослые] шакьи, и шакьи-юноши. Очевидно, происходит комплексное, по Выготскому, [Выготский 1996] сближение значений *pakkha* и *kula*, вплоть до того, что в определенных контекстах *kula* может подменять *pakkha*.
2. Он обозначает способ добывания пропитания использованием производящего хозяйства и в этом смысле может служить характеристикой, например, *brāhmaṇa-gahapatika*. Палийские тексты не оставляют сомнений, что в данном случае термин относится к состоятельным, уважаемым в миру брахманам, хоть «Ману-смрити» и

осуждает такой способ добывания пропитания для брахмана в качестве постоянного.

3. Следующий контекст представляет *gahapati* в качестве домохозяев-мирян вообще, без различия варн и каст; и в этом смысле сближает его с термином *gahaṭṭha*. Однако *gahaṭṭha* в палийском каноне применяется почти исключительно в единственном контексте как противопоставление паривраджакам – лесным отшельникам. В комментариях *amṭhakamṭha* (D IV.1; M IV.5–9) встречается следующее клише: *khattiyo brāhmaṇo vesso suddo gahaṭṭho pabbajito*. Кажется, что это простое перечисление шести классов, где гахаттхи стоят ниже шудр. Не исключено, что, по позднему происхождению, это механическое соединение систем варн и паккх – метод, популярный у поздних компиляторов всех времен и народов. Ведь есть же поздняя классификация, механически прибавляющая к четырем варнам два вида неприкасаемых (S I.7; Kh XVII.1). Но возможна и другая трактовка. «Кхуддака-никая» содержит клише, позволяющее смотреть на это под совершенно иным углом зрения: *khattiyo vā brāhmaṇo vā vesso vā suddo vā gahaṭṭho vā pabbajito vā devo vā manusso vā* *кшатрий ли, брахман ли, вайшья ли, шудра ли, – домохозяин ли, или паривраджака, – бог ли, или человек* (Kh XVI.1). Тогда, если предполагать, что это клише – развернутый вариант предыдущего, то *gahaṭṭha* выступает как обобщение четырех варн мирян в противовес паривраджакам (подобно тому, как *manussa* – обобщение рода людского в противоположность богам), и тогда перевод предыдущего клише имеет вид: *кшатрий, брахман, вайшья, шудра – домохозяин, – [и] паривраджка*. Встречается и простое противопоставление гахаттхов и паривраджаков: *gahaṭṭhā ceva pabbajitāca* (M I.2) и (M I.2; ср. *pavaḷitānam ceva gihīṭhānam ca, паривраджакам и домохозяевам* (КЭ VII). Но в точно таком же смысле встречается и слово *gahapati*: Будда обращается *gahapatayo* и к брахманам-гахапатакам (M I.5; II.1; III.5), и к упасакам из Паталигамы без различия варн и каст (D II. 3; Vin II.1). То есть, как уже говорилось, для паривраджака любой мирянин без различия варн – домохозяин. В таком смысле эти слова представляют собой полную аналогию своим санскритским эквивалентам (скр. *gr̥hastha; gr̥hapati*).
4. Кастовое содержание термина *gahapati* в палийском каноне чрезвычайно широкое. Встречается как *seṭṭhi gahapati* (Vin III.1), так и *uggo gahapati* (A IV.3). Термин *seṭṭhi* (скр. *śreṣṭhin*) может обозначать как главу или старейшину объединения-гильдии (скр. *śreni*), так и

просто богатого торговца или ростовщика. Иное дело *ugga* (скр. *ugra*) – это представитель «нечистой» низкой касты, так называемой «смешаной» (в данном случае – *анулома* (Ману X. 6.14), либо соответствующего племени, также считавшегося «нечистым».

Итак, относительно термина *gahapati* в палийских сутрах общий итог таков. Это понятие большого объема, и конкретный смысл всегда задается только контекстом. Как «в доме пребывающий» он противопоставлен паривраджакам. Как живущий с дохода от производительного труда или предпринимательской деятельности он противостоит живущим исключительно пожалованиями или подаением. Но это более или менее общие места. Наиболее нас интересуют гахапати как паккха. И здесь нас поджидает сюрприз. Обычное для санскритских источников тождество *gṛhapati = vaiśya* в палийских текстах не работает. Гахапати включает как людей богатых и, вероятно, ритуально «чистых», так и представителей низших, «нечистых» каст и племен. Однако, свое ограничение «снизу» эта категория также имеет.

Обратимся снова к переведенному отрывку из «Кутаданта-сутты». В число четырех паккх не входят *dāsā ti vā peṣā ti vā kamma-karā ti vā рабы ли, прислужники ли на побегушках, работники ли*, то есть дасы, прешья (скр. *preṣya*, букв. *направляемый от pres- вести, принуждать*) и кармакары (скр. *karmakara*). Ясно, что данные переводы даны совершенно условно. Перед нами три категории зависимого населения, и характер их зависимости отличается от зависимости прочих низших каст настолько, что они не входили в собственно «общество», то есть в четыре паккхи, и соответственно, как мы увидим, не имели доли в царской Великой яджне. Однако вспоминать здесь о шудрах, не являющихся «дваждырожденными» и также отлученных от яджни, здесь преждевременно. Во-первых, совершаемая Великая яджня, судя по описанию, – вовсе никакая не яджня, а какой-то местный ритуал, явно «правильный», «дхармичный» по буддийским, да и вообще шраманским понятиям, – ведь скупулезно соблюдается «невреждение» всем живым существам, включая тех же дасов, прешья, кармакаров, – даже траве. Во-вторых, мы уже установили, что в разряд *gahapati* входят вполне «нечистые» касты и племена. В третьих, шудры также бывали самые разные (о чем говорит и палийский канон, и «Брихадараньяка-упанишада»). И, в четвертых, характер зависимости этих трех категорий действительно экстраординарен – текст сутры свидетельствует, что они работают под страхом наказания. Такого рода экстраординарность многократно отмечается разными авторами на самом разном материале. Однако привлекаемый материал так разнесен в пространстве-времени и дает столь разнородные данные, что попытка свести его воедино приводит к хаосу (это хорошо показано в [Бонгард-Левин 1973: 127–140], там же отмечено, что

чаще и лучше всего о кармакарах сообщают не шастры, а раннебуддийские источники при описании повседневной жизни – вспомним, что мы говорили о текстовой мотивации). Конечно, данная тема требует отдельной работы и явно выходит за рамки статьи. Поэтому во избежание путаницы постараемся придерживаться палийского канона, но надо при этом учесть следующее. *Даса* ни в коем случае не эквивалентен античному рабу, это показывают и «Ману-смрити», и «Артхашастра»; кроме того, Мегасфен сообщает, что в Индии нет рабства, – значит, он не увидел знакомых ему реалий. Вообще, относительная достоверность античных источников по Индии, часто подвергавшаяся сомнению, убедительно, на мой взгляд, показана в [Вигасин 2007: 163–258] (хотя и здесь есть спорные моменты, но это детали, нам же важна суть). Что касается лично Мегасфена, – мало кто из иностранцев показал себя настолько внимательным исследователем (вплоть до того, что его наблюдения позволяют прояснить некоторые темные места шастр, но это, впрочем, отдельная тема), так что подвергать его мнение обструкции, как это делалось многими учеными, вряд ли правомерно. То есть перевод *dāsa* как *раб* – в известной мере условность. Что касается кармакаров – это по всем признакам лица, получающие, кроме еды, еще и содержание (подробно этот вопрос рассмотрен в [Бонгард-Левин 1973: 340]. Кто такие *песса* судить еще сложнее. Но не эти детали нас интересуют в первую очередь. Что фундаментально (кроме работы по принуждению) отличает эти три категории от четырех паккх? Ответ содержит переведенный нами отрывок.

Вспомним, что когда четыре паккхи, давшие царю согласие на яджню (а, точнее, как будет видно, их представители), приходят к царю со средствами для яджни, то тот отказывается принять это богатство и отвечает им:

«Да ведь воистину, почтенные, мое [собственное] большое богатство податью, [находящейся в соответствии с] дхармой, собрано. И то – [ваше] – пусть у вас пребудет, и отсюда – [мое] – сверх того возьмите».

Царь говорит, что положенную ему подать-*бали* он уже собрал с них же самих, а сбор подати дважды с одних и тех же дхарме не соответствует. В связи с этим не случайно подчеркивается, что паккхи перед царем представляют богатейшие их представители: для брахманов это *brāhmaṇa-mahāsālā* *брахманы* – [владельцы] *больших хозяйств*, для гахapati – *gahapati-necayikā* *богатые домохозяева*. Говоря о паккхах, здесь явно имеются в виду четыре категории податного населения, в то время как те три категории зависимого населения податно отвечать за себя явно не могут – за них отвечает хозяин. Что касается шудр, – это население в массе своей податно состоятельное. Более того, именно шудрами-земледельцами «Артхашастра» рекомендует населять деревни при обустройстве джананады (Артха II. 1.2). Неоднократно высказывалось мнение, что речь идет,

возможно, о зависимом населении, за скудную плату обрабатывающем царскую землю. Однако, во-первых, трудно представить в небольшом индийском царстве что-то похожее на сети плантаций времен III династии Ура (даже в фантазии брахмана-государственника). А во-вторых, здесь же «Артхашастра» недвусмысленно говорит, что от налога должны освобождаться только земли брахманов, все же прочие наделы рассматриваются как источники налоговых поступлений (Артха II. 1.7). Вероятнее всего, именно поэтому и рекомендовалось заселять земледельцами пустоши – для создания дополнительного источника налогов (см. в связи с этим мнение А. А. Вигасина о том, что шудры (*sudra*) и земледельцы (*karṣaka*) здесь очевидные синонимы, [Вигасин 1999: 29] с опорой на Сюань Цзана (пер. Н. В. Александровой), прямо называющего *шумо* (шудр) сословием земледельцев, [Вигасин 2007: 302]. Примечательно, что, вразрез с рекомендациями «Артхашастры», в «Кутаданта-сутте» брахманы исправно платят бали.

В связи с вышеизложенным вспоминаются такие надкастовые объединения, как *варги* (скр. *varga*), *шрени* (скр. *śreni*) или *сангхи* (скр. *saṅgha*). Из контекстов, в которых употребляются эти термины в «Нарада-смрити» и «Артхашастре», трудно обнаружить существенную разницу между ними, и кажется, что эти социальные термины синонимичны, с одной лишь разницей. Если в «Нарада-смрити» (Нарада II. 132), кажется, варга более общее понятие, чем шрени, то иначе в «Артхашастре». В (Артха XI.1) варгами называются только объединения агентов, шрени – кшатрийские племена (*kṣatriyaśreni*). Самое общее название объединений здесь – сангха (в данном разделе само обобщенное название рекомендуемого образа действий – *saṅgha-lābha*), и из контекста ясно, что имеются в виду, прежде всего, крупные племенные объединения, а потом уже все остальные. Поэтому в конкретных случаях о смысле термина мы можем судить только из контекста. Что же касается социальных групп, входящих в варги, А. А. Вигасин в числе прочего отмечает их солидарную связь с обычаем, судопроизводством и налогообложением [Вигасин 2007: 295–298], то есть суверенными атрибутами традиционной корпорации (хорошо об этом написал А. Я. Гуревич, [Гуревич 1984: 167–224], разумеется, я имею в виду лишь типологические параллели). Соответственно, что касается паккх, можно предположить, что те три группы, что не входили в паккхи, были этих атрибутов лишены. То есть по всем социальным делам за дасу, например, отвечал его хозяин. Однако хочу повторить, это лишь гипотеза, нуждающаяся в тщательной проверке.

Но все же паккхи – несравнимо более крупные единицы, чем варги, и потому их сопоставление условно. По своему ценностному статусу (что следует из контекста употребления) они аналогичны варнам, и даже в приведенных случаях их замещают по смыслу. Рассмотрим еще один фрагмент переведенного текста.

Получив отказ царя Махавиджиты, представители четырех паккх *порознь решают* не нести собранное богатство обратно домой, а последовать примеру царя и самим совершить даяние бедным. Кшатрии делают это к востоку от места жертвоприношения, сановники, члены совета – к югу, брахманы – к западу, гахапати – к северу. Сопоставим это с тем фрагментом «Артхашастры», где говорится об обустройстве городского пространства и, в связи с этим, о символическом соответствии четырех варн сторонам света в зависимости от их чистоты-нечистоты (Артха I.4).

Оформим эти данные в виде таблицы:

Стороны света (чистота (+) / нечистота (-))	Паккхи («Кутаданта-сутта»)	Варны («Артхашастра»)
Восток (+)	Кшатрии	Кшатрии
Юг (-)	Сановники-советники	Вайшьи
Запад (-)	Брахманы	Шудры
Север (+)	Гахапати	Брахманы

В обоих случаях неизменным остается порядок и направление обхода; то, что обход начинается и закончивается «чистой» стороной света; и, наконец, то, что обход начинается с Востока, то есть Кшатриев. Это является смысловой инвариантой. Но на этом сходство и заканчивается.

В «Артхашастре» кажется странным начало перечисления варн с кшатриев: обычно перечисление начинается с брахманов. В «Кутаданта-сутте» порядок обхода соответствует изначальному порядку перечисления паккх. Этот порядок, без сомнения, соответствует социальной иерархии. Но с ним в кажущемся противоречии пребывает нахождение брахманов и сановников на «нечистых» сторонах света, а оставшаяся «чистая» сторона отдается низшей паккхе – гахапати. Однако обратим внимание на одно обстоятельство. Заметим, что именно паккха брахманов находится на самом «нечистом» месте, соответствующем варне шудр – на западе (вспомним, что, в числе прочего, на западе полагалось располагать кремационные площадки, у которых «неприкасаемые» прикармливали собак). На более чистом месте – на юге – располагалась паккха сановников, в массе своей состоявшая из тех же брахманов, но несколько «очищенной» близостью к паккхе кшатриев. Таким образом, вполне ритуально «чистыми» считаются только паккхи кшатриев и гахапати. Мы наблюдаем выраженный диссонанс между заданной социальной иерархией паккх и их распределением относительно ритуальной «чистоты» – «нечистоты». Может, здесь какая-то случайность или недо-

разумение? Отнюдь. Эту черту в жизни древней северо-восточной Индии подметил еще в 20-е годы XX века исследователь древних индийских племен Б. Ч. Лоу [Low 1924: 38–39]. В «Айаранга-сутте» он отмечает противопоставление *Uttara-Khattiya-Kundapura-sannivesa* и *Dahina-māhana-Kundapura-sannivesa*, то есть *северные кшатрийские предместья Кундапура* (один из трех пуров Вайшали, столицы племени личчхавов) и *южные брахманские предместья Кундапура*. То есть и здесь брахманам отводится ритуально «нечистая» сторона света, в противоположность кшатрийской «чистой». В чем дело?

Здесь напрашивается только одно объяснение: брахманы – чужаки. Поэтому, невзирая на относительно высокий *социальный* статус, их *ритуальный* статус не может быть «чистым». Разрешение этого противоречия, думаю, кроется в особенностях древней этнокультурной истории Северо-Восточной Индии, к чему мы сейчас и обратимся.

Кшатрии и кшатрии (соотношение «чистая земля» – «нечистая земля» и «чистый народ» – «нечистый народ»)

Как, наверняка, заметил внимательный читатель, единственная паккха, которая нами не рассматривалась, – это кшатрии. Почему? Дело в том, что даже сама постановка некоторых вопросов здесь была бы невозможна без предварительного рассмотрения их этнокультурного фона (вернее, конечно, его отражения в палийских источниках). Но прежде, чем задать главный из напрашивающихся вопросов, сделаем еще одно замечание.

В качестве социального термина мы употребляли, следуя за палийским канонем, слово *pakḥha* (скр. *pakṣa*). Оно, как уже говорилось, обозначает крыло, но даже, главным образом, не само крыло, а оконечность крыла птицы. Подкрылье же, как и подмышка человеческого тела, называется на санскрите *kakṣa*. Однако, это далеко не единственные значения этих слов. Обратимся к «Артхашастре» (Артха Х.5). В отличие от традиционного европейского трехчастного деления войска по фронту (центр, правый фланг, левый фланг), мы видим пятичастное деление: каждый фланг делится в свою очередь на ближний фланг (*kakṣa*) и дальний фланг (*pakṣa*). В тех случаях, когда требуется обозначить фланг в целом, используется составное слово *pakṣakakṣa*. По-видимому, такие представления о построении войска были традиционными для индийцев. Отсюда ясна семантика слова *pakḥha* как социального термина по тому образу социума, который рисует «Кутаданта-сутта»: царь находится в центре, где совершает дхармичное жертвоприношение (названное «Великой яджней»), четыре паккхи («дальние

фланги») находятся в отдалении, каждая строго на своем месте, где осуществляют благочестивую раздачу подаяния. Здесь, как и при развертывании войска, перед нами снова смысловая оппозиция *центр : периферия*. Ясно, что перед нами – военно-кшатрийский термин, перенесенный на социальную жизнь (обратный перенос выглядит неубедительно), и само деление общества на паккхи имеет явно кшатрийское происхождение. В связи с этим и возникают те самые главные вопросы: а кто такие эти кшатрии? Что составляет это понятие? Тождественно ли понимание этого термина в палийском каноне, в шастрах и в эпических произведениях? И, наконец, тождественен ли этот термин самому себе?

Может, кому-то эти вопросы покажутся праздными, а, пожалуй, и глупыми. Что ж, обратимся к «Махапариниббана-сутте», к тому самому месту, где представители восточноиндийских племен и царств требуют от маллов-косинараков свою долю праха Будды [D II.3]:

Bhagavāpi khattiyo mayampi khattiyā <...>

Как Бхагаван – кшатрий, так и мы – кшатрии...

Кто же эти кшатрии? Перечислим их. Это (1) *rājā māgadho ajātasattu vedhiputto* царь Магадхи Аджатасаттху, сын Видехийки, (2) *vesālikā licchavī* личчавы из Весали, (3) *kapilavaṭṭhuvāsī sakyā* шакьи из Капилаваттху, (4) *allakappakā bulayo* були из Аллакапты, (5) *rāmagāmakā koliyā* колии из Рамагамы, (6) *pāveyyakā mallā* маллы из Павы. Седьмым претендентом был брахман Ветхадипака (*veṭṭhadīpako brāhmaṇo*). Соответственно, восьмым обладателем своей доли реликвии стали маллы-косинараки. Восемь – знак цельности, завершенности, что интересно в свете гипотезы В. В. Вертоградовой о военно-кшатрийском истоке культа реликвий и связанных с ними сооружений в буддизме [Вертоградова 2009]. Подтверждением предположения о такой функции числа восемь в этом эпизоде служит то, что несколько опоздавшие (девятые) претенденты – мории из Пиппаливаны (*pippalivaniyā moriyā*) – также восточноиндийское племя – остаются без доли и вынуждены в качестве реликвии довольствоваться углями от погребального костра.

Что же говорит об этих племенах «Ману-смрити»? Маллы и личчавы попадают в разряд *вратья* (скр. *vrātya*) – «опустившихся» кшатриев, не исполняющих брахманических обрядов и предписаний (Ману X.22). Шакьи, були, колии и мории не упоминаются вовсе. Магадхи упоминаются лишь как «смешанная» каста (пратилома), что говорит об их крайней «нечистоте» (Ману X.11). Но в том же контексте – как «смешанная» каста (пратилома) – упоминаются также и вайдехи [там же], а ведь древнее царство Видеха упоминается и в «Шатапатха-брахмане», и в «Брихадараньяка-упанишаде». В чем дело? Нетрудно видеть, что все фигурирующие в «Ману-смрити» племена Восточной Индии упоминаются

исключительно в негативном аспекте. Отчасти это связано с недостаточным почитанием брахманов, но в Видехе, судя по упанишадам, брахманизм играл не последнюю роль. Причина лежит глубже.

Для брахманов Северо-Запада (а именно там и создавался канон «Ману-смрити») Восточная Индия в принципе была «нечистой» землей. Как нетрудно видеть из текста (Ману II.17–24), «чистая» («высшая») земля – Брахмаварта – расположена между реками Сарасвати и Дршадвати. Следующая (по уровню) земля – Брахмаршидеша – включает страны Куру, Матсья, Панчала, Шурасена. В этой земле чисты только брахманы. Следующая земля Мадхьядеша («Срединная страна») соотносится с мифологическим срединным миром, расположенным между «верхним» и «нижним» миром. Следующая земля – город Праяга и пространство от него до Восточного Океана (теперь Бенгальский залив) – специального названия не имеет. Очевидно, она соотносится с мифологическим «нижним миром». Жители этой «нечистой» земли, само собой, также считались «нечистыми». В глазах авторов «Ману-смрити» в лучшем случае они могли рассчитывать на статус вратьев. Но, во-первых, и на это нельзя было рассчитывать твердо: одна и та же группа населения могла то считаться вратьями, то проходить как низшая каста. Так, в одной и той же главе дравиды объявляются то вратьями (Ману X.22), то шудрами (Ману X.43–44). А во-вторых, по какому принципу «Ману-смрити» объявляет ту или иную группу населения вратьями? Если, не мудрствуя, просто перечислить всех вратьев, станет ясно, что «чистота рода» здесь ни при чем. В числе прочих вратьев (Ману X.43–44) фигурируют камбоджи (жители южного Афганистана), яваны (греки или эллинизированные этнические группы), шаки (саки или иные среднеазиатские кочевники), пахлавы (парфяне) и чины (китайцы), то есть натуральные млеччхи. А. А. Вигасин подметил тут любопытную закономерность, а именно, – склонность авторов «Ману-смрити» зачислять во вратьи наиболее могущественных иностранцев, тогда как «свои» чаще всего довольствовались званием «смешанных» каст [Вигасин 2007], но, надо заметить, не все. Наиболее могущественные из независимых племен Восточной Индии также числятся вратьями, если, конечно, они не настолько удалены от Северо-Запада, как магадхи или андхры. То, что племенные объединения были могущественным и постоянно действующим фактором древнеиндийской политики, подтверждает «Артхашастра». Там прямо говорится (Артха XI.1), что привлечение на свою сторону племенных сообществ – более важный фактор в войне, нежели сильное войско и могущественные союзники.

Надо, однако, заметить, что в «Артхашастре» эти племена (среди них присутствуют и маллы, и личчхавы, и вриджи – палийские ваджи) называются не вратьями, а кшатрийскими союзами (*kṣatriya-śreni*), хотя сам термин *вратья* вводится в совсем другом разделе (Артха III.7). Он обозначает лиц, рожденных

от отца и матери равной касты, но не соблюдающих брахманских обрядов. Таким образом, упомянутые племена могли получить тот или иной оценочный термин-характеристику, в зависимости от контекста и памятника. Есть еще одна важная характеристика этих племен (Артха XI.1): *rāja-śabda-upajīvinah* букв. *живущие [с] титулом «царь»*, в противоположность камбоджам, сураштрам и им подобным (*vārtā-śastra-upajīvinah* букв. *живущие оружием [как] способом существования*). Смысл этих выражений ясен, только если рассматривать их не поотдельности, а так, как они даны в тексте – как противопоставление. Тогда понятно, что они противопоставляются как «царствующие» (на своей территории) и как вынужденные (ради хлеба насущного) поставить свой клинок (*śastra*) на службу кого-то «царствующего»; то есть как независимые племена и служилые.

Итак, это племена независимые, не признающие ни власти сопредельных царей, ни брахманского закона (хотя и чтящие шраманов и вообще паривраджджиков) и живущие, как выразился Будда в отношении ваджей, «своей ваджийской дхармой» (D II.3). Термин же *вратья* мог варьироваться в варновом отношении в брахманских памятниках чрезвычайно широко – от кшатриев до шудр. Но в реальности вратьями называли те сопредельные народы, покорение которых «правильными» кшатриями не предвиделось даже в перспективе. Родство с ними в кшатрийской среде было не бесчестие, а честь. Недаром гуптский император Самудрагупта в колонной надписи в Аллахабаде гордо титуловал себя как *licchavi-dauhitra* сын дочери личчавов (впрочем, он сам был магадхой).

Однако тут же возникает следующий вопрос: каков смысл кшатрийства лесных и горных племен? В самом деле, каждая социальная группа получает свой статус не сама по себе, а относительно других социальных групп. Спор по этому вопросу разгорелся еще в самом начале изучения племен древней Индии – именно как племен. Еще Р. Фик [Fick 1897] усомнился, что термин *khattiya* в палийских текстах имеет точно тот же смысл, что и *kṣatriya* текстов брахманических. Мнение это не только не нашло понимания, но и подверглось фактической обструкции в работах Х. Ольденберга [Oldenberg 1920] и Б. Ч. Лоу [Law 1924]. Однако, как только что было показано, термин *kṣatriya* (пал. *khattiya*) внутренне противоречив. Впрочем, это касается и остальных социальных терминов. Это необходимо учитывать в будущих исследованиях.

Литература

- Бонгард-Левин 1973 – *Бонгард-Левин Г. М.* Индия эпохи Маурьев. М.
- Вертоградова 2009 – *Вертоградова. В. В.* Изображение и текст в лингвокультурной компетенции древней Индии (рук.).
- Вигасин 1999 – *Вигасин А. А.* «Артхашастра» и ритуалистика // «Древние культуры Восточной и Южной Азии». М.
- Вигасин 2007 – *Вигасин А. А.* Древняя Индия – от источника к истории. М.
- Выготский 1996 – *Выготский Л. С.* Мышление и речь. М.
- Гуревич 1984 – *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М.
- Мельниченко 1996 – *Мельниченко Б. Н.* Буддизм и королевская власть в Таиланде. М.
- Семашко 1975 – *Семашко И. М.* «Бхилы». М.
- Fick 1897 – *Fick R.* Die sociale Gliederung in nordostlichen India zu Buddha's Zeit, Kiel.
- Fuchs 1973 – *Fuchs.* The Aboriginal Tribes of India; Delhi, Madras, Bombay. Calcutta.
- Law 1924 – *Ch. Law B.* Some Kshatriya Tribes of Ancient India. Calcutta.
- Law 1946 – *Ch. Law B.* The Magadhas in Ancient India. London.
- Naik 1956 – *Naik T. B.* The Bhils. A study. Delhi.
- Oldenberg 1920 – *Oldenber H.* On the History of the Indian Caste System. Calcutta.

А. М. Дубянский

О НЕКОТОРЫХ ЭЛЕМЕНТАХ ПОЭТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ КЛАССИЧЕСКОЙ ТАМИЛЬСКОЙ ПОЭЗИИ

Примечательной и самобытной особенностью тамильской лирической поэзии, именуемой в тамильской традиции *akam* «внутреннее» (о трактовке этого термина см. [Дубянский 1989: 85]), является так называемая система «пяти тиней (*tiṇai*)», иначе говоря, пяти тем, каждая из которых представляет собой определенное единство нескольких элементов содержания [Дубянский 1989: 89]. Эта система возникла в процессе становления тамильской поэтической традиции, когда она из многообразия ситуаций, связанных с взаимоотношениями мужчины и женщины, выбрала пять основных и стала рассматривать их в закономерной связи с тем или иным природным окружением (т. е., ландшафтом, сезоном, иногда временем суток). Вопрос о том, как возникла эта связь, является дискуссионным и в настоящей работе подробно не рассматривается (наши соображения по этому поводу, в частности, о роли фольклорно-песенной и обрядовой среды, изложены в книге [Дубянский 1989]). Эта связь не является абсолютной и поэтами нередко нарушается, отчего происходит смешение тем или их элементов, отмеченное в трактате «Толькаппиям» как *tiṇai mayakkam*. Однако, тенденция к признанию этой связи, к четкой определенности тем-тиней в поэзии, несомненно, преобладает. Это обстоятельство отличает тамильскую лирику от пракритской и санскритской, где описание человеческих переживаний в соответствии с состояниями природы (универсальная, в общем, черта поэзии и фольклора) проявляется не столь последовательно.

Кажется целесообразным напомнить здесь в самых общих чертах основные характеристики пяти тем-тиней:

1. Тема куриньджи (*kuriñci*) описывает первую встречу героев, перипетии любовных отношений, которые развиваются в тайне от окружающих и, в том числе, от родителей девушки. Природным фоном служит ландшафт горных лесов, время года, как правило, холодный сезон, зима.
2. Тема муллей (*mullai*) связана с семейной жизнью героев. Когда герой отправляется из дома (в военный поход или, как нередко говорится в стихотворениях, «за богатством»), героиня ждет его, соблюдая обет разлуки, а с приходом сезона дождей, традиционного в индийской лирике времени воз-

вращения героя, начинает сильно страдать. Ландшафтом ситуации является район холмов и пастбищ в начале муссонных дождей.

3. Тема палей (*pālai*) рисует разлуку на фоне высушенной жарким летним солнцем пустынной местности, которую герой преодолевает или должен преодолеть (в ситуации, рисующей его колебания перед уходом из дома).

4. Тема марудам (*marutam*) посвящена переживаниям героини во время ухода героя к гетере. Выделяются мотивы рождения ребенка и соперничества двух женщин. Арена действия – селение в районе плодородных сельскохозяйственных угодий.

5. Тема нейдаль (*neytal*) в основном воспроизводит содержание тем куринджи, марудам и палей, но природным окружением является берег моря с прибрежными рощами, соляными варницами и рыбацкими селениями (подробнее о системе тиней см., например [Zvebil 1973: 96–102; Дубянский 1989: 89–162]).

Каждая тема складывается как набор стандартных ситуаций, которые по смыслу связаны между собой и в совокупности образуют своего рода лирический сценарий, составляющий внетекстовый компонент поэзии (что роднит тамильскую лирику с праkritской и санскритской (см. [Индийская лирика 1978: 18, 53])). Он является ключом, позволяющим понять смысл каждого отдельного стихотворения, построенного поэтом как монологическое высказывание одного из героев в определенный момент этого сценария. Лиц, пользующихся возможностью такого высказывания, немного: кроме героя и героини, это, прежде всего, подруга героини, важный персонаж, играющий ведущую роль в развитии любовных взаимоотношений героев, мать или кормилица девушки-героини, гетера (в ситуации марудам) и несколько менее значительных, проходных фигур. Предполагается, что высказывания имеют в виду определенный адресат (другого героя), но существуют стихотворения, в которых монологи произносятся «в воздух», т. е., как будто, никому специально не адресованы. Например, молодой человек может так восхвалить красоту девушки:

Сплетенной из бутонов нежного жасмина,
Из *кандаля* цветов и ароматных лилий
Свежестебельной и благоухающей гирлянде пышной
Ее подобно тело,
Оно нежней ростка и сладко для объятий! (КТ 62).

А героиня, тоскуя, вспоминает про себя один из эпизодов своих взаимоотношений с любимым:

«Я от тебя уйду, уйду», – сказал он мне,
И я, решив, что, как и прежде, это лишь слова,
Ему сказала: «Что же, уходи!
Но больше уж ко мне не возвращайся».
Увы, теперь я одинока!
Громадным озером, где бродит аист черноногий,
Ложбинка стала на моей груди, наполнившись слезами.
Ах, где теперь мой господин жестокий! (КТ 325)¹.

Хотя в этих стихотворных высказываниях нет признаков обращения к кому-либо, их колофоны указывают на то, что в первом из них герой обращается к своему сердцу, а во втором, что героиня исповедуется подруге. Некий редактор, их составлявший, несомненно, следовал сложившейся традиции, по которой поэтическое высказывание должно быть встроено в упомянутый сценарий и иметь соучастника, т. е., лицо, которому оно либо прямо адресовано, либо с расчетом на то, что будет им услышано (типична, скажем, ситуация, когда герой, находясь в укрытии или поодаль, слышит слова героини или ее подруги). Такое высказывание непременно подразумевает реакцию другой стороны – в виде ответного высказывания или вытекающего из ситуации действия (в поэзии куриньджи, к примеру, подруга героини своими речами подталкивает героя к активным действиям, т. е., предпринимать шаги, ведущие к браку героев). Иначе говоря, тамильской поэзии присуща установка на диалог, который почти всегда ощущается за отдельными стихотворными высказываниями, а иногда реализуется путем соположения (как тезис – антитезис) стихотворений внутри антологий (на что мы указывали ранее [Дубянский 1989: 175]).

Эта установка, безусловно, осознавалась и создателями стихов, нередко стремившихся расширить круг «слушателей» за счет, например, объектов природы, которым адресует свои речи, как правило, героиня: цапля, сова, краб, море, луна, ветер². В число собеседников, как было отмечено, нередко включается сердце. К нему обычно обращается герой, чтобы поведать о своих чувствах, обсу-

¹ Аналог этого стихотворения содержится в санскритской антологии «Амарушатака»:

Не знаю, как случилось это, подруга.
В притворном гневе ему я сказала:
«Оставь меня!» – и он, бессердечный,
Покинув ложе мое, ушел тотчас же.
Если он так поступил, значит – не любит,
Значит – нисколько меня не жалеет.
Но сердце мое бесстыдное жаждет
Снова ласк его... Что же мне делать?

(Перевод Ю. М. Алихановой). [Индийская лирика 1978: 143]).

² Заметим, что наличие этой условности в тамильской поэзии позволяет говорить о становлении в ней жанра поэмы-послания. См. [Дубянский 1995]).

дить с ним свои действия, а нередко и вступить с ним в спор. Так, типичной является ситуация, относимая традицией к теме палей, когда герой, не желающий разлучаться с возлюбленной, беседует с сердцем, призывающим его покинуть дом и отправиться за богатством:

Я погружаюсь в аромат волос,
 Увенчанных цветами *адираль*-жасмина с темными ветвями,
 И *падири* цветами, что соперничают [блеском] с золота чешуйками,
 И обнимаю ее грудь, украшенную пятнышками, –
 От этих сладостных объятий я не оторвусь и не уйду!
 А ты, что каждый день не устаешь стремиться к жизни, связанной с разлукой,
 И думая, что замечательно мужское дело, ты лишено любви, живи, о сердце!
 И даже если [мною] добытое богатство сравнимо будет с тем,
 Чем обладает многощедрый Ори,
 Великий предводитель воинов в горячей битве [славных],
 Прекрасно! [Ты само за ним] и отправляйся!

Продолжая тему диалогичности тамильской поэзии, можно отметить, что наличие пары «говорящий – слушающий» признается и в трактате «Толькаппиям». В 3-й части (*poruḷatikāram*) в разделе *ceyuḷiyal* (сутры 490–501), где перечисляются персонажи, имеющие право высказываться в определенных ситуациях, обобщенно упоминаются и слушатели (*kēṭkunār*). В связи с этим обращает на себя внимание сутра 501, которая подразумевает отмеченное выше расширение круга «собеседников» героев и фиксирует наличие в поэзии ситуации обращения к объектам иным, чем люди:

Солнце, луна, ум, стыд,
 Море, роща, животные, деревья
 Время, наполненное тоской [одиночества], птицы, сердце,
 Кроме них и другие – тем способом, каким они говорят,
 Словно бы высказываются и словно бы слушают.
 Так говорят мудрые поэты.

Фактически или потенциально диалогическое устройство поэтических высказываний находится в полном соответствии с уже упомянутым принципом сценарности и наводит на мысль о том, что, по крайней мере, одним из истоков тамильской лирики могли быть некие сценки, которые разыгрывались в определенных ситуациях (вопрос «каких?» требует специального исследования). Эта мысль имеет параллель в наблюдениях В. В. Вертоградовой над пракритской поэзией, одним из истоков которой она называет весенний праздник, посвященный богу любви Каме [Индийская лирика 1978: 28]. Исходным материалом для таких сценок могли быть типичные и значимые для молодых людей события или ситуации. К примеру, одно из тамильских стихотворений воспроизводит такую

ситуацию (несомненно, ситуацию разлуки), причем в нем содержится и призыв к героине немедленно реагировать на нее.

Зачем ты печалишься из-за прежних деяний?
 Не грусти – живи, о подруга! Давай пойдем
 Расскажем все ему, давай вставай!
 А то боюсь, погибнешь ты, растаяв, как амрита,
 Волнующимся океаном порожденная (т. е. соль),
 Оставленная кем-то под дождем. Смотри!
 Его гора со спелыми плодами, о подруга,
 Не в силах вытерпеть его жестокости,
 Из-за того, что к нам большой любовью обладает,
 Рыдает слезами ручьев! (NT 88).

Фактор нацеленности стихотворений на слушателя и на его реакцию оказывает сильное воздействие на их поэтику. Для нее в высшей степени характерно наличие прямых обращений к другому герою («о подруга!», «о житель высоких гор!», «о сова!», «о сердце!» и т. д.) и аппелятивных конструкций, означающих отклик на предыдущие слова партнера, привлечение его внимания к чему-либо, просьбу, утешение или побуждение к действию. «Живи, о мать! Пожелай меня выслушать... (AN 48,1), «Выслушай что-то смешное, о подруга» (NT 129, 1), «Эй, возничий, гони колесницу...» (NT 21, 5), «Почему ты печалишься из-за деяний, совершенных нами в прошлом? Не грусти, о подруга...» (NT 88, 1–2), «Прекрати тоску по поводу слухов, мол, он не придет...» (NT 11, 4–5) и т. п. Характерно и наличие в стихотворениях большого количества эмфатических частиц (*kol*, *āl*, *amma*, *yāla*, *teyu* и других), оформляющих восклицания, риторические вопросы и подобные им обороты.

Существенный элемент структуры отдельных стихотворений нередко образуют внутренние диалоги. Например:

Слушай, подруга! Когда ночью, томясь желанием,
 Я страдала, словно раненная стрелой антилопа,
 Мать, словно угадав тягостное мое состояние,
 Спросила: «Девочка моя, ты не спишь?».
 Ни слова не сказав, я про себя (букв. в сердце) ей так ответила:
 «Сомкнутся ли глаза у тех, кто так тоскует
 По жителю лесной страны со скальными озерами,
 Где [распускаются] цветы жасмина,
 Что подобны клюву зимородка,
 На склоне гор, обильно политых дождем?» (NT 61).

Немецкий индолог Ева Вилден, посвятившая книгу исследованию антологии «Курунтохей» («Собрание коротких стихотворений»), рассматривает подобные пассажи как сценический (scenic) модус речи, наряду с ним выделяя два

других – нарративный и дескриптивный [Wilden 2006: 191]. Первый из них, по нашему мнению, лучше назвать драматическим и отметить при этом, что диалоги в стихотворениях, как в данном примере (и в приведенном выше КТ 325), часто представляют собой воспроизведение персонажем-автором высказываний других персонажей и даже, как видим, своих собственных, причем, нередко потенциальных, произнесенных про себя. Этот речевой модус составляет важную часть тамильских поэтических конструкций, причем, воспроизводятся не только диалоги, но и отдельные высказывания, т. е., своего рода цитирование: «Ты сказала, о простодушная: “Вот сезон, приятный взору, когда вернуться обещали те, кто пересек горячий край...” (NT 99, 4–5); «Обрадуется иль разозлится, – все равно, пусть знает мать” – так думают они, злоротые и слухами живущие, те женщины, что много дней ко мне приходят, говоря: “Она такая стала, твоя дочь, совсем другая...”» (AN 203, 1–5).

Обращают на себя внимание случаи, когда диалогическая структура образует основу всего стихотворения, внешне, однако, сохраняющего форму монолога одного из героев. Вот упомянутое выше стихотворение NT 99 целиком. Подруга обращается к героине со словами утешения, которое построено на опровержении ее слов:

Ты [мне] сказала, молодая, простодушная:
 «Вот [он пришел], сезон, приятный взору,
 Когда вернуться обещали те, кто пересек горячий страшный край
 С дорогой длинной, пустынной и безводной,
 Которую, как будто покрывалом, сверкающий жар [солнца] облекает».
 Но это неразумно! Ведь это *падавам*, *кондрей* и *кандаля* цветы,
 Из-за того, что простодушны, не понимают, [что происходит],
 Вдруг расцвели с возбужденною душою: «Это кар (*kār*), сезон дождей,
 Которые обрушились из черной и брюхатой тучи,
 Не выдержавшей бремени воды, которую из моря начерпала».

Этот текст, как видим, является ответом на высказывание героини, в нем же приведенное. Интересно, что участниками словопрения по существу являются и цветы, поведение которых также вербально обосновано в виде определенного тезиса, опровергаемого подругой. Таким образом, в целом данное стихотворение может быть охарактеризовано как своего рода мини-диспут с изложением позиций сторон, что, кстати говоря, начиная с древности, было характерной чертой индийской традиции словесных поединков.

Структура диалога-диспута особенно характерна для стихотворений на тему разлуки, когда героине или ее подруге приходится искать аргументы в пользу либо оправдания надежды на скорое возвращение героя, либо объяснения причины его задержки. Формально выраженная диалогичность часто при этом отсутствует и заменяется рассуждением, по существу являющимся реакцией на

состояние героини и имеющим целью ее утешить, как это происходит в стихотворении КТ 251, явно вторящему приведенному выше NT 99:

Глупое, темноцветное племя павлинов!
 Пляшут они, встречая, как думают, время дождей.
 И *нидавам* даже расцвел.
 Но это не кар, о подруга!
 Ты не горюй, если слышатся близких туч голоса,
 Ведь льют они старую воду, что в прошлый сезон не додали,
 [И делают вид], что новая это вода.

Интересно, что указание на ложность признаков сезона используется и в пракритской лирике. В качестве параллели к тамильским стихотворениям можно привести 70-ю гатху из антологии «Саттасаи»:

Летом чернеют вершины Виндхья,
 Но ты не тревожься, ждущая мужа,
 Это горелый лес, а не тучи
 Новой поры дождей.

(Перевод В. В. Вертоградовой [Индийская лирика 1978: 69]).

Отметим, что так называемый драматический модус речи перерастает в модусы диспута, рассуждения, а также сентенции, что вносит в поэзию совершенно определенную дидактическую струю, заметную, например, в NT 32:

«Житель прекрасных гор с темными склонами, подобными Майону (Кришне).
 С серебристыми водопадами, подобными Валийону (Балараме),
 Нас любит и всегда тревожится о нас», –
 Такому истинному слову [моему] ты не доверяешь.
 Сама смотри и со своими родичами [вместе] поразмысли –
 Ведь никогда своих решений не меняют те, кто [истинно] велик,
 И лишь обдумав [все], – живи, подруга! – [они] стремятся к дружбе,
 А подружившись, уж не отвергают тех, кто к ним привязан.

Приведенная в последних строках сентенция, с помощью которой подруга урезонивает героиню, представляет собой парафразу афоризма 791 из знаменитого тамильского дидактического сборника «Тируккурал»: «Нет хуже ничего, чем необдуманно стремиться к дружбе. Но раз завел ее, освобождения [от дружбы] нет». В другом случае, обращаясь к герою, собравшемуся покинуть дом, подруга героини напоминает ему о быстротечности жизни: «Нельзя сказать, что ты не понимаешь того, что юность и наслаждение проносятся в этом мире, как тень выпущенной [из лука] стрелы...» (NT 46, 1–3). Эта сентенция прямо отражает распространенную по всей Индии (пропагандировавшуюся, в частности, буддизмом и джайнизмом) концепцию бренности мира и всего сущего. В другом месте герой, обращаясь к сердцу перед тем, как отправиться «за богатством»,

также прибегает к афористическому стилю: «Нет богатства лучше, чем юность. А когда юность проходит, богатство не дает наслаждения» (NT 126, 8–9). Общим местом, конечно, является и высказывание, которое содержится в речи подруги, обращенной к героине:

Он сам говорил: «Война – это жизнь для мужчины,
Для женщины жизнь – это муж».
Поэтому он не уедет. Не плачь, о подруга (КТ 135).

В этом небольшом стихотворении содержатся и сентенция (поданная в виде цитаты), и ссылка на авторитет (источник цитаты), и логическое умозаключение (вывод), что, несомненно, заставляет вспомнить жанр отдельного стихотворения на санскрите (муктака), для которого весьма характерны умозрительность, формальная логика и сентенционность.

Что касается отмеченного Е. Вилден модуса нарративности, то применительно к поэзии ахам о нем можно говорить лишь в весьма ограниченном смысле, – ведь в ней нет ни полноценных историй, ни рассказчиков. Элементы повествования о событиях просматриваются, пожалуй, лишь там, где герои вспоминают прошлое, как, например, в NT 42, где герой обращается к возникшему своей колесницы:

Нельзя забыть, возникший, как она, прекрасная и простодушная,
Когда вошел я, обняла меня, украсившись цветами,
А до того неприбранные волосы густые
Очистила от грязи и вплела в них мелкие бутоны, –
Ведь возвестили о моем приезде
Вернувшиеся быстро молодые воины,
Которым было сказано: «Идите!».
А светлолобая не слышала звучанья
Колокольчика, что язычок имеет, потому что
Кричат [вовсю] громкоязыкие стайки (лягушек)
В низинах обитающих с водой свежей,
Пролившей дождем старинным,
Что трудится для поддержанья мира,
Который много дней был связан с сушью (NT 42).

Или:

Взяв мою руку, коснулся ею своих глаз,
Своей рукой касался моего благого лба
И говорил со мною нежно, словно мать,
Жестокому подобный вору,
Он, житель гор сверкающих с высокими вершинами,
Что рвут бегущие (по небу) тучи, –
По склонам их колыхается бамбук,
Рассыпаны цветы *венгея*, словно золото,
И падают ручьи, подобные сапфирам (NT 28).

Нетрудно заметить, что данные тексты, помимо элементов наррации, содержат все три выделенные Е. Вилден модуса, т. е. драматический (обращение к возникшему), нарративный и описательный. В большинстве текстов (что отмечает и Е. Вилден), они действительно так или иначе смешаны, причем, наррация может присутствовать в описательном фрагменте (о чем будет сказано ниже).

Модус описания играет в тамильской поэзии ведущую роль. Описания образуют центр тамильской поэтической системы, ее самобытную черту. Разумеется, описания и связанные с ними сравнения исключительно важны и в санскритской поэзии, но принципы их построения, основанные на формальной логике, членении объектов на составные части, их систематизации и т. д. (см. [Алиханова 2008: 50–56]), разительно отличают их от тамильских. Тамильская поэтическая речь практически лишена аланкар (если не считать сравнений), но широко использует технику поэтического намека и суггестивных деталей, присущих в первую очередь описаниям. Здесь мы попытаемся осветить значимость описательных фрагментов для тамильской поэтической структуры, и речь пойдет в первую очередь об описаниях природы.

Как уже было сказано, природа входит в тамильскую поэзию в виде пяти пейзажей, или ландшафтов, образующих фон определенных любовных ситуаций. Пейзажи являются частью тамильского поэтического канона пяти тем-тиней и предстают как совокупность характерных ландшафтных черт, отобранных и закрепленных традицией. Немаловажно и то, что ландшафты как правило связаны с определенным временем года и даже иногда частью суток. Существуют стихотворения (обычно небольшие), которые обходятся без природных образов, но в подавляющем большинстве произведений тамильской лирики природа так или иначе присутствует. Разумеется, в стихотворениях антологий с ограниченным числом строк (иногда не более 3–5) развернутых описаний природы не содержится, они создаются перечислением отдельных деталей, включающим особенности ландшафта, характерные для него растения и животные, определенное население.

Вероятно, самой существенной проблемой, связанной с тамильской поэтической системой, является вопрос о том, в чем состоит смысл объединения определенных любовных ситуаций с конкретным ландшафтным окружением. Анализируя тамильскую любовную лирику, мы встречаемся со случаями использования образов природы для построения психологического параллелизма или контраста, но ключ к решению проблемы лежит, по нашему мнению, в другой плоскости. Дело в том, что, в силу многих причин, обусловленных особенностями этнического менталитета и культурного развития дравидских племен, в сложившемся в их среде религиозно-мифологическом комплексе громадное значение придавалось женской энергии, связанной с идеей плодородия, процветания.

Это обстоятельство ярко проявилось в культуре тамиллов, в религии, мифологии и не могло не отразиться в поэзии, прежде всего, конечно, любовной. Фигура женщины в ней, безусловно, является центральной. Она есть своего рода точка отсчета во всех любовных ситуациях, определяющая не только поведение в них героя-мужчины, но и саму их суть. Если взглянуть на канонические ситуации любовной поэзии под этим углом зрения, то оказывается, что в каждой из них героиня олицетворяет то или иное состояние женской энергии. Схематично это выглядит так: в ситуации куриньджи, подразумевающей добрые свидания с героем, эта энергия достигает зрелости, и речь идет о готовности героини к браку (в то же время женская зрелость героини таит в себе опасность для героя); в ситуации палеи (период летней жары), в период разлуки, она сама подвергается опасности, как бы увядает, гибнет; в муллей она накануне встречи героини с супругом пребывает в состоянии возрождения и обновления; в марудам она проявляет себя как энергия деторождения; в нейдаль представлены разные ее аспекты, ибо эта ситуация, как отмечалось выше, во многом повторяет ситуации куриньджи, палей и марудам. Поскольку в тамильской культуре женская энергия понимается как единственная жизненная энергия природы (т. е. как раз энергии плодородия), то становится понятным связь ситуаций с определенным ландшафтом и временем года, ибо те же идеи, которые характеризовали различные состояния женской энергии, вполне закономерно соотносятся с состояниями природы: горные леса куриньджи описаны в период цветения растений и созревания плодов; жаркая пустынная местность палей символизирует гибель жизненных сил природы, а пейзаж муллей ярко передает идею ее очищения и возрождения в начале сезона дождей; речные долины марудам с полями риса и сахарного тростника демонстрируют поддерживающее жизнь плодородие земли. Наконец, в ландшафте нейдаль море служит поливалентным образом, способным передавать многие идеи и смыслы (в том числе противоположные, жизнь-смерть, например). Так устанавливается внутреннее единство ситуаций и их окружения, служащее основой тамильской поэтической системы ахам, сущность которой в общем виде состоит в том, что перечисленные выше, связанные с ситуациями идеи либо усиливаются образами природы, либо целиком символически ими выражаются.

Функции ландшафтного элемента вообще довольно многообразны. Самая очевидная из них – указание на тему стихотворения (тиней). Поскольку каждый ландшафт каноничен, т. е., представляет собой комплекс характерных для него деталей, любая из них может по принципу *pars pro toto* представлять целое. Иначе говоря, предмет, входящий в канон описания какого-либо ландшафта, полноправно представляет этот ландшафт в том или ином стихотворении, а, следовательно, определяет и связанную с ним ситуацию, и тему-тиней в целом [Дубянский 1989: 118]. Такие предметы получили в тамильской традиции наименование

iraicci (букв. плоть). Понятие *иреиччи* зафиксировано в трех сутрах трактата Толькаппиям – в 5-й части (*poruḷiyal*) 3-й книги (*poruḷatikāram*). В сутре 225 говорится: *iraicci tānē urippurattatuvē*, т. е.: «Иреиччи – то, что находится вне *ури* (так называется ситуативный элемент стихотворения – А. Д.)». Иначе говоря, *иреиччи* называется то, что составляет фон, или предметное окружение ситуации. Средневековый комментатор трактата Иламбуранар в качестве примера к этой сутре приводит знаменитое стихотворение КТ 3:

Больше, чем земля, выше, чем небо,
 Безразмерней, чем воды моря,
 Любовь [наша] с жителем страны гор,
 Где источают обильный мед
 Цветы *куруиньджи* с черными стеблями.

Куриньджи и мед, замечает Иламбуранар, обозначают здесь ландшафт (*nilam*). Действительно, эти природные объекты характерны для местности, именуемой куриньджи (покрытые лесами горы), т. е. являются деталями канона. Кроме того, они определяют тему-тиней стихотворения (куруиньджи) и, соответственно, указывают на любовную ситуацию (добрачная любовь героев, их тайные свидания).

В этих деталях, однако, содержится нечто большее, некий смысл, не лежащий на поверхности, и автор трактата прекрасно это осознает, утверждая в следующей сутре: «Существует [особое] содержание, рождаемое в *иреиччи*, – для тех, кто сведущ в искусстве». Эту ремарку, видимо, надо понимать так: глубинная суть произведения открывается тому, кто сведущ в поэзии и обладает определенными знаниями. В самом деле, как показывает изучение тамильской поэтической традиции, синий цветок кустарника *куруиньджи*, как и некоторые другие цветы той же окраски, служит в ней устойчивым символом женского начала и символически представляет в ней героиню. Значение этой детали усиливается сведением о том, что *куруиньджи* цветет раз в двенадцать лет, а это число совпадает с принятым в тамильской культуре брачным возрастом девушки. Данное обстоятельство в самой поэзии куриньджи-тиней никак не отражено, но чрезвычайно для нее значимо, потому что цветение куриньджи имплицитно передает идею готовности героини к браку, ее зрелости (мед в этом контексте – также очень выразительная и значимая деталь). А брак – предполагаемый исход представленных в теме куриньджи событий, основная цель героев, к которой они идут, преодолевая различные трудности и препятствия (говоря точнее, их ведет к ней подруга героини, являющаяся главной движущей силой, распорядителем их взаимоотношений и, так сказать, ответственным за них лицом). Таким образом, в приведенном стихотворении, оформленном как речь либо героини, либо подруги героини (предполагается, что ее слышит герой), сообщается не только о том, что

девушка любит молодого человека, но и посредством суггестивных деталей о ее готовности к браку, что, в свою очередь, является намеком на необходимость решительных действий с его стороны.

В третьей посвященной *иреиччи* сутре (Tol V, 3, 226) Толькапшиям имеет в виду более конкретную ситуацию: «Когда героиня в печали, в *иреиччи* содержатся не только указание [на природное окружение], но и утешение». Иламбуранар приводит в качестве примера фрагмент стихотворения из антологии «Калиттохей» (Kali 11, 6–9, палей-тиней), представляющий речь подруги, когда она цитирует слова героя, сказанные им перед покиданием дома:

Он сказал: «Трудна пустынная земля, где жар, словно огонь,
Где ногам нестерпимо касаться земли, о обладающая тяжелыми серьгами!» –
И добавил: «В этой пустыне слон с ногами, что напоминают барабаны,
Дает своей слонихе скудную воду из высохшего пруда,
И только потом пьет сам».

Словесная картинка, рисующая благородное поведение слона в местности, страдающей от жары, в контексте любовной ситуации, естественно, отражает качества героя, в этой местности пребывающего, что и служит утешением для героини (при этом негативная характеристика пейзажа отражает ее страдания, разлукой с героем и вызванные).

Такое единение природного и человеческого начал является важнейшей чертой поэтики тамильского лирического стихотворения. В тексте оно, как правило, выражается характерной грамматической конструкцией, определяющей образ героя. Будучи (как и героиня) лишен имени собственного, мужской персонаж называется посредством терминов-клише (по сути дела, эпитетов), привязывающих его фигуру к определенной местности: *nāṭan* («тот, кто связан с ландшафтом, букв. страной» – для тем куриньджи и муллей), *ūraṇ* («тот, кто связан с селением» – для темы марудам), *tuṛaiṇ* («тот, кто связан с бухтой» – нейдаль), *kāṭiraṇṭōr* («тот, кто пересек пустыню» – палей»). Самая важная грамматическая функция этих терминов состоит в том, что они чаще всего замыкают атрибутивный оборот (содержание которого как раз и состоит в описании местности), который может быть весьма кратким, таким, скажем, как *kurumporai nāṭan* («тот, кто имеет отношение к стране невысоких холмов», т. е., «житель страны невысоких холмов», или, как иногда переводят, «хозяин страны невысоких холмов»), но может быть и довольно пространным за счет включения в него развернутых словесных картинок-описаний. Вот, например, стихотворение КТ 134, представляющее обращение героини к подруге:

Живи, о подруга! Пока нет разлуки,
Слиянье в любви хорошо
С тем жителем гор, где бьются о скалы ручьи

И, словно ползущие змеи, вниз ниспадая с вершин,
 Красивые ветви с цветами высоких растущих на скалах *венгея*,
 Так что стонут они, сокрушают.

В этом стихотворении описание горного пейзажа встроено в упомянутую атрибутивную конструкцию, и, таким образом, идея красоты и плодородия природы (обилие воды, цветы *венгея*) проецируется на фигуру героя, именуемого «жителем гор» (*malai nāṭan*). Но кроме этой общей идеи, детали, которые Толькаппиям, как было сказано выше, называет *иреиччи*, выражают нечто большее. Они неотъемлемы от канонического пейзажа куриньджи, но, помимо чисто географической, несут дополнительную смысловую нагрузку, понимание которой без знания некоторых традиционных представлений невозможно. Так, следует иметь в виду, что дерево *венгей* является символом бога Муругана, властителя страны горных лесов, который был связан с культом плодородия и почитался как покровитель любовных взаимоотношений. Кроме того, цветение *венгея*, яркого представителя флоры горных лесов, знаменовало в древнетамильской культуре время, подходящее для бракосочетаний. Упоминание ручьев также не случайно, так как образ струящейся, бегущей воды в тамильском поэтическом каноне имеет устойчивую ассоциацию с мужской производительной силой. С помощью таких деталей поэтического окружения выявляется не выраженное эксплицитно содержание этого стихотворения: восхваление достоинств героя (вплоть до его ассоциации с Муруганом) и намек на необходимость поскорее вести дело к женитьбе.

Как видим, некоторые задействованные в поэзии детали природного фона тесно связаны с традиционными представлениями – религиозными, мифологическими, обиходными. В вышеприведенном стихотворении это – *венгей* и бегущие ручьи. Ранее говорилось о цветке *куруиньджи* и меде. Можно указать на белые цветы жасмина-*муллей*, служащие традиционным символом женской чистоты и супружеской добродетели, или на красный цветок *кандаля*, также символизирующего Муругана, и на ряд других (подробнее см. [Дубянский 1989: 117]). Но помимо таких, обладающих фиксированным символическим и значимым для культуры содержанием деталей, в поэзии используются и другие, этого содержания лишённые. Некоторые из них закрепляются в качестве поэтических условностей и становятся частью поэтического канона. Например, в поэзии нейдаль стаи кричащих птиц неизменно ассоциируются со слухами о тайных встречах героев, распространяющимися по селению. В стихотворениях на тему марурам возникает образ выдры, олицетворяющий хищную гетеру, или буйвола, топчущего цветы, который ассоциируется с героем). В поэзии куриньджи часто упоминается битва тигра со слоном как знак опасности для героя во время его ночных визитов к возлюбленной. Вообще говоря, как было показано выше на

примере Kali 11, совершенно рядовые объекты природы могут передавать связанные с любовными ситуациями идеи, выражать те или иные оттенки состояний или действий героев. В этом случае главенствующее значение зачастую придается не столько самим этим объектам, сколько определенной идее, которую они выражают своими свойствами или действиями. Фрагмент из Кали, описывающий поступок слона, имеет продолжение в следующих двух строфах, закрепляющих тему заботы о любимой супруге аналогичными образами: голубь, овеивает своими крыльями страдающую от жары голубку; самец антилопы укрывает самку в тени своего тела. Приведем еще один схожий пример (NT 263):

И даже если мы, стыдясь, ему не станем говорить
 О том, что лоб утратил красоту луны, и о твоих спадающих браслетах,
 О слухах, что открыто ходят по селенью,
 То стоит нам увидеть жителя приятных берегов,
 Где аист старый и согбенный
 Дает морскую рыбу самке с гнутым клювом,
 Что, вылетев за пищей и оставив поле,
 Прибрежной роши не достигла оттого,
 Что близко разрешение от бремени,
 То сколько б ни скрывали мы, расскажут [обо всем]
 В глазах [твоих] сурмленных – слезы, о подруга!

В этом стихотворении, помимо темы супружеской заботы, содержится и очевидное указание на беременность героини, что, с точки зрения ситуативного элемента, позволяет отнести его к теме-тиней марудам, так или иначе отражающей событие деторождения. Природное же окружение ситуации, приморский пейзаж, свидетельствует о том, что здесь произошло смешение тиней марудам и нейдаль. Но главной идеей этого стихотворения является утешение героини, которое состоит в том, что герой, «житель приятных берегов», также обладает способностью заботиться о супруге, как и живущие в этой местности птицы.

Стихотворение КТ 38 (куруинджи) дает более сложный образ:

Любовь жителя страны гор, – живи, о подруга! –
 Где детеныш обезьяны, играя на припеке, крутит
 Снесенное павой на скале яйцо, – всегда благо
 Для тех, кто способен не думать о любимом так сильно,
 Что сурмленные глаза, наливаясь слезами,
 Отправляются куда-то вслед за ним!

Здесь героиня, обращаясь к подруге, сообщает о своем плачевном состоянии в разлуке и в завуалированном виде жалуется на возлюбленного, могущего своим поведением (уходом от нее, промедлением с предложением о женитьбе) погубить ее, подобно тому, как несмышленный и неосторожный детеныш обезьяны может

разбить хрупкое яйцо. Выявление смысла стихотворения происходит опять-таки посредством картинки, изображающей сценку из жизни горной природы.

Происхождение поэтического приема, основанного на ассоциации событий или явлений окружающего мира с любовной ситуацией, связано, как мы предположили ранее [Дубянский 1989: 171], с ритуальной сферой, точнее, с методом гадания, состоявшим в том, что некое постороннее событие интерпретировалось как знак, предсказывающий определенное развитие ситуации. Этот метод гадания назывался *viricci nirral* и был описан в начале поэмы «Муллейпатту», где женщины-служанки, получив известие о скором возвращении из полей коровьего стада, сообщают героине о скором возвращении мужа из военного похода [там же]. Еще одно упоминание об этом обычае находим в стихотворении NT 40:

Звонят длинноязыкие и светлые колокольчики в укрепленном доме,
И панары с большими йалями [играют]
Под навесом, [дом от скверны] охраняя,
Где по песку [сухие] листья шелестят.
В сторонке в ожидании благого знака
Стоят изысканноукрашенные женщины.
Когда спал сын с кормилицей нечисто пахнущей,
На мягком ложе, что застелено пахучим покрывалом,
А женщина, чье тело нежное натерто свежим маслом,
В одеждах влажных от купанья в масле,
Та, достославная, сомкнула веки [в дреме],
Глубокой ночью приходил, как вор,
Селенья житель, где просторна бухта, –
Ведь сын родился, [сын его], достойного, носящий имя!

В этом стихотворении, в некотором смысле представляющем собой продолжение приведенного выше NT 263, обряд ожидания знаков является частью системы ритуальных действий, направленных на защиту от нечистоты, вызванной рождением ребенка (игра на музыкальных инструментах, йалях, звон колокольчиков, умашение тела и одежд маслом, смешанным с горчицей). Смысл высказывания подруги героини состоит в том, что герою пока запрещен доступ в дом, но он к этому стремится. Роль пейзажа здесь сведена к минимуму, он присутствует лишь как определение героя и, соответственно, указание на тему-тиней, т. е. нейдаль, которая, впрочем, опять-таки смешана с марудам.

Нет сомнения в том, что найденный в сфере магии и гадания поэтический прием, о котором идет речь, оказался весьма продуктивным для поэзии, ибо с его помощью можно было символически передавать и смысл поэтической ситуации в целом, и оттенки взаимоотношений действующих лиц. Главными тенденциями его развития стали расширение репертуара образов окружения и стремление по-

этов к созданию более развернутых и сложных словесных картин, таких, например, как в NT 111:

Для добыванья рыб с ворсистыми креветками,
 Подобными цветку растущего вдоль троп пустынных *ирунтея*,
 Идущие на дело черное ребята рыбаков с сетями,
 Подобно юношам-[охотникам] горячим, что влезают на деревья,
 Чтоб стадо антилопы заловить,
 На лодки забираются и, переплыв волнистую пустыню,
 Меч-рыбу и громадную [другую] рыбу потрошат,
 Затем они из лодок, что сочатся жиром, сходят на песок сыпучий.
 В селение такое на больших лагунах
 Приедет с шумом, о подруга, колесница жителя морского побережья!

В данном случае описание возвращения рыбаков формально связано не с героем, именуемым здесь просто *konkan* «возлюбленный, супруг», а с селением (*pākkam*), но по сути дела сообщается, что герой, отправившийся за богатством, вернется, подобно рыбакам, с хорошей добычей. Знаменательно, что море здесь обозначается словом *suram*, которое широко употребляется в поэзии (в первую очередь на тему палей) для указания на опасную пустынную местность, которую приходится преодолевать покинувшему дом герою. В следующем стихотворении (NT 98) мы встречаемся с еще более затейливым образом:

Житель страны, где кабан с маленькими глазками и загривком,
 Покрытым густой, словно колючки дикобраза, шерстью,
 Хочет [подкрасться] к посевам.
 Чтобы попасть на широкое поле в высоких горах,
 Лезет в лаз с западной, но [в нее] не попав,
 Так как слышит он шелканье ящерики рядом,
 Медленно пятясь назад, [вылезает из лаза и]
 Двигается, чтобы залечь в своем логове в горной пещере, –
 Житель этой страны приходит [к нам] ночью,
 Улучив момент, когда отвлекутся
 Стражники неусыпные просторного дома,
 Запертого и отцом охраняемого. [Это трудно],
 Но труднее глазам [моим], что не могут
 Даже к рассвету сомкнуться,
 И безвольному (*nār-il*, букв. лишенному жил) сердцу,
 Что [никак] не приходит [обратно]!

Стихотворение представляет собой довольно сложную поэтическую конструкцию, и чтобы уяснить его содержание, необходимо понять значение образов и смысл отдельных деталей. Две из них вполне традиционны и подходят под категорию *иреиччи* (горы и поле в горах). Они указывают на то, что действие происходит в местности куриньджи, а, следовательно, главной темой являются тай-

ные встречи молодых людей. В данном случае имеется в виду тот их этап (вполне очевидный из текста стихотворения), когда родители запирают девушку дома и свидания героев либо прекращаются, либо становятся затруднительными. Стихотворение моделирует речь героини, обращенную к подруге, предназначенной для ушей героя. Половину этой речи занимает динамичная словесная картинка, изображающая кабана, пробирающегося на поле проса. Учитывая тяготение тамильских поэтов к созданию символически насыщенных образов и то, что эта картинка образует атрибутивный оборот, связанный с героем («житель страны, где...»), следует считать, что кабан здесь и означает героя, стремящегося к героине (словом *puṇam* называют поле, где горные охотники возделывают просо-*tinai*, которое в контексте поэзии куруинджи служит одним из символов героини). Он не знает, что ему уготована западня, символизирующая недоступность героини и угрозу его жизни (почему его приход и определяется ею как «нечто трудное»). Однако ему удастся избежать опасности, так как он слышит щелканье ящерицы *palli* (в тамильской народной культуре оно рассматривается как примета-предупреждение) и отправляется в свое логово. Смысл высказывания героини, таким образом, состоит в том, чтобы, во-первых, предупредить героя об опасности, которая ожидает его во время ночных визитов, и, во-вторых, чтобы наекнуть ему на то, что надо прекратить тайные ночные встречи и объявить о своей любви. Эта мысль подкрепляется указанием на страдания героини (не может сомкнуть глаз) и на ее любовь к нему (ее сердце пребывает с ним и не возвращается). С другой стороны, данное высказывание может быть интерпретировано как упрек герою, который, встретившись с трудностями, отступает, как тот кабан, что не смог полакомиться просом и возвращается на свою лежку. В любом случае, впрочем, невысказанной целью речи героини является приглашение героя к решительным действиям. Обращает на себя внимание то, что в созданной поэтом словесной картинке природы можно усмотреть элемент наррации: действия кабана, данные в последовательности, образуют своего рода рассказ о произошедшем с ним случае. Этот рассказ, однако, целиком подчинен описательному элементу и служит хорошим примером характерного для тамильской поэзии метода описания объекта в совокупности разных его состояний или действий. Грамматически он представляет собой атрибутивный оборот, содержащий различные определения (именные или глагольные) слова, этот объект означающие и отражающие отдельные стадии его бытия или развития. В приведенном выше примере это разложенная на отдельные действия вылазка кабана, а в следующем отрывке (NT 126, 1–2) – описание плодов финиковой пальмы в разных фазах их созревания: «белесые солончаковые земли с финиковыми деревьями, чьи плоды из зеленых стали в благое время красными, [а потом] черными» (в одном обороте сосуще-

ствуют *raiṅkāu* зеленый плод, *seiṅkāu* красный плод, *karuṅkaṇi* черный плод). Тот же метод применен в NT 59 (герой, возвращаясь домой, говорит вознице):

Селенье той, что пребывает с думой в сердце
И совершает ради нас обряд разлуки,
Находится в краю лесов и скудной почвы, где,
Пронзив [копьем большую] игуану,
Достав лягушку полосатую, зарывшуюся [в землю],
Термитов выкопав из гнезд с высокими верхушками,
А к вечеру забивший зайца,
Охотник, оказавшись дома и забыв про многочисленные,
Старинные [свои, висевшие] на шее снасти,
От риса и вина, изрядно захмелев, куражится.
В стране лесов, где распускаются *муллея* тонкие бутоны,
Холмов пространство заблагоухало.
Теперь она страдает, [ожидаая нашего приезда]!

Образ охотника, поданный в этом стихотворении, если так можно выразиться, стереоскопично, несомненно, нуждается в разъяснении. Исходя из принципов поэтики тамильского стихотворения, можно полагать, что автор, вписывая этот образ в ландшафт, имел в виду определенным образом осветить любовную ситуацию. Однако, его идея поначалу не кажется вполне очевидной. Во-первых, ландшафт здесь явно ассоциируется не с героем, а с героиней (она пребывает в селении в краю лесов), и, во-вторых, непонятно, какая связь может быть в таком случае установлена между ней и охотником. Но дело в том, что автор, поступившись формальным критерием, несомненно, ассоциирует с охотником героя, который, воспроизводя в своем монологе эту картинку, явно думает о том, что и он, вернувшись с добычей домой, будет праздновать свое возвращение и радоваться так, что забудет обо всем. Такое толкование этого образа выглядит убедительным, хотя, строго говоря, представляет собой лишь его интерпретацию, поскольку данные в стихотворении детали не несут в себе закрепленной традицией семантики или символики. Это обстоятельство имеет место и во многих других стихотворениях на тему ахам, отчего у слушателей или читателей их понимание нередко вызывает затруднения и в ряде случаев порождает разногласия между ними.

Ярким примером такого разногласия может быть случай со стихотворением КТ 374. Голландский индолог Г. Тикен, написавший статью, где поставлен вопрос о понимании тамильской поэзии, значительную часть своих рассуждений посвятил анализу именно этого стихотворения [Tieken 1997].

entaiyum yāyum uṅarak kāṭṭi
oḷitta ceyiveḷippaṭaik kiḷanta piṅ
malaikeḷu verpaṅ talaivantirappa
nanṅipuri kolḷaiyiṅ ḍṅrākinṅē

*mutaṅkal iraiya tūṅkaṅkurī
nīṭirum peṇṇait toṭutta
kūṭiṇum mayāṅkiya maiyal ūrē*

В этом стихотворении (тема-тиней курирьджи) воспроизводится высказывание подруги героини (а может принадлежать и самой героине), которая сообщает о реакции жителей селения на то, что тайные отношения влюбленных стали достоянием гласности (что означает, согласно обыкновению, согласие общества на брак молодых людей). Переводчики антологии М. Шанмугам Пиллеи и Дэвид Е. Ладден [Kuruntokai 1976: 179] предлагают такой вариант перевода:

After I told them,
Revealing the secret we have hidden,
And showing it so mother
And father would know;
When that man from mountains came
And begged for marriage,
Everyone became united in doing good
Everyone in our town
Which had been in chaos,
Like the nest built high
In a dark palmyra tree.

By the *tūṅkaṅam* (надо *tūṅkaṅam* – А. Д.) bird with bent wings.

Г. Тикен сосредотачивает свое внимание на идентификации птицы, обозначенной словом *tūṅkaṅam* (маленькая птица размером с воробья – *kurī* или *kuruvi*), и обращает внимание на то, что Шанмугам и Ладден воздержались от этого, ограничившись в своем комментарии замечанием о том, что гнездо птицы соткано (woven), причем плохо, так как представляет собой “a total chaotic mess”³. По мнению С. Раджам, приведенному Тикеном [Tieken 1997: 297], речь идет о птице-портном, которая действительно вьет гнезда небрежно, но, вопреки тому, что сказано в тексте, внизу, а не наверху деревьев. Приведя ряд свидетельств, как текстовых, так и орнитологических, Тикен определяет данную птицу как ткачиха, известного, в частности тем, что он сооружает гнезда искусно и красиво [Tieken 1997: 296]. С этим не приходится спорить, но удивление вызывает тот факт, что исследователь видит в данном стихотворении отражение известного в Индии сюжета об обезьяне, разрушающей гнездо надоедливой и хвастливой воробьихи (см. [«Панчатантра» 1962: 397–399]).

Эта идея, порожденная, по-видимому, обычными для Г. Тикена сомнениями в отношении самостоятельности тамильской литературы, и для которой, с нашей точки зрения, нет ни малейших оснований, определяет и трактовку им рассматри-

³ В тексте стихотворения об этом не сообщается.

ваемого стихотворения. Опуская подробности его рассуждений и интерпретаций, как и некоторые имеющиеся в них неточности, приведем пассаж (умышленно оставляя его без перевода), раскрывающий его подход к данному тексту:

The weaver bird's nest in the poem thus appears to have the same function as it has in the story. It is a beautiful construction, but as far as the girl is concerned its maker should not bother others with it. The problem is that her village had been impressed by the nest and has accepted it as a standard. The girl is annoyed by the village's gullibility and wishes that it had reached rather like the monkey in the story instead of bothering her with its newly acquired wisdom.

The nest seems to stand for certain rules to be followed in the choice of husband if it is to be done in the proper way. The case of the girl obviously does not fall into this latter category. For her these rules are merely unnecessary obstacles in the fulfillment of her desire to marry her lover. [Tieken 1997: 301].

Соответственно, перевод Тикеном четырех заключительных строк таков:

The village is one in sticking to the "vow" which made them do (or: desire to do) things in the proper way; this stupid village, which is impressed by such insignificant things as the nests built by the weaver birds high up the long black palmyra trees, with eaves transporting the water.

(Селение стало единым, придерживаясь обета, который заставил их вести себя надлежащим образом; это глупое селение впечатляется такими пустяками, как гнезда, построенные птицами-ткачиками высоко на пальмировой пальме, с козырьком для отвода воды) [Tieken 1997: 304].

Без сомнения, перед нами образец субъективного, крайне произвольного и, в общем, неверного, как понимания, так и перевода текста. Не ставя перед собой задачу подробного разбора этого перевода, отмечу только, что он (равно, как и перевод Шанмугама и Ладдена) не учитывает наличие в тексте инверсии, из-за чего селение, по мнению Г. Тикена, «впечатляется» такой незначительной вещью, как гнездо, а в другом случае гнезду уподоблено пребывающее в хаосе селение. Между тем, при правильно понятом порядке слов во второй половине стихотворения, а именно, *nanṅipuri kolṅaiyiṅ – muṅaṅkal iraiya tūṅkaṅaṅkurū nūṅirum reṅṅait toṅutta kūṅiṅum – oṅṅākiṅṅē maṅaṅkiya maiyaṅ ūṅz* выявляется такой смысл: «селение, бывшее в замешательстве, стало единым, даже более чем гнездо ткачка... и т. д.». Здесь не так важно, едино ли гнездо само по себе (т. е., крепко слажено), или едино с пальмой, на которой висит (т. е., надежно соединено с ней), – оба понимания допустимы, – а важна идея единения, прочности, т. е., если говорить о селении, единодушия его обитателей в одобрении союза молодых людей. Помимо этого, гнездо в данном контексте служит прекрасным символом не загадочных «определенных правил» (по Тикену), а дома и семьи, о перспективе соз-

дания которых в нем, собственно, и идет речь. Наше понимание этого стихотворения отражено в его переводе:

После того, как новость проясняющая была сообщена,
Чтоб знали [истину] отец и мать,
Явился житель гор и с просьбой обратился.
Единым стало в устремленье сделать благо,
[Единым] даже больше, чем гнездо, что на большой высокой пальме
Ткачом прикреплено, – [живущей] в согнутом пространстве птичкой, –
Селенье наше, что [дотоле] пребывало в смуте.

В этом стихотворении есть еще один нюанс, который хорошо вписывается в концепцию любовных отношений, описываемых тамильской поэзией ахам. Эти отношения предполагают благородство героев и их поступков и могут быть в общем охарактеризованы как возвышенные. На это и намекает образ гнезда, прикрепленного к высокой пальме, являющегося поэтическим фокусом стихотворения. В качестве подкрепления такой трактовки можно привести еще один пример (NT 1), демонстрирующий использование мотива высокого расположения природного объекта в качестве характеристики достоинств героя:

Он, постоянный в слове, многосладостный,
Отрыва от моих [красивых] плеч не знает;
Подобна сотам средь ветвей
Сандалового дерева, где [мед] смешался
С пылью прохладной лотосов, взметенной [ветром] вверх,
И велика любовь великих.
Как мир не может быть устроен без воды,
Так мне в разлуке с ним – не жизнь.
Но, милостив ко мне, страшится он,
Что ароматный лоб мой потускнеет,
И низости в своих поступках он не знает.

Данные и другие примеры показывают, что понимание символического значения деталей природного окружения в поэзии предполагает, во-первых, знание того, какую роль играют эти детали в культуре (мифологии, ритуале, обиходе), и, во-вторых, знание поэтической традиции, без которого нельзя решить, какое значение они могут выражать, а какое не могут⁴. А это, в свою очередь, помогает понять смысл стихотворений, не всегда ясный с первого взгляда.

⁴ Автору приходилось, например, сталкиваться в исследованиях по тамильской поэзии с тем, что такая характерная для нее деталь в описании внешности человека, как «яркий, сверкающий, белый и т. д. лоб» называлась как принадлежащая портрету героя. Между тем, подобный лоб принадлежит исключительно женщине и символически выражает ее достоинства (в портрете мужчины он вообще не упоминается).

В центре приведенного последним стихотворения (НТ 1) – сравнение, наличие которого очевидно, поскольку используется сравнительный послелог *pōla* (как, подобно, подобный), а в предыдущем стихотворении (КТ 374) сравнение формально не выражено, как, впрочем, и во многих других случаях, о которых говорилось выше в связи с описанием природы. Но по сути дела подобные описания являются более или менее развернутыми сравнениями, и их можно определить как подразумеваемые или внутренние. Именно о них говорит «Толькаппиям» (III, 5, 49), называя их *uḷḷurai uvamam* (букв. сравнение, пребывающее внутри, или сравнение по внутреннему смыслу)⁵:

uḷḷurai uvamam ēṇai uvamam eṇa
taḷḷātu ākum tiṇai uṇar vakaiyē

Внутренние сравнения и иные сравнения
Неизменно дают возможность осознать (определить) тиней
[стихотворения].

Сутра 50:

uḷḷurai teyvam oḷintatai nilam enak
koḷḷum eṇṇa kuri arintōrē

Внутреннее сравнение берет [в качестве материала] ландшафт,
Но не божество, – говорят знатоки признаков [т. е. теоретики].

Ключевое выражение в этих сутрах, – *uḷḷurai* (*uḷ-l-urai*), что буквально означает «пребывание внутри» и может быть понято как «внутренний смысл». Таким образом, словосочетание *uḷḷurai uvamam* может быть переведено как «сравнение по внутреннему смыслу». Но собственно «внутренний смысл» может иметь место и без сравнения (все равно – выраженного или нет) как смысловая нагрузка описания или символическое значение той или иной его детали (прежде всего элемента пейзажа), о чем выше уже говорилось. Более подробный анализ понятия *uḷḷurai* и его осмысления автором трактата сейчас не входит в нашу задачу, но один возможный его аспект следует упомянуть.

Если исходить из того, что «внутренний смысл» может быть либо проявленным, либо непроявленным, то понятие *uḷḷurai* вполне способно служить обозначением того явления поэтики, которое в санскритской традиции именуется «дхвани» и может быть определено следующим образом: «Значение истинно поэтических высказываний, согласно Дхваньялоке, имеет два слоя: 1) слой выраженного значения и 2) слой невыраженного или угадываемого значения. Угадываемой называется та часть общего значения высказывания, которая не связана прямо с входящими в его состав словами, но привносится (или, используя бук-

⁵ *uvamam* – тамилизированное санскритское слово *upamā* «сравнение».

вальное выражение Анандавардханы, «притягивается») тем, что в нем выражено или непосредственно обозначено. Хотя выраженное, таким образом, является причиной осознания невыраженного, одно значение не отменяет другого, и в акте познания оба даны вместе. Последнее обстоятельство подчеркивается сравнением со светильником: поэтическое высказывание, подобно лампе освещая самое себя, свое собственное значение, одновременно делает явным и нечто иное; отсюда другое, более частое наименование невыраженного значения – «проявляемое» (*vyāṅgya*)» [Алиханова 1974: 34].

Не касаясь вопроса о том, в какой степени и в каком виде тамильские поэты были знакомы с поэзией на санскрите (или пракрите) и с ее теорией, и можно ли говорить о влиянии одной традиции на другую (это требует специального исследования), мы можем утверждать, что прием «дхвани» как таковой широко ими применялся. Достаточно окинуть взором корпус стихотворений, посвященный, например, тайной любви, чтобы понять, насколько распространена в них поэтическая игра с проявленными и непроявленными значениями. В поэзии куриньджи, как говорилось выше, целью взаимоотношений героев является заключение брака, но эта цель никогда не провозглашается прямо, и склонение героя к решительным действиям происходит путем разнообразных намеков и аллюзий, «проявляющих» невыраженное значение. Автор «Толькаппиям», хорошо осознавая поэтическую значимость этого приема, даже составил список способов, с помощью которых подруга героини должна известить героя о необходимости жениться: «Указание на трудности [во взаимоотношениях героев], состоящие в опасности, [исходящей от] времени [прихода героя на свидание], [опасности] пути, охраны [дома героини]; страх [по поводу того], что он мучает себя и что с ним тогда случится (эта строка может относиться и к героине – А. Д.); высказывание: «Приходи [или] ночью [или] днем»; высказывание по отношению к герою: «Не приходи»; речи о благе и зле и прочем; и другое подобное, – говорят, имеет смысл стремления к женитьбе» (Тол III, 5, 207).

Иллюстрацией одного из этих способов может служить стихотворение НТ 85, построенное как речь подруги, обращенная к героине, но предназначенная для ушей героя:

Хотя из влажных глаз, изысканным цветам подобных, льются слезы,
С округлых рук, похожих на [стволы] бамбука, изысканные ниспадают
украшенья,
И древнее селенье, [любящее] сплетни, слухами наполнено,
По узкой, страшной той дороге, где тьма кромешная сгустилась,
Где слон стоит на страже рядом семяющего слоненка,
Страшайся огромного и с полосатым [телом] тигра,
Пусть не приходит он, тебя желая! – житель гор высоких,
Где в маленьком селении с *кандалем* [цветущим]

Горянка с волосами, пахнущими медом, распределяет
 [Средь жителей селенья] дикобраза жирные куски,
 Добытого охотником на горных склонах.

Выраженный смысл этого высказывания состоит в беспокойстве за жизнь героя, идущего к героине по опасной дороге, но по существу в нем содержится запрет на ночные свидания. Фраза: «Пусть не приходит он! – (ночью – А. Д.)» подразумевает альтернативу: «Пусть приходит днем», а это, в свою очередь, означает предложение сделать отношения героев открытыми, т. е., получить одобрение общества на брак. В речи подруги содержатся и другие аргументы в пользу этого – упоминание о страданиях героини и о слухах, распространяемых в селении по этому поводу. Кроме того, картинка с горянкой, раздающей пищу жителям селения, намекает на необходимость разделить тайну со всеми а, может быть, и на семейную идиллию. Красный цветок *кандаля*, каноническая деталь пейзажа куриньджи, также содержит внутренний смысл: будучи символом Муругана, он служит указанием на то, что и герои, и их селение находятся под его покровительством. С точки зрения теории дхвани, это стихотворение содержит тот его вид, который имеет форму разрешения, в то время как выраженное представляет собой запрещение [Алиханова 1974: 67]. Приведем в качестве схожего примера стихотворение из санскритской антологии Видьякары [Индийская лирика 1978: 162]:

Не медли, путник, ни минуты! Тотчас
 В путь отправляйся!
 Кишащий змеями, слонами, кабанами
 Лес впереди так страшен!
 Уж меркнет солнца свет. Ночь надвигается.
 А ты один и молод.
 В моем же доме ночевать нельзя тебе.
 Живу одна я.

Сравнение двух произведений показывает, что при одинаковости поэтического замысла, они отличаются друг от друга в художественном отношении. Санскритский поэт удовлетворяется тем, что предлагает, так сказать, конструкцию приема, не отягощая ее дополнительными деталями. Тамильский автор стремится к созданию словесного антуража, насыщенного образами и описаниями, несущими к тому же значительную смысловую нагрузку, обогащающую содержание стихотворения. Тщательный сравнительный анализ тамильской и санскритской поэтических традиций во многом еще, однако, – дело будущего, и исследование вопроса о дхвани в тамильской поэзии может оказаться одним из перспективных его направлений.

Литература

- Алиханова 1974 – *Анандавардхана*. Дхваньялока («Свет дхвани»). Перевод с санскрита, введение и комментарий Ю. М. Алихановой. М.
- Алиханова 2008 – *Алиханова Ю. М.* Литература и театр древней Индии. М.
- Дубянский 1989 – *Дубянский А. М.* Ритуально-мифологические истоки тамильской лирики. М.
- Дубянский 1995 – *Дубянский А. М.* Жанр поэмы-послания в тамильской литературе // Стхапакашрадха. Сборник статей памяти Г. А. Зографа. СПб.
- Индийская лирика 1978 – *Индийская лирика II–X веков*. Составление, предисловие и комментарий Ю. Алихановой и В. Вертоградовой. М.
- Панчатантра 1962 – *Панчатантра*. Перевод с санскрита А. Сыркина. М.
- Kuruntokai 1976 – *Kuruntokai*. An anthology of classical Tamil love poetry. Translated by Dr. M. Shanmugam Pillai and David E. Ludden. Madurai.
- Tieken 1997 – *Herman Tieken*. The weaver bird in old Tamil Cankam poetry: a critical essay on the method of translating classical Tamil poetry // Studien zur Indologie und Iranistik (St II) 21, 1997. S. 293–319.
- Wilden 2006 – *Wilden Eva*. Literary techniques in Old Tamil Cankam Poetry/ The Kuruntokai. Wiesbaden.
- Zvelebil 1973 – *Zvelebil K*. The Smile of Murugan. On Tamil Literature of South India. Leiden.

Н. А. Железнова

ДЖАЙНСКИЙ МИСТИЦИЗМ И УЧЕНИЕ О ТРЕХ АТМАНАХ
В *CORPUS CUNDACUNDAE*

1. *Corpus Cundacundae* и мистическая традиция джайнизма

В истории джайнской философско-религиозной традиции одним из первых (если вообще не самым первым) автором, чьи произведения содержат представления, отражающие мистическую сторону джайнизма, считается дигамбарский учитель Кундакунда (III–IV вв.)¹. Атрибутируемые ему тексты, написанные на джайнском пракрите, называемом джайн-шаурасени, мы объединяем под общим названием *Corpus Cundacundae* (далее – СС)². О мистической направленности некоторых трактатов, входящих в СС (как правило, речь шла о наиболее просторном тексте *Samaya-sāra*, букв. «Суть учения», далее – SS), писали А. Н. Упадхье, М. Д. Мехта³ и П. Дундас⁴. Однако самое значительное внимание этой теме уделил индийский исследователь джайнизма К. Ч. Согани, посвятивший данному вопросу статью «Джайнский мистицизм»⁵. В своей статье он приводит термины, которые, с его точки зрения, обозначают «мистицизм» в джайнизме: *śuddhopayoga* (чистая направленность сознания)⁶, *arhat* (архат/«достойный [освобождения]»), *siddha* (сиддха / «достигший [освобождения]»), *paṇḍita-paṇḍita maraṇa* (очень благочестивая смерть), *paramātma* (высший атман), *svasamaṇa* (своя самость/собственное учение), *parāḍṛṣṭi* (превосхо-

¹ Dundas P. The Jainas. London-New York: Routledge, 1992. (2d edition – 2000). С. 76, 91–94.

² Более подробно о Кундакунде и его учении см. нашу книгу: Железнова Н. А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма. М.: Изд. фирма «Восточная литература», 2005. Там же дается полный перевод четырех основных текстов Кундакунды: «Правачана-сара», «Самая-сара», «Нияма-сара» и «Панчастикая-сара».

³ Небольшая статья под названием “Fundamentals of Jaina Mysticism” вошла в Encyclopedia of Jainism in 30 vols. Ed. By N. K. Singh. Delhi: Indo-European Jain Research Foundation and Anmol Publications PVT LTD, 2001. Vol. 9. С. 2362–2366.

⁴ Upadhye A. N. Introduction to *Pravacanasāra*; Dundas P. The Jainas. С. 76.

⁵ *Sogani K. Ch.* Jaina Mysticism and other Essays. Jaipur: Prakrit Bharati Academy, 2002. С. 1–13. Эта же статья без изменений была воспроизведена в Encyclopedia of Jainism in 30 vols. Ed. By N. K. Singh. Delhi: Indo-European Jain Research Foundation and Anmol Publications PVT LTD, 2001. Vol. 12. С. 3304–3315.

⁶ Перевод санскритских терминов в скобках наш.

дящее видение), *sāmarthya-yoga* (самонацеленная йога), *ahiṃsā* (ненасилие), *ātmasamāhita* (сосредоточение на атмане), *sambodhi* (пробуждение/просветление), *samatva* (самотождественность)⁷ и т. д. Вышеприведенные понятия взяты автором статьи из самой джайнской литературы, в том числе из трактатов СС – *Pravacana-sāra* (букв. «Суть наставления»), *Mokkha-pāhuḍa* (букв. «Дар освобождения»), *Samaya-sāra* и т. д. К. Ч. Согани отмечает, что «все эти выражения передают одно и то же значение реализации трансцендентальной самости»⁸. Далее автор статьи дает определение понятию «мистицизм»: «Мистицизм состоит в обретении состояния архата или сиддхи посредством *Samyagdarśana* (духовного пробуждения), *Samyagjñāna* (истинного знания) и *Samyakcāritra* (этико-духовного поведения) после уничтожения *Mithyādarśana* (духовного заблуждения), *Mithyājñāna* (ложного знания) и *Mithyācāritra* (превратного поведения)»⁹. Иными словами, индийский ученый под мистицизмом понимает то, что в самой джайнской традиции называется «Путем Освобождения», т. е., по сути, все учение тиртханкаров вкупе с практической реализацией во всей его полноте. Примечательно, что для обоснования своей трактовки джайнского мистицизма К. Ч. Согани обращается к Кундакунде как наиболее раннему автору, в чьих произведениях мистическая тенденция представлена особенно ярко и убедительно. К. Ч. Согани цитирует 4 и 7 гатхи «Моккха-пахуды», где (в его переводе с пракрита на английский) говорится, что «мистицизм состоит в реализации *Paramātman* (трансцендентальной самости) через *Antarātman* (внутреннюю самость) после отказа от *Bahirātman* (внешней самости)»¹⁰. Однако если обратиться непосредственно к самому пракритскому тексту оригинала, то станет очевидно, что Согани просто «вкладывает» свою идею мистицизма в «Моккха-пахуду», где нет ни одного слова, которое можно было бы перевести как «мистицизм»:

tipayāro appā paramāntarabāhiro 'hu dehīnaṃ |
tattha paro jhājjai aṃtovāeṇa caivi bahirappā || 4 ||

«Атман бывает трех видов: высший, внутренний и внешний, полностью телесный. Так, высший созерцается в форме внутреннего. Оставь внешний атман» (MP 4).

И далее:

āruhavi aṃtarappā bahirappā chaṃḍiūṇa tivihēna |
jhājjai paramappā uvaiṭṭhaṃ jīṇavarimdehiṃ || 7 ||

⁷ Там же. С. 1. Те же самые слова приводит и М. Л. Мехта. См. *Mehta M. L. Outlines of Karma in Jainism*. Bangalore, 1954. P. 3; его же, *Jaina Psychology*. Amritsar, 1957. P. 15.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 1–2.

«Погрузившись во внутренний атман и отказавшись тройким способом от внешнего атмана, созерцай высший атман, [как] предписано избранными джинами» (МР 7).

Если же говорить о «технической» стороне мистического направления в джайнизме, то, по Согани, весь джайнский мистицизм полностью укладывается в учение о 14 ступенях совершенствования (*guṇasthāna*)¹¹. Таким образом, в интерпретации индийского исследователя мистицизм теряет свои специфические чер-

¹¹ Четырнадцать ступеней таковы: 1) *mithyādr̥ṣṭi* – букв.: «ложный взгляд», самая нижняя ступень, на которой душа (*джива*) обретает ложную веру, но принимает ее за истинную. Душа смотрит на мир как бы сквозь цветные очки и поэтому не в состоянии увидеть настоящие краски окружающей ее действительности. Однако даже на этой ступени душа не полностью лишена возможности истинного знания: смутное и неопределенное видение появляется благодаря проблескам истины; 2) *sāsvādāna mithyādr̥ṣṭi*, или *miśra* – букв.: «правильные взгляды с сомнением», или «смешение», кратковременная остановка падения с более высокой ступени или же небольшая передышка на пути к третьей стадии, на которой душа не обладает ни истинной верой, ни полностью извращенными представлениями, находясь в состоянии сомнения, так как карма, вызывающая ложные взгляды еще не проявилась. Душа, не стойкая в вере, подвергаясь мощному давлению извне, начинает сомневаться в избранном пути, но не отказывается окончательно от своих убеждений; 3) *samyagmithyādr̥ṣṭi* – букв.: «правильные и ложные взгляды» характеризуется смешением истинных и ложных воззрений: нет настоящей жажды обрести истину, но нет и желания коснеть в невежестве; 4) *avirata samyagdr̥ṣṭi* – букв.: «правильные взгляды без обетов», осознанное принятие учения в результате медитативного озарения, однако душа не может себя контролировать, обретенная вера в джайнскую доктрину не стойка и не чиста; 5) *deśavirata samyagmithyādr̥ṣṭi* – букв.: «правильные взгляды с частичными обетами», стадия частичного самоконтроля души, на которой душа пытается практиковать известные ей виды самодисциплины: адепт принимает обязательство соблюдать в ограниченном виде основные и дополнительные обеты; 6) *pramatta saṃyatta* – букв.: «невнимательный самоконтроль», ступень, достигаемая только аскетами, которые выполняют принятые обеты, но еще подвержены действию страстей и не в состоянии полностью себя контролировать; 7) *apramatta saṃyatta* – букв.: «внимательный самоконтроль», стадия внимательного самоконтроля, посредством которого аккумулируется духовная энергия, позволяющая преодолеть привязанность к миру и проявить телепатические способности души; 8) *apūrvā kāraṇa* – букв.: «не бывшая причина», ступень ослабления связанности накопленной кармой и овладения «чистым» видом медитации как средством разрушения кармической материи; 9) *anivṛtta bādara sāṃparāya* – букв.: «преодоление грубых воздействий», ступень преодоления грубых страстей и желаний (гнева, гордыни, лживости, чувственного желания), хотя у души иногда происходят всплески эмоций; 10) *sukṣma sāṃparāya* – букв.: «преодоление тонких [страстей]», стадия искоренения более тонких психических состояний в виде алчности и заботы о собственном теле; 11) *praśānta kaṣāya* – букв.: «подавление страстей», достижение полной невозмутимости и спокойствия души, однако кармическая зависимость от страстей еще не уничтожена, а только полностью подавлена; 12) *kṣīṇa kaṣāya* – букв.: «разрушение страстей», уничтожение 4 «разрушающих» видов кармической материи; 13) *sayogakevalī* – букв.: «всеведение с активностью», обретение всеведения, однако у души остается тройкая активность души, тела и ума; 14) *ayogakevalī* – букв.: «всеведение без активности», полное и абсолютное освобождение, не детерминированное никакой активностью в мире, здесь душа пребывает краткое время, после чего устремляется к вершине мирового универсума.

ты и растворяется в обычной религиозной аскетической практике и соблюдении всех предписанных традицией правил морали, заповедей и ритуалов. При таком подходе любой адепт, вставший на Путь Освобождения, и более или менее успешно продвигающийся по нему, *ex definitio* будет являться мистиком. Всякий джайн, серьезно относящийся к делу освобождения своей души, читающий популярные душеспасительные брошюры (и не только, если, конечно, хватает знаний и образования), совершающий пуджу по отношению к образам тиртханкаров и совершающий *āhāra* (букв. «пища/кормление») ¹² джайнских монахов/монахинь, уже может считаться мистагогом. Границы между обычным последователем учения, сознательно следующим ритуально-обрядовой стороне учения, и подлинным мистиком, реализующим природу собственного атмана, исчезают. И «джайнский мистицизм» (если принять существование такого феномена) поглощается понятием «джайнизм» вообще.

Статья К. Ч. Согани, несмотря на указанные неточности и логические неувязки, тем не менее, ставит проблему, которая до сих пор не получила должного освещения в исследованиях по джайнизму ¹³: что представляет собой мистическое направление в джайнизме и существует ли в джайнизме мистицизм как таковой? Прежде чем попытаться описать феномен мистицизма в джайнской традиции, необходимо определить, что понимается под данным термином. В своих выкладках мы будем опираться на идеи Э. Андерхилл, изложенные в ее книге «Мистицизм» ¹⁴. Эта работа, впервые вышедшая более ста лет назад, в 1910 г., и выдержавшая уже больше десяти переизданий, давно стала классической для исследователей всех религиозных течений, несмотря на громадное количество литературы, посвященной мистическим представлениям в разных традициях. Кроме того, вряд ли можно найти другое исследование, имеющее общетеоретический и методологический характер и позволяющее применять идеи автора в тех сферах и областях, которые она в своем исследовании не затрагивала.

Э. Андерхилл выделила четыре характерных для мистицизма черты: «1) мистицизм отличается активным, а не пассивным характером, это – органичный

¹² Под термином понимается обряд кормления мирянами монахов, поскольку в джайнской аскетической практике монахам запрещено готовить пищу самим (и поэтому в своих материальных нуждах они полностью зависят от мирской общины) и принимать какие-либо дары от мирян.

¹³ Помимо К. Ч. Согани, к проблеме джайнского мистицизма (на примере трактата на апабхрамше Йогинду (VI в.) «Параматма-пракаша») обращалась К. Кайя. См. ее статью «Mysticism and Mystic Experience in *Yogīndu's* Poem *Paramātmaprakāśa*» в *Jainism and Early Buddhism. Essays in Honour of P. Jaini*. Ed. by Ol. Qvarnstrom. California: Asian Humanities Press, 2003. С. 113–128. Однако статья французской исследовательницы посвящена лишь особенностям данного сочинения и не ставит проблему феномена джайнского мистицизма как особого явления.

¹⁴ На русском языке книга была опубликована в Киеве в издательстве «София», в 2000 г.

процесс, которым занято все Я, а не то, о чем интеллект имеет мнение; 2) цели мистика – полностью трансцендентальные и духовные. Он ни в коей мере не имеет намерения добавлять, исследовать или улучшать что бы то ни было в видимой вселенной. Хотя он и не пренебрегает обязанностями перед многими, <...> его сердце всегда направленно к неизменному Одному; 3) это Одно для мистика представляет не только Реальность всего, что есть, но живой и личностный Объект Любви, и никогда – объект исследования; 4) живое единение с Одним – конечная цель мистика – есть определенное состояние, или форма, улучшенной жизни. Его нельзя достигнуть ни путем интеллектуального осознания его благ, ни путем острейшего эмоционального стремления... Необходим трудный психологический духовный процесс – так называемый Мистический Путь, – влекущий за собой полную перестройку личности, и освобождение новой, или скорее скрытой формы сознания, приводящей Я в состояние, иногда неточно называемое «экстазом», но которое лучше именовать Состоянием Единения»¹⁵. Согласно идее Э. Андерхилл, мистический опыт описывается при помощи трех групп символов: а) символы Пути/мистический поиск; б) символы любовного союза и близости/Бракосочетание Души и с) внутреннее превращение, духовная трансформация/«Великий Труд» Духовных Алхимиков¹⁶. Эти три класса предложенных Андерхилл символических образов отвечают трем основным устремлениям человеческого Я, удовлетворить которые может только мистическая истина: «Первое – стремление, которое делает человека странником и скитальцем. Это страстное стремление оставить свой обыденный мир ради поиска утраченного дома, “земли обетованной” <...> Второе – влечение сердца к сердцу, души к своему супругу, возлюбленному. Третье – страстное желание чистоты и совершенства, которое превращает человека в аскета и, в конечном итоге, в святого»¹⁷.

При рассмотрении в контексте предложенного Э. Андерхилл подхода к описанию мистического опыта джайнской религиозной традиции необходимо учитывать ряд особенностей онтологии и этики джайнизма. Во-первых, джайнизм не признает существование Бога-Творца, Демиурга, Промыслителя, Отца и Источника всего сущего, а, следовательно, не может в силу доктринальных особенностей провозглашать идею соединения с Объектом Любви (в терминах Андерхилл) как конечную цель мистического переживания. В этой системе мировидения и мировосприятия соединиться попросту не с кем. Главной и самоценной духовной сущностью является вечная, безначальная, никем несотворенная индивидуальная душа, атман. Помимо множества индивидуальных душ, с точки

¹⁵ Андерхилл Э. Мистицизм. К.: «София», 2000. Глава IV «Характерные черты мистицизма».

¹⁶ Указ. соч. Глава VI «Мистицизм и символизм».

¹⁷ Там же.

зрения последователей тиртханкаров, никаких других духовных субстанций, отличных от атмана (как то: Брахман, Пуруша, Ишвара, Бог, Абсолютная Идея и т. п.), не существует. Именно поэтому иногда джайнизм именуют «атеистической» системой. Однако джайнизм, не признавая существования одного, единого Бога, тем не менее, признает наличие множества богов. Божества (*deva*) представляют собой определенный класс душ, накопивших в прежних своих воплощениях благу карму (*puṇya*) и тем самым заслуживших соответствующую награду – пребывание в теле бога и связанные с «божественным» статусом наслаждения. Божества различаются между собой формами, временем жизни (которое, хотя и невообразимо долгое, но все же ограниченное) и видами вкушаемых благ-наслаждений. Таким образом, боги в джайнской традиции мыслятся как существа, пребывающие в мире сансары и подчиненные закону кармы, так же как и обитатели ада, животные, люди и т. д. Стать богом, конечно, весьма неплохо (уж во всяком случае, предпочтительнее, чем червячком), но обретение божественного статуса не является главной сотериологической целью для последователя тиртханкаров. Задача всякой души (по сути, только человеческой¹⁸) – выйти за пределы сансарного круга, стать сиддхой.

Во-вторых, сама идея Любви, страстного стремления к чему бы то ни было (даже вполне достойному и душеспасительному) как одна из высших жизненных ценностей в джайнской системе рассматривалась бы как крайне сомнительная, поскольку с точки зрения учения Махавиры и его последователей, любовь, так же как и ненависть, является причиной связанности души кармической материей и в силу этого считается источником сансарного круговращения. Для достижения освобождения от уз кармы необходимо отрешиться не только от ненависти, но и от любви. Джайнизм, пожалуй, единственная, и в этом смысле – уникальная, в истории человечества религиозная система, которая не только не предполагает поклонения и любви к основателю/ям учения – тиртханкарам, – и самой джайнской Дхарме, но наоборот, призывает отказаться (в идеале, конечно, а не в реальной религиозной практике)¹⁹ от всяких чувств, благих и не благих в отношении того и другого.

¹⁸ Выход за пределы сансары возможен только для человека, так как только человек может практиковать аскезу (*tapas*) – главное средство освобождения от кармических пут. Боги же «обречены» на наслаждения. Тем более, невозможно достичь освобождения для животных и обитателей ада, души которых также отбывают срок своего кармического наказания и не могут его уменьшить.

¹⁹ Со временем в джайнизме (особенно ярко это проявилось на современном этапе, когда многие последователи Махавиры стремятся придать джайнизму более гуманистический и универсалистский характер и предложить его в качестве духовно-религиозной альтернативы дискредитировавшим себя по ходу истории монотеистическим системам) сложилась занятая ситуация, при которой вступают в противоречие жесткие доктринальные установки (вроде указанного выше требования отказа от люб-

С учетом этих поправок такие выделенные Э. Андерхилл черты мистицизма как активность, духовная направленность внутреннего поиска, стремление к переживанию живого личностного опыта и трансформация личности в результате этого опыта полностью нашли отражение и в джайнской традиции, точнее, в описании процесса самореализации природы собственного атмана. Символические образы, при помощи которых описывается опыт мистиков, могут экстраполироваться на Путь Освобождения души. Однако среди этих символов наиболее подходящей для описания собственно джайнского духовного опыта является третья группа, связанная с идеями трансформации, преобразования («Великого Духовного Труда» алхимиков). Первоначально представляется, что идею джайнского мистицизма наиболее точно отражают символы Пути (вторая группа в классификации Э. Андерхилл), поскольку в текстах джайнских авторов речь идет о Пути Освобождения (*mokṣamārga*), часто употребляется слово «путь/дорога» (*mārga, patha*). Однако при более внимательном чтении сочинений, где присутствует описание самого мистического (или могущего считаться таковым) опыта, становится понятным, что реализация природы собственной души, о которой идет речь в такого рода описаниях, скорее подходит под символы преобразования и трансформации. Э. Андерхилл, ссылаясь на описания внутренних переживаний и видений самих мистиков, подчеркивает мотив странствия души, поиск и обретение некоего тайного сокровища, Грааля и мотив возвращения домой, обретение утраченного некогда «Рая». Подобные символические темы не встречаются в джайнской литературе. В джайнизме не предполагается никакого «сокровища» вне самой духовной субстанции и нет «дома», или «Рая», из которого душа якобы некогда была изгнана и должна вернуться. Поэтому мотивы странствований и скитаний (да и те оказываются бессмысленными и бесцельными, ибо подлинная цель, освобождение, лежит за пределами мира перерождений) души будут уместны и возникают лишь по отношению к сансарному круговороту. Джайнский Путь Освобождения более напоминает череду этапов, через которые проходит душа в процессе своего очищения от кармической грязи и пыли, освобождаясь от уз материи и обнаруживая, проявляя свою природную, естественную чистоту.

ви и поклонения тиртханкарам) и обыденная религиозная практика, для которой характерна вся совокупность ритуалов, обрядов, молений и поклонения с сопутствующими им религиозными чувствами верующих. Несмотря на то, что даже простые, неискушенные в тонкостях джайнской философии последователи знают о том, что сиддхи абсолютно «глухи» к их молениям и прошениям (ибо не имеют никакой связи с сансарным миром), и бессмысленно взывать к ним о помощи, тем не менее, обращаются к тиртханкарам (и их статуям) с восхваляющими песнопениями, совершают пуджу. Вокруг наиболее популярных фигур складывается разветвленный культ почитания с сопутствующими божествами, праздниками и т. п.

Поэтому, несмотря на то, что в текстах СС отсутствует термин, который можно было бы перевести как «мистицизм»²⁰, все же само явление, обозначаемое данным термином, нашло отражение в трактатах этого собрания. В наибольшей степени мистическая тенденция присутствует в учении о трех атманах, нашедших свое отражение в «Атта-пахуде».

2. Учение о трех атманах

Нам уже приходилось отмечать особенность текстов, входящих в СС, заключающуюся в том, что их автор предпочитает использовать термин *appā/ādā/attā* (скр. *ātman*) в тех случаях, когда речь идет о подлинной сути духовной субстанции и освободившейся душе²¹. Когда же говорится о существовании в мире множества живых душ или когда рассматривается категориальная система джайнизма и неживой, бессознательной материи противопоставляется живая душа, наделенная сознанием, то в таких случаях Кундакунда, как правило, прибегает к термину *jīva* (скр. *jīva*)²². Поэтому вполне логичным и обоснованным является использование слова «атман» в гатхах более мистического характера.

Учение о трех атманах содержится в *Samaya-sāra*, *Pravacana-sāra*, *Niyama-sāra*, *Pañcāstikāya-sāra* и *Aṭṭha-pāhuda*. В других произведениях корпуса идеи этого учения не нашли отражения. С точки зрения автора «Моккха-пахуды» (4.7), атман может быть трех видов: внешний (*bāhirappā*, скр. *bāhirātman*), внутренний (*anttarappā*, скр. *antarātman*) и высший (*paramappā*, скр. *paramātman*). К первому относятся те души, которые находятся на самом примитивном уровне человеческого существования, ибо они отождествляют себя (свою душу, свою сущность) с внешними характеристиками и атрибутами человеческого существования: телом, органами чувств, семьей, родственниками и своим имуществом:

dehakaḷattam puttam mittādi vihāvacedaṇārūvaṃ |
appasarūvaṃ bhāvadi so ceva haveḍi bahirappā || 128 ||

«Тот, [кто свое] тело, жену, сына, друга и другие нетождественные сознанию формы считает формой сознания, является лишь внешним атманом» (MP 128).

Это ступень обыденной мирской жизни, которая изначально определяется социальным статусом, кастой, внешним обликом и всей совокупностью семейно-родственных отношений и взаимосвязей. В традиционной индийской культуре человек в первую очередь определяется по своей принадлежности к касте и роду,

²⁰ В современной джайнской литературе иногда используется санскритское слово *adhyaṭma* (букв.: «высший/запредельный атман») для обозначения мистицизма.

²¹ См. Железнова Н. А. Учение Кундакунды в философско-религиозной традиции джайнизма, С. 80.

²² Там же. С. 81.

вне которых человека нет. Поэтому когда автор текста говорит об отождествлении себя со своей телесной оболочкой и «внешним контекстом», он, без сомнения, отражает реальную ситуацию обычного существования, т. е. ситуацию в которой находится любой человек, принадлежащий к традиционной культуре. Для подавляющего большинства представителей такого социума никакого иного восприятия себя не существует: «Я – это мое тело, моя семья, мой род, мои владения» и т. д. По сути, отождествление себя со своим умом, интеллектом, также является первой, начальной, ступенью самоосознания, поскольку в индийской эпистемологической традиции ум (*manas*) относится к сфере индрий или (как, например, в джайнской) квази-индрий, т. е. познавательных способностей, которые существуют в теле и являются характеристиками телесными по своей природе.

Однако «внешним атманом» автор СС называет не только обычного мирянина, чьи интересы полностью сосредоточены в обыденной, профанной жизни, но и шрамана, вставшего на Путь Освобождения, воспринявшего внешний облик аскета, но пренебрегающего своими «ежедневными обязанностями»: исповеданием, раскаянием и т. п. (*Niyama-sāra* 149, далее – NS). Точно так же «внешним атманом» будет называться тот монах, который слишком много говорит и лишен подлинного созерцания (NS 150–151).

На следующую ступень самосознания поднимается тот, кто, осознав иллюзорность отождествления себя с внешними атрибутами и материальными характеристиками, постиг природу души. Такой человек называется «внутренним атманом». Он переживает опыт духовного пробуждения и отныне уже не может придерживаться ложных взглядов относительно суетной, преходящей, изменчивой природы мира и дешевой, ничтожной мишуры его обольщений. Душа, хотя бы однажды увидевшая свою абсолютную отдельность от всего и вся в сансарном коловращении, осознавшая нетождественность ничему материальному, уже никогда не сможет забыть о своей истинной сути. Переживший акт мистического видения адепт знает, что целью человеческого существования является не материальное процветание и не накопление имущества, а реализация природы собственного атмана. Именно это знание станет определяющим в жизни мистика. Несмотря на то, что большая часть жизни такого человека будет протекать в сфере подавляющих материальных связей и отношений, тем не менее, память о пережитом опыте будет «жечь» душу, очищая ее от кармической грязи и не позволяя полностью погрузиться в пучину страстей и материи.

«Внутренний атман» всегда видит центр своего подлинного бытия в самом себе и сосредоточен на медитации:

*jo dhammasukkahñāṃhi pariṇādo sovi añtaraṅgappā
jhāṇavihīṇo samaṇo bahirappā idi vijāṇīhi || 151||*

«Внутренним атманом [называется] тот, кто совершенствуется «добродетельным» и «чистым» созерцанием. Знай, что лишенный созерцания шраман – внешний атман» (NS 151).

В отличие от «внешнего» «внутренний атман» не растрчивает свои духовные силы на разговоры:

jappesu jo na vaṭṭai so uccai añtaraṅgappā |

«Тот, кто безмолвствует, называется внутренним атманом» (NS 150).

Если под понятие «внешнего атмана» подпадают те, кто не исповедует учения Махавиры, лишен правильного знания и видения, а также те джайны, которые являются таковыми лишь номинально, то «внутренним атманом» в той или иной степени являются все настоящие джайнские аскеты и наиболее благочестивые миряне, ведущие образ жизни в соответствии с установлениями Дхармы тиртханкаров.

Достигнув стадии самореализации, духовная субстанция становится «высшим атманом»:

*ṇissesadosarahio kevalañāñāiparamavibhavajudo |
so paramappā uccai tavvivarṭo na paramappā || 7 ||*

«Высшим называется атман, полностью свободный от недостатков, наделённый высшим могуществом – всеведением и т. д. Кто не таков – не высший атман» (NS 7).

Пребывающий в постоянной медитации, но еще находящийся в телесной оболочке высший атман является архатом (букв.: «достойным освобождения»), тот же, кто оставил всякие материальные узы, включая тело, является сиддхой, достигшим освобождения от мира сансары:

*jājjaramaṇarahiyaṃ paramañ kammaṭṭhavajjīyaṃ suddham |
ñāñāicausahāvaṃ akkhayamañiṇāsamaccheyaṃ || 176 ||*

Чистая высшая [душа] негленна, непреходяща, неделима, избавлена от рождения, старости, смерти, лишена восьми карм, [имеет] четыре «естественные» – знание и прочее» (NS 176).

Подобное состояние и есть цель всех духовных устремлений мистика. Ради его достижения человек отказывается от обыденной жизни, от семейных и социальных уз. Хотя джайнизм и признает возможность вполне успешной духовной жизни для мирянина, тем не менее, с точки зрения последователей тиртханкаров, домохозяин не в состоянии полностью сосредоточиться на своем атмане. Этому препятствует и обыденная жизнь с ее суетой, разговорами и множеством обязанностей домохозяина перед своими домашними, общиной, т. е. тем, что в традиционной индийской культуре объединяется понятием дхарма. Полное погружение

в духовную жизнь возможно и под силу только монаху-аскету, чье время, устремления и внимание целиком посвящены самореализации. Разрывание кармического покрыва и оков, приковывающих душу к миру сансары, требует максимального духовного и физического напряжения всех сил и способностей человека. Достижение наивысшей, предельной цели возможно только при условии предельного же усилия.

Собственно мистический Путь души заключается в том, чтобы через отказ от «внешнего атмана» и преодоление «атмана внутреннего» достичь «высшего атмана», который тождественен состоянию освобождения души от кармы, а также изначальной природной чистоте души. Эта последняя ступень лестницы духовного самосовершенствования и конечная цель пути мистика в джайнской традиции описывается крайне скупо: как высшее блаженство и как чистое сознание. В отличие от большинства мистических традиций Востока и Запада, джайнизм оказался лишенным вообще какого бы то ни было языка, хотя бы приблизительно передающего мистический опыт, поскольку метафоры любви, близости и единения с Объектом Любви, обычно используемые мистиками при передаче своего опыта, в сугубо аскетической традиции тиртханкаров оказываются совершенно неуместными. А другого языка, по интенсивности и степени вовлеченности субъекта сопоставимого с эмоциональным и чувственным опытом единения в любовной физической близости, у человека просто нет. Описывая свои видения и чувства языком любви, используя метафоры брака, близости, единения и т. д. все визионеры признавались в несовершенстве человеческого языка, его неспособности передать глубину и интенсивность мистического опыта и отразить тончайшие нюансы переживаний адепта. Но даже такой несовершенный язык в джайнской религиозной практике не мог быть использован по принципиальным причинам: любовь не является положительным состоянием; это страсть, омрачение души. Поэтому единственно доступный язык описания духовного опыта не востребован в джайнизме, который оказывается в каком-то смысле «немым» по отношению к мистике. Поэтому даже те тексты, которые отражают мистические идеи (как SS), крайне немногословны в описании подобных переживаний и допускают неоднозначное толкование самой сути опыта, лежащего в основании этих описаний.

Д. И. Жутаев

**АБХИДХАРМА И АБХИВИНАЯ:
ВЗГЛЯД СО СТОРОНЫ ДВУХ РАННЕБУДДИЙСКИХ ТРАДИЦИЙ***

Выделение в Учении Будды двух взаимодополняющих аспектов: Дхармы (*dharmā*, пали *dhamma*) и Винаи (*vinaya*), – весьма характерно для самых авторитетных и распространенных в наследии раннебуддийских школ канонических текстов. Достаточно сказать, что в знаменитых «последних словах Татхагаты» (пали *tathāgatassa pacchīmā vācā*), обращенных им к ученикам перед Паринирваной (палийская версия – D ii.154 – 156)¹, Будда использует для наименования заповеданного им Учения, которое теперь, после его ухода, и должно стать их Учителем (*satthar*), именно сочетание этих двух терминов (*yo vo <...> maūā dhammo ca vinayo ca desito paññatto*; D ii.154)². То же сочетание (но уже в виде сложного слова: *dhammavinaya*) Будда применяет и в известнейшем пассаже из палийской «Чуллавагги» (*Cullavagga*; Vin ii.239), когда сравнивает свое Учение (*dhammavinaya*) с великим океаном (*mahāsamudda*): как последний имеет лишь

* В период подготовки настоящего сборника к печати нами были получены только что вышедшие в свет критическое издание и перевод «Абхисамачарика-дхарм» [Karashima 2012]. К сожалению, данная публикация не могла быть учтена в нашей статье.

¹ Тексты на буддийском гибридном санскрите (БГС) цитируются по системе сокращений, принятой в словаре Ф. Эджертона [Edgerton 1953, I: XXVI – XXVII] и по указанным там изданиям, со следующими дополнениями:

- Abhis-Dh – «Абхисамачарика-дхармы» локоттаравединов. Цит. по [Jinānanda 1969], ссылка дается на *страницу*;
- Vhi-Vin – «Бхикшунья-виная» локоттаравединов. Цит. по [Roth 1970], ссылка дается на *параграф*;
- Vhu-Pratim – «Пратимокша-сутра» локоттаравединов. Цит. по [Tatia 1975], ссылка дается на *страницу и строку*;
- MPS – «Махапаринирвана-сутра» на БГС. Цит. по [Waldschmidt 1950 – 1951], ссылка дается на *параграф*.

Палийские тексты цитируются по стандартным изданиям Pali Text Society согласно *старой* системе сокращений, принятой в [Rhys Davids, Stede 1921 – 1925: IX – XV]; сам этот словарь, по сложившейся в палийских штудиях традиции, мы в дальнейшем обозначаем как PTSD. Перевод цитат из источников, если это не оговорено особо, везде наш.

² В аналогичном месте «Махапаринирвана-сутры» (*Mahāparinirvāṇa-sūtra*) на БГС, видимо, принадлежащей традиции сарвастивадинов (MPS 41.1–2), в роли будущего Учителя и источника спасения для сангхи выступает не Дхарма и Виная, но Пратимокша (*p(r)ā(t)(i)(mokṣa)*). Однако сочетание *dhammavinaya* встречается и в этом тексте повсеместно, в т. ч. непосредственно перед цитированным пассажем (MPS 40.52).

один вкус – вкус соли (*ekaraso loṅaraso*), так и первое имеет лишь один вкус – вкус спасения (*ekaraso vimuttiraso*). Дистинкция «Дхарма vs. Виная» (или же представление о единстве «Дхарма-Виная»), как и соответствующая этому терминология, аттестованы очень хорошо и широко, представляются весьма архаичными и могут быть отнесены к «общебуддийскому»³, а точнее, используя термин Р. Саломона, – к «панбуддийскому» наследию.

Эта бинарная оппозиция (Учение, доктрина *sensu stricto* vs. правила поведения адептов, дисциплинарные установки), по-видимому, с самого начала предполагала и соответствующее бинарное членение корпуса буддийских сакральных текстов. У цейлонских тхеравадинских экзегетов данное архаичное членение (или, может быть, просто представление о необходимости такого членения) превращается в строго формализованную схему разбиения палийской Типитаки «с точки зрения [деления] на Дхамму и Винаю» (*dhammavinayavasena*), занимающую существенное место в их схоластических построениях⁴.

Наряду с широко распространенной в раннебуддийских канонических текстах диадой «Дхарма – Виная» мы, хотя и гораздо реже, встречаем там другую, производную от нее, диаду, состоящую из тех же терминов, но с приставкой *abhi-*: Абхидхарма (*abhidharma*, пали *abhidhamma*) vs. Абхивиная (*abhivaya*).

При всем том огромном внимании, которое исследователи уделяют Абхидхарме (= Абхидхамме) как позднему и развитому пласту канонической литературы тхеравадинов, сарвастивадинов, муласарвастивадинов и пр., а также как специфической форме буддийского «теоретического» дискурса, диада «Абхидхарма – Абхивиная» и ее контексты в литературе Винаи и сутр, равно как и употребление термина *abhidharma/abhidhamma* в ранних канонических текстах, как правило, затрагиваются ими лишь вскользь и фактически игнорируются. Не делается серьезных попыток определить ни семантику самих терминов⁵, ни сущность или функции того, что ими в ранний период обозначалось. Многих авторов, как представляется, вообще мало интересует вопрос о том, представляли ли собой референты данных терминов некие тексты (корпусы/категории текстов), сотериологические категории или социальные явления.

³ Хотелось бы еще раз повторить (ср.: [Жутаев 2004: 108]), что, употребляя термин «общебуддийский», мы понимаем под ним исключительно общность мотивов, терминов, текстов и т. п. в традициях различных раннебуддийских школ, не решаясь выносить суждение об их общем происхождении из единого источника.

⁴ Напр., DA i.16. См. об этом: [Жутаев 2002: 173, 184–185; Жутаев 2004: 100, 105].

⁵ Ср. такие трактовки *abhivaya* как *higher discipline, the refinements of discipline or Vinaya* [PTSD: s. v.]; *abhidhamma* и *abhivaya* как *what pertains to doctrine* и *what pertains to monastic discipline* соответственно [Griffiths 1990: 71]; *abhidhamma* как *advanced teachings* [Sujato: 16].

В качестве весьма характерного примера можно привести замечания известного философа и религиоведа Пола Дж. Гриффитса относительно употребления терминов из этой пары в ранних текстах палийского канона. Комментируя пассаж из «Гулиссани-сутты» (*Gulissāni-sutta*) Мадджхима-никаи (M i.472), он пишет: «“Абхидхамма”, наряду с “Абхивинаей”, – это явно что-то такое, о чем монаху предполагается знать, но такие контексты, как этот, не очень-то помогают нам решить, в чем состоит содержание этого знания. Наиболее естественным будет трактовать эти слова (compounds) в данном контексте и во многих других ему подобных в очень широком смысле, как “то, что относится к доктрине” (*abhidhamma*) и “то, что относится к монашеской дисциплине” (*abhivaya*) соответственно» [Griffiths 1990: 71]. И далее: «Суммируем: термин “абхидхамма” в более ранних пластах палийского канонического материала не обозначает ни корпуса текстов, ни, по большей части, четко определенного набора идей» [*ibid.*, 72].

Следует сказать, что выработке столь поверхностного подхода к проблеме отчасти способствует сам характер сохранившихся палийских материалов – если исследователь не выходит за их пределы. Произведенное нами предварительное обследование пассажей Виная- и Сутта-питаки, содержащих диаду *abhidhamma* – *abhivaya* (Vin i.64 – 65, 68; D iii.267; M i.472; A i.287 – 291, iv.397 – 400, v.23 – 29; и др.)⁶, показывает, что в *канонических* текстах данная пара терминов встречается без каких-либо разъяснений; ее упоминания производят впечатление «окаменевших» фрагментов, сохраненных традицией в составе определенных палийских произведений и не вполне понимавшихся самими окончательными компиляторами последних.

Данные же *комментариев* (Sp v.990, DA iii.1047 = AA v.6 – 7, MA iii.185 и др.) носят весьма специфический характер. Начнем с того, что мы имеем, по крайней мере, три различных комментаторских разъяснения упомянутой диады – что само по себе нехарактерно для тхеравадинской экзегетики, где одному термину или обороту обычно соответствует один и тот же комментаторский пассаж, повторяющийся дословно всякий раз, когда в тексте появляется интерпретируемый термин. В данном же случае комментарии не дают даже единообразной матрицы (матрики) толкуемых понятий. В одних случаях это диада, в других – тетрада (*catukka*): *dhamma* – *abhidhamma* – *vinaya* – *abhivaya*.

В большинстве случаев Абхидхамма и Абхивиная трактуются как некие корпусы текстов, как и всегда у тхеравадинских схоластов, полностью отождествляемые с вполне определенными составными частями закрытой палийской Типитаки. Однако состав данных корпусов сильно варьирует:

⁶ Тема эта весьма обширная, и мы намереваемся посвятить ей отдельную работу.

- согласно комментарию к Мадджхима-никае (МА iii.185), они представляют собой соответственно Абхидхамма- и Виная-питаку с текстом и комментариями (... *abhidhammapiṭake c'eva vinayapiṭake ca pāḷivasena c'eva aṭṭhakathāvasena ca...*);
- согласно комментариям к Дигха-никае (ДА iii.1047) и Ангуттара-никае (АА v.6 – 7), Дхамма – это Сутта-питака, Абхидхамма – «семь трактатов» (*satta pakaraṇa*), т. е. Абхидхамма-питака, Виная – обе «Вибханги» (*ubhatovibhaṅga*), Абхивиная – «Кхандхака» и «Паривара»;
- по «Самантапасадике» (Sp v.990), Абхивиная – это Виная-питака⁷ целиком (*sakala vinayapiṭaka*).

Предлагается (рядом с четырехчастным разбиением палийской Типитаки) и сугубо сотериологический вариант (ДА iii.1047 = АА v.7): Абхидхамма – это «пути и плоды» (*magga-phala*)⁸, Абхивиная – «подавление килес» (*kilesavūpasamakāraṇa*)⁹.

Таким образом, можно сделать предварительный вывод о том, что в тхеравадинской (или, как пишут многие современные авторы, «махавихаринской») традиции – причем как в традиции редактирования и трансмиссии канонических текстов, так и в традиции экзегетической, – ни диада «Абхидхамма – Абхивиная», ни индивидуальный термин «Абхивиная» не были «живыми», действующими категориями схоластической теории или религиозной практики. То были пассивно передаваемые в составе традиции компоненты «общевуддийского» (в смысле «сетки соответствий») материала, и попытки встроить их в систему тхеравадинской ортодоксии носят достаточно непоследовательный и противоречивый характер. По-видимому, главной причиной, вызвавшей такое положение дел, было сложение и развитие в тхераваде абхидхаммического дискурса, а также и Абхидхаммы как важнейшего компонента «Слова Будды» (*buddhavacana*), которые очень скоро заняли в данной традиции доминирующее место.

⁷ Очевидно, только текст (*pāḷi*), без комментариев.

⁸ Восемь ступеней духовного совершенствования «благородной личности» (*ariyapuggala*, БГС *āryapudgala-puṅgala*), или, с другой точки зрения, восемь типов «благородных личностей», стоящих на этих ступенях. Развитие известной схемы из четырех «личностей», от «вступившего в поток», сотапанна (*sotāpanna*, БГС *srotāpanna/srotāpanna/śrotāpa*^o), до архата (*arahant*, БГС *ar(a)hant*). Согласно тхеравадинской догматике, «путь» (*magga*) той или иной «личности» представляет собой момент достижения ею данной духовной ступени (*sotāpanna-magga* – тот момент, когда человек становится сотапанной), а плод (*phala*) – все дальнейшее время пребывания ее на этой стадии развития. Подробно см.: [Nyantiloka 1980: s. v. ariya-puggala].

⁹ Килесы (клеши; *kilesa*, БГС *k(i)leśa*) – «загрязнения», «омрачения», негативные состояния/свойства сознания. В тхераваде стандартной считается матика 10 килес (см.: [Nyantiloka 1980: s. v.]). В текстах на БГС существует целый ряд матриц, в частности, шестичленная из «Дхармасанграхи» (*Dhammas 67*).

Картина меняется, если мы обратимся к использованию данной пары терминов/концептов в других раннебуддийских школах и направлениях, и прежде всего – в направлении махасангхиков, у которых, как известно, Абхидхарма как особый раздел/класс *buddhavacana* и как специальный тип квазифилософского дискурса не получила развития¹⁰. Особенно интересны здесь материалы махасангхиков-локоттаравадинов-мадхьядешиков (*mahāsāṅghika-lokottaravādin-madhyadeśika*), единственной школы данного направления, от которой сохранился довольно обширный корпус индоязычных текстов (на БГС и одном из среднеиндийских языков).

Хотя локоттаравадины известны, прежде всего, благодаря своему огромному компендиуму «Махавасту» (*Mahāvastu*), данные по использованию ими концептов Абхидхармы и Абхивинаи содержатся в других, сравнительно недавно открытых и совсем еще мало изученных, памятниках школы: Винае для монахинь (*Bhikṣuṇīvinaya*)¹¹ и «Абхисамачарика-дхармах» (*Ābhisamācārika-dharmāḥ*)¹². Оба текста сохранились в рукописях XI – XII вв.¹³, переписанных протобенгальским письмом (по терминологии Г. Рота, *Proto-Bengali-cum-Proto-Maithili*) и хранящихся в данный момент в знаменитом дворце Норбулингга (*Nor bu gling ga*) в Лхасе. По заключению японских палеографов, оба манускрипта переписаны одним и тем же писцом¹⁴.

Поскольку из двух этих текстов только «Абхисамачарики», во-первых, дают подробные определения Абхидхармы и Абхивинаи как они понимались махасангхиками-локоттаравадинами, а во-вторых – излагают стандартные правила обращения с референтами обоих терминов в контексте монастырского обучения, то дальнейшее изложение мы поведем на материале именно этого памятника.

¹⁰ См. напр.: [Dutt 1978: 58–59], а также [Bareau 1951: 9–11], где сама возможность существования Абхидхарма-питака у различных школ махасангхиков в принципе не отрицается.

¹¹ Издание и образцовые исследование и комментарий – [Roth 1970]. Французский перевод – [Nolot 1991].

¹² В уникальной рукописи текста встречаются написания и с кратким (*abhisa°*), и с долгим (*ābhisa°*) гласным в начале слова. Издание – [Jinānanda 1969]. Сейчас оно в значительной степени потеряло значение в связи с работой Группы по изучению «Абхисамачарика-дхарм» (Abhisamācārika-Dharma Study Group) в японском Университете Тайсё (Taisho University). Многие из публикаций данного коллектива доступны в Интернете. См. прежде всего весьма тщательно выполненное дипломатическое издание рукописи памятника; главы (*varga*) I–IV – [Maeda *et al.*]. Частичный английский перевод и исследование – [Singh, Minowa 1988]. Монография, посвященная сравнительному анализу «Абхисамачарик» и палийской Винаи, – [Prasad 1984].

¹³ Авторы из Abhisamācārika-Dharma Study Group предполагают [Maeda *et al.*: 37–38], что они могли быть переписаны и гораздо позднее.

¹⁴ [Maeda *et al.*: 29].

«Абхисамачарика-дхармы» представляют собой канонический текст Винаи, посвященный правилам надлежащего поведения монахов, их взаимоотношениям, принятым в сангхе обычаям и традициям. В тхеравадинской традиции («Висуддхи-магга» Буддхагхосы) термин *ābhisamācārika* имеет весьма четко зафиксированное значение: одно из правил (обязанностей), содержащихся в «Кхандхаке»¹⁵. Можно конкретизировать значение этих «обязанностей», [содержащихся] в “Кхандхаке”» (пали *khandhaka-vatta*, др.-синг. *kandu-vatu*) еще дальше. По мнению видного цейлонского знатока Винаи и комментатора XII в. Махасвамины Шарипутры (*Mahāsvāmin Śāriputra*), *khandhaka-vatta* представляли собой совокупность обязанностей, перечисленных в восьмом разделе «Чуллавагги», «Ваттакхандхаке» (*Vattakkhandhaka*; Vin ii.207 – 235)¹⁶. Беглый просмотр «Ваттакхандхаки» показывает ее существенную тематическую близость с «Абхисамачарика-дхармами» локоттаравадинов.

Пассаж, дающий определение Абхидхармы и Абхивинаи, содержится в разделе первой главы «Абхисамачарик», посвященном тому, как наставнику-упадхьяе (*upādhyāya*) надлежит обращаться со своим учеником (букв.: «проживающим совместно» – *sārdhevihārin*). Приведем его текст (Abhis-Dh 33 – 35)¹⁷ и перевод¹⁸:

*bhagavān śrāvastyāṃ viharati | śāstā devānāṃ ca manuṣyānāṃ ca vistareṇa nidānaṃ
kṛtvā | te dāni āyuṣmanto nandanopanandaṃ ṣaḍvarggikāś ca upasampādentī | te dāni
upasampādiya na ovadanti | na anuśāsanti | te dāni indragavā viya varddhayanti |
śivacchagalā viya¹⁹ varddhayanti²⁰ | anākalpasampannāḥ | anīryāpathasampannāḥ | na
jānanti | katham upādhyāye pratipadyitavyaṃ | katham ācārye pratipadyitavyaṃ | katham
vṛddhatarake pratipadyitavyaṃ | katham saṅghamadhye pratipadyitavyaṃ | katham grāme
pratipattavyaṃ | katham āraṇye pratipattavyaṃ | katham nivāsavyitavyaṃ | katham
prāvaritavyaṃ | katham saṅghāṭīpātracīvaradhāraṇe pratipadyitavyaṃ || etaṃ
prakaraṇaṃ bhikṣū bhagavato ārocayēṃsu bhagavān āha | śabdāpayatha
nandanopanandaṃ | ṣaḍvarggikāś ca | te dāni śabdāpitā | bhagavān āha || evaṃ nāma*

¹⁵ Так, Vism 10 *ubhato-vibhaṅgapariyāpannaṃ vā ādibrahmacariyakam; khandhakavattapariyāpannaṃ ābhisamācārikaṃ*. Переводчик текста на английский язык Пе Маунг Тин передает данное место так: “Or, that which is included in both the Vibhanga’s is the ‘major precept’; that which is included in the Khandhaka duties is the ‘minor precept’” [Пе Маунг Тин 1923: 14].

¹⁶ См.: [Schopen 1989: 85].

¹⁷ Цитируется не по этому изданию, а по электронной версии дипломатического издания рукописи [Maeda, Matsunami, Suzuki *et al.*: 63 – 64]. В текст (включая орфографию и пунктуацию) нами не вносятся никаких изменений, кроме исправления (следуя тому же изданию) явных опечаток. Чтения рукописи всегда даются в сносках.

¹⁸ Насколько нам известно, это первый русский перевод фрагмента из данного памятника.

¹⁹ Рук. *dhipa*.

²⁰ Рук. *varcati*.

yūyaṃ upasaṃpādetha | upasaṃpādiya na ovadatha na anuśāsayaṭha tti²¹ | tad evaṃ sarvaṃ bhagavān vistareṇa pratyārocayati | yāva kathaṃ saṃghāṭīpātracīvaradhāraṇe pratipadyitavyaṃ | āhamsu | āma bhagavan

bhagavān āha | evaṃ dāni yūyaṃ upasaṃpādiya naivovadatha nānuśāsatha tena hi evaṃ upādhyāyena sārddhavihāresmiṃ²² pratipadyitavyaṃ | kin ti dāni upādhyāyena sārddhevihāresmiṃ²³ pratipadyitavyaṃ | upādhyāyena tāva sārddhevihāriṃ²⁴ upasaṃpādetukenaiva ubhayato vinayo grāhayitavyo ubhayato vinayaṃ na pārāyati ekato vinayo grāhayitavyo | ekato vinayaṃ na pārāyati | pañcasūtrāṇi vistareṇa grāhayitavyo pañcasūtrāṇi na pārāyati catvāri vā²⁵ trīṇi duve ekaṃ sūtraṃ vistareṇa grāhayitavyo | ekaṃ sūtraṃ na pārēti trīṃśato pi grāhayitavyo | śiṣṭakaṃ abhikṣṇa[śruti]kāyo gāthāyo ca trīṃśato pi na pārēti dve aniyatāṃ grāhayitavyo | śiṣṭakaṃ abhikṣṇaśrutikāyo gāthāyo ca dve aniyatā na pārēti | antamasato catvāri pārājikāṃ grāhayitavyo śiṣṭakaṃ abhikṣṇaśrutikāyo²⁶ gāthāyo ca śekhayaṭvayo | anuśāsayaṭvayo kālyāṃ madhyantikaṃ sāyaṃ sāyaṃ²⁷ abhidharmmeṇa vā abhivinayena vā abhidharmmo nāma navavidho sūtrānto sūtraṃ geyaṃ vyākaraṇaṃ gāthā udānaṃ itivṛtakaṃ jātakāṃ vaipulyādbhutādharmaṃ | abhivinayo nāma prātimokṣo saṃkṣiptavistaraprabhedena | atha dāni na pratibalo bhavati | uddiśitūṃ | āpattikausālyāṃ śikṣitavyo | sūtrakausālyāṃ skandhakausālyāṃ āyatanakausālyāṃ pratīyasamutpādakausālyāṃ | sthānāsthānakausālyāṃ ācāraṃ śekhayaṭvayo | anācārato vārayitavyo²⁸ | atha dāni ovadati | so eva taṣya ovādo evaṃ svādhyāyati | araṇye vasati | prahāṇe upaviśati | so evāsyā ovādo upādhyāyo sārddhevihāri²⁹ upasaṃpādiya na ovadati | na anuśāsati | na uddiśati | na svādhyāyati | na araṇye vasati | na prahāṇe upaviśati | antamasato vaktavyo | apramādena saṃpādehīti | na ovadati vinayāti[kra]maṃ āsādayati | evaṃ upādhyāyena sārddhevihārismiṃ³⁰ pratipadyitavyaṃ | na pratipadyati | abhisamācārikān dharmmān atikramati || (siddhaṃ) ||

«Бхагават пребывал в Шравасте, наставник богов и людей и так далее³¹. И вот достопочтенные Нандана и Упанандана, а также монахи варги шести³², посвящают

²¹ Рук. *nti*.

²² Рук. *śrāddhavihā*^o.

²³ Рук. *śrāddhevihā*^o.

²⁴ Рук. *śrāddhevihā*^o.

²⁵ Рук. *dhā*.

²⁶ Рук. *abhikṣṇaśruti*^o.

²⁷ По мнению издателей [Maeda, Matsunami, Suzuki *et al.*: 64] здесь имеет место описка-дидтография, и они предлагают удалить второе *sāyaṃ*. Вслед за С. Сингхом и Кэнрѐ Миновой [Singh, Minowa 1988: 137], а также Дж. Уолзером [Walser 2005: 129], мы восстанавливаем чтение рукописи.

²⁸ Рук. *cārayitavyo*.

²⁹ Рук. *śrāddhevihā*^o.

³⁰ Рук. *śrāddhevihā*^o.

³¹ *sāstā devānāṃ ca manuṣyāṇāṃ ca vistareṇa nidānaṃ kṛtvā*. Предполагается, что из краткого клише («наставник богов и людей...») будет развернуто пространное. В аналогичных случаях в «Махавасту» этим пространным клише является огромный пассаж, встречающийся *in extenso*, напр., в Mv i.34.1–14. См.: [Edgerton 1953, II: s. v. nidāna].

[людей в монахи]³³. И посвятив [их], не поучают, не наставляют и растят их как коров Индры, растят как козлов Шивы³⁴: не имеют [их ученики хорошей] осанки, не умеют правильно держать свое тело, не знают, как [правильно] вести себя с упадхьей, как [правильно] вести себя с ачарьей³⁵, как [правильно] вести себя со старшим [монахом], как [правильно] вести себя в сангхе, как [правильно] вести себя в деревне, как [правильно] вести себя в лесу, как носить [нижние одеяния], как носить [верхние одеяния], как правильно носить сангхати, патру и чивару³⁶. Монахи сообщили обо всем этом Бхагавату. Бхагават сказал: “Позовите Нандану и Упанандану и монахов варги шести”. И тех позвали. Бхагават сказал: “Вот, вы

³² Монахи «варги шести» (*ṣaḍvārgikaṣaḍvargīya*, пали *chabbaggiya*) – группа нерадивых монахов, постоянно нарушающих правила Винаи. В БГС (в отличие от палийской) традиции имена двух из этих шести монахов – Нанда и Упананда (Mv № 9471–9472), которые зачастую соединяются в сложное слово двандва *Nandopananda*. В данном случае мы сталкиваемся не с Нандой и Упанандой, а с Нанданой и Упананданой.

³³ *upasampādentī*. В контексте полного (окончательного) посвящения в монахи (*upasampad(ā)*, пали *upasampadā*; о четырех видах *upasampadā* в локоттаравадинской трактовке см.: Mv i.2.15–4.10) роли, отведенные наставнику-упадхье и наставнику-ачарье (см. след. сноски), обозначаются неодинаковыми стандартными выражениями: упадхья «посвящает» (*upasampādeti*) монаха-новичка, а ачарья «дает прибежище, опору» (*niśrayaṃ* (БГС)/*nissayaṃ* (пали) *deti*). См. ниже в тексте «Абхисамачарика-дхарм», где идет речь о тех же нерадивых наставниках из «варги шести»: *niśrayaṃ dayiṃ* (рук. *dapiṃ*) *naiva antevāsi ovaḍanti | na anuśāsanti* (Abhis-Dh 39); *evaṃ nāma yūyaṃ niśrayaṃ detha niśrayaṃ daḍḍiṃ antevāsikāṃ na ovaḍatha nānuśāsatha* (Abhis-Dh 40) и т. п.

³⁴ Члены идущего далее списка предполагают в своей совокупности незнание монахами-новичками «этикета», принятых в сангхе норм хорошего поведения, т. е. именно тех аспектов социальной жизни, которые регламентируются в «Абхисамачариках». Так, гл. I этого текста содержит предписания о том, как бхикшу надлежит вести себя с упадхьей (Abhis-Dh 35–39) и ачарьей (Abhis-Dh 41–42); гл. III – правила обращения с патрой (Abhis-Dh 101–104), а также указания (Abhis-Dh 106–113) относительно того, как правильно стоять (*sthā-*), ступать (*caṅkram-*), сидеть (*ni-ṣad-*) и лежать (*ṣeyyaṃ klp-, caus.*), т. е. четырех традиционных «положений тела» (*īryāpatha*, пали *iriyāpatha*), упоминаемых в рассматриваемом пассаже. Гл. V регламентирует (Abhis-Dh 140–147) различия в поведении монахов, живущих в лесу (*āraṇyaka*) и в деревне (*grāmāntika*), и указывает, как правильно обращаться с чиварой (Abhis-Dh 175–177). Число этих примеров можно умножить.

³⁵ Упадхья (*upādhyāya*, пали *upajjhāya*) и ачарья (*ācārya*, пали *ācariya*) – два типа наставника в монашеской общине. Согласно [PTSD: s.v. *upajjhāya*], ачарья (ачария) является заместителем или играет подчиненную роль по отношению к упадхье (упадджхье). Ср., однако, палийский термин *acariyavāda* (или *aññacariyavāda*; напр. Mhvs v.2, 11 и др.), означающий «ересь» и выступающий (напр. в Mhvs v.2) как антоним термина *theravāda*, что предполагает значительную самостоятельность и активность в области «теории» со стороны учителей, обозначавшихся как «ачарья». Подробнее о ритуальных функциях упадджхьи и ачарии с точки зрения тхеравадинской традиции нового времени см. трактат Верховного патриарха (*saṅgharāja*) Таиланда [Vajjiraññaṇavagorasa 1973].

³⁶ Чивара (*cīvara*), монашеское платье, разделяется на три основных компонента: верхнюю накидку, сангхати (*saṅghāṭī*, пали *saṅghāṭī*; по-английски иногда передается как *outer robe*); верхнее одеяние, уттарасангу (*uttarāsāṅga*); нижнее одеяние, антарвасас (*antarvāsas*, пали *antaravāsaka*). См. напр.: Mv № 8933–8935.

посвящаете [людей в монахи] и, посвятив, не поучаете, не наставляете...” И Бхагават подробно повторил все это, вплоть до [слов]: “...как правильно носить сангхати, патру и чивару”. Те сказали: “Да, Бхагават”.

Бхагават сказал: “Вот вы, посвятив [людей в монахи], ни поучаете, ни наставляете [их]. А ведь вот как упадхьяе надлежит обращаться с сардхевихарином³⁷. Как же упадхьяе надлежит обращаться с сардхевихарином? Упадхьяе, посвящающему сардхевихарина, следует заставить [его] заучить Винаю обоих видов³⁸. Не может [заучить] Винаю обоих видов – следует заставить [его] заучить Винаю одного вида. Не может [заучить] Винаю одного вида – следует заставить [его] подробно заучить пять сутр³⁹. Не может [заучить] пять сутр – следует заставить [его] подробно заучить четыре, три, две или одну сутру. Не может [заучить] одну сутру – следует заставить [его] заучить тридцать [ниссаргика-пачиттика-дхарм]⁴⁰, а вдобавок – обычно прослушиваемые гатхи⁴¹. [Если] же не может [заучить] тридцать [ниссаргика-пачиттика-дхарм] – следует заставить [его] заучить две анията[дхармы]⁴², а вдобавок – обычно прослушиваемые гатхи. Не может [заучить] две анията[дхармы] – следует по крайней мере заставить [его] заучить четыре

³⁷ Сардхевихарин (в наст. тексте *sārddehivihārin/sārdhavihārin* (рук. *śrāddhe°/śrāddha°*), известны также формы *sārdhamvihārin* и *sārdhamvihārika*; пали *saddhi(m)vihārika°rin*; гандхари *sardhavayari*) – букв.: «проживающий совместно»; младший монах, проживавший совместно с учителем-упадхьяей; ученик. По всей видимости, основным ограничением, накладывавшимся на сардхевихарина, было ограничение на свободное передвижение. О происхождении, форме и семантике термина подробнее см.: [Brough 2001: xxiv–xxv, 177], из современных исследований – [Vertogradova 2004: 57–61]. В различных буддийских традициях, в т. ч. и у локоттаравадинав, монах-новичок выступает как «ученик» (*antevāsin*, *śiṣya*) по отношению к своему ачарье и как сардхевихарин по отношению к своему упадхьяе – см. напр. Abhis-Dh 39–41, [Lamotte 1958: 61], [Brough 2001: 177].

³⁸ *ubhayato vinayo grāhayitavyo*. Под «Винаей обоих видов» (*ubhayato vinaya*; пали *ubhatovinaya* – напр. Vin ii.287), по-видимому, имеется в виду Виная как для монахов, так и для монахинь. Справедливо критикуя трактовку Сингхом и Миновой слова *grāhayitavyo* в данном контексте как “(has) to be accepted”, Уолзер [Walser 2005: 309–310, note 10] одновременно обращает на его стандартный эквивалент в китайском переводе Фа-сяня (V в.) соответствующего пассажа Винаи «коренной» школы махасангхиков: “[the monk should be] taught to recite [x number of rules]”. Возможно, в свете этого встречающееся далее в нашем тексте *atha dāni na pratibalo bhavati | uddiṣiṭum* можно было бы трактовать как: «Если же [он] не может *рецитировать* [эти тексты и/или правила]...».

³⁹ Здесь и далее Уолзер [*ibid.*, 128–129] трактует эти «сутры» как правила, или главы, Винаи (*sūtras of the Vinaya, chapters*). На наш взгляд, текст не дает основания для столь однозначной интерпретации.

⁴⁰ Ниссаргика-пачиттика-дхармы (*nissargika-pācittika dharma*) – одна из категорий проступков в Винае локоттаравадинав. В «Пратимокше» для монахов их насчитывается тридцать; перечисление см.: Bhu-Pratim 13.13–19.4. В палийской Винае им соответствуют (также тридцать) *nissaggiya pācittiya dhamma*. Во всех этих случаях предполагается ритуальный отказ монаха от недолжным образом приобретенного (или использованного) предмета и покаяние в его приобретении.

⁴¹ Нам неизвестно, какие именно гатхи здесь имеются в виду.

⁴² Анията-дхармы (*aniyata dharma*), «неопределенные проступки» – еще одна категория грехов из Винаи. Их насчитывается два; текст правил см.: Bhu-Pratim 12.17–13.12. В палийской Винае (для монахов) также имеются 2 *aniyata dhamma*.

параджика[-дхармы]⁴³, а вдобавок – обычно прослушиваемые гатхи. Утром, в полдень и вечером [сардхевихарина] следует обучать и наставлять. Вечером – либо в Абхидхарме, либо в Абхивинае. Абхидхарма – это сутранта девяти видов: сутра, гея, вякарана, гатха, удана, итивриттака, джатака, вайпулья и адбхутадхарма⁴⁴. Абхивиная – это Пратимокша в кратком и подробном виде⁴⁵. Если же [сардхевихарин] не в состоянии объяснить [это], его следует обучить пониманию [того, что есть] проступки [против правил Винаи], пониманию [того, что есть] сутры, пониманию [того, что есть] скандхи, пониманию [того, что есть] аятаны, пониманию [того, что есть] взаимозависимое происхождение⁴⁶, пониманию [того, что] может иметь место и [что] не может иметь места⁴⁷, обучать правильному

⁴³ Параджика-дхармы (*pārājika dharma*, пали °ka *dhamma*) – самые тяжкие грехи, предусмотренные Винаей; проступки, ведущие к изгнанию из монашеской общины. В Винае для монахов их насчитывается четыре; текст правил в формулировке локоттаравадина см.: Bhu-Pratim 6.16–8.16

⁴⁴ О смысле этих терминов см. нашу работу: [Жутаев 2002].

⁴⁵ *saṃkṣiptavistaraprabhedena*. Видимо, имеется в виду просто текст Пратимокши, а также подробное разъяснение правил по пунктам, аналогичное палийской «Вибханге».

⁴⁶ Ключевые понятия буддийской теоретической картины мира. Скандхи (*skandha*, пали *khandha*) – пять групп, на которые разбиваются дхармы-компоненты мира. Аятаны (*āyatana*) – другое разбиение компонентов мира, на 12 «баз» познания» (Ф. И. Щербатской): шесть воспринимающих способностей и шесть категорий соответствующих объектов. «Взаимозависимое происхождение» (В. П. Андросов; *pratītya-samutpāda*, пали *paṭicca-samuppāda*) – буддийская теория причинности, описываемая в виде двенадцатичленной схемы. Подробнее о скандхах, аятанах и учении о причинности см.: [Щербатской 1988: 116–118, 134–137].

⁴⁷ *sthānāsthānakauśalyaṃ*. У Уолзера: “... *and when to stand and when to not stand*” [Walser 2006: 129]. На наш взгляд, ключ к пониманию данного термина может дать палийская «Бахухатука-сутта» (*Bahudhātuka-sutta*) из Мадджхима-никаи, где подробно разъясняется (M iii.64–67), что именно означает выражение «монах, понимающий, [что] может иметь место и [что] не может иметь места» (*thānāthānakusalo bhikkhu*). Среди прочего, это подразумевает понимание того, что «не может быть, невозможно» (*aṭṭhānam etaṃ anavakāso*), чтобы «личность, наделенная Видением» (*ditṭhisampanna puggala*), могла лишиться жизни мать, отца, архата и т. д., – и «может быть» («возможно» – *thānañ ca kho etaṃ vijjati*), чтобы подобные поступки совершал «обычный человек» (*puṭhujjana*); невозможно, чтобы в одной вселенной (*lokadhātu*) одновременно (*apubbaṃ acarimaṃ*) возникло два будды или царя-чаккаваттина, – и возможно, чтобы в одной вселенной возник один будда или один чаккаваттин и пр.

«Бахухатука-сутта» может также пролить свет на приводимое здесь перечисление «пониманий» (букв.: «совершенство», «умений», «сноровок» – *kauśalya*). В настоящем пассаже мы наблюдаем такую последовательность: *āpatikauśalyaṃ... sūtrakauśalyaṃ skandhakaushalyaṃ āyatanakaushalyaṃ pratīyasamutpādakauśalyaṃ sthānāsthānakauśalyaṃ*. Ниже в тексте «Абхисамачарик» (Abhis-Dh 40–41), в разделе, посвященном обязанностям наставника-аচারья по отношению к ученику (*antevāsīn*), дается список: *dhātukaushalyaṃ skandhakaushalyaṃ āyatanakaushalyaṃ pratīyasamutpādakauśalyaṃ* (*dhātu* – термин, обозначающий целый ряд компонентов буддийской картины мира; в частности, имеет абхидхармическое значение, см.: [Щербатской 1988: 119–120]). В палийской же сутте (полный ее текст – M iii.61–67) выстраивается следующий, почти полностью идентичный приведенным, ряд: *bhikkhu dhātukusalo ca hoti, āyatanakusalo ca hoti, paṭiccasamuppādakusalo ca hoti, thānāthānakusalo ca hoti* (M iii.62). Каждый термин затем подробно разъясняется посредством соответствующих матик. А обладание совокупно-

поведению, отвращать от неправильного поведения. Если [упадхья] поучает [сардхевихарина], то тот повторяет его поучение, живет в лесу, воспитывает [в себе] усердие. [Если] же упадхья, посвятив сардхевихарина, не поучает [его надлежащим] ему поучением⁴⁸, не наставляет, [а тот] не [может] объяснить, [что может иметь место и что не может иметь места], не повторяет [поучения], не живет в лесу, не воспитывает [в себе] усердия, то [упадхья] по крайней мере должен сказать [сардхевихарину]: ‘Прилежно стремись к цели’⁴⁹. Не поучает – совершает прегрешение против [правил] Винаи. Вот так упадхьяе надлежит обращаться с сардхевихарином. Обращается [с ним] не [так] – преступает абхисамачарика-дхармы”».

Здесь (особо отметим: в каноническом тексте, в Винае) мы можем видеть, что конкретно подразумевалось у махасангхиков-локоттаравадинов под Абхидхармой. Это совокупность девяти видов доктринального дискурса, то, что в других школах именуется «ангами» (*aṅga*) – «членами» «Слова Будды», – или «(дхарма-)правачанами» (*(dharma)pravacana*), и то, что здесь именуется «сутрами девяти видов». По сути, «Абхидхарма» локоттаравадинов есть синоним совокупности сутр, или Сутра-питаки.

Данный список локоттаравадинов почти идентичен своему тхеравадинскому аналогу⁵⁰. Это почти полное совпадение матрик столь далеко отстоящих друг от друга индийских буддийских традиций – причем матрик, содержащихся в архаичных и центральных для этих традиций памятниках, – свидетельствует о большой древности данного набора из девяти терминов и о его близости к «общевуддийскому» состоянию. По-видимому, все другие термины, встречающиеся в списках видов доктринального дискурса и не входящие в данный набор, следует считать относительно поздними добавлениями.

«Абхивиная», видимо, обозначает как простой текст правил Пратимокши (*saṃkṣiptaprabhedena*), так и их подробную казуистическую разработку, наподобие палийской «Сутта-вибханги» (*visṭaraprabhedena*). Выше в тексте «Абхисамачарика-дхарм» тексты последнего типа называются *ubhayato vinaya* – «Виная обоих видов» (для монахов и для монахинь) и *ekato vinaya* – «Виная одного вида» (только для монахов). Как известно, «Пратимокша-сутра» локоттаравади-

стью этих «пониманий» означает, что «монах умен, воистину пытлив» (*paṇḍīto bhikkhu vīmaṃsako ti alaṃ vacanāya*).

⁴⁸ *so evāṣya ovādo upādhyāyo sārddhevihāri upasampādiya na ovadati...* По-видимому, *ovāda* здесь употреблено в форме «*Nom.* вместо *Instr.*» – см.: [Edgerton 1953, I: 43, § 7.14], почти все примеры такого употребления взяты из «Махавасту».

⁴⁹ *apratādena sampādehīti*. Последнее наставление Будды ученикам непосредственно перед Паринирваной (во мн. ч.: «стремитесь...» – пали *apratādena sampādeṭha*; D ii.156).

⁵⁰ Последний см.: [Жутаев 2002: 168]. Меняются местами лишь два последних компонента: пали № 8 *abbhutadhamma*, № 9 *vedalla* – «Абхисамачарики» № 8 *vaipulya*, № 9 *adbhutādharmma*.

нов⁵¹, так же как и их Виная для монахинь, сохранились в оригинале и опубликованы. Таким образом, термин «Абхивиная» в данном случае – просто синоним термина «Виная», подчеркивающий, может быть, подробность изложения правил Пратимокши и его исчерпывающий характер.

Как видим, «Абхидхарма» и «Абхивиная» в традиции махасангхиков-локоттаравадинов – вполне «живые» и наполненные реальным содержанием термины, имеющие четкие определения и обозначающие вполне конкретные корпуса текстов. Употребление этих терминов в контекстах (напр., рассматриваемый здесь пассаж «Абхисамачарика-дхарм» или Bhi-Vin § 97) показывает вполне реальное использование данных текстуальных категорий в монашеском обиходе, прежде всего – в практике *монастырского обучения*.

Конечно, и с локоттаравадинским употреблением диады «Абхидхарма – Абхивиная» связаны определенные проблемы. Во-первых, как уже говорилось, данная пара терминов очевидным образом представляет собой трансформацию диады «Дхарма – Виная». Соотношение этих двух оппозиций и характер происхождения одной от другой отнюдь не ясны – и не могут быть установлены без привлечения материалов максимального количества раннебуддийских школ. Во-вторых, непонятно, как соотносились категории «Абхидхарма» и «Абхивиная» со всей совокупностью сакральных текстов, имевших хождение у локоттаравадинов. Ставилась ли задача описать этот корпус исчерпывающим образом посредством данных двух терминов? Так, мы не знаем, попадали ли такие тексты Винаи локоттаравадинов, как сами «Абхисамачарика-дхармы» или же «Махавасту», под категорию «Абхивиная».

Наконец, осмысленная постановка вопроса об Абхидхарме и Абхивинае, как в рамках отдельных раннебуддийских традиций, так и в их «общебуддийском» преломлении, невозможна без системного анализа того немногого, что нам известно о традициях обучения, стандартных практиках порождения, трансмиссии и рецепции сакральных текстов, короче говоря – о *социокультурном* аспекте функционирования «Слова Будды» в раннебуддийских общинах.

Литература

Жутаев 2002 – *Жутаев Д. И.* Учение о девяти и двенадцати видах доктринального дискурса в индийской буддийской традиции // Петербургский рериховский сборник: Вып. V. Отв. ред. Р. Б. Рыбаков. Сост. Ю. Я. Цыганков. СПб, 2002 (Рериховские Чтения в ИВ РАН). С. 167–190.

⁵¹ Издание – [Tatia 1975].

- Жутаев 2004 – *Жутаев Д. И.* Размышления о структуре раннебуддийского доктринального текста (буддийский гибридный санскрит, пали) // Индия – Тибет: Текст и вокруг текста: Рериховские чтения 2002 (юбилейные) в Институте востоковедения РАН. Отв. ред. и сост. В. В. Вертоградова. М., 2004. С. 99–134.
- Щербатской 1988 – *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М.
- Bureau 1951 – *Bureau A. I.* Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule et leurs Abhidharmapīṭaka // Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. T. XLIV (1951), № 1, P. 1–11.
- Brough 2001 – The Gāndhārī Dharmapada. Ed. with an Introduction and Commentary by J. Brough. 1st Indian ed. Delhi, 2001 (Buddhist Tradition Series, Vol. 43).
- Dutt 1978 – *Dutt N.* Buddhist Sects in India. 2nd ed. Delhi, 1978 (repr.: 1998).
- Edgerton 1953 – *Edgerton F.* Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. I: Grammar. Vol. II: Dictionary. New Haven, 1953 (William Dwight Whitney Linguistic Series; repr.: Delhi, 1993).
- Griffiths 1990 – *Griffiths P. J.* Denaturalizing Discourse: Ābhidhārmikas, Propositionalists, and the Comparative Philosophy of Religion // Myth and Philosophy. Ed. by F. E. Reynolds and D. Tracy. Albany (N. Y.), 1990 (SUNY series, Toward a Comparative Philosophy of Religions). P. 57–91.
- Jinānanda 1969 – *Abhisamācārikā [Bhikṣuprakīrṇaka]*. Ed. by B. Jinānanda. Patna, 1969 (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. IX).
- Karashima 2012 – *Die Abhisamācārikā Dharmāḥ: Verhaltensregeln für buddhistische Mönche der Mahāsāṃghika-Lokottaravādins.* Hrsg., mit der chinesischen Parallelversion verglichen, übers. und kommentiert von Seishi Karashima unter Mitwirkung von O. von Hinüber. Bd. I–III. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2012 (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, Vol. XIII.1–3).
- Lamotte 1958 – *Lamotte É.* Histoire du Bouddhisme Indien. I. Des origines à l'Ère Śāka. Louvain, 1958 (Université de Louvain, Bibliothèque du Muséon, Vol. 43).
- Maeda *et al.* – *Maeda Takashi, Matsunami Yasuo, Suzuki Kōshin, Yonezawa Yoshiyasu, Kouda Ryōshū, Yoshizawa Hidetoshi.* A Digital Edition of: A Guide to the Facsimile Edition of the *Abhisamācārika-Dharma [sic!]* of the Mahāsāṃghika-Lokottaravādin. Abhisamācārika-Dharma Study Group, The Institute for Comprehensive Studies of Buddhism, Taisho University, [s.a.] // Internet, http://www.tais.ac.jp/related/labo/sobutsu/sobutsu_book/data/AsDh_I.pdf (проверено 10.05.2012 г.).
- Nolot 1991 – *Nolot É.* Règles de discipline des nonnes bouddhistes: Le Bhikṣuṇīvinaya de l'école Mahāsāṃghika-Lokottaravādin, trad. annotée, commentaire, collation du manuscrit. P., 1991 (Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation indienne, fasc. 60).
- Nyanatiloka 1980 – *Nyanatiloka.* Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines. 4th Revised Ed., ed. by Nyanaponika. Kandy, 1980 (repr.: 1988).

- Pe Maung Tin 1923 – *Pe Maung Tin*. The Path of Purity: Being a Translation of Buddhaghosa's Visuddhimagga. Pt. I: Of Virtue (or Morals). L., 1923 (PTS Translation Series, No. 11).
- Prasad 1984 – *Prasad M.* A Comparative Study of Abhisamācārikā: Abhisamācārikā-Dharma-Vinaya of the Ārya Mahāsāṃghika-Lokottaravādins and the Pali Vinaya of the Theravādins. Patna, 1984 (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. XXVI).
- Rhys Davids, Stede 1921–1925 – The Pali Text Society's Pali-English Dictionary. Ed. by T. W. Rhys Davids and W. Stede. L., 1921–1925 (repr.: Oxford, 1999).
- Roth 1970 – Bhikṣuṇī-vinaya: Manual of Discipline for Buddhist Nuns: Including Bhikṣuṇī-prakīrṇaka and a Summary of the Bhikṣu-prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin. Ed. and annotated for the first time with Introduction and two Indexes by G. Roth. Patna, 1970 (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. XII).
- Schopen 1989 – *Schopen G.* The Stūpa Cult and the Extant Pāli Vinaya // Journal of the Pali Text Society. Vol. XIII (1989). P. 83–100.
- Singh, Minowa 1988 – *Singh S., Minowa Kenryo.* A Critical Edition and Translation of *Abhisamācārikā nāma Bhikṣu-Prakīrṇakaḥ*: Chapter One // Buddhist Studies: The Journal of the Department of Buddhist Studies, University of Delhi. Vol. 12 (1988), P. 81–146.
- Sujato – *Sujato, Bhikkhu.* The Mystique of the Abhidhamma, [s. a.]// Internet, <http://santifm.org/santipada/2010/the-mystique-of-the-abhidhamma/> (проверено 25.09.2012).
- Tatia 1975 – Lokottaramahāsāṃghikānām Prātimokṣasūtram. Ed. by N. Tatia. Patna, 1975 (Tibetan Sanskrit Works Series, Vol. XVI).
- Vajirañāṇavarorasa 1973 – *Vajirañāṇavarorasa, Somdet Phra Mahāsamaṇa Chao Krom Phrayā.* Ordination Procedure (Upasampadāvidhī) & The Preliminary Duties of a New Bhikkhu. Bangkok.
- Vertogradova 2004 – *Vertogradova V.V.* Indian Epigraphy and Inscriptions in Unknown Writing from Ancient Termez (Kara-tepe, 1990–1994)// International Association for the Study of the Cultures of Central Asia: Information Bulletin. Issue 24. M., 2004. P. 50–85.
- Waldschmidt 1950–1951 – Das Mahāparinirvāṇasūtra: Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins, auf Grund von Turfan-Handschriften hrsg. und bearbeitet von E. Waldschmidt. Teil 1–3. Berlin, 1950–1951 (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst [bis Jahrgang 1949: Phil.-Hist. Kl.], 1949.1, 1950. 2, 3).
- Walser 2005 – *Walser J.* Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism and Early Indian Culture. N. Y. Chichester (West Sussex).

А. И. Коган

ДАРДЫ И «СТРАНА ДАРДОВ» В «РАДЖАТАРАНГИНИ» КАЛЬХАНЫ

Придворная хроника «Раджатарангини», составленная в XII в. кашмирским брахманом Кальханой, является ценнейшим источником информации по истории не только Кашмира, но и соседних с ним областей Северной Индии и Центральной Азии. Особый интерес представляют сведения о северных соседях кашмирского государства – обитателях Восточного Гиндукуша и Каракорума, известных в санскритоязычной традиции как *dārada-*, а в европейской – как дарды. Важность «Раджатарангини» для изучения их истории определяется тем фактом, что у самих дардов практически отсутствует продолжительная летописная традиция¹. При этом, впрочем, имеется достаточно богатый исторический фольклор, однако фольклорные сведения во многом легендарны и едва ли могут быть использованы без сопоставления с другими данными, в частности нарративными. Хроника Кальханы является одним из очень немногочисленных нарративных источников по средневековой истории дардских народов².

Содержащиеся в хронике сведения по истории и географии горных областей к северу от Кашмира уже привлекали внимание европейских ученых. Ведущее место среди них, несомненно, принадлежит Аурелю Стейну – автору наиболее авторитетного перевода «Раджатарангини» на английский язык. В комментариях к переводу, а также в специальной работе по географии Древнего Кашмира [Stein 1899] он отождествляет дардов Кальханы с предками современных жителей долины Гурез в верховьях реки Кишанганга. В настоящее время, как и во времена А. Стейна, подавляющее большинство населения этого района составляют представители народности шина, говорящие на одноименном языке³. Точка зрения А. Стейна не встретила особых возражений и к настоящему времени как будто стала господствующей. Между тем, нельзя не обратить внимания на ее априорный характер: ни в одной из своих работ британский исследователь не рассматривает сколько-нибудь детально вопрос о географическом положении

¹ Первые хроники (на персидском языке и языке урду) появляются в дардских княжествах в XIX в.

² Некоторые сведения имеются также в мусульманских (арабо- и персоязычных), тибетских и китайских источниках.

³ Язык шина относится к дардской группе арийских языков индоевропейской семьи.

«страны дардов», и никаких убедительных доводов в пользу ее отождествления с гурезской долиной до сих пор приведено не было⁴.

Причина, по которой А. Стейн воздержался от скрупулезного исследования данной проблемы, неясна. Возможно, он считал предложенное им самим решение самоочевидным. В действительности же это совершенно не так. Известно, что термин *dārada-* в древнеиндийской традиции являлся не этническим или лингвистическим, а скорее географическим. Данное название, по всей видимости, применялось ко всему населению горных областей к северу от Кашмира и Гандхары, а не только к той его части, которая говорила на дардских языках (в частности, на языке – предке шина)⁵. Кроме того, представляется вероятным, что для Гиндукуша и Каракорума нередким явлением были массовые миграции, приводившие к изменению этнического и языкового состава отдельных районов. Так, по мнению некоторых ученых, в долине Гильгита, ныне населенной носителями шина, еще в раннем Средневековье говорили на языке бурушаски, не входящем в дардскую группу⁶ [Йеттмар 1986: 198, 478]. Ясно, что в подобной ситуации автоматический перенос данных современной этнической и лингвистической географии в далекое прошлое является некорректным. Несомненно также и то, что прояснение вопроса о локализации «страны дардов» возможно лишь после скрупулезного анализа текста «Раджатарангини».

Дарды (*dārada-*) и «страна дардов» (*daraddeśa-* или *darad-*) упоминаются в хронике Кальханы, начиная с первой книги, однако сколько-нибудь подробные сведения содержатся лишь в двух последних книгах – VII и VIII. В книге VII впервые сообщается о вмешательстве дардов во внутренние дела Кашмира. Оно имело место в правление царя Ананты (1028–1063). Царский казначей Брахма-раджа (родственник мятежного дамары Трибхуваны) привел в Кашмир войско царя дардов Ачаламангалы и 7 царей млеччхов. Войско было разбито возле селе-

⁴ Следует при этом отметить, что в целом исследования А. Стейна по исторической географии Кашмира и сопредельных областей отличаются добросовестностью и основательной аргументацией. В этом легко убедиться, ознакомившись с его многочисленными и пространными комментариями к переводу «Раджатарангини», а также со специальными работами, посвященными локализации различных упомянутых в хронике топонимов. См., например, статьи о крепостях Лохара и Ширахшила [Stein 1897; 1900₂: 340–345].

⁵ Об этом см., например, [Mock].

⁶ Язык бурушаски считается многими учеными генетически изолированным. В последние годы ведется интенсивное исследование вопроса о его родственных связях, однако окончательное их установление все еще остается делом будущего. Ареал распространения языка бурушаски, ныне охватывающий долины Хунза, Нагар и Ясин (на Северных территориях, подконтрольных Пакистану), в прошлом, вероятнее всего, был значительно обширнее. Есть основания полагать, что в него входили долины Астор и Драс. Распространенные в этих долинах диалекты шина обнаруживают следы влияния бурушаски [Grierson 1919: 186].

ния Кшираприштха, а Ачаламангала убит и обезглавлен (VII. 166–176)⁷. Как можно видеть, из данного сообщения невозможно извлечь какую-либо информацию о территории расселения дардов. Вместе с тем, упоминание 7 царей млеччхов представляет, на наш взгляд, немалый культурно-исторический интерес. Уже А. Стейн отметил, что союзниками Ачаламангалы могли быть мусульманские правители каких-то долин к северу от Кашмира [Stein 1900.; 281]⁸. Понимание термина «млеччха» как «мусульманин» представляется нам вполне обоснованным. Во всяком случае, в тексте хроники, начиная с книги IV (т. е. с описания событий VIII в.), мы не находим ни одного несомненного примера использования этого термина для обозначения каких-либо других соседей Кашмира⁹. Обращает на себя внимание многочисленность «царей млеччхов». Она может свидетельствовать о достаточно широком (во всяком случае, в географическом смысле) распространении ислама в Дардистане в XI веке¹⁰.

В книге VII мы встречаем упоминание столицы «страны дардов» – Даратпури (*daratpūrī*). В ней нашел временное убежище Виджаямалла – претендент на кашмирский престол, брат правившего в этот период царя Харши (1089–1101). Сообщается, что Виджаямалла бежал к дардам через область Лахара (в Кашмирской долине, по нижнему течению реки Синд – правого притока Джеламы). В Даратпури ему оказал радушный прием дардский правитель Видьядхара Шахи. Проведя в его владениях зиму, Виджаямалла выступил в новый поход против брата, во время которого погиб под лавиной (VII. 911–916). Как можно видеть, данное сообщение также не содержит никаких сколько-нибудь ясных указаний на расположение «страны дардов».

Такие указания, однако, появляются в конце той же книги VII и несколько раз встречаются в книге VIII, где в связи со «страной дардов» постоянно упоминается крепость Дугдхагхата и река Мадхумати. Сообщения, в которых встречаются данные названия, в плане географической информации во многом дополняют друг друга. Поэтому мы считаем целесообразным сначала привести их все в хронологическом порядке, а затем перейти к интерпретации содержащихся в них данных.

⁷ В настоящей работе мы придерживаемся традиционной системы ссылок на «Раджатарангини». Римской цифрой обозначается номер книги, арабской – номер стиха. Ссылки даются на издание [Stein 1892].

⁸ По его мнению, этими долинами могли быть Чилас и Астор [Ibid.].

⁹ При этом неясно, к кому еще в принципе могло применяться это название в Кашмире VIII–XII вв.

¹⁰ В области, управлявшейся Ачаламангалой, равно как и другими дардскими правителями, упомянутыми в хронике, основной религией, по-видимому, был буддизм. На это указывают как санскритские имена этих правителей, так и несомненные следы распространения буддизма в горных районах к северу от Кашмирской долины.

Впервые крепость Дугдхагхата упоминается в описании правления Харши. Сообщается, что этот царь организовал военную экспедицию с целью отвоевать крепость у дардов. В связи с этим кратко излагается история Дугдхагхаты. При царе Ананте это укрепленное место принадлежало кашмирскому дамаре Лакканачандре, однако последний был казнен по приказу царя начальником пограничной службы Джанакой. Позднее вдова Лакканачандры предложила взять крепость под свой контроль новому царю – Калаше (1063–1089). Ее настоятельная просьба, однако, выполнена не была, результатом чего и явился захват Дугдхагхаты дардами (VII. 1171–1173)¹¹. Войско, посланное царем Харшей, перешло реку Мадхумати и окружило крепость. В хронике упоминается название местности, где велись военные действия, – Праджиматхика (*prājimaṭhikā*). Осада окончилась неудачей, причиной чему была как упорная оборона защитников Дугдхагхаты, так и изменение погоды: начавшийся сильный дождь со снегом вызвал замешательство среди кашмирцев и быстро привел к разливу Мадхумати, в водах которой погибло немало кашмирских солдат (VII. 1179–1195)¹².

Дугдхагхата и Мадхумати упоминаются также в книге VIII в связи военными конфликтами между Кашмиром и дардами в эпоху правления царя Джаясимхи (1128–1155). Этот сравнительно сильный кашмирский правитель попытался вмешаться во внутренние дела «страны дардов», переживавшей в то время период политической нестабильности, который начался со смертью дружественного Кашмиру правителя Яшодхары. Два бывших министра этого правителя – Парьюка и Виддасиха – вступили в борьбу за реальную власть в стране. Джаясимха начал военную кампанию с целью оказания помощи Виддасихе. Кашмирцы потерпели поражение, и попытка захвата крепости Дугдхагхата в очередной раз кончилась ничем (VIII. 2454–2468). Это событие настроило Виддасиху против Кашмира и заставило его помириться со своим противником Парьюкой. Согласно Кальхане, Виддасиха в течение 2 или 3 лет подстрекал одного из претендентов на кашмирский престол – Лотхану – к захвату власти (VIII. 2469, 2481).

Спустя несколько лет после описанных событий дарды под предводительством Виддасихи приняли активное участие в борьбе за трон Кашмира, оказав поддержку мятежному принцу Бходже¹³. Бежав из осажденной царскими войсками крепости Ширахшила (вблизи современного селения Шарди в среднем течении реки Кишанганга), Бходжа после 6–7 дней трудного пути прибыл «в страну дардов», где его принял и снабдил всем необходимым комендант Дугд-

¹¹ См. также [Селиванова 1985: 140].

¹² Дождь со снегом, несомненно, должен был повлиять на ход сражения еще и потому, что позволил осажденным дардам пополнить иссякшие запасы воды.

¹³ Сын царя Сальханы (1111–1112) – двоюродный брат Джаясимхи.

хагхаты. Он же отправил гонца к Виддасихе с сообщением о прибытии беглеца. Виддасиха послал Бходже царский зонтик и другие символы власти и поселил его в своем дворце (VIII. 2707–2716). Он созвал из северных районов вождей «млеччхов», которые присоединились к походу на Кашмир. Во время перехода Бходжа узнал о прибытии Виддасихи в крепость Дугдхагхата и возвратился туда. Часть дардского войска при этом расположилась у селения Матриграма. После объединения войска подошли к селению Самудрадхара, жители которого были повергнуты в ужас (VIII. 2761–2784). Дарды и «млеччхи» продвинулись вглубь Кашмирской долины, но, в конце концов, потерпели поражение (VIII 2842–2856).

Приведенные здесь сообщения содержат некоторые важные для нас сведения, касающиеся географического положения пограничных с Кашмиром районов «страны дардов». Первое, что обращает на себя внимание, – отсутствие упоминаний о пути от реки Мадхумати до крепости Дугдхагхата и, соответственно, описаний этого пути. По всей видимости, крепость находилась совсем близко к реке, и также по реке или рядом с ней проходила северная граница кашмирского царства. Вполне правдоподобная локализация Мадхумати была предложена еще А. Стейном. Он отождествляет ее с современной рекой Бод Кол¹⁴, впадающей в озеро Вулар у города Бандипура [Stein 1900₁: 359]. В пользу данной точки зрения говорит, в частности, тот факт, что вторым современным названием этой реки является Мадмати.

Примечательно упоминание Кальханой населенного пункта Матриграма, располагавшегося, как можно судить на основании данных хроники, где-то на границе Кашмира и «страны дардов» (и соответственно, неподалеку от Мадхумати). Этот населенный пункт, вероятнее всего, идентичен современному селению Матриграм [Stein 1900₂: 218] к северо-востоку от озера Вулар на берегу одного из притоков Мадмати.

Точное положение крепости Дугдхагхата представляется неясным. Предложенная А. Стейном идентификация ее названия с названием перевала Додкхут, ведущего в долину реки Кишанганга [Stein 1900₁: 359] представляется необоснованной в виду нерегулярного характера фонетических соответствий: древнеиндийскому звонкому придыхательному *gh* в кашмири соответствует простой звонкий *g*, а вовсе не глухой придыхательный *kh*. По причине фонетической нерегулярности крайне сомнительным кажется и сравнение упоминавшегося выше названия Праджиматхика (*prājimatḥikā*) с современным Виджимарг (*vijimarg*) [Ibid.]¹⁵.

Немалый интерес представляет описание бегства Бходжи из крепости Ширахшила. На основании этого описания можно заключить, что политический

¹⁴ В буквальном переводе с кашмири – «большая река».

¹⁵ Древнеиндийской форме *prājimatḥikā* регулярно соответствовала бы кашмирская форма *pr ziməg.

центр «страны дардов» едва ли располагался вблизи или на месте современного селения Гурез, как предполагал А. Стейн [Stein 1899]. Как уже говорилось, Бходжа сначала прибывает в Дугдхагхату и лишь после по приглашению Виддасихи переезжает в столицу. Между тем, выбор такого маршрута совершенно непонятен, если придерживаться точки зрения А. Стейна: достичь Гуреза из Ширахшилы, двигаясь долиной реки Кишанганга, значительно легче, чем достичь районов непосредственно к северу от озера Вулар, где располагалась крепость Дугдхагхата.

Предложенная выше локализация «страны дардов» неподалеку от Мадхумати находит интересное подтверждение данными современной топонимики. В горной местности восточнее этой реки (современной Мадматти) находится селение Дардапур. Представляется весьма вероятным, что оно располагается на месте Даратпури – главного города дардов, неоднократно упоминавшегося в хронике.

«Раджатарангини» содержит интересную информацию, касающуюся не только географического положения «страны дардов», но и некоторых аспектов ее политической истории, в частности, отношений с соседями. На основании данных хроники можно утверждать, например, что отношения между дардами и Кашмиром отнюдь не сводились к войнам и набегам. Нередко они носили мирный и дружественный характер. Кальхана упоминает, к примеру, визит правителя дардов Манидхары к кашмирскому царю Суссале (1112–1120). Сообщается, что Суссала лично выехал из столицы для встречи гостя (VIII. 614). Ранее, в годы правления брата Суссалы – Уччалы (1101–1111) кашмирские вельможи Бхимадева и Бходжа¹⁶ попытались втянуть дардского правителя Джагаддалу в мятеж против царя. Их попытка, однако, не увенчалась успехом, поскольку Уччале с помощью искусной дипломатии удалось уговорить Джагаддалу воздержаться от участия в междоусобице (VIII. 209–211). О дружбе Джаясимхи и Яшодхары уже говорилось выше.

Еще один интересный факт, вытекающий из данных «Раджатарангини», состоит в том, что во время конфликтов между «страной дардов» и кашмирским государством дардские правители никогда не вели войну с Кашмиром в одиночку. Они всегда действовали в союзе с какими-то другими силами, враждебными кашмирским царям. Как правило, это были мятежные элементы в самом Кашмире (прежде всего – претенденты на престол), иногда – мусульмане из соседних областей Дардистана («млеччха»). Возможной причиной этого факта нам представляется военная слабость «страны дардов», связанная в свою очередь с ее малой территорией и населением. Действительно, если учесть, что в Дардистане каждая долина обычно представляла собой автономное (хотя и не всегда полно-

¹⁶ Сын царя Калаши (1063–1089).

стью независимое) политическое образование, а горные хребты, как правило, служили границами между такими образованиями, представляется вероятным, что «страна дардов» Кальханы занимала территорию между озером Вулар и хребтом, ограничивающим с юга долину Гурез¹⁷. Территория эта невелика, и, принимая во внимание ее суровый горный климат и малопродуктивное (особенно в сравнении с кашмирским) сельское хозяйство, следует признать, что население ее также было невелико, во всяком случае, – несравнимо меньше населения Кашмира. Поэтому дардские правители, скорее всего, попросту не обладали достаточными людскими ресурсами для ведения войн с кашмирскими царями. Именно это, видимо, и вынуждало их искать дружбы с Кашмиром или же сильных союзников для борьбы против него.

Весьма интересен вопрос о характере отношений «страны дардов» и ее соседей-мусульман. Сообщение из книги VII, относящееся ко времени правления Ананты (см. выше), к сожалению, не позволяет сказать на этот счет ничего определенного. Более информативным представляется описание событий XII в. из книги VIII¹⁸. Тот факт, что Виддасиха и мусульманские правители¹⁹ начали совместный поход против царя Джаясимхи, может свидетельствовать о смене политической ориентации дардских правителей после смерти Яшодхары, поддерживавшего, как уже говорилось дружественные отношения с Кашмиром. По всей видимости, эта переориентация имела далеко идущие последствия. Они в полной мере проявились после смерти Виддасихи²⁰. В хронике Джонараджи сообщается, что Джаясимха в конце своего правления нанес поражение «яванам» (мусульманам) [Dutt 1993: 21]. Известно, что единственное крупное мусульманское государство, географически близкое к Кашмиру, – государство Газневидов, – в середине XII в. не имело с ним непосредственной границы, будучи отделенным от владений кашмирских царей поясом гималайских горных княжеств. Мусульманские источники не сообщают ни о каких военных конфликтах Газневидов с Кашмиром после неудачных походов Махмуда Газневи в начале XI в. Поэтому едва ли «яванами» Джонараджи могли быть газневидские войска. Скорее это были жители каких-то долин Дардистана. При этом показательно, что название *daraddeśa-* («страна дардов») в хронике Джонараджи не встречается. Это может означать, что «страна дардов» уже в середине XII в. перестала существовать как

¹⁷ Не исключено, что жители последней были в числе «млеччхов» – союзников дардов.

¹⁸ Весьма важным для нас является то обстоятельство, что эти события происходили при жизни Кальханы, и сам хронист, несомненно, был их очевидцем.

¹⁹ Примечательно, что, описывая эти события, Кальхана называет союзников Виддасихи не только «млечча», но и «турушка» (VIII. 2843). Последний термин употребляется в санскритских текстах XI – XII вв. исключительно в значении «мусульманин».

²⁰ О ней упоминается в «Раджатарангини» (VIII. 2905).

независимое политическое образование, оказавшись под контролем соседей-мусульман. Как бы то ни было, представляется несомненным, что дарды с левого берега Мадхумати в эту эпоху полностью утратили какое-либо значение для кашмирского государства.

Литература

- Йеттмар 1986 – *Йеттмар. К.* Религии Гиндукуша. М.
- Селиванова 1985 – *Селиванова Т. П.* Социально-экономический строй средневекового Кашмира (по данным «Раджатарангини» Калханы, XII в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л.
- Dutt 1993 – *Medieval Kashmir*. Being a Reprint of the Rajataranginis of Jonaraja, Shrivara and Shuka, as Translated into English by J. C. Dutt and Published in 1898 A. D. under the Title “Kings of Kashmira”, Vol. III. Edited, with Notes etc., by S. L. Sadhu. New Delhi, 1993. VIII, pt. 2. Specimens of the Dardic or Piśāca Languages (including Kāshmirī). Calcutta, 1919.
- Mock – *John Mock*. Dards, Dardistan, and Dardic: an Ethnographic, Geographic, and Linguistic Conundrum // <http://www.mockandoneil.com/dard.htm>
- Stein 1892 – Kalhana’s Rajatarangini or Chronicle of the Kings of Kashmir. Ed. by M. A. Stein. Sanskrit Text with Critical Notes. Bombay.
- Stein 1897 – *Aurel Stein*. The Castle of Lohara // *The Indian Antiquary*, 26, 1897, pp. 225–232.
- Stein 1899 – *Aurel Stein*. Memoir on the Ancient Geography of Kashmir // *Journal of Asiatic Society of Bengal*, vol. VXXVIII, Baptist Mission Press, Calcutta.
- Stein 1900₁ – Kalhana’s Rajatarangini or Chronicle of the Kings of Kashmir. Vol. I. Transl. by M. A. Stein. Westminster.
- Stein 1900₂ – Kalhana’s Rajatarangini or Chronicle of the Kings of Kashmir. Vol. II. Transl. by M. A. Stein. Westminster.

Н. А. Корнеева

ПРИЕМ ПОЧЕТНОГО ГОСТЯ-АТИТХИ В ТРАДИЦИИ САНСКРИТСКИХ РИТУАЛЬНЫХ ТЕКСТОВ

Статья посвящена ритуалу приема почетного гостя-атитхи (*atithi*), а не обычной церемонии гостеприимства, которая в Индии, конечно же, тоже имела место. Нужно отметить, что термин «атитхи» часто переносится и на понятие «гость» в общем значении, хотя для обозначения последнего нет недостатков в терминах¹. В контексте же ритуала почетного приема для обозначения гостя используется только термин «атитхи».

Понятие «атитхи» в данном контексте не вполне совпадает с нашим пониманием гостя и связанного с ним гостеприимства. Как и во многих других случаях, сходные на первый взгляд явления имеют в индийской культуре иной характер. Гость-атитхи – это сакрализованный персонаж, странник, совершенно незнакомый человек; оказывая ему почетный прием, домохозяин обретает религиозную заслугу. Нужно сказать, что подобное отношение к гостю не является уникальным и в том или ином виде встречается у разных народов².

Согласно «Нирукте», «*atithi* – (это тот), «кто приходит в дома» или тот, «кто приходит в [определенные] дни (*tithi*) в другие кулы или в другие дома»³. Кула – емкое понятие, в данном контексте это слово условно можно перевести – «семья», т. е. атитхи – это тот, кто приходит в дома людей, которые не являются его родственниками.

Дхармасутры и дхармашастры также дают этимологическое объяснение слова атитхи: «Брахман, остающийся на одну ночь, считается гостем-атитхи; ведь он оттого и называется «а-титхи», что находится временно»⁴. Эта шлока встречается у Ману, в «Вишну-смиритах» и в «Васиштха-дхармасутре».

Здесь *atithi* созвучно со словом *sthita* – «нахождение, пребывание», но с отрицанием «а-», т. е. букв. «не остающийся», а в сочетании с *anityam* («непостоянно») толкуется как «непостоянно находящийся» или «находящийся временно».

¹ Например: *abhyāgata*, *abhyāgatajana*, *gr̥hābhyāgata*, *āgata*, *gr̥hāgata* и т. п.

² См., например: Байбурина А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л., 1990. С. 113–114 и далее.

³ *atithirabhyaito gr̥hān bhavati | abhyeti tithiṣu parakulānīti vā | paragr̥hānīti vā* || Nir IV.5.

⁴ *ekarātram hi nivasam atithir brāhmaṇaḥ smṛtaḥ |*

anityam hi sthīto yasmāt tasmād atithir ucyate || M III.102; ViṣSmṛ 67.34; VasDhS 8.7.

Подобное объяснение этимологии слова является характерным для индийской традиции: если совпадают какие-то звуки, то должна совпадать и суть.

Несколько другое определение дает «Гаутама-дхармасутра»: «Атитхи – это тот, кто [пришел] не из той же деревни, когда солнце уже садилось за деревьями [и остался лишь] на одну ночь»⁵.

Пожалуй, самое удачное определение можно встретить у Яджнавалкьи: «Гостем следует считать странника и шротрия, завершившего изучение Веды. Они оба должны почитаться домохозяином, желающим попасть в мир Брахмы»⁶.

Ритуал приема почетного гостя может обозначаться несколькими терминами: *argha*, *arghadāna* («почетный прием»), *ātithya* («гостеприимство») – от *atithi*; *apzхья* и *madhuparka* («почетная вода» и «медовая смесь») – подношения гостю во время этого обряда – могут обозначать весь обряд.

Несмотря на то, что этот ритуал достаточно известен (любой, кто так или иначе сталкивался с санскритскими текстами, знаком с его основными составляющими или хотя бы о нем слышал), работ, где эта тема рассматривается, крайне мало⁷. Более того, если в поле зрения исследователей попали обрядовые аспекты ритуала, то никто до сих пор не обращал внимания на самого гостя, изменение круга лиц, которые могут выступать в роли атитхи, а также на трактовку ритуала в зависимости от времени создания текстов. Некоторые наблюдения в этом направлении представлены в данной статье.

В первую очередь, следует обозначить основные составляющие обряда. Встречая гостя, хозяин выходил ему навстречу, приветствовал его соответственно возрасту и делал подношения, которые, если перечисляются в текстах, то в одном и том же порядке, и их названия, как правило, совпадают, это:

- 1) Подстилка (*viṣṭara*, *kūrca*), состояла из длинных стеблей травы дарбха – иногда упоминаются две подстилки, одна из которых предназначалась для ног. Причем для подстилки для ног использовалась трава, имею-

⁵ *asamānagrāmo 'tithiraikarātriko 'dhivṛkṣasūryopasthāyī* | GautDhS 5.40.

⁶ *adhvanīno 'tithir jñeyah śrotriyo vedapāragah mānyāv etaṁ gṛhasthasya brahmalokam abhīpsataḥ* || YājñSmṛ 1.111

⁷ См.: Кудрявский Д. Н. Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904 (диссертация); Невелева С. Л. Правила обращения в «Махабхарате» // Этикет у народов Южной Азии. СПб., 1999. Большой фрагмент уделяет этой теме Стефани Джеммиссон в работе «Sacrificed Wife, Sacrificer's Wife» (N.Y., 1996); несколько страниц можно обнаружить в монументальном пяти-томном труде П. В. Кане «История Дхармашастр»; речевые формулы в махакавье были рассмотрены А. Г. Гурия в диссертации «Структура повествовательного текста в древней махакавье» (М., 2009); короткие замечания можно встретить в разных работах, например, у Гонды в работе «Ведийский ритуал», а также в примечаниях к переводам текстов, которые эту тему затрагивают (например, в примечаниях Олденберга к переводам грихьясутр).

шая один стебель, для сиденья – два стебля, для мадхупарки, о которой речь пойдет далее, – три (KauśS 90.3).

Когда гость усаживался на эту подстилку, концы травы должны были быть направлены на север, сам же он, согласно одним текстам, располагался лицом на восток, согласно другим, – на запад (KauśS 90.14), т. е. его положение в пространстве было регламентировано. Встречая гостя, хозяин предлагал ему сиденье (*āsana*), «Апастамба-дхармасутра» II.6.8 предписывает сиденье с большим количеством ножек. Скорее всего, подстилку расстилали на сиденье.

- 2) Вода для омовения ног (*pādya*, *padya*, *apaḥ padya*). Омывание ног гостя мог совершать сам хозяин или двое шудр. Согласно «Апастамба-дхармасутре» II.6.10–11, воду приносили в глиняном сосуде, один человек лил воду, а другой совершал омовение. Сначала омывалась левая нога, затем правая. Если церемонию проводил сам хозяин – тексты, как правило, подразумевают брахмана, – то сначала правая. Кроме того, приняв воду для омовения ног, гость мог совершать эту процедуру самостоятельно. «Апастамба» II.6.12–13 считает, что, если в качестве гостя приходил ученик⁸, то воду для омовения ног ему приносить не полагалось.

Эта церемония, как и другие церемонии ритуала, должна была сопровождаться чтением мантр – мантры в различных текстах не совпадают, а в некоторых отсутствуют.

- 3) Почетная вода аргхья (*arghya*, *arhaṅyā āpa*). *Arghya* – прилагательное от *argha* – «цена, награда, почетный дар, прием гостей», т. е. «ценный, значительный, относящийся к почетному дару». Иногда тексты поясняют, что гость принимал эту воду руками соединенными в анджали, часть воды могла выливаться в руки гостя, а оставшаяся – на восток. Гость мог просто касаться этой воды (MGS I.9.12). Трудно сказать, что представляла собой эта «вода», при ее описании часто используется слово *udaka* – «вода».

Согласно толкованиям комментаторов, почетная вода аргхья – это вода, смешанная с благовониями и гирляндами⁹. Вероятно, благовония,

⁸ Ученик – в тексте: *asamāvṛtaḥ* – букв. «не закончивший обучение».

⁹ *gandhamālyādīsaṃyuktam udakam arghyam ity usuate loke* (например, Нараяна в комментарии на ĀśGS I.24.13).

гирлянды, а также одежда и украшения к воде аргхья прилагались¹⁰. Большое количество компонентов, сопровождающих почетную воду аргхья, приводит Харихара в комментарии на «Параскара-грихьясутру» I.3.5: «Благовония, цветы, неочищенные зерна ячменя, трава куша, сезам, сандал, горчица, простокваша и трава дурва – все это в золотом или другом ценном сосуде»¹¹. Комментаторы никак не поясняют, как все эти составляющие могли соединиться. Некоторые добавляют, что это вода для омовения рук или что гость выливает ее на себя. Возможно, что-то бросалось в воду, например, благовония и цветы, остальное же, конечно, к воде прилагалось, скорее всего, в качестве почетного дара.

- 4) Вода для ачаманы (*ācamanīya*). Ачамана (*ācamana*) – наиболее распространенная церемония очищения перед началом и после завершения большинства ритуально-значимых действий, выполняется путем отхлебывания воды мелкими глотками из ладони, может также сопровождаться и рядом других действий: чтением соответствующих мантр, прикосновением к различным частям тела и т. п. Описание ачаманы в грихьясутрах ничем не отличается от описания этой церемонии другими текстами.
- 5) Медовая смесь мадхупарка (*madhuparka*). Мадхупарка – это подношение гостю; являясь важной составляющей ритуала, иногда обозначает и весь обряд. Обычно это смесь меда и простокваши или меда, простокваши и топленого масла. «Ашвалаяна»- и «Манав-грихьясутры» (*ĀśGS* I.24.5; *MGs* I.9.6) считают, что при отсутствии меда, он может быть заменен топленным маслом. Иногда может добавляться зерно, вода или мука грубого помола (*saktu*).

Согласно Каушика-сутре, мадхупарка из простокваши с медом предназначалась только для брахманов. Сутра перечисляет еще 8 видов мадхупарки, причем мед упоминается только один раз: рисовая каша на молоке (*pāyasa*) – это мадхупарка для Индры; мед и топленое масло (*ājya*) – это мадхупарка для Сомы; ячменная смесь (*mantha*) и топленое масло – мадхупарка для Пушана; молоко

¹⁰ *arghyenodakena gandhamālyavastrālaṅkārasaṃyuktena sahāgatyārghyam iti prāha* («Подойдя с почетною водою, соединенною с благовониями, венками, одеждою и украшениями, говорит: «Почетная вода!») – комментарий Матрдатты на «Хираньякеши-грихьясутру» I.13.2 (цит. по: *Кудрявский Д. Н.* Указ. соч. С. 106).

¹¹ *arḥam gandhapuṣpākṣatakuṣatīlaśubhrasarṣapadadhidūrvānviṭam suvarṇādīpātrastham udakam*. «Параскара-грихьясутра» I.3.5. (там же).

(*kṣīra*) и топленое масло – мадхупарка для Сарасвати; сура (спиртной напиток) и топленое масло – мадхупарка «убойная» (*mausala*), готовилась только в двух случаях – при жертвоприношении Индре (*sautrāmaṇyām*) и при посвящении царя (раджасуя); вода (*udaka*) и топленое масло – мадхупарка для Варуны; растительное и топленое масло – мадхупарка для обряда шравана (*śrāvāṇa*); растительное масло и лепешка (*piṇḍa*) – мадхупарка для странствующего монаха (KauśS 92.2–10). Скорее всего это поздние добавления и изначально под мадхупаркой понималась только смесь простокваши и меда. Но стоит обратить внимание, что мадхупарка, несмотря на название, не всегда содержала мед.

Приняв мадхупарку, гость не съедает ее всю, остатки он отдавал хозяину, его сыну или ученику¹². Согласно «Каушика-сутре» 91.18, гость съедает большую часть мадхупарки, а остаток отдавал брахману-шротрию, а если не было шротрия, то врिशале¹³.

Кроме того, часть мадхупарки гость должен был предложить божествам. Эту церемонию подробно рассматривают «Ашвалаяна-» и «Шанкхаяна-грихьясутры». Согласно «Ашвалаяна-грихьясутре», взяв мадхупарку в левую руку, гость трижды помешивает ее слева направо большим и безымянным пальцем, произнося три строфы Ригведы: «Мед (навевают) ветры благочестивому» и т. д. (RV I.90.6–8). Затем вытирает пальцы, проводя рукой в восточном направлении, со словами: «Пусть вкушают тебя Васу» – со стихотворным размером гаятри; в южном направлении со словами: «Пусть вкушают тебя Рудры» – с триштубхом; в западном: «Пусть вкушают тебя Адитьи – с размером джагати»; в северном: «Пусть Все-боги вкушают тебя» – с размером ануштубх. Со словами: «Тебя отдаю бхутам» трижды берет из середины. Первый раз пусть ест, говоря: «Ты – молоко Вираджи¹⁴», второй: «Да съем я молоко Вираджи», третий: «Во мне – молоко Падья Вираджи» (GS I.24.15–22)¹⁵. «Шанкхаяна-грихьясутра» дает похожее

¹² Известно, что оставшееся от трапезы брахманов уччишта (*ucchiṣṭa* – букв. «остаток») является священной пищей. Об остатке после трапезы гостя Ману говорит: «Пусть постоянно ест вигхасу (*vighasa*) и постоянно вкушает амриту, вигхаса – остаток от пищи [гостей], а остаток жертвоприношения – амрита» (M III.285).

¹³ *Врिशала* (*vr̥śala*) – внекастовый, в поздних текстах – шудра.

¹⁴ *Вирадж* (*virāj* букв. «господствующая») – в ведах это абстрактное божество, чаще женского пола. Отождествляется с разными богами и персонажами: Пурушей, Праджапати, Брахманом, Агни. Связана с космогоническими представлениями. Ей посвящены гимны «Атхарваведы» (AV VIII. 9 и 10). Т. Я. Елизаренкова, ссылаясь на Л. Рену, отмечает, что в основе этих меняющихся отождествлений лежит образ космической коровы, дающей жизнь всему. См. Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. Пер. с вед., вступит. ст., коммент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. М., 2005. Т. 2: кн. VIII–XII. 2007. С. 230. См. также: *Renou L. Études védiques et pāṇinéennes*. Т. I–XVII. П., 1955–1969: Т. II (1956). Р. 90–91.

¹⁵ Русский перевод данного фрагмента см.: *Кудряевский Д. Н.* Указ. соч. С. 115; «Ашвалаяна-грихья-сутра». Пер. А. А. Вигасина и Н. Б. Беляевой // *История и культура древней Индии*. М., 1990. С. 75.

описание, но с другими мантрами – в приводимых там мантрах размеры не упоминаются.

Гостю предлагалась лучшая еда, место для ночлега, ложе, циновка, подушка с покрывалом, умощения и т. п.

Еще одной важной составляющей ритуала приема почетного гостя являлось жертвоприношение коровы¹⁶, мясо которой затем предлагалось гостю в качестве угощения. Гостю предлагался выбор принести корову в жертву или отпустить. Кудрявский считает, что ко времени составления грихьясутр уже существовала тенденция убивать корову только в торжественных случаях, таких случаев сутры предусматривали два – свадьба и жертвоприношение¹⁷.

Если корова не убивалась, то сутры предписывали угощать гостя какой-нибудь другой мясной пищей.

По окончании ритуала приема почетного гостя хозяин должен был проводить гостя либо до повозки, либо сопровождать гостя пока тот его не отпустит, либо до окраины деревни. Вот в общих чертах описание церемонии приема почетного гостя.

Слово *atithi* в «Ригведе» встречается около 40 раз. За исключением одного места (RV X.68.3), оно относится к Агни. Слово *ātithya* «гостеприимство» в «Ригведе» встречается 4 раза и употребляется в общем значении, но контексты также связаны с Агни.

«Тайттирия-самхита» содержит несколько фрагментов, где проходит тема гостя и гостеприимства, и они тоже связаны с Агни (TS V.2.1.2; V.2.2.4).

Тема огня присутствует в упанишадах и брахманах; кроме того, в этих текстах уже можно обнаружить небольшие фрагменты описания или упоминания ритуала приема почетного гостя-атитхи, сходные с грихьясутрами и дхармашастрами.

Так в «Тайттирия-упанишаде» впервые встречается известное изречение *atithi-devo bhava* – «почитай гостя, как бога»¹⁸. И далее следует:

«Тем брахманам, что выше нас, ты должен доставить отдых, [предложив] сиденье. Следует давать с верой, не следует давать без веры. Следует давать с радостью. Следует давать со скромностью. Следует давать со страхом. Следует давать с понижением» (TU I.11.3)¹⁹.

¹⁶ В данном случае из текста неясно, приносилась в жертву корова или бык, слово *go* имеет одинаковые грамматические формы м. и ж. рода.

¹⁷ Кудрявский Д. Н. Указ. соч. С. 118.

¹⁸ *mātṛ devo bhava pitṛ devo bhava ācārya devo bhava atithi devo bhava* («Почитай мать, как бога; почитай отца, как бога; почитай учителя, как бога; почитай гостя, как бога») TU I.11.2.

¹⁹ Цит. по: «Упанишады». Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1992 (Памятники письменности Востока. XVI). С. 82.

В «Мундака-упанишаде» встречается утверждение, что если агнихотра не сопровождается жертвоприношениями новолуния, полнолуния и т. д. (перечисляются разные недочеты) и совершается без гостей, то она губит миры жертвователя вплоть до седьмого колена (MU I.2.3). И далее идет тема огня:

«Черный», «ужасный», «быстрый, как мысль», «очень красный», «цвета густого дыма», «искрящийся» и «богиня во всех образах» – вот семь играющих языков [пламени]» (MU I.2.4)²⁰.

В «Катха-упанишаде» есть такой фрагмент: «[Подобно Вайшванаре огню, приходит брахман-атитхи в дом, [где] для него совершают эту умиротворяющую церемонию. Принеси же воды, Вайвасвата!»²¹. И далее: «Надежда и ожидание, общение, радость, [заслуги, обретенные] жертвоприношениями и благими деяниями, сыновья и скот – все это гибнет у неразумного человека, в доме которого живет брахман, не получающий пропитания»²². Эти слова принадлежат Начикетасу, которому Яма не оказал должного гостеприимства, на что Яма ему отвечает: «О брахман, раз ты, достойный быть почтенным как атитхи, провел в моем доме три ночи ненакормленным – да будет тебе почтение, о брахман! Да будет мне благо! Поэтому, выбирай три дара!»²³.

В этом же ключе начинается повествование о ритуале приема почетного гостя и «Апастамба-дхармасутра»: «Подобно плавающему огню приходит гость-атитхи. Согласно дхарме, изучивший одну школу Веды – шротрий. Когда такой приходит к домохозяину, следующему своей дхарме, и у него нет другой цели, кроме дхармы, он – гость-атитхи. Почитая его, обретает умиротворение и небеса» (ĀpDhS II.6.3–6.)²⁴.

Следует отметить, что позднее тема огня в текстах пропадает или уходит на второй план.

«Тот, кто ест прежде гостя, поедает у своей семьи еду, процветание, потомство, скот, [заслуги, обретенные] жертвоприношениями и благими деяниями и т. п.» (ĀpDhS II.7.3) Эта тема проходит не только в «Апастамба-дхармасутре» и «Катха-упанишаде», но и в «Атхарваведе» (AV IX 6.31–36):

²⁰ Цит. по: «Упанишады». Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1992 (Памятники письменности Востока. XVI). С. 178.

²¹ *vaiśvānarah praviśaty atithir brāhmaṇo gṛhān | tasyaitāṃ sāntiṃ kurvanti | hara vaivasvatodakam || KU I.7.*

²² *āśāpratīkṣe saṃgataṃ sūnṛtāṃ ceṣṭāpūrte putrapaśūmś ca sarvān | etad vṛṅkte puruṣasyālpamedhaso / yasyānaśnan vasati brāhmaṇo gṛhe || KU I.8.*

²³ *tisro rātīr yad avātsīr gṛhe me 'naśnan brahmann atithir namasyah / namas te 'stu brahman / svasti me 'stu / tasmāt prati trīn varān vṛṅiṣva || KU I.9.*

²⁴ Еще одно определение гостя-атитхи: гость-атитхи – шротрий и цель его прихода – дхарма, приходит он к домохозяину, следующему своей дхарме.

«В самом деле, то, что пожертвовано и пожаловано для дома, съедает тот, кто съедает прежде гостя.

В самом деле, молоко и сок дома съедает тот, кто съедает прежде гостя.

В самом деле, питательную силу и жир дома съедает тот, кто съедает прежде гостя.

В самом деле, потомство и домашний скот съедает тот, кто съедает прежде гостя.

В самом деле, славу и блеск дома съедает тот, кто съедает прежде гостя.

В самом деле, удачу и взаимное согласие дома съедает тот, кто съедает прежде гостя».

«Атхарваведа» посвящает восхвалению приема гостя «гимн» IX.6. Это прозаический «гимн», состоящий из шести глав-парьяя, объединенных общей темой – восхвалением ритуального приема гостя-брахмана, что приравнивается к жертвоприношению. Давая перевод и анализ этого «гимна», Т. Я. Елизаренкова приводит слова Рену, который отмечает, что «акты домашнего гостеприимства здесь постоянно отождествляются с определенными действиями высокого обряда жертвоприношения сомы»²⁵.

Большие фрагменты этого «гимна» по смыслу, а иногда и текстуально, совпадают с сутрами 7-й главы II книги «Апастамба-дхармасутры». Нужно отметить, что фрагменты обоих памятников по стилю скорее напоминают брахманическую прозу и отличаются от сукт «Атхарваведы» и лаконичных сутр Апастамбы.

«Апастамба-дхармасутра» II.7.1–2: «Именно это жертвоприношение Праджапати постоянно совершается домохозяином. Огонь гостей – ахавания, огонь в доме – гархапатья, огонь на котором готовят – анвахарья-пачана»²⁶.

Ср. «Атхарваведа» IX.6.28–30: «В самом деле, у того, кто угощает, жертва простирается к Праджапати. Кто угощает, тот, в самом деле, шагает вслед за шагами Праджапати. Который (костер) ахавания, он (принадлежит) гостям, который в жилище, – он гархапатья, на котором готовят, – он дакшинагни»²⁷.

Тексты сравнивают прием гостя с жертвоприношением, которое совершается домохозяином. Жертвоприношения в Индии, начиная с ведийских времен, совершались посредством огня. Тексты называют три священных жертвенных огня: гархапатья (*gārhapatya*), ахавания (*āhavanīya*), дакшина (*dakṣiṇā*). Огонь гархапатья, помещаемый на западе, – «огонь главы семьи», священный огонь, хранимый в семействах и переходящий из поколения в поколение. От него возжигались другие жертвенные огни и на нем готовилась жертвенная пища. Ахавания – священный огонь, расположенный на востоке, в него совершали жертвоприношения и на нем могла готовиться жертвенная пища. Дакшинагни –

²⁵ Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. Т. 2: кн. VIII–XII. 2007. С. 230. См.: Renou L. Études védiques et rāṣinées. Т. I–XVII. P., 1955–1969. Т. II (1956). P. 95.

²⁶ Анвахарья-пачана (*anvāhārya-pacana*) – другое название дакшинагни.

²⁷ Здесь и далее все отсылки на перевод AV см.: Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. Пер. с вед., вступит. ст., коммент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. М., 2005. Т. 2: кн. VIII–XII. 2007.

южный огонь, располагался рядом с огнем гархапатья с юго-восточной стороны, в него совершали жертвенные приношения, предназначенные для духов предков и бога Ямы.

«Апастамба-дхармасутра» II.7.4–10: «Пища, смешанная с молоком, соответствует агништоте, с топленным маслом – соответствует жертвоприношению уктхья, с медом – соответствует жертвоприношению атигра, с мясом – соответствует жертвоприношению двадаша, с водой – увеличивает потомство и продлевает жизнь <...> То, что подает утром, в полдень и вечером, есть три савана²⁸. Когда он поднимается проводить [гостя] – это завершение ритуала жертвоприношения сомы. Душевная беседа [на прощанье] – прославленная дакшина. Когда провожает, – это шаги Вишну²⁹. Когда возвращается – это заключительное омовение по окончании жертвоприношения сомы». «Атхарваведа» IX.6.3–22 приводит похожее перечисление. Возможны даже почти полные текстуальные совпадения. Например, «Апастамба-дхармасутра» II.7.5: «Ведь известно, гости – приятные и неприятные – отправляют на небеса» (*priyā apriyāś ca-atithayaḥ svargaṃ lokam gamayanti – iti vijñāyate*) совпадает с «Атхарваведой» IX.6.23: «В самом деле, эти гости, приятные и неприятные, как жрецы, отправляют в небесный мир» (*ete vai priyāś cāpriyāś ca ṛvijah svargaṃ lokam gamayanti yad atithayaḥ*).

«Апастамба-дхармасутра» выделяется среди дхармасутр как наиболее архаичная и хорошо сохранившаяся. Она дошла до нас в составе объемного сборника, посвященного ритуалу данной школы, – кальпасутры Апастамбы. Кальпасутра Апастамбы сохранилась лучше других, вероятно, потому, что комментарии на нее были составлены достаточно рано, она содержит 30 книг (*praśna*), из которых книги 28–29 представляют дхармасутру Апастамбы, а книга 27 – грихьясутру Апастамбы. Этот текст посвящает ритуалу приема почетного гостя несколько глав второй книги (главы 6–9), где дает его достаточно внятное описание. Исследование ритуала приема почетного гостя только подтверждают древность и хорошую сохранность «Апастамба-дхармасутры».

Интересен также следующий фрагмент «Апастамба-дхармасутры»:

«Если гость приходит, когда [хозяин] развел ритуальные огни, пусть (хозяин) сам выйдет и встретит его со словами: “О, Вратья, где останавливался? О, Вратья, вот вода! О, Вратья, освежись!”» (*ĀpDhS* II.7.13).

²⁸ Савана (*savana*) – ритуал выжимания сомы.

²⁹ *Шаги Вишну* (*viṣṇu-krama*) – ритуал трех (фактически четырех) шагов, сопровождаемых четырьмя мантрами, каждая из которых начинается со слов «*viṣṇo kramo 'si*», где четвертый шаг означает конец жертвоприношения сомы.

«Перед хомой агнихотры пусть тихо промолвит: “Вратья, как тебе по сердцу, так пусть будет! Вратья, как тебе угодно, так пусть будет! Вратья, как тебе мило, так пусть будет! Вратья, как тебе желанно, так пусть будет!”» (ĀpDhS II.7.14).

«Если гость приходит, когда огни уже разведены, но приношения еще не совершались, пусть [хозяин] сам, выйдя ему навстречу, скажет: “Вратья, позволь, я буду совершать жертвоприношение! С разрешения можно совершать жертвоприношение. Если совершать жертвоприношение [без разрешения] – это грех”, – так говорит Брахмана» (ĀpDhS II.7.13).

Вратьям посвящена XV книга «Атхарваеды». Обзор исследований, касающихся неясного понятия «вратья», дает Т. Я. Елизаренкова в предисловии к переводу «Атхарваеды», т. к. согласно одной из современных индийских теорий, отличие «Атхарваеды» от остальных вед объясняется тем, что она сложилась не в брахманской среде, как другие веды, а в среде вратьев. Индийский историк Р. К. Чоудхури считает, что «вратьи» – название племен, живших в восточной части Индии, а именно, – в Магадхе. Являясь ариями по происхождению, они не были причастны к брахманической религии и представляли собой раннюю волну иммиграции, вытесненную на периферию более поздними пришельцами. Вратьи были кочевниками, промышлявшими набегами и охотой, они занимались магией и колдовством, почитали Рудру-Шиву, исповедовали фаллические культы – т. е. отличались от ведийских ариев и по своему социальному устройству, и по религии. Вратьи с помощью очистительных обрядов (*vrātyastoma*) могли быть приобщены к брахманической религии, и, наоборот, за нарушение правил, предписываемых этой религией, отдельные лица могли быть изгнаны в среду вратьев³⁰.

Т. Я. Елизаренкова отмечает, что принципиально новый подход предложил Х. Фальк, который в отличие от остальных исследователей увидел проблему вратьев в социальном плане. Фальк считает, что вратьи – это социально обездоленные: младшие сыновья из семей брахманов и кшатриев, физически неполноценные или провинившиеся брахманы, которые объединялись в мужские союзы. Агрессивное поведение этих мужских союзов соответствовало их религиозным представлениям: их главарь отождествлялся с грозным богом Рудрой, а сами они – с толпой Марутов³¹. В этом же ключе рассматривает вратьев и Я. В. Васильков³².

³⁰ Choudhury R. K. *Vrātyas in Ancient India*. Varanasi, 1964. Цит. по: Атхарваеда (Шаунака): в 3 т. Т. 1. С. 29–30.

³¹ Атхарваеда (Шаунака): в 3 т. Т. 1, с. 29–30. См.: Falk H. *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Vedischen Opfers*. Freiburg, 1986.

³² См., например, Васильков Я. В. *Между собакой и волком: По следам института воинских братств в традициях Индии // Азиатский бестиарий*. СПб., 2009.

Становится понятным, почему в грихьясутрах в уста гостя-атитхи вкладываются весьма агрессивные «мантры», если их можно назвать мантрами.

Как и в случае с гимном AV IX.6, фрагменты канды XV по смыслу, а иногда и текстуально, совпадают с сутрами 7-й главы II книги «Апастамбы». Сутры ĀpDhS II.7.13–15 имеют почти полные текстуальные соответствия с AV XV.11–12. Причем три длинных сутры Апастамбы растянуты на AV XV.11.1–10 и AV XV.12.1–11. Обычно имеет место противоположное, когда несколько сутр дхармасутр стягиваются в одну строфу в метрических дхармашастрах.

Сутра ĀpDhS II.7.16 имеет соответствие с AV XV.13.1–10 (т. е. растянута на 10 частей): «Известно, что если селит гостей на одну ночь, – завоевывает земные миры, на две, – воздушное пространство, на три, – миры небесные, на четыре, – запредельные, на несчетное [число], – завоевывает несчетное число миров запредельных». Однако в «Атхарваведе» речь идет не о гостях, а о вратях.

Сутра ĀpDhS II.7.17: «Если приходит и говорит, что он гость-атитхи, но таковым не является, пусть (хозяин) даст сиденье, воду, пищу со словами: “Даю шротрию” – так он обретает благо».

В «Атхарваведе» XV.12.11–14 этот фрагмент также дублируется с переносом на вратьев – с добавлением, что хозяин может принять такого самозванца или выгнать (12). Если он оказывает ему прием, то почитает его, подразумевая не шротрия, как в «Апастамбе», а божество.

Связь «Атхарваеды» и «Апастамба-дхармасутры» – очень интересная тема, требующая дальнейших исследований.

Нужно отметить, что остальные дхармасутры, посвящая этому ритуалу лишь небольшие фрагменты, не дают предписаний его проведения, а как и следующие за ними дхармашастры, содержат предписания общего характера и уже больше заняты всякого рода классификациями: кто достоин мадхупарки, кто ее не достоин, кому какой прием нужно оказать в зависимости от статуса и т. д.

Ритуалу приема почетного гостя-атитхи уделяют внимание дхармические фрагменты эпоса и пуран, а также некоторые литературные памятники. Как справедливо заметила А. Г. Гурия, в литературе и в эпосе «описание обряда всегда присутствует, но редуцируется, сводясь к одной или нескольким узнаваемым деталям»³³.

Обычно тексты перечисляют 6 лиц, достойных почетного приема. Первые четыре совпадают в большинстве текстов: 1) учитель (*ācārya*); 2) жрец (*ṛtvij*); 3) «совершивший омовение» – снаака (*snātaka*); 4) царь (*rājan*).

³³ Гурия А. Г. Структура повествовательного текста в древней махакавье. Канд. дис. М., 2009 (рук.). С. 126.

Остальные двое могут варьироваться: 5) родственник по браку (*vivāhya*, *vaivāhya*), тесть (*śvaśura*), брат отца (*pitṛvya*) или брат матери (*mātula*); 6) друг (*priya*), *priyo 'tithi* («дорогой гость»), может упоминаться, а может и отсутствовать. Так, например, в «Апастамба-дхармасутре» есть шротрий, но нет друга.

Но независимо от того, есть ли в тексте подобное перечисление, или его нет, гостя-атитхи чаще всего называют брахманом или шротрием (шротрий – это брахман, изучивший Веды), причем это касается не только ранних текстов, где, как правило, все предписания даются для брахманов, но и для поздних, включая комментарии.

Если грихьясутры, а также «Апастамба-дхармасутра» в качестве атитхи называют 6 лиц, причем, (за исключением царя и родственника, который может оказаться не-брахманом, но приход которого, скорее всего, связан со свадебным обрядом) все они брахманы, а точнее, – шротрии, то в прочих дхармасутрах этот круг лиц упоминается только в связи с мадхупаркой, подразумевая ритуал приема почетного гостя. Но, кроме того, дхармасутры предписывают оказывать прием любым гостям, предоставляя им знаки внимания в зависимости от их статуса. Дхармашастры, за исключением Яджнавалкьи, развивают эту тему.

Согласно дхармашастрам, прием гостя – это махаяджня – одно из 5 ежедневных жертвоприношений, обязательных для домохозяина (жертвоприношение Ведам, богам, бхутам, предкам и людям), где почитание гостей – «жертвоприношение людям»³⁴. Эта яджня сводится к угощению гостей и предоставлению им крова в соответствии с их статусом, при этом гость почитается как божество, а остаток от его трапезы – вигхаса (*vighasa*) подобен амрите³⁵. Как отметил В. Н. Романов, в «Шатапатха-брахмане» яджня нередко сопоставляется с церемонией приема гостя, предполагая совместное принятие еды, устанавливающее между богами и жертвователем с жрецами-помощниками, участвующими в общей трапезе, особо тесные отношения со взаимными обязательствами. Ученый считает, что именно боги идеально подходят под определение гостя более поздней дхармической традиции, которая, в свою очередь, может представлять гостя как божество³⁶.

В целом создается впечатление, что изначально почетный прием гостя был связан исключительно с пришельцем, возможно даже агрессивным, которому нужно было угодить, или с брахманом-шротрием, т. е. с брахманом, изучившим

³⁴ «Жертвоприношение людям» – нрияджна (*nṛyajña*): *nṛyajño 'tithipījanam* (М III.70) или манушья-яджна (*manuṣya-yajña*) (Комментарий Харадатты на Ап II.7.1).

³⁵ «Пусть постоянно ест вигхасу (*vighasa*) и постоянно вкушает амриту, вигхаса – остаток от пищи [гостей], а остаток жертвоприношения – амрита» (М III.285).

³⁶ Шатапатха-брахмана: книга I; книга X (фрагмент). Перевод, вступ. статья и примеч. В. Н. Романова. М., 2009. С. 24.

Веды, а также имел какую-то связь с жертвоприношением. В честь гостя-атитхи могло совершаться жертвоприношение или же он был приглашен на жертвоприношение, сам ритуал приема почетного гостя также рассматривался как жертвоприношение. Можно сделать предположение, что во времена составления дхармашастр ритуал приема почетного гостя-атитхи уже находился на стадии разрушения. Но в этом направлении необходимы дальнейшие изыскания.

Литература

Источники

- ĀpDhS – Āpastambīya Dharmasūtra with the Commentary Ujjvala by Śrī Haradatta Miśra. Edited with Notes, Introduction, Word index, Etc., by A. Chinnaswāmi Śāstrī and A. Ramanatha Śāstrī. Benares, 1932 (The Kashi Sanskrit Series № 93).
- ĀśGS – «Ашвалаяна-грихьясутра»: Āśvalāyana Gṛhyasūtram. With Sanskrit Commentary of Nārāyana. English Transl., Introduction and Index. Ed. by Narendra Nath Sharma. Delhi, 1976.
- AV – Atharva-Veda-Samhitā. Transl. into English with Critical and Exegetical Commentary by W. D. Whitney. Vol. 1–2. Delhi, 1996.
- GautDhS – Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha. Annot. Text and transl. by P. Olivelle. Delhi, 2000 (Sources of Ancient Indian Law).
- KU – «Катха-упанишада» (Kaṭha Upaniṣad) – The Principal Upaniṣads. Edited with an Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. Delhi, 1994, 593–648.
- KauśS – The Kauśika Sūtra of Atharva Veda, with extracts from the Commentaries of Dārila and Keśava. Ed. by M. Bloomfield. – JAOS. 1890, № 14. Repr. Delhi–Varanasi–Patna, 1972.
- MGS – Mānavagṛhyasūtra of the Mitrāyaṇīya Śākhā. Ed. by Ramakrishna Harshaji Sastri. Baroda: Central Library 1926 (Gaekwad's Oriental Series, 35).
- М, Ману – «Ману-смрити»: Manusmṛti. With the «Manubhāṣya» of Medhātithi. In 10 vols. Ed. by G. Jha. Calcutta, 1920–1939. 2nd ed. Delhi, 1999.
- MU – «Мундака-упанишада» (Muṇḍaka Upaniṣad) – The Principal Upaniṣads. Edited with an Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. Delhi, 1994, 669–705.
- Nir – The Nighaṇṭu and Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics. Critically ed. by L. Sapur. Delhi, 1998.

- VasDhS – Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha. Annot. Text and transl. by P. Olivelle. Delhi, 2000 (Sources of Ancient Indian Law).
- RV – Ригведа: Мандалы I–X. Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. М., 1989–1999 (Литературные памятники).
- TS – «Тайттирия-самхита»: Die Taittirīya-Samhitā. Hrsg. von A. Weber. Bd. 1–2. Lpz., 1871–1872 (Indische Studien 11–12).
- TU – «Тайттирия-упанишада» (Taittirīya Upaniṣad): The Principal Upaniṣads. Edited with an Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. Delhi, 1994, 535–563.
- ViṣSmṛ – «Вишну-смрити»: Viṣṇusmṛti with the Commentary Keśavavajayanī of Nandapaṇḍita. Vol. 1–2. Ed. by V. Krishnamacharya. Madras, 1964 (Adyar Library and Research Centre. Vol. 93).
- YājñSmṛ – «Яджнавалкья-смрити»: The Yājñavalkya-smṛti with the Commentary Bālakrīda of Viśvarūpāchārya (sic!). Ed. by M. T. Ganapati Sastri. 2nd ed. Delhi, 1982.

Исследования и переводы

- Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. Пер. с вед., вступит. ст., коммент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. М., 2005, 2007, 2010.
- Ашвалаяна-грихьясутра. Пер. А. А. Вигасина и Н. Б. Беляевой // История и культура древней Индии. М., 1990.
- Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета. Л., 1990.
- Васильков Я. В.* Между собакой и волком: По следам института воинских братств в традициях Индии // Азиатский бестиарий. СПб., 2009.
- Гурия А. Г.* Структура повествовательного текста в древней махакавье. Канд. дис. М., 2009 (рук.).
- Кудрявский Д. Н.* Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов. Юрьев, 1904. Диссертация.
- Невелева С. Л.* Правила обращения в «Махабхарате» // Этикет у народов Южной Азии. СПб., 1999.
- Шатапатха-брахмана: книга I; книга X (фрагмент). Перевод, вступ. статья и примеч. В. Н. Романова. М., 2009.
- Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1992 (Памятники письменности Востока. XVI).
- Falk H.* Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des Vedischen Opfers. Freiburg, 1986.
- Gonda J.* Vedic Ritual. The Non-solemn Rites. Leiden–Köln, 1980.

The Gṛhya-Sūtras: Rules of Vedic Domestic Ceremonies. Pt I. Śāṅkhāyana, Āśvalāyana, Parāskara, Khādira. Transl. by H. Oldenberg. Oxf., 1892 (SBE. Vol. 29).

The Gṛhya-Sūtras: Rules of Vedic Domestic Ceremonies. Pt II. Gobhila, Hiranyakeśin, Āpastamba. Transl. by H. Oldenberg. Yajña-paribhāsā-sutras. Transl. by F. M. Müller. Oxf., 1892 (SBE. Vol. 30).

Jamison, Stephanie W. Sacrificed Wife, Sacrificer's Wife. Oxford University Press. New York, 1996.

Kane P. V. 1968–1975. History of Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India). Vol. II, pt II. Poona: Government Oriental Series. Class B., № 6.

Renou L. Études védiques et pāṇinéennes. T. I–XVII. P., 1955–1969. Tome II (1956).

Д. Н. Лелюхин

**СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА РАННЕГО НЕПАЛЬСКОГО ОБЩЕСТВА.
ГРАМА И ПАНЧАЛИ В НАДПИСЯХ ЛИЧЧХАВОВ**

Надписи – основные источники по истории Личчхавов, содержащие относительно более объективную информацию о социальном устройстве раннего Непала по сравнению с литературными текстами. Однако, используя их, важно учитывать особенности этих исторических источников¹. Абсолютное большинство надписей времени Личчхавов, дошедших до нашего времени, являются царскими, дарительными по характеру. Большую часть их по форме можно считать указами. В такой аналогии не подразумевается система, включающая наличие писаных законов, централизованного государства и бюрократической администрации, в рамках которой свое особое важное место занимает государь, издающий указы, приобретающие силу закона. Мы имеем в виду лишь форму текстов, в которых отражена в той или иной мере воля правителя, его видение, оценка конкретной ситуации и действий, с использованием традиционной санскритской терминологии, выработанной в рамках литературной традиции. Форма указа, хотя и предполагает в идеале обязательность исполнения воли царя его подданными, совсем не всегда может рассматриваться, как свидетельство о ее исполнении. Это следует, например, из указов Амшувармана, пытавшегося ввести нормы для различных пожертвований, не имея никаких реальных рычагов для их исполнения. Царский указ, также, мог легко быть нарушен другим царем или его придворным; предоставленное царем дарение, даже храму, могло быть отобрано, а потом вновь подарено. Такие факты прямо упоминаются в надписях. Указ по времени мог не совпадать с самим фактом фиксируемого действия. Так, например, грамота Дхрувадевы (№ 98)² фиксирует дарение совершенное его предшественником Амшуварманом как минимум за три года до этого. Он может дополнять указы предшествующих царей (например, указы Ганадевы дополняют указы Васантадевы), сам указ мог быть оформлен только для закрепления и подтверждения предшествующих дарений, совсем не обязательно царских (№ 68). Форма текста указа не только объясняет относительно высокую степень унифициро-

¹ См. об этом подробнее: *Лелюхин Д. Н.* Эпиграфика Личчхавов: источниковедческий очерк. Типология, структура и методика содержательного анализа надписей // Вопросы эпиграфики. Вып. 6. М., 2012.

² Ссылки на тексты надписей с указанием порядкового номера надписи и строки даются по нумерации в нашей их публикации, размещенной в интернет (<http://indepigr.narod.ru/>).

ванности большинства царских надписей Личчхавов, но и тот факт, что в рамках таких текстов объединяются совершенно различные по содержанию распоряжения царя, которые толкуются как «царская милость» или «дарение», в том числе административные, нормативные, формулирующие определенные частные правовые нормы и даже мелкие статусные обычаи.

Одной из важных особенностей надписей непальских Личчхавов (IV–VII вв. н. э.) является то, что в этих текстах в качестве субъекта, которому адресуется распоряжение царя, за редчайшим исключением, всегда выступает группа лиц – жители деревни или иной коллектив, обозначаемый тем или иным специальным термином. Здесь мы вовсе не встречаем привычных по индийским надписям персональных дарений брахманам, серьезные отличия по форме имеются и в дарениях храмам. Особенности текстов эпиграфической традиции Личчхавов, их содержательное разнообразие по сравнению с аналогичными североиндийскими текстами того времени дают нам возможность попытаться представить, как было организовано непальское общество того времени.

Общепризнанным для историографии раннего Востока является представление о том, что большинство населения в древности и раннем средневековье проживало в рамках различного рода территориальных или родовых по происхождению коллективов, в рамках различного рода общин. Такие коллективы были общинными во время Личчхавов лишь по своей форме, подразумевавшей коллективность выработки решений и управления. Непальское общество уже в самых ранних надписях Личчхавов представляется вполне для своего времени стратифицированным, разделенным на социальные слои, а сами коллективы – неоднородными. Об этом можно судить уже по частным дарениям земли Ратнасангхи, которые превосходили по размерам многие более поздние царские дарения Личчхавов. Они свидетельствуют о существовании крупного частного землевладения уже при Манадеве³. Главенствующее положение в таких коллективах, скорее всего, занимали представители двух групп населения: слоя местной сельской родовой элиты (*главные люди, начальники, pradhāna*) и слоя землевладельцев (*домохозяева, kuṭumbin*)⁴, которым, преимущественно, адресованы оповещения в царских указах. Специальных терминов, которыми называются такие

³ См. об этом, подробнее, *Лелюхин Д. Н.* Возникновение царства Личчхавов в Непале // Индия–Тибет. Текст и вокруг текста. М., 2004. С. 148–160.

⁴ Четкого разграничения между этими слоями, видимо, не было. Обращает на себя внимание различная природа этих терминов-определений. Первый – характеризует статусное положение его носителя, основанное на его отношении к власти, второй – его положение, основанное на благосостоянии (наличии домашнего хозяйства). Скорее всего, *большие люди* в деревнях принадлежали, одновременно, и к состоятельным родам деревни, однако здесь важен порядок присутствия в текстах таких характеристик, свидетельствующий о системе ценностей и приоритетов авторов надписей.

коллективы в непальской эпиграфике, довольно много. Чтобы разобраться в их особенностях, так же как и в особенностях самих коллективов, которыми они обозначались, попытаемся проанализировать информацию надписей.

Основным термином, которым обозначается в надписях Личчхавов сельский коллектив, является термин *грама*, привычный для санскритской эпиграфической и литературной традиции. Он встречается в непальских надписях более 120 раз, и переводится как «деревня». *Грама* подразумевает коллектив, образованный по территориальному принципу (соседская община), а также территорию, которую он занимает⁵. Термин используется также, когда говорится обобщенно о членах такого коллектива: житель *деревни* – *грама-ниवासин* (№ 22.5, 24.3 и т. д.) или *грамин* (№ 30.11, 32.12 и др.). Наиболее часто он употребляется в традиционной для царских указов формуле оповещения, адресованной группе лиц проживавших на определенной территории (в том числе *грамы*) и при географической привязке деревни или участка земли, которые предоставлялись в качестве дарения.

Анализ формул оповещений в царских указах Личчхавов позволяет отметить несколько их примечательных особенностей. Обращаясь к жителям деревни, цари адресуют свои распоряжения важнейшим членам такого коллектива. В качестве субъектов оповещения упоминаются *прадхана* (*начальники*) – на первом месте и *кутумбины* (*землевладельцы, домохозяева*) – на втором. Третий, обязательный субъект формул оповещений для многих североиндийских надписей, современных непальским, *брахманы*, упоминается в надписях Личчхавов значительно реже. Такой порядок перечисления, как нередко бывает в санскритских текстах, имел смысловой контекст, определяя важность перечисляемых социальных слоев с точки зрения авторов надписей. В IV–VI вв. он оставался практически неизменным⁶, отражая, по-видимому, особенности сложившейся традиционной местной деревенской элиты с точки зрения царской власти (превосходство землевладельцев из местной сельской родовой элиты). Со времени же правления Амшувармана внутренняя политика Личчхавов меняется. Значительно больше внимания цари начинают уделять поддержке экономически активных слоев населения. Указы позволяют говорить о поддержке торговцев за счет уменьшения или освобождения их от отдельных податей (№ 72, 97). Особо примечательна поддержка царской властью земледелия, когда дарения сельским жителям предоставлялись для стимулирования работ по постройке каналов и поддержанию их в должном порядке. Надписи самого Амшувармана свидетельствуют и о том,

⁵ Медведев Е. М. Очерки истории Индии до XIII века. М., 1990. С. 195–196.

⁶ №№ 23.4, 24.4–3, 30.2–3, 43.3–4, 44.3, 45.3–4, 46.3–4, 47.3–4, 48.3–4, 49.2–3, 56.12, 58.3, 59.4–5, 60.3–4, 61.3, 62.3, 63.3–4, 65.4, 66.3, 67.3, 68.2, 72.3, 73.2–3.

что этим царем предпринимались попытки осуществления фискальных реформ⁷. Изменение приоритетов во внутренней политике отражается в надписях. В формуле оповещения меняется порядок перечисления наиболее значимых с точки зрения царской власти слоев населения, к которым обращены указы. В первую очередь теперь они адресуются землевладельцам (*кутумбин*) и лишь затем главным людям (*прадхана*)⁸. Такое изменение порядка перечисления оповещаемых лиц, на мой взгляд, соответствовало важным изменениям во внутренней политике Личчхавов в VI – VII вв. Вполне возможно, оно отражало и изменения в самих сельских коллективах. Уже упоминавшиеся дарения Ратнасангхи (в № 8, например, говорится о дарениях земли в десяти разных деревнях или областях) свидетельствуют в пользу того, что уже при первых Личчхавах в качестве землевладельцев могли выступать те, кто не являлся жителем данной конкретной деревни. Насколько полноправным членом деревенского коллектива-*грамы* был такой землевладелец, насколько мог он принимать участие в общих решениях коллектива-*грамы*, мы можем только догадываться (царские надписи такой информации не содержат). Однако предположение о том, что до времени правления Амшувармана права новых землевладельцев, получавших землю в результате дарения или купли, могли быть как-либо ограничены, не выглядит обоснованным. В связи с этим отметим еще одну особенность формулировки оповещения.

Логика такой формулировки почти всегда включает указание на место, где проживали оповещаемые в указе лица (чаще всего называется именно *грама*) и перечисление таких лиц⁹. Уже первое дарение Васантадевы из Тханкота адресовано: *проживающим или пришедшим в деревню Джаяпаллика брахманам, их слугам, <...> главным лицам [и] деревенским домовладельцам ...* Специальное уточнение *деревенские домовладельцы (грама-кутумбин)*, присутствующее, несмотря на то, что в начале фразы указ уже был адресован *всем жителям деревни (граманивасин)*, а также то, что определение «деревенские» употребляется здесь только по отношению к кутумбинам, вызывает закономерный вопрос, позволяя предполагать существование землевладельцев, которые с точки зрения авторов надписей, являлись не деревенскими (не являлись постоянными жителями этой деревни, членами этого коллектива). Возможность присутствия в деревне землевладельцев, являвшихся жителями иных деревень, ведущих хозяйство на своей земле (например, с помощью работников или арендаторов) не выглядит необыч-

⁷ Лелюхин Д. Н. Грамоты Амшувармана из Харигаона. Изменения во внутренней и фискальной политике Личчхавов в VII–VIII вв. по сведениям надписей // Эпиграфика Востока. Вып. XXVIII. М., 2009.

⁸ №№ 70.3–4, 76.3, 81.4, 82.9–10, 85.4, 95.4 и т. д.

⁹ Обычно оповещение формулируется так: царь, пожелав блага проживающим в той или иной *граме* (или поселении, имеющем иное обозначение) *главным лицам (прадхана), брахманам* (упоминаются эпизодически) *и домовладельцам* (кутумбин), оповещает: «Пусть вам будет известно!»

ной и прямо прописана в упомянутой формуле (*проживающим или пришедшим в деревню*). Аналогичные уточнения встречаются и в иных надписях первых Личчхавов (№ 23.4; 30.2–3; 49.3). В надписях Ганадевы (№ 43–48) указы адресованы жителям нескольких разных деревень. Здесь мы встречаем однообразную формулировку оповещения, адресованного *главным лицам, брахманам, а также всем кутумбинам*» (то есть всем членам деревенских коллективов, упомянутых в указах № 43.4, 44.3 и др.) Присутствует такая оговорка (*деревенские* домовладельцы) и в надписях Шивадевы I. Ряд его грамот адресован жителям определенных деревень-грам (и термин *грама* оказывается повторенным здесь дважды)¹⁰. Два указа адресованы жителям более крупного коллектива-дранги, а среди оповещаемых присутствуют именно деревенские *кутумбины* (№ 56.11–12; 60.3–4), один указ адресован *жителям* нескольких *панчаятов* (№ 62.3–4, возможно, имеются в виду жители одноименных деревень-грам). Но после надписи Шивадевы I от 598 г. в надписях Личчхавов таких уточнений более не встречается.

О причинах появления и исчезновения подобного уточнения мы можем только догадываться, хотя его постоянное присутствие в текстах указов Личчхавов до надписи от 598 г. и исчезновение в последующих текстах может иметь логичное объяснение. Как и отмеченная нами выше особенность порядка перечисления оповещаемых лиц, это изменение в формуляре оповещения относится ко времени правления царя-реформатора Амшувармана. Адресация указов к *деревенским* землевладельцам в надписях Личчхавов до времени этого царя подразумевала то, что землевладельцы, проживавшие в данной деревне, обладали определенными преимуществами в деревенских коллективах в участии в делах *грамы* и ее решениях. Землевладельцы же, проживавшие в иных деревнях были как-то ограничены в таком участии. Со времени Амшувармана эта точка зрения царской власти, по-видимому, меняется. В его указах все *кутумбины*, владевшие землей в деревне, рассматриваются как единый и важнейший слой деревенского коллектива-*грамы* и поэтому они упоминаются в большинстве случаев на первом месте без уточнения «деревенский».

Указ царя мог быть адресован жителям нескольких деревень, коллективам, обозначенным иными терминами. Уже первая грамота Васантадевы (№ 22), хотя и представляет собой дарение сборов с одной деревни, адресована жителям трех связанных с ней деревень. Поэтому среди оповещаемых фигурирует дважды их общий совет *из 18 членов*. Скорее всего, пять грамот Ганадевы (№ 43–48), фиксировавшие дарения жителям различных деревень, находившихся поблизости друг от друга в районе Кисипиди-Баламбу-Сатунгал, также подразумевали их определенную общность, в каждом случае фиксируя ее в указании <...> *в долине*

¹⁰ №№ 58.3; 59.3-5; 61.2-3; 63.3-4; 65.3-4; 73.2-3.

Штатаика. Общность эта была реализована позже, когда в надписях появляется объединение-*дранга* с таким названием (№ 131.8). В двух случаях оповещение прямо адресовано *деревенским домовладельцам (грама-кутумбин)*, проживавшим в коллективах, именуемых *дранга* (дранга-ниваисн № 56.11–12, 60.3–4). Надпись из Леле, суммирующая предшествующие дарения, обращена к *жителям дранги Лембати* (№ 68.2), но тут же уточняет, что дарения были предоставлены *на этой земле в границах вашей деревни* То есть, жители дранги (объединения деревень) по-прежнему ассоциировали себя с *граммами*, в рамках которых они проживали. Имеется указ, прямо адресованный жителям нескольких деревень, перечисляемых уже в оповещении (№ 98.5), указы, адресованные жителям деревень, входящих в объединение-*дранга*, в объединение, именуемое *котта*. То есть, даже в тех случаях, когда указ обращен к жителям более крупного сельского коллектива (*дранга, котта*), их принадлежность к определенной *грамме* продолжает фиксироваться в надписях. И сами *граммы*, даже будучи включенными в различные объединения, повидимому, сохранялись как коллективы в их рамках.

Из надписей следует, что деревня-*грама* воспринималась как коллектив жителей, проживавших на определенной территории. *Грама* имеет границы (№ 22.11–19), которые могли определяться по границам соседних деревень (№ 131.13) или по меткам различного характера (№ 131.14–24). Территория *граммы* может использоваться для географической привязки, когда речь идет об иной деревне или участке земли. Для самых ранних надписей Личчхавов, начиная со времени Манадевы, в кратких надписях присутствует формулировка ориентации дарения по типу – «в *округе, вокруг* деревни ...», когда, по нашему мнению, говорится и о земле за пределами владений жителей деревни. Названия таких областей-округ, по большей части, формировались из названий деревень. Они быстро становились привычными, и в последующих текстах мы можем видеть привязку дарений уже только к названию деревни. Так фиксируется расположение земли, когда речь идет об участке внутри деревенских границ. Однако, таким же образом говорится и об участках за их пределами (*к югу от деревни Тхенче, к югу от деревни Нава* № 22.17–18; 33.3 и т. п.). Имеются случаи ориентации расположения дарения земли только по деревне или по округе-области без упоминания деревни (*на север от деревни Мулаватика, в области Ашинка <...> к западу от деревни Ганишул, в области Кадамприн* № 98.17–21). При определении расположения участка земли могут выступать и иные смешанные по происхождению маркеры, не только границы иных участков земли, но и особенности рельефа и т. д.

Грама, также, рассматривалась в надписях и как коллектив, проживающий на определенной территории, что подчеркивается фиксируемым в большинстве текстов обращением царя. Причем, обязательная формула: *такова милость-дарение, для вас совершенная (iti prasādo vaḥ kṛta)* присутствует в большинстве

грамот вне зависимости от предмета самого дарения. Это следовало из редких для надписей Личчхавов *дарений деревень*¹¹, когда в качестве дарения предоставлялись сборы со всей деревни или нескольких деревень, то есть речь шла об обязанностях коллектива. Уже в первой грамоте Личчхавов (№ 22) целая деревня была *предоставлена* сестре царя *во владение, с правом передачи по наследству*. Указ Нарендрадевы фиксирует историю дарения храму Бхуванешвара в Манешваре. *Прежними царями*, как здесь говорится, было совершено дарение храму *Дакшина-Коли-грама-дранги*¹², *объединенной со всеми деревнями долины* (№ 114.8–9). Оно подразумевало различные формы поддержки храма со стороны дранги в форме сборов. Но *по какой-то причине это дарение было захвачено Бху-магуптой и стало владением царской семьи*. Позже оно было возвращено получателю Нарендрадевой, желавшим исполнять прежние обычаи. Из последующего содержания становится ясно, что дарение *Дакшина-Коли-грама-дранги, объединенной со всеми деревнями долины*, состояло из пожалованных в качестве *аграхар* трёх деревень (Конко, Бильвармарга, Хусприндун) *вместе с полями, садами, хижинами ремесленников-производителей товаров*. По-видимому, следуя общему контексту непальских надписей, отличающихся от североиндийской традиции, употребление термина *аграхара* (дарение земли брахманам) подразумевало просто передачу права на получение всех традиционных сборов с деревенского коллектива. Сходное по содержанию дарение *Хамсагриха-дранги вместе с деревней Пашчима-ко...*, предоставленное *прежними царями, отобранное по ошибке* и вновь предоставленное Нарендрадевой в 656 г., зафиксировано в надписи из Ананталингешвара в Бхактапуре (№ 114.14).

Два указа Васантадевы, ограничивавших доступ в деревни *адхикаран*, содержат оговорку, подразумевавшую компенсацию *адхикаранам* потерь возникших по причине такого ограничения. И формулируется она весьма примечательно: *Жителями деревни пусть не будет совершено уменьшение царской казны – так [сказано]. Для освобождения от того [нарушения], в деревне, во владение обоим адхикаранам поле дано*¹³. Дарение царя, подразумевавшее освобождение жителей от сборов *адхикаран*, предусматривало компенсацию тем же *адхикаранам*, осуществлявшим важную фискальную функцию, со стороны самих же жителей деревни, которые в данном случае выступают как община, коллектив.

¹¹ Грамота Шивадевы I из Дхарампура упоминает дарение деревни, совершенное прежними царями (№ 65.6). О дарениях двух деревень *сангхе* говорится в № 124, 125. О дарении деревни Вайдья храму Шри Шивадевы говорится в указе Шивадевы II из Лаган-толе, Катманду и т. д.

¹² *Дакшина-Коли-грама*, упоминаемая в ранних надписях как деревня, стала, очевидно, ядром объединения-*дранги*, получившего аналогичное название.

¹³ *grāmīnair-āpi mā bhūd rājakośasy-āpahānir-iti tai-pratimocanāya sve sve grāme adhikarāṇayor-ubhayoḥ kṣettraṁ dattam* № 30.11-14=№ 32.13-14.

Такой коллектив мог иметь свои особые права. Так в тексте надписи Шивадевы I из Сатунгала, адресованном жителям деревни Кадун, говорится о *милости-дарении* царя, в качестве которой выступает право ее жителей беспрепятственно передвигаться по соседним дорогам, занимаясь заготовкой леса, сена и листьев. Здесь говорится: *Никем из жителей Пхеран-котта* (более крупного коллектива), *не должно быть совершенно оскорбление или задержка [жителей деревни Кадун], [несущих] поленья и другое, обладающих кинжалом или топором*¹⁴. Удовлетворенные работами жителей деревни Дакшина-толи и иных жителей четверти *дранги*, цари Личхавов провозглашают право тех, кто живет в этой деревне (№ 107.12–14), пользоваться иными украшениями, кроме ножных и ручных браслетов и другие права жителей деревни.

В указе Дхрувадевы от 624 г. фиксируется дарение Амшувармана, совершенное тремя годами ранее, адресованное жителям трех деревень. *Видя канал, который был подведен к упомянутым здесь деревням, разрушенным, при отсутствии [работ по его] восстановлению, по просьбе зависимого правителя Чандравармана, царь совершил его [то есть, канала] дарение*. Целью дарения *только для пользы деревень*¹⁵ было *восстановление канала и <...> [его использование] для подведения [воды] в течение долгого времени*. Для обеспечения этого царем были подарены участки земли, *подати-тиндака* с которых, собранные владельцами канала (т. е. жителями указанных деревень), должны были использоваться для оплаты ремонта и поддержания канала в исправности. Оговаривается, также, еще одна принципиально важная часть дарения: *И за исключением [жителей] этих трех деревень, жители иных деревень, никто иной управление [этим каналом не] получает* (№ 98.12–13). То есть жители трех грам в этом дарении не только имеют обозначенные здесь собственные коллективные интересы, которые подчеркиваются в указе дважды, но и выступают в качестве коллективного получателя царского дарения, коллективного владельца земли, коллективного владельца канала, получившего право на его использование *на долгое время* от самого царя.

Обращают на себя внимание случаи употребления термина грама в указах Амшувармана из Бхатувала (№ 78) и Тистунга (№ 97). Они отличаются от иных рядом деталей. Оба они найдены на самом краю западной части долины Катманду, на границе царства Личхавов. Оба указа имеют много общего. Царь, *определив сборщиков кунда, шулка, тапана* (№ 78.3–4; № 97.4–5), оповещает *правителя области и его слуг* о том, что жители указанных им деревень, *занятые производ-*

¹⁴ *pherañ-kottā-nivāsibhir-anyaiś-ca na kaiścid dātra-kaṭṭāraka-kuṭhāra-kāṣṭh-ādyākṣepo vidhāraṇā vā kāruyā* № 63.11–13.

¹⁵ Это в тексте повторяется дважды № 98.7, 9. Таким образом, фиксируется, возможно, целеполагание дарения самого Амшувармана и Дхрувадевы.

ством [изделий] из меди, чамара (каури), шерсти, дичи, мускуса [мускусной антилопы], медных сосудов и торговлей этими товарами не должны лишаться этого и иного имущества и должны быть освобождены от таких сборов (№ 78.9; № 97.11–12). То есть сельский коллектив-грама совсем не обязательно был исключительно коллективом земледельцев. Вполне закономерным было то, что члены такого коллектива были заняты ремесленным производством и торговлей произведенными товарами. И такой коллектив также именовался *грама*.

И все же грама в надписях Личчавов – это преимущественно коллектив земледельцев, которые проживали и вели хозяйство на определенной территории, в рамках определенных границ. В качестве обоснования царского дарения Амшувармана из Таукхела говорится, что царю стало известно о том, какой вред наносится буйволицами *землям этой деревни* (№ 85.5–6). Поэтому он совершил дарение *иной земли* (*бхуми*, здесь определяются ее границы) *для будущего поселения деревни*¹⁶. То есть, именно наличие земли для ведения на ней хозяйства является определяющим для существования грамы, деревни, а появление иной земли – приводит к образованию грамы в ином месте.

Возможны случаи, когда в текстах надписей по отношению к тому или иному человеку обозначается одновременно его принадлежность к нескольким разным коллективам: к *граме* и *котта* (разные по уровню территориальные коллективы (Added № 2.3–4), к *граме* и *гоштхи* (родовому по происхождению коллективу, № 103.7–8; № 125.19), и, довольно часто, к *граме* и *панчаяту* (№ 83.11–12; 99.10–11; 104.10–11. и др.) Последний термин с VI в. часто встречается в надписях Личчавов. Поэтому перейдем к анализу его употребления в непальской эпиграфике.

Термин этот только один раз встречается в современных Личчавам надписях Гуптов. В надписи Чандрагупты I из Санчи говорится о дарении, совершенном неким Амракардавой *в собрании пяти персон* (*pañcha-maṇḍalyā[m*]*) в Ишваравасака¹⁷. Дж. Флит считал возможным соотносить этот термин с современным ему индийским термином *панчаят*, обозначающим некую «деревенскую коллегию» из пяти и более персон, которая собиралась для урегулирования различных споров в деревне, и упоминал сходные термины в непальских надписях¹⁸. Такого же мнения был и Д. Ч. Сиркар, который приводит в своем словаре только термины *pañcāla*, *pañcālī*, *pañcālikā*, указывая, что так назывался некий админи-

¹⁶ *bhavatān-grāma-sanniveś-ārtham-prasādīkṛtā* 85.9.

¹⁷ Содержание надписи читается и переводится по разному Дж. Флитом (*J. F. Fleet. Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. 3, Calcutta, 1888, p. 32–33*) и Д. Ч. Сиркаром (*D. C. Sircar. Selected Inscriptions. Calcutta, 1942, pp. 273–74*). Более предпочтительным выглядит вариант Д. Сиркара.

¹⁸ *J. F. Fleet. Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. 3, P. 32, note 5.*

стративный совет и территориальное подразделение государства¹⁹. Подробно анализировали употребление этого термина в непальских надписях Л. Гопал²⁰ и Д. Р. Регми²¹, которые даже дискутировали друг с другом. По мнению Д. Р. Регми, происхождение термина определялось сочетанием слов «панча» (пять) и «али», ряд. То есть так именовалась группа людей, сидящих в ряд. А его основным значением было – *светский коллективный государственно-административный орган управления деревней самого нижнего уровня*. Л. Гопал считал, что под *панчали* в надписях понимается комитет или административный совет храма или иного религиозного института. Еще по сведениям древних надписей, по мнению Л. Гопала, было известно, что для обеспечения должного обслуживания и поддержки храмов люди определенных профессий закреплялись за такими организациями²², хотя они и ассоциировали себя, также, с деревнями по месту проживания. Появление в непальских дарениях *панчали* он объясняет необходимостью управления подаренным имуществом и обслуживания именно религиозных организаций, то есть считает панчат при Личчхавах органом управления имуществом религиозных организаций.

Не вдаваясь в полемику с упомянутыми исследователями, отметим одну их общую принципиальную ошибку. Столь резкое разделение органов управления деревенскими организациями на, условно говоря, светские, государственно-административные и религиозные, не подтверждается надписями. Нет доказательств того, что деревенские советы-панчатяты были государственными организациями, создание которых хоть в какой-либо мере определялось царем. Насколько мы можем судить по информации доступной нам о Личчхавах, у царей просто не было для этого никаких возможностей. Фиксируемые в эпиграфике Личчхавов дарения храмам сборов с участков земли или деревень не предполагали изменений в структуре и организации непальского общества. Да и особое управление храмовыми землями, которые существовали, как свидетельствуют надписи, вперемешку с землями светских владельцев, при наличии традиционных органов управления сельскими коллективами было затруднительно. Существование же поселений земледельцев или ремесленников, производство которых было ориентировано только на удовлетворение нужд храма в надписях не зафиксировано. Храм или вихара выступают в надписях Личчхавов как обычные

¹⁹ D. Ch. Sircar. Indian Epigraphical Glossary. Delhi, 1966. P. 230.

²⁰ L. Gopal. Pāñcālī in the Inscriptions of the Licchavis of Nepal. In: Studies in the History and Culture of Nepal. Varanasi. P. 13–30.

²¹ D. R. Regmi. Inscriptions of Ancient Nepal. Vol III, p. 256–259.

²² Заключение свое автор обосновывает ссылкой на три публикации надписей, которые датированы XII и XIII веком, то есть значительно позже времени Личчхавов, что противоречит его утверждению о древности такой традиции.

коллективные владельцы традиционных сборов с земли или с жителей деревни и ничем особенным не отличались от иных владельцев. О средствах для поддержания в порядке и для ремонта храмов говорится в надписях иногда в одном контексте с упоминанием средств необходимых для поддержания в порядке каналов, для выполнения иных светских задач. Показательными здесь являются дарения Нарендрадевы (№ 124, 125). Здесь говорится о дарениях двух деревень монахам *сангхи 4-х сторон света*, проживавшим в Шри Шивадева-вихаре. Единственным их условием было руководство членами монашеской организации работами жителей указанных деревень по постройке каналов. Никаких особых специфических органов управления имуществом, изменений внутри деревенской организации они не предусматривали. Для обозначения же храмовой общины (если такие существовали в действительности при Личчхавах) и особых органов управления храмовым имуществом, скорее, использовались иные термины, а именно – *гошт-ли* (позже – гутхи, совет) и *шала* (хранилище).

Термин *панчаят* или *панчали* появляется в надписях со времени Шивадевы I и Амшувармана. Появление его происходит почти одновременно с исчезновением оговорки *деревенские домовладельцы* в оповещениях в царских указах, свидетельствующей, по нашему мнению, об ограничениях для части землевладельцев до VI в. прав участия в управлении деревенского коллектива. С этого же времени все землевладельцы становятся относительно полноправными членами коллектива-грамы и все они могут именоваться в надписях *панчалика*.

Впервые термин встречается в грамоте Шивадевы I от 517 г. По содержанию формулы оповещения этот указ ничем не отличается от иных указов этого царя, сформулированных Амшуварманом. *Панчали* здесь выглядит как синоним, калька с выражения *грама-ниवासин* (житель деревни) и подразумевает, аналогично иным надписям, ограниченный круг жителей, оповещаемых о льготах. Ничего особенного нет в том, что оповещаются жители, принадлежащие к *двум панчаятам*, – дарения (льготы) нескольким территориальным организациям вполне привычны для Личчхавов. И в таком значении термин *панчалика* (член *панчаята*, коллективного органа управления или совета деревни-грамы) употребляется в ряде последующих надписей Личчхавов.

Достаточно прозрачен случай его употребления в надписи из Сундхара. Здесь даётся в качестве обоснования небольшого царского дарения двух участков земли красочная картина пришедшего в запустение деревенского храма в деревне Матин (№ 83.5–7). В надписи даже не указано, какому конкретно божееству он был посвящен (просто говорится – *māṭin-devakulam*, № 83.5). Состояние храма побудило царя подарить деревенским жителям два участка земли, сбор-подать с которой считалась ранее *царским владением* и вполне закономерно, что это дарение было предоставлено не кому-либо персонально, не членам особой

храмовой общины, а *членам панчаята* деревни Матин, т. е. местного деревенского совета.

При интерпретации надписей Личчавов важно учитывать, что в большинстве своем они отражают реальность так, как она представлялась со стороны царской власти. Примечательны в этом отношении две надписи, найденные в храме Бхрингарешвары в деревне Суна-гутхи Бхимарджунадевы (№ 108) и Шивадевы II (№ 129). Бхрингарешвара линга, существовавшая при Личчхавах, примечательна тем, что в более позднее время она даже потеряла свое имя, которое было восстановлено лишь царем Вишнусимхой из Патана в XVI в.²³ Важным является современное название деревни по причине присутствия в нем термина *гутхи* (скр. *гоштхи*), которым в надписях обозначались местные советы, вплоть до настоящего времени сохранившие функции по обеспечению исполнения семейных или родовых культов, церемоний, управление хозяйством местных святилищ, храмов и иные²⁴. И, хотя в надписи деревня называется Бхрингараграма (№ 108.9), в современном ее названии, возможно, сохранилась важная причина ее появления. Вполне возможно, но только с более позднего времени, деревня стала действительно храмовой общиной, жители которой были заняты только поддержкой храма – как своим трудом, так и материально. Но при Личчхавах положение ее жителей ничем не отличается от иных, особенно если учитывать причину появления самого указа, особенности дарения, полученные жителями льготы. Царь решил предоставить дарение, как здесь говорится, будучи удовлетворенным работами жителей деревни по перевозке камня и изготовлению скульптуры Вишну Джалашаяна (*Расположившегося в водах океана*). Та же причина озвучена и в указе из Янга-хити, Катманду (№ 107). То есть речь идет об участии жителей нескольких деревень в работах, инициированных царем. Результатом такого участия было освобождение их от повинностей, не связываемых с обслуживанием какого-либо храма, оно сопровождалось привычным для Личчавов ограничением доступа на территорию деревни адхикаран, фискальными и правовыми льготами. Связное же чтение второй надписи из храма Бхрингарешвары времени Шивадевы II (№ 129) затруднено (читаются только отдельные слова и фразы). И использование Л. Гопалом текста этой надписи, когда о ее смысле мы можем говорить только предположительно, для реконструкции и выделения особых форм социально-политического устройства раннего Непала выглядит спорным и слабо аргументированным. В упомянутом тексте, по видимому, речь идет о работах по ремонту канала силами жителей деревни и го-

²³ M. Slusser. Nepal Mandala, V. 1, p. 226.

²⁴ Подробнее см. Лелюхин Д. Н. Особенности социально-политической структуры раннего Непала по сведениям надписей Личчавов // Эпиграфика Востока, Вып. XIX, С. 131–154.

ворится о дарении поля в связи с этим. В читаемых Дх. Ваджрачарьей фрагментах текста я не вижу свидетельств о том, что термин *панчалика* здесь можно понимать как обозначение членов особого храмового совета. В строке № 129.7²⁵, скорее, можно видеть обычное перечисление жителей деревни, часто встречающееся в формулах оповещения, из которого выпали название деревни и упоминание *больших людей (прадхана)*. Здесь говорится только об усилиях *брахманов и панчаликов* по постройке канала, подведенного к водному резервуару (джалашая), расположенному у храма Бхрингарешвара (№ 129.8). Два последующих фрагмента (№ 129.9 и 129.11) также слишком неопределенны для уверенного их чтения и тем более для утверждения о существовании уже в то время в деревне особого специального храмового совета и храмовой общины. Жители деревни занимались обеспечением храма, но такая их деятельность еще не стала для них основной, и превращение традиционного территориального коллектива в храмовую общину существовало только как тенденция. Поэтому, возможно, в этих надписях не упоминается и гоштхи.

Похожий пример, также связанный с вопросом управления каналом *панчаликами*, имеется в надписи Джаядевы II (№ 137). Поврежденная в начальной части, она сохранила важные сведения о царском дарении в Юпа-граме. Деревня эта упоминается в разных надписях Личчхавов. Она присутствует в частном дарении времени Манадевы *сартхаваху* Ратнешвары (№ 8.5). К югу от нее (№ 33.3) был подарен большой участок земли *пратихарой* Дхрувасандха-вартта. Дарение это было зафиксировано в частной надписи от 533 г., найденной в Бхасмешвара у Пашупатинатха. Оно примечательно тем, что *пратихара* передавал землю под контроль своего родового совета-*гоштхи* для поддержания в порядке воздвигнутых им же здесь пяти лингамов. В надписи от 570 г. (№ 52), посвященной постройке канала неким Бхарави, указано, что к югу от деревни Юпа-грама им было предоставлено поле, доход от которого предполагалось использовать для поддержки канала в хорошем состоянии. В надписи Нарендрадевы (№ 113.9) о ней уже говорится, как об объединении-*дранге* под названием Юпа-грама, [*объединенной*] со всеми иными деревнями долины. Согласно этому указу, *Юпа-грама-дранга* становилась полностью *независимой от власти* Мапчок и Бхатта, то есть от известных по иным надписям *адхикаран* (№ 113.10–11). По-видимому, и в надписи Джаядевы II, как и в более ранних текстах, речь идет об объединении деревень, но никак не о храмовой общине. Важными здесь выглядят сохранив-

²⁵ ... *brāhmaṇa-purassarāṇāi-ca pāñcālikānān...* Можно сравнить ее с похожей фразой из оповещения № 109.7–8: *оповещает всех жителей деревни Дакшина-Коли брахманов, начальников и их слуг, всех панчаликов-домовладельцев*. И, хотя здесь также говорится о каком-то дарении храму у реки (№ 109.15), утверждать, что упомянутая деревня была храмовой общиной, нет никаких оснований.

шие ее строки. Из них следует, что дела, связанные с каналом, должны решаться только с местным представителем царя, здесь располагающимся (то есть, проживающим в этом объединении, № 137.10–11). Использование канала было по-разному закреплено за членами **разных панчаятов**, советов деревень, входивших в это объединение. Здесь говорится: *И [доход от] канала разделив на семь частей, 1 часть должна использоваться [жителями] панчаята Гигвал, 1 часть – принадлежать [жителям] панчаята Джадже, 1 часть – [жителям] панчаята Тегвал, 3 части – [жителям] панчаята Югвал, 1 часть – [жителям] панчаята [...]лла – так [сказано]* (№ 137.11–15). Подобная практика коллективных работ по постройке и коллективного использования канала жителями нескольких деревень-грам была привычна для раннего Непала. Буквально такая же ситуация зафиксирована в дарении Амшувармана и Дхрувадевы (надпись от 624 г.), которое мы рассматривали выше. Важно подчеркнуть – во всех этих случаях говорить о том, что **панчалики** являются представителями особых советов, управлявших имуществом, условно говоря, религиозных организаций или храмовых общин, нет никаких оснований.

Нет оснований утверждать, что речь идет о каком-то особом храмовом совете и по сведениям грамоты Дхрувадевы и Джишнугупты, адресованной членам **панчаята** Гита в деревне Дакшина-Коли-грама (№ 100). Известная и по иным надписям, эта деревня, располагавшаяся на территории современного Катманду, возможно, в то время уже являлась объединением-*дранга* с аналогичным названием, включавшим несколько деревень. Об этом же объединении идет речь в грамоте Бхимарджунадевы из Янга-хити, Катманду (№ 107.12–13), она прямо называется *дрангой* в указе Нарендрадевы (№ 114.7). Содержание самого дарения также вполне традиционно – царь жалует **панчаликам** право получения дохода от использования канала, обусловленное рядом их обязательств, включая обязательство отдавать десятую часть сборов-*пиндака* для обеспечения *пуджи* (ритуала поминовения) в храме [...]лешвара-свамина (№ 100.14–18).

Надпись Бхимарджунадевы из Баламбу, адресованная **владельцам** Гинун и Дигвара (№ 104.6–7), найденная перед храмом Махалакшми, фиксирует составные части этого дарения – участок земли, на котором располагалась роща из деревьев *сарала* на земле Гинун, имущество (*васту*) Дигвара и храма (сохранилась часть его названия). Это имущество было освобождено от традиционных общих сборов, так же как и жители деревни Джолприн – от сбора *чайлакара* (сбор с ткачей). Но в надписях недостаточно информации для того, чтобы судить о том, что именно называлось здесь Гинун и Дигвара. Владельцам Гинун и Дигвара адресовано оповещение, в тексте указываются границы Гинун. Но из грамоты так же ясно, что царь совершил дарение в граме Джолприн, здесь говорится о деревне и жителях этой деревни. Возможно, Гинун и Дигвара, действительно, назва-

ние храмов или храмовых советов, но судить уверенно об этом, мы не имеем возможности.

Нередко термин панчалика встречается в надписях при определении границ деревни или участков земли. Поле или земля членов *панчаята*, название которого не сохранилось (№ 69.11), упоминается при определении границ дарения в надписи из Джья-бахаль, Катманду, в одном контексте с полями ашрамы, храма, царским полем и полями членов *гоштхи*. Но это свидетельствует лишь о том, что членами *панчаята* были землевладельцы. Аналогичен контекст указа Джаядевы II из Чьясала-толе в Лалитпуре (№ 135), где при определении границ упоминаются не только земля члена *панчаята* Рета, участок члена *панчаята* Лоприн, поля членов *панчаята* Лоприн и Пуну, но и поля члена *гоштхи* храма Нараяны, члена *гоштхи* Индры из той же деревни Лоприн, а также поля Уматиртхи и вихары Пушпаватика. В указе Нарендрадевы из Пашупатинатха (№ 125), при определении границ вместе с полем члена *панчаята* Хмуприн упоминаются поля Амбу-тиртхи и вихары Шри Кхарджурика. Здесь также термин *панчалика* выступает просто как синоним термина *грама-нивасин* «житель деревни».

Не все упоминания термина прозрачны, как в упомянутых случаях. В конце длинного списка совершенных ранее дарений на стеле из Леле, вместе с перечислениями дарений различным *гоштхи* и *шала* упоминаются два дарения панчаликам. Текст здесь сложен для восстановления и интерпретации. Но нам представляется возможным читать его предположительно так: [поле храма] Божественного Чудикешвара [поддерживаемого] членами *панчаята* деревни <...> [с которого собирается] 40 ма[ника] к востоку [от деревни] и [такое же] поле с которого собирается 40 ма[ника] к западу. То есть, видеть здесь обозначение особого храмового *панчаята* также нет оснований, хотя, безусловно, *панчалики* выполняли определенные повинности в пользу этого храма. И в этом нет ничего удивительного. Два последних дарения выделяются из списка не только одинаковой упомянутой здесь суммой сбора (40 маника), но и тем, что только они, единственные из всего списка более 30 субъектов, ориентированы географически (*к востоку и к западу*), возможно, потому, что только они были предоставлены членам территориальной организации, грамы.

Упоминание в длинном списке получателей дополнительных пожертвований в большой надписи Амшувармана из Харигаона членов только двух панчаятов интерпретировать также сложно по причине краткости текста и отсутствия дополнительных сведений. Вместе с тем, одно название, *саманья*, если учи-

тывать, что в этой же надписи говорится о *саманья-вихарах*²⁶, *людях* с аналогичным определением, может рассматриваться как слово, используемое в обычном словарном значении²⁷, а не в качестве обозначения конкретного святилища или панчаята. Таким образом, фразы эти могут читаться так: *все иные* вихары, *все иные* члены панчаятов, *все иные* люди.

Редким случаем употребления термина *панчалика* является текст царского указа зафиксированного в надписи, найденной у западных ворот Пашупатинатха (№ 86). Из содержания его ясно, что сестра царя, его дочь и старшие сыновья построили здесь пять лингамов. Царем было совершено дарение земли – имущества (*васту*), обеспечивавшего их функционирование для членов *панчаята* Адхах-шала (именно так говорится в указе). Присутствие термина *шала* в названии *панчаята* не случайно. В данном случае представителями *панчаята* названы не члены деревенской общины (*грама*), а коллектива или организации, связанной с обеспечением храмового хозяйства – *хранилища* или *шала*, которые именуются *панчалика* лишь по аналогии с органом управления соседской общины. Использование земли выводилось в указе за пределы обычного порядка. Специально оговаривается, что если *обязанность* [по поддержке лингамов] *панчаликами* не будет осуществляться или *они покинут* [это] *имущество*, вопрос [о его передаче] *должен быть рассмотрен царем при посещении* [этого места] (№ 86.15–18). Необычность этого, единственного в своем роде указа объясняется и тем, что основной его целью был запрет доступа на территорию дарения для представителей *Западной адхикараны*, защита от нее была целью указа и именно к представителям адхикараны обращен текст. Только они и именно они, поэтому, названы в формуле оповещения.

Ошибочной выглядит интерпретация Л. Гопалом содержания указа Нарендрадевы из Касаим-толе в Деопатане (№ 116). Он понимает под Нава-гриха, о котором идет здесь речь, обозначение какого-то *нового здания*, где размещались члены панчаята, с которым был также связан местный совет *гоштхи*, куда был запрещен доступ лицам, именуемым *чата* и *бхата* (по мнению Л. Гопала, чиновникам). Такое ограничение, по мнению исследователя, было, собственно, дарением царя, предоставленной привилегией. Но содержание дарения и смысл самого текста указа остаются не ясными по той причине, что основная его часть не сохранилась²⁸. Название Нава-гриха, если следовать надписям, могло относиться к царскому дворцу (самый известный из таких – Мана-гриха). Можно видеть в

²⁶ № 81.10. Это единственный случай, когда в списке вихар употребляется множественное число *sāmānyavīhārāṇām*, во всех иных случаях присутствует единственное число.

²⁷ Обычное словарное значение этого слова присутствует и в № 116.28.

²⁸ Из формулировки этой сохранилась только часть фразы: «совершено дарение <...> Навагриха <...> соответственно неизменным обычаям <...> и с запретом доступа для чата и бхата» (№ 116.15–16).

нем название храма (ср., Хамсагриха-дева, № 81.11, ставшее впоследствии названием дранги, Хамсагриха-дранга, № 118.6) или название селения по имени дворца или храма. Но в этом тексте важен не сам сохранившийся фрагментарно *собственный указ* царя, а иное (*анья*), как называется полностью сохранившаяся завершающая часть надписи (№ 116.24–29). В ней зафиксировано соглашение (вьявастха), которое, как говорится в надписи, было также записано на медной пластинке вместе с правилами (№ 116.28). Смысл соглашения понятен, и распоряжения царя подобного типа встречались в иных указах Личчхавов (например, № 66.9–12). В случае, [если] *какое-либо важное дело случается и его с членами панчаята решить невозможно, тогда оно должно быть рассмотрено проживающим в этом [селении человеком царя]. И те члены [его] гоштхи, связанные с Навагрихой, должны быть также недоступны для чата – бхата. И это соглашение существует только с записанными [правилами] на медной грамоте. По соглашению – [этот] живущий у дороги Вриджика Мадхусудана-свамин – равный панчаликам – так [сказано]*. То есть живущий у дороги Вриджи Мадхусудана-свамин, возможно, не являвшийся полноправным членом совета деревенского коллектива (*панчалика*) представитель *гоштхи* (то есть родового, по происхождению, совета), предлагается деревне в качестве царского представителя для решения спорных вопросов, которые невозможно решить обычным путем. Поэтому и сам Мадхусудана-свамин провозглашается здесь равным *панчаликам*, а члены его (родового) *гоштхи*, – обладающими иммунитетом от поборов местной элиты (*ачата-бхата правешья*). То есть, и в этом случае нет никаких оснований видеть в царском указе упоминание специфического храмового совета. Здесь идет речь о специальном соглашении, предметом которого было определение царского представителя для решения спорных вопросов, провозглашение его и членов его *гоштхи* обладающими равными правами с иными *панчаликами*.

Таким образом, анализ всех случаев употребления термина *панчалика* в надписях Личчхавов позволяет утверждать, что нет никаких оснований видеть в нем обозначение членов специфического светского государственно-административного или столь же специфического совета, условно говоря, религиозного учреждения. Скорее всего, так назывались со времени Шивадевы I и Амшувармана представители совета полноправных членов деревенской соседской общины.

Е. С. Лепехова

ОБРАЗ ДАКИНИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ

Основной темой данного исследования является образ женского божества Дакини (или Дакинитэн (荼枳尼天) в японском тантрическом буддизме и его значения в ритуалах интронизации японских императоров в XII–XIII вв.

Дакини (тиб. Кхадро, досл. «плывущая по небу») в буддизме Ваджраяны представляют проявления энергии в женской форме. *Дакини* подразделяются на тех, кто обладает Мудростью (скр. *джняна*), т. е. бодхисаттв, и на тех, кто предпочитает действие (скр. *карма*) в качестве могущественных сил *сансары*. В ранней индуистской традиции слово обозначало демониц, живущих на кладбище и питавшихся плотью и кровью умерших людей. Как считалось, дакини (а также *даки*, существа мужского пола относящиеся к дакиням) сопровождали индуистскую богиню Дургу (или Кали) [Simmer-Brown 2002: 45–57]. Иногда они изображались рядом с богом Шивой в его ипостаси грозного божества Махакалы [Иянага Нобуми 2003: 168–170].

Как отмечают некоторые исследователи индо-тибетского тантризма, слово *дакини* имеет несколько значений. По объяснению Дж. Снеллгроува, это слово синонимично термину «йогини», но само слово «йогини» имеет двойной смысл. С одной стороны, оно может означать ведьм-демониц, близких к *дакини*, с другой – женщин-аскеток, приверженных йоге. В индо-тибетском тантризме слово *дакини* также может относиться к йогиням, которые вместе с йогинами (в этом случае называемыми *дака* – форма мужского рода от *дакини*) собираются на тайные празднества в сакральных местах; согласно строгим ритуалам, они принимают пищу и жидкости (куда могут входить выделения человеческого тела, называемые Пятью Амброзиями), поют и танцуют и наконец совершают ритуальное соитие (в действительности все это может – или иногда должно – пониматься чисто символически). Во время этого ритуала (скр. *самвара*) йогини-мужчины идентифицируют себя с буддийским божеством Херукой, а женщины – с его подругой Ваджраварахи. С другой стороны, то же слово *дакини* может означать тантрических богинь, таких, как Пять йогини (Найратми, Ваджра, Варийогини, Гаури и Ваджрадакини), в браке (или идентифицируемые) с Пятью высшими буддами (Акшобхья, Вайрочана, Амитабха, Ратнасамбхав и Амогхасиддхи), представляющем собой высшее единство. В иконографии *дакини* изображаются танцующими богинями, украшенными так называемыми «Пятью Пе-

чатыми» (диадемой, ушными украшениями, ожерельями, браслетами и поясами, сделанными из человеческих костей); они однолики, с горящими глазами, двуруки, в правой руке держат секач, а в левой – чашу из черепа (санскр. *капала*). Также они могут изображаться танцующими на распростертых трупах и с *кхатвангой*, (скр. *khaṭvāṅga*,) лежащей на левом плече [Snellgrove 1959: 135].

Исследовательницы Джудит Зиммер-Браун и Джэнис Уиллис отмечают, что, несмотря на сложную и, иногда противоречивую классификацию божества *дакини* в индо-тибетском тантризме, в нем можно выделить два аспекта: персонифицированный («тайный») и неперсонифицированный («внешний»).

На первом уровне *дакини* выступает как воплощение истинной природы ума, чья власть безгранична. В ней выражаются наиболее эзотерические аспекты тантрической доктрины. Она также выступает как объект для медитации, обладающий свойствами природы Будды. Как предполагает Уиллис, на этом уровне *дакини* также символизирует мудрость *гуру* и других предшествующих ему учителей, направляет адепта во время его практики и является хранительницей тайного учения [Willis 1987: 57–75].

На втором («внешнем») уровне *дакини* проявляется в форме энергии в тантрической йоге. Она также может воплощаться в образах йогини-отшельницы, прославленного учителя, обладающего магическими силами, или его подруги – распространительницы тантрического учения. [Simmer-Brown 2002: 10–11].

Как и другие исследователи, Зиммер-Браун отмечает, что в формировании образа *дакини* в индо-тибетском тантризме значительную роль сыграли местные верования и культы: индуистские и шиваитские в Индии и боннские в Тибете. Примечательно, что в Тибете одним из воплощений *дакини* считались *мамо*, демонические божества, по преданию, усмиренные гуру Падмасамбхавой. Считалось, что они обитают на кладбищах и насылают болезни, войны и голод. Местные верования также изображали *мамо* в виде демониц-людоедок, крадущих детей, поэтому они ассоциировались с так называемыми «богинями-матерями» (скр. *матр*), которым поклонялись для того, чтобы защитить детей [Simmer-Brown 2002: 57].

Что же касается Японии, то там образ *дакини* стал известен, начиная с VIII в. благодаря китайскому переводу «Махавайрочана-сутры» и различным комментариям к ней.

Следует отметить, что, несмотря на всю сложность и многообразие образов *дакини* в тантрическом буддизме, в раннем китайском тантризме прочно утвердился образ *дакини* как демонического существа, пожирающего людей или крадущего их жизненную энергию. Видимо, представления о *дакини* как о существе, обитающем в местах захоронений мертвых, повлияли на то, что в китайском буд-

дизме *дакини* стала ассоциироваться с шакалом *шргала* (скр. *srgala*) кит. *егань* 夜干, яп. *якан* 射干), животным, питающимся падалью и, согласно буддийским представлениям, живущим рядом с местами скопления трупов. Однако, как считает исследователь Иянага Нобуми, в действительности это слово означало некое мифическое животное, напоминающее собаку (или лису) сине-желтого цвета, способное лазать по деревьям и вредить людям. Об этом говорится в буддийском трактате «Фаньи минъи цзи», составленном монахом Фа-нем (1088–1158) и сочинении по китайской медицине «Бэньцао ганьму» (1590). [Иянага Нобуми 2003: 170–172], По мнению Иянага, очевидно, то обстоятельство, что в некоторых китайских источниках шакал (*егань*) стал отождествляться с лисой (кит. *ху*), привело к тому, что позднее в китайском и японском тантризме образ *дакини* стал ассоциироваться с лисой.

Тем не менее, в китайском тантрическом буддизме продолжали сохраняться свидетельства индийского происхождения *дакини*. Так, в комментарии к «Махавайрочана-сутре», составленном в 727 г. монахом Исином, приводится легенда о *дакинях*, поедавших сердца людей. Будда Махавайрочана, желая усмирить их, превратился в Махакалу («Великого Черного Духа») и заклил их убивать лишь тех людей, которые умрут через шесть месяцев. Для того чтобы распознать таких людей, он даровал им магическую формулу и печать [там же: 170–171].

Как мы видим, в этом предании о Будде и *дакинях* присутствуют следующие индийские представления о *дакинях*: во-первых, как о демоницах-людоедках, во-вторых, как о существах, подчиняющихся Махакале, одному из воплощений бога Шивы. Примечательно, что аналогичная история рассказывается японским монахом Тёго (1259–1350) из школы Тэндай в трактате «Содзисё», посвященном эзотерическим ритуалам [там же].

В раннем японском эзотерическом буддизме под влиянием традиции, пришедшей из Китая, *дакини* также считалась демоническим созданием, поедаящим жизненный дух (*сёки*) живых существ. Однако в XIII–XIV вв. под влиянием эзотерической доктрины *хондзи-суйдзяку* она обрела статус отдельного божества Дакини-тэн и прочно ассимилировалась с автохтонным синтоистским божеством Инари. Культ этого божества, связанный также с богиней плодородия Ука-но-ми-но-митама-но-оками¹, восходит к VIII в. и связан с горой Инари в Фусими, к югу от Киото. Там же находился знаменитый буддийский храм Тодзи, школы Сингон, основатель которой, буддийский монах Кукай, привез из Китая в Японию доктрины Ваджраяны в VIII в. Позднее, с X в., божество Инари было включено в пантеон буддийских божеств и стало считаться покровителем храма Тодзи. [Иянага Нобуми 2003: 168–248]. В японской традиции

¹ Имя «Инари» записывается двумя иероглифами «рис» и «нести».

считалось, что ему прислуживают белые лисы (яп. *кицунэ*), поэтому Дакини-тэн стала изображаться в виде молодой женщины, восседающей на белой лисе. В одной руке она держала *ваджру* и меч, символ власти в буддизме, в другой – три драгоценности. Однако, как считает исследователь К. Э. Смирс, возможно, что отождествление *дакини* и лисы произошло под влиянием местных представлений о лисьих колдовских чарах, сложившихся ранее. Лишь в средние века под влиянием тантрического буддизма и практик *сюгэндо*, включавших элементы даосской магии, Дакини-тэн на белой лисе стала ассоциироваться с посланцем Инари. [Smyers 1999: 84–86].

В средние века Дакини-тэн считалось божеством плодородия, приносящим удачу. Заклинания *дакини* (*дакини-но хо*) использовались в ритуалах, употреблявшихся во время интронизации японских императоров и считались эффективным средством для достижения придворной карьеры. В летописи «Кокон тёмон дзю» рассказывается о том, как регент Фудзивара-но Тададзанэ (1078–1162 гг.) по прозвищу Тисоку-ин доно получил высокую должность, благодаря совершению ритуалов Дакини-тэн. Он приказал буддийскому монаху, известному силой своих возгласений, практиковать *дакини-но хо* (咤祇尼法) «учение *Дакини*», которое было известно своим воздействием. Монах сказал: «Это учение никогда не подводило. Через семь дней оно подействует; в противном случае следует продлить его еще на семь дней». Прошло семь дней, и монах попросил Тададзанэ послать кого-нибудь посмотреть, и посланец увидел лису, которая пришла и ела подношения, ничуть не боясь окружающих людей. Монах отметил, что это благоприятный признак, однако следует продлить ритуал еще на семь дней. Так и поступили; в конце этого срока Тададзанэ во время дневного отдыха увидел красивую женщину, проходящую рядом с его постелью. Ее волосы были на три *сяку* длиннее подола ее шелкового платья. Тададзанэ схватил их... Однако видение резко рванулось от него, и волосы остались в его руке; тут Тададзанэ проснулся и увидел, что держит лисий хвост. Монах, за которым он тотчас же послал, узнавши об этом сне, возрадовался и сказал, что ранее никогда не слышал о столь удачном результате своих молений и что на следующий день, в час лошади (с 11 до 13) желание Тададзанэ исполнится. Монах был прав: действительно, в указанный час прибыл гонец от императора с весьма благоприятным посланием. Потом Тададзанэ стал министром и наградил монаха высоким постом. Тададзанэ выучил ритуалы Дакини, применял их для исполнения желаний, и это всегда приносило пользу. Лиса, появившаяся во сне и съевшая приношения, безусловно, являлась самой Дакини Тэн. Лисий хвост сохранялся как сокровище, для не-

го построили небольшое синтоистское святилище, названное «Храмом Небесного Божества Счастья»².

В «Гэмпэй сэйсуйки» приводится рассказ о том, как вельможа Тайра Киёмори (1118–1181 гг.) во время охоты встретил лисицу на равнине Рэндай и уже хотел застрелить ее, как та вдруг обернулась желтой женщиной и назвалась «Царем перекрестья семидесяти четырех дорог (七十四道の中の王)». Размышляя об этом, Киёмори заключил, что она является одним из воплощений Дакини-тэн (в тексте Датэн) «Дэва-Царь Почтенная Лисица» (яп. *Кико тэнно*) и, если он желает преуспеть, ему следует полностью соблюдать «Закон Датэн» [Smyers, 1999: 84].

В трактате монаха Синдзё «Ёдзинсю» (1270), где содержится критический обзор учения и ритуалов секты Татикава, описывается, в частности, ритуал поклонения черепу (*хондзон*), который практиковался среди адептов этой секты [Sanford 1991: 16–17]. Этот ритуал также включал в себя заклинания *дакини*. Как поясняет Синдзё, если все обряды поклонения черепу были соблюдены правильно, то в качестве благоприятного знамения должны явиться семь *дакинъ* в образе семи шакалов или семи будд [там же: 17].

Тем не менее, следует отметить, что ни в одном из выше процитированных трех отрывков не говорится конкретно, что представляли из себя заклинания *дакини* – *но хо* и соответствующие им ритуалы. Более подробная информация об этих ритуалах содержится в документах, описывающих обряд посвящения при интронизации японских императоров, а именно, – в трактатах по ритуалу и эзотерическим традициям школы Сингон. Наиболее полное описание содержится в двух рукописях: «Годзи сокуи хо» («Ритуал интронизации согласно [традиции] Годзи»), которая датируется 1337 г., и «Синдай хикэцу» («Тайные предания эпохи богов»), самая старая копия которой датирована 1346 г. [Иянага 2003: 230–231].

Согласно описанию, приведенному в этих документах, церемония интронизации состояла в следующем.

Перед самой церемонией интронизации наследный принц совершает омовление рук и полощет рот, чтобы очиститься, а регент (член одной из регентских семей) передает ему три секретные Печати и две Формулы. Первая Печать – это оттиск пятиконечной ваджры, который делается (*гэ-го-ко-ин*), а первая Формула – так называемая «Формула Гнева» (*фунну-мё*) – мантра божества Ачалы (Фудо мё), которая звучит как «Чанда-маха-рошада Хун» (по-японски произносится «Сэнда-мака-росяда Ун»).

Вторая Печать называется Печатью собственноручного Владения Четырью Океанами (*сикай рёсё-ин*), а вторая Формула – Формула Дакини-тэн. Хотя

² *Kokon chomon jii* [Collection of things heard, old and new]. NKBT, vol. 84. Tokyo: Iwanami Shoten, 1966.

она называется Печатью, речь не идет об обычной буддийской Печати. Это движение обеих рук и обеих кистей, сопровождаемое произнесением Формулы: сначала складывают обе кисти ладонями (скр. анджали, яп. *gassē*), произнося «ОН» [ОМ], потом покрывают левое плечо ладонью правой руки, произнося «Дакини»; далее покрывают правое плечо ладонью левой руки, произнося «Кяти». Далее поворачивают ладонь правой руки вверх, а ладонь левой руки вниз, произнося «Кяка»; наконец, поворачивают ладонь правой руки вниз, а левой вверх, произнося «Нэйэй Совака». Как считают японские исследователи Ямамото Хироко и Сакураи Ёсиро, в действительности это движение было частью ритуала синтоистской богини Аматаэрасу, который проводили во время церемонии преподнесения пищи божеству в святилище Исэ [Ямамото Хироко 1993: 342–351], тогда как Формулу Дакини-тэн сюда добавил Кукай (Кобо-дайси). [Сакураи Ёсиро 1996: 238–243].

Согласно толкованию, приводимому в «Синдай хикэцу», движение, при котором правая ладонь накрывает левое плечо, изображает Дакини-тэн женского пола и Мир Чрева (его символизирует Формула А-ВИ-РА-ХУН-КХАН, яп. А-би-ра-ун-кэн), а движение, при котором левая ладонь накрывает правое плечо, – Дакини-тэн мужского пола и Алмазный Мир (его символизирует Формула ВАДЖРА-ДХАТУ-ВАН, яп. Бадзара-дато-бан). «Синдай хикэцу» добавляет, что это причина, по которой «делают из золота и серебра две статуи Дакини-тэн, одну мужского пола и другую женского, и ставят их справа и слева от императора во время его интронизации» [Иянага 2003: 235–236].

Наконец, третья Печать – это так называемый «Оттиск Кулака Мудрости» или печать Будды Махавайрочаны с мандалы Алмазного мира, а Формула, сопровождающая ее, – Формула Дакини-тэн («ОН Дакини Кяти [или Багяти] Кяка Нэйэй Совака»). По свершении ритуала этими «тремя Печатами и двумя Формулами» на голову принца совершают возлияние водой, «взятой из Четырех Океанов»; на него надевается корона, украшенная мотивом бамбука и мотивом круга (символизирующими синтоистское святилище Исэ), и он садится на Высокий Трон. Это конец церемонии Помазания при интронизации [там же].

«Синдай хикэцу» упоминает важный вариант этого ритуала: действительно, согласно этому тексту, существует другой ритуал, передаваемый в ветви Хиросава школы Сингон (тогда как ритуал, описанный выше, состоит в ведении ветви Санбоин). По этой традиции, во время интронизации императоров практикуется совместный Ритуал Трех Богов (*сан-тэн гогё хо*); «Три Бога» – это Сё-тэн (санскр. Ганеша), Дакини-тэн и Бэндзай-тэн (санскр. Сарасвати), то есть трехликое божество, изображающее три этих божества. Они представляют Драгоценность о Трех лепестках (*сан-бэн ходзю*), соответствующую Светлым Божествам верха, середины и низа святилищ бога Инари [там же].

В «Синдай хикэцу» также говорится, что этот ритуал наследному принцу передают монахи высоких рангов, в то время как в ритуале по традиции храма Тодзи эту функцию выполняет регент [там же].

Возникает естественный вопрос о том, кто из японских императоров применял эту церемонию во время интронизации? Согласно исследователю Камикава Митио, в XIII в. его практиковал император Фусими (1265–1317; царствовал в 1288–1298), вступивший на трон в 1288 г. Его сын, император Ханадзона (1297–1348; царствовал в 1308–1318) повторил эту церемонию, но только в 1317 г., то есть через девять лет после своего вступления на престол. Император Го-Дайго (1288–1339; царствовал в 1318–1339) активно интересовался тантрическими ритуалами, но нет уверенности, что он применял его на практике. По мнению Камикава, только после императора Го-Комацу (1377–1433; царствовал в 1382–1412) практика с использованием заклинаний и ритуалов Дакини-тэн стала постоянной и неотъемлемой частью церемонии интронизации. Она продолжалась до церемонии интронизации императора Комэя (1831–1866; царствовал в 1847–1866), последнего императора до эры Мэйдзи, включительно; со времен императора Мэйдзи (1852–1912; царствовал в 1867–1912) под действием синтоизма, ставшей официальной религией Японии, буддийские ритуалы были исключены из церемониала императорского дворца и практиковались лишь в храмах школы Сингон [Камикава Митио 1989: 110–131].

Из всего вышесказанного, на мой взгляд, можно сделать следующие выводы. Во-первых, в Японии *дакини* выделилась из категории демонических существ и ряда божеств индо-тибетского тантрического буддизма в отдельное божество Дакини, получившее титул *тэн*. Оно тесно ассимилировалось с автохтонным синтоистским божеством Инари, вследствие чего в иконографии дакини добавился элемент, который отсутствовал в индо-тибетском тантризме – наличие белой лисы. Несмотря на то, что ряд исследователей полагает, что на отождествление *дакини* и лисицы могли повлиять китайские источники, по моему мнению, решающую роль в этом сыграли японские представления о лисьем колдовстве и отождествление дакини с божеством Инари, которое, в свою очередь, отождествлялось с лисой в японских мифах. При этом не следует вовсе исключать китайского влияния на эти представления.

Второе существенное отличие образа *Дакини* в Японии состоит в том, что под влиянием доктрины *хондзи-суйдзюку* о единстве буддийских и синтоистских божеств, *Дакини*, как и многие другие божества из пантеона Ваджраяны, приобрела функции божества плодородия, ниспосылающего богатство и удачу. При этом ассоциация *дакини* с кладбищем, равно как и ее атрибутика (украшения из костей, чаша из черепа, изображения трупа) исчезла из японского тантрического

буддизма. Очевидно, это можно объяснить тем, что в традиционной японской культуре смерть и все, что с ней связано, считалась нечистым и, соответственно, противопоставлялась сфере божественного.

По-видимому, под влиянием школы тантрического буддизма Сингон, стремившейся внедрить эзотерические ритуалы при императорском дворе, заклинания Дакини и ее ритуалы были включены в ритуалы помазания при церемонии интронизации японских императоров XIII–XIV вв. Так же, как свидетельствуют другие источники, они активно применялись в кругах придворной аристократии для достижения власти и богатства.

Тем не менее, на мой взгляд, у японской *дакини* есть одна общая черта с дакинями индо-тибетского тантрического буддизма. Независимо от того, где распространялся буддизм Ваджраяны: в Индии, Тибете или Японии, *дакини* всегда оказывалась тесно связанной с автохтонными божествами местных культов: шиваитских в Индии, бонских в Тибете и синтоистских в Японии.

Литература

- Абэ Ясуро 1989 – *Абэ Ясуро*. «Ходзю то окэн – Тюсэй окэн то миккё гирэй» // «Нихон сисо но сэнсё». Токио. «Иванами Сётэн».
- Камикава Митио – *Камикава Митио*. «Тюсэй – но сокуи гирэй то буккё» // «Тэнно-но дайкавари гирэй-но рэкиситэки тэнкай». Токио, Касива-сёбо.
- Сакураи Ёсиро 1996 – *Сакураи Ёсиро*. «Гирэй кокка но кайтай» // Тюсэй бунка си ронсю. Токио, Ёсикава кобункан.
- Ямамото Хироко 1993 – *Ямамото Хироко*. «Хэндзёфу – тюсэй симбуцу сюго – но сэкай». Токио, Синдзюся.
- Иянага Нобуми 2003 – *Иянага Нобуми*. «Дакини и император» // «Тантрический буддизм», «Серебряные нити». М.
- Сутра о цветке Лотоса чудесной Дхармы. М., 1998, С. 209–210.
- http://www.metmuseum.org/special/japanese_mandalas/view_1.asp?item=20 – сайт музея Метрополитен (Нью-Йорк).
- Simmer-Brown 2002 – *Simmer-Brown J.* Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism. Boston.
- Sanford 1991 – *Sanford James H.* The Abominable Tachikawa Skull Ritual // Monumenta Nipponica. Vol. 46, No. 1.
- Smyers 1999 – *Smyers Karen Ann.* The Fox and the Jewel. Hawaii University Press.

Smyers 1999 – *Smyers Karen Ann*. The fox and the jewel: shared and private meanings in contemporary Japanese Inari worship. University of Hawaii Press.

Kokon chomon jū [Collection of things heard, old and new]. NKBT, vol. 84. Tokyo: Iwanami Shoten, 1966.

Snellgrove 1959 – *Snellgrove D.L* The Hevajra Tantra. A Critical Study. London, Oxford University Press.

Willis 1987 – *Willis J.D.* Dakini: Some Comments on Its Nature and Meaning // *Feminine Ground: Essays on Women and Tibet*, edited by Janice Willis, – Ithaca: Snow Lion Publications, 1987.

В. Г. Лысенко

СЛОВО И БЫТИЕ В УЧЕНИИ БХАРТРИХАРИ О ДЕЙСТВИИ (ПО «КРИЯСАМУДДЕШЕ»)

Действие (*kriyā, pravṛtti*) – одно из ключевых понятий учения Бхартрихари (5 в. н. э.) – грамматиста и философа, автора знаменитого трактата «Вакьяпадая» («О предложении и слове»). В основе деятельности живых существ, по Бхартрихари, лежит первичное, глубинное слово, содержащее в себе потенции всего сущего:

1.121. «Всякая способность к совершению действия в этом мире имеет своим прибежищем слово, даже младенец, благодаря предрасположенностям (*samskāra*), обретенным в прошлых жизнях, ее осуществляет»¹.

Не только само действие, но и возможность его познания и вербального выражения зиждется на этом глубинном слове – прообразе, высшем смысле и, наконец, единственной цели мирской активности. В этом отношении слово (шабда) предстает в философии Бхартрихари и онтологическим источником деятельности и внеэмпирической основой узуса – *vyavahāra*, или разговорной практики, для которой обычные отдельные действия становятся референтами (*artha*).

Связь слова, и особенно, предложения, с действием широко обсуждалась индийскими грамматистами. Как и многие другие грамматисты, Бхартрихари считал, что предложение может либо выражать прямо, либо подразумевать действие, однако, с его точки зрения, связывать действие исключительно с глаголом вовсе не обязательно – его можно передать и другими частями речи. Само же деление на части речи (глагол, имя и т. д.), как и деление предложений на слова, слов – на корни, суффиксы и т. п., Бхартрихари расценивает лишь как условный аналитический прием, используемый грамматистами в целях, которые ставит перед ними их наука (шастра). Основа речевой коммуникации для него – это смысл речевых единиц (и прежде всего, предложения), содержащийся в голове носителей языка и позволяющий им понимать друг друга. Относительно роли действия в известной грамматической классификации карак – «факторов дейст-

¹ *itīkartavyatā loke sarvā śabdavyapāśrayā |
yām pūrvāhitasaṃskāro bālo 'pi pratipadyate* || VP 1.121.

вия», или «актантов»², Бхартрихари, вслед за Патанджали (2 в. до н. э.), подчеркивает, что только намерение говорящего определяет, что считать самым действием, а что – инструментами его реализации (караками):

2.435. «Только говорящий может иметь намерение выразить форму реализуемого (*sādhya*) или инструментов его реализации (*sadhāna*), [только он] стремится сформировать идею (*kalpana*) их соотношения в качестве смысла [своего высказывания]»³.

2.436. «[Высказывание] “я совершаю действие приготовления пищи” выражает [караку] “объект”, акт приготовления пищи в форме [караки] “инструмент” представлен как реализуемое»⁴.

Таковы основные идеи Бхартрихари, в свете которых нам следует понимать 8-ой раздел III канды его основного сочинения «Вакьяпадая» (далее – VP), специально посвященный действию. Название раздела «Криясамуддеша» (*kiyāsamuddeśa*) «экспозиция», «исчерпывающее описание действия» вполне отвечает его содержанию. Как и другие разделы ВП, «Экспозиция действия» открывает панораму разных позиций – просто декларированных или подкрепленных рядом аргументов, высказанных ясно или туманно, развернуто или эллиптически⁵.

Комментарий Хелараджи (конец X – начало XI вв.) помогает во многом разобраться, но мы не можем полностью доверять ему, как это делает, например, Айер – автор переводов VP (см. библиографию), поскольку очевидно, что этот комментатор, живший значительно позже Бхартрихари и близкий кашмирскому шиваизму, довольно часто толкует карики с точки зрения идей уже иной эпохи. Последний (по времени) перевод этого раздела VP на европейский язык (немецкий), принадлежащий перу Джованни Бандини, тоже вызывает определенные сомнения, поскольку его автор трактует карики так, будто в них излагается только одна концепция – концепция самого Бхартрихари [Bandini 1980].

Раздел «Крия» (*kiyā*) следует непосредственно за разделом «Садхана» (*sādhana*), где Бхартрихари подробно излагает учение Панини о караках. По логике грамматистов, когда известны инструменты реализации действия, следует поставить вопрос о том, что должно быть реализовано с помощью этих инструментов, то есть о самом действии. Однако мы имеем дело с лингво-философским

² К каракам относятся источник, цель, инструмент, локус, объект и агент действия.

³ *prayoktaivābhisandhatte sādhyasādhanarūpatām | arthasya vābhisambandhakalpanām prasamīhate || VP 2.435.*

⁴ *pacikriyām karomīti karmatvenābhidhiyate | pakṭiḥ karaṇarūpaḥ tu sādhyatvena pratiyate || VP 2.436.*

⁵ Я. Хубен называет это “перспективизмом” в том смысле, что “каждый взгляд представляет перспективу – возможную и валидную в его собственном теоретическом контексте” [Hauben 1994: 1–2].

анализом, исследующим не реальное действие, а значение высказываний, с помощью которых мы его выражаем. Это и подчеркивается в первой карике:

3.8.1. «В той степени, в которой нечто, осуществленное или неосуществленное, выражено как *sādhyā* (долженствующее быть осуществленным, завершённым) [и в той степени, в которой нечто] принимает форму последовательности (*kramarūpatva*), оно известно как *kriyā* (действие)»⁶.

В соответствии с традицией Панини, действие (*kriyā*) определяется как *sādhyā*, что можно понимать как указание, с одной стороны, на его незаконченность, незавершенность, нахождение в процессе реализации, но с другой, – на некую цель, которая должна быть достигнута, но пока еще не достигнута этим процессом. В рассуждениях грамматистов «процессуальный» аспект значения глаголов связан, как правило, с идеей Яски о непрерывной последовательности (*pūrvāparibhūta*) действия (*bhāva*). Бхартрихари употребляет для “последовательности” термин *krama*, который, однако, не подразумевает непрерывности, что, как мы увидим, сыграет свою роль в дальнейших рассуждениях грамматиста.

То, что речь идет не о реальности как таковой, а лишь о способах ее выражения в языке, следует из слов: «нечто, осуществленное или неосуществленное», то есть в реальности нечто может быть как уже реализованным, свершившимся бытием, субстанцией, так и незаконченным процессом, в обоих случаях глагол надо понимать как указание на процесс, подлежащий последовательной реализации⁷.

Эта карика дает повод задуматься о философских основаниях концепции Бхартрихари. Хотел ли он сказать, что раз сама реальность в принципе непознаваема и невыразима словами, то вполне естественно, что язык не позволяет нам установить реальное существование процесса или вещи?⁸ Или он стремился подчеркнуть фундаментальную роль языка в познании реальности (реальность предстает перед нами именно такой, какой ее рисует язык)?⁹ Или же

⁶ *yāvat siddham asiddham vā sādhyatvenābhidhīyate | āśritakramarūpatvāt tat kriyētī praṭīyate VP 3.8.1.*

⁷ Хелараджа приводит в качестве примера процесс изготовления горшка. В предложении *ghaṭaḥ kriyate* «горшок изготавливается», слово «горшок» не дает представления о процессе, который надо пройти вещи, чтобы стать готовым к употреблению горшком, это слово говорит нам только о законченной вещи. Процесс же понимается из глагола *kriyate*.

⁸ К этой мысли подводят некоторые из его рассуждений, например: 2.434. «Слово указывает на объект, оно не выражает [его] функции, собственной потенции (*śakti*) объектов слова посредством этого (слова) даже нельзя коснуться» (др. примеры см. [Лысенко 2005]).

⁹ См. философский анализ этой карики, данный Бандини: «Создается впечатление, что выражение в карике «осуществленное или неосуществленное» (*vermittelt oder unvermittelt*) относится к некой гипотетической вещи-в-себе, о которой ничего нельзя сказать (поскольку все высказывания как феномены языка придают вещи-в-себе определенную форму и образ и тем самым отстраняют ее от самой себя). В плане реальности языка эта карика означает, что состояние формы феномена,

он просто констатировал факт, что реальный статус вещи нерелевантен для грамматического анализа, который в любом случае остается мысленной конструкцией грамматистов? Если принять во внимание взгляды Бхартрихари о неспособности языка передать реальность во всей ее полноте и в то же время о содержащихся в самом языке шакти – собственных, не зависящих от объектов творческих потенциях, то все три предложенные толкования данной карики имеют право на существование.

Примеры Бхартрихари (в отличие от примера Хелараджи с горшком) иллюстрируют, прежде всего, идею последовательности, которая передается глаголами и не передается именами: 1) в выражении «он звучит» звук представлен как нечто имеющее внутреннюю временную последовательность (*krama*), если мы исключим эту последовательность, то употребим существительное «звук» (VP 3.8.2); в выражении *śvetate* «белеет» качество «белый» тоже представлено как последовательность (VP 3.8.3). Иными словами, главной отличительной чертой представления действия как *sādhya* и его отличия от *sādhana*, является подразумеваемая в глаголе внутренняя последовательность, свидетельствующая о постепенном разворачивании процесса.

Если действие дано нам через язык как последовательность, то возникает вопрос: последовательностью чего оно является? Значит ли это, что действие в реальности состоит из частей, или же это некий единый континуальный процесс, который проходит определенные фазы или этапы? Ответ на этот вопрос зависит от того, что считать значением слова – конкретный индивид (*dravya*) или род (универсалию – *jāti*)¹⁰.

Начиная с 1-ой и вплоть до 20-ой карики «Крия-самуддеша» анализ действия излагается с точки зрения грамматистов-дравьявадинов – сторонников того, что значением слова является индивидуальная вещь (*dravya*).

3.8.4. «Словом “действие” выражается представленное мыслью недифференцированное собрание, рожденное посредством последовательности второстепенных частей»¹¹.

На первый взгляд, это карика в буддийском духе. Слово «действие» обозначает лишь мыслительный конструкт, выступающий результатом синтеза последовательности частей. Но если для буддистов именно последовательность

осуществленность или неосуществленность, зависит от концепции, что конкретный язык, посредством которого феномен «воспринимается», обладает собственной реальностью» [Bandini 1980: 19].

¹⁰ О споре между сторонниками индивидуальной вещи и универсалии в качестве значения слова см. [Лысенко 2007].

¹¹ *guṇabhutair avayavaiḥ samūhaḥ kramajanmanām | buddhyā prakalpitābhedāḥ kriyeti vyapadiśyate || VP 3.8.4.*

моментов действия и является реальной, тогда как понятие «действия» ошибочно примысливается к ней, для Бхартрихари, в интерпретации Хелараджи, части действия подчинены целому, определяемому единым результатом (*ekaphala*), ради которого оно и предпринимается. В этом смысле собрание (*samūha*) частей, окрашенное общим замыслом действия, носит характер единого целого. Целостность, по Хеларадже, может быть лишь ментальной проекцией (*adhyaṛopita*), ведь не существует такого момента, когда бы все части действия присутствовали одновременно, как это наблюдается в обычной составной субстанции. Здесь же – каждая составляющая часть действия исчезает сразу после своего возникновения, уступая место другой части.

Но если *kriyā* выражает лишь весь процесс целиком, то часть этого процесса, – отмечает Хелараджа, – например *adhiśrayaṇa* «установка [горшка] на огонь», не может быть названа «действием» – таково, по Хеларадже, возражение, на которое Бхартрихари отвечает в следующей карике:

3.8.5. «Это собрание, порожденное таким образом, в каждой своей составной части содержит [другие] части; дифференциация [частей], получающаяся в результате этого, делает возможной дифференциацию во времени»¹².

Хелараджа подчеркивает, что и часть действия, состоя из своих собственных частей, тоже является процессом, что и делает возможным применение к ней имени действия. В пример приводится все тот же глагол *pacati* «он готовит пищу». Когда говорят: «он готовит пищу», подразумевают, в числе прочего, что повар ставит посуду на огонь. Конечная цель – поедание пищи – мысленно присутствует в каждом действии, связанном с процессом ее приготовления, например, таком, как «постановка горшка на очаг». Поэтому глагол *pacati* «он готовит пищу» применим и к действию «постановки горшка на очаг».

Добавим к этому, что индивидуальность каждой из этих частей действия позволяет дифференцировать, то есть придать индивидуальный характер, и моментам, в которые они происходят. Таким образом, каждому моменту соответствует какое-то одно определенное действие.

3.8.6. «Из-за последовательности [разворачивания] этих (частей), то существующих, то несуществующих, их самость не образует собрания; объектами органов зрения и органов других чувственных способностей, [являются] связанные [с ними] актуально существующие вещи»¹³.

¹² *samūhaḥ sa tathābhūtaḥ pratibhedam samūhiṣu | samāpyate tato tato bhede kālabhedasya sambhavaḥ || VP 3.8.5.*

¹³ *kramāt sadasatām teṣām ātmano na samūhinam | sadvastuviṣayair yānti sambandham cakṣurādibhiḥ || VP 3.8.6.*

Иными словами, действие не может быть воспринято органами чувств, поскольку его составные части не существуют одновременно, как части статичной субстанции: они не синхронны, а диахронны – одни появляются, когда другие исчезают. В примере Хелараджи «постановка [горшка] на очаг» заканчивается, когда наступает следующий этап – *udakāsecana*, «вливание [в горшок] воды». Действие, представляющее следующую фазу процесса, или вторую составную часть общего действия, появляется лишь тогда, когда первая фаза завершилась, или когда первая часть больше не существует. «Собрание» этих двух частей будет таким образом одновременно существующим и не существующим. Чувственные же органы способны воспринять только то, что актуально существует, то есть одну из составных частей действия.

Проблема, которую затрагивает тут Бхартрихари, касается принципа соответствия (между словом, или представлением, с одной стороны, и референтом, с другой), разделяемого грамматистами и философскими школами, отверженными реалистическим теориям познания (вайшешика, ньяя, миманса). Если слова и идеи соответствуют реальному положению вещей, можем ли мы думать или говорить о действии как о целом? Ведь в действительности наше восприятие «схватывает» действие частями, чисто дискретно: в каждый момент времени мы воспринимаем только какую-то одну, другие части или уже не существуют или еще не возникли. Получается, что объектом слова или идеи действия в каждый отдельно взятый момент времени является только часть. Откуда же тогда берет слово и идея действия как законченного непрерывного целого?

Своеобразной «атомистической» моделью восприятия действия служит Бхартрихари известное из «Махабхашьи» Патанджали рассуждение о восприятии на слух слова *gauḥ* «корова»¹⁴, в котором упор сделан на то, что звуки, составляющие это слово, воспринимаются не одновременно, а только в определенной последовательности (ср. VP 1.84):

3.8.7. «Так же, как такое собрание частей, как слово “корова” (*gauḥ*), не может быть объектной сферой органов чувств [сразу] все целиком, а форма воспринимаемого часть за частью определяется в сознании»¹⁵,

¹⁴ Ком. к 10 варт Пан. 1.4.109: «Речь пребывает только в одном звуке. Речь не пребывает в двух [звуках] одновременно. В слове *gauḥ*, “корова”, когда речь пребывает в звуке *ga*, она не пребывает в звуке *au*, ни в висарге (*visarjanīya*), когда она пребывает в звуке *au*, то в *ga* и не в висарге, когда в висарге, то не в *au* и не в *ga* ввиду исчезновения после произнесения. Фактически, звуки (*varṇa*) исчезают сразу после произнесения [по правилу] – произнесение – исчезновение; когда один звук произнесен, он сразу исчезает и затем употребляется другой: один звук не употребляется вместе с другим» (цит. по [Лысенко 2008а: 452]).

¹⁵ *yathā gaur iti saṅghātaḥ sarvo nendriyagocaraḥ | bhāgāśas tūpalabdhasya buddhau rūpaṃ nirūpyate || VP 3.8.7.*

3.8.8. [точно так же] хотя органами чувств, которым доступны отдельные части [этого действия, оно] воспринимается иначе, форма действия мысленно конструируется, подобно случаю с кругом, описываемым горячей головешкой»¹⁶.

Если смысл слова «корова» мысленно извлекается из совокупности звуков, воспринятых на слух в определенной последовательности, то идея действия тоже как бы синтезируется из восприятия моментов, из которых складывается вращение головешки (ср. VP 1.86).

Попробуем разобраться с примером Бхартрихари. Что происходит, когда кто-то берет в руки горящую или тлеющую головешку и начинает описывать ею круги, или же вращает устройство, на котором установлено несколько таких головешек? В каждый отдельный момент времени воспринимается «застывшее», статическое положение головешки в какой-то точке пространства. Синтезируя в уме эти образы горящих точек, мы говорим об огненном круге, хотя реально в один момент времени мы воспринимали только одну позицию головешки.

Несмотря на то, что аналогия не является полной (огненный круг есть лишь иллюзия чувств, а слово «корова» – отнюдь не абберация слуха), Бхартрихари этого не замечает, поскольку главное, на что он хочет обратить здесь наше внимание – это тот факт, что сознание играет решающую роль в процессе познания. Картина мира, нарисованная чувствами, абсолютно дискретна – это лишь бессвязный набор элементов. Только мысль, благодаря заложенному в нее первичному «внутреннему» слову, создает целостный характер этой картины и тем самым придает человеческому опыту связность и целенаправленность.

Вернемся к примеру Бхартрихари с приготовлением пищи:

3.8.9. «И подобно тому, как приготовление пищи должно быть познано как состоящее из частей, таких как вливание [в горшок] воды и т. п., также вливание воды и т. п. [должно познаваться] как состоящее из второстепенных частей»¹⁷.

Как отмечает Хелараджа, *adhiśrayaṇa* «установка [горшка] на очаг» состоит, в свою очередь, из других действий, как, например, *hastaprasāraṇa* «вытягивание руки» и т. п. Последнее также имеет свои части. В конце концов, в результате дальнейшего расчленения действия на составляющие части мы доходим до самых его неделимых «атомов». Имеют ли эти части частей свою последовательность, могут ли они быть *sādhyā* – процессами, воспринимаются ли они органами чувств? Читаем следующую карикю :

¹⁶ *indriyair anyathāpraptau bhedaṁśoṇanipātibhiḥ | alātacakravat rūpaṁ kriyāṇāṁ parikalpyate || VP 3.8.8.*

¹⁷ *yathā ca bhāgāḥ pacater udakasecanādayaḥ | udakasecanādīnāṁ jñeyā bhāgās tathāpare || VP 3.8.9.*

3.8.10. «И по отношению к той [части], которая получена путем уменьшения до предела [ее длительности], к ней одной, взятой отдельно, не применяется слово «действие»»¹⁸.

Иными словами, если считать, что части действия тоже являются действиями и, в свою очередь, состоят из частей-действий, а те – из своих частей, то мы дойдем до минимальной части, не имеющей длительности. Однако эта часть не будет действием, ведь мы договорились считать действием только то, что состоит из частей, разворачивающихся во внутренней последовательности. Как поясняет Хелараджа, минимальная или атомарная часть действия предположительно воспринимается органами чувств, но ее нельзя назвать «действием», поскольку слово «действие» применимо лишь к тому, что состоит из частей, имеющих временную последовательность. Хелараджа подчеркивает, что вопрос не в том, состоит ли реальное действие из частей или нет, а лишь в том, *как* оно представлено глаголом. Глагол же выражает действие как нечто, пусть сколь угодно малое, но состоящее из частей, не существующих одновременно. А коль скоро части действия не существуют одновременно и само действие не может быть воспринято как целое, то оно, по Хеларадже, является объектом выводного знания.

Хелараджа старается связать эту карикю с постулатом Патанджали о невосприимчивости действия и его логической выводимости из «актантов»¹⁹, однако имел ли Бхартрихари в виду именно это? В предыдущих кариках он говорит не о логическом выведении, а о некоем ментальном конструировании, или, если угодно, об особенностях чувственного восприятия действия и его умственном представлении.

Фактически, речь идет о том, что наши органы чувств устроены таким образом, что в одну единицу времени могут «схватывать» или, как сказали бы вайшешики и другие сторонники реалистической теории познания, «вступать в контакт» только с одним объектом. Поэтому, если рассматривать действие с точки зрения механизма чувственного восприятия, то в отдельно взятый момент актуально воспринимается только одна часть из последовательности атомарных частей действия. Однако важно подчеркнуть, что эта часть – не фрагмент обо-

¹⁸ *yaścāpakarṣaparyantam anuprāptaḥ pratīyate |
tatraikasmin kriyāśabdaḥ kevale na prayujyate || VP 3.8.10.*

¹⁹ В дискуссии по поводу Пан. 1.3.1.: «То, что носит имя действия, есть нечто абсолютно невосприимчивое. Оно не может наблюдаться в форме массовидного объекта, подобного выкидышу. Оно познаваемо только с помощью этого вывода. Какого вывода? Когда присутствуют все факторы реализации действия, выражение *pacati* “он готовит еду” иногда употребляется, а иногда не употребляется. Действие – это есть, поистине, то, в присутствии чего употребляется выражение: “он готовит еду”. Или же то, посредством чего Девадатта, который был здесь, оказался в Паталипутре, есть действие» (см. [Лысенко 2005: 362]).

значенного глаголом общего процесса, сам представляющий собой процесс (например, наполнение кастрюли рисом, как фрагмент процесса, выраженного глаголом *pac*), а только актуально присутствующий, а значит, статический момент, «атом», не подлежащий дальнейшему расщеплению. В этом, не имеющем длительности, вневременном «атоме» настоящего исчезает не только «процессуальность», но и индивидуальность действия, в результате действие, состоящее из таких «атомов», превращается в безличную череду одинаковых статических моментов.

Может показаться, что вывод о дискретном характере действия, основанный на анализе механизма чувственного восприятия, противоречит непосредственным данным самого этого восприятия, ведь мы уверены, что воспринимаем действие как нечто непрерывное. Однако грамматист не делает из этого выводов о невозможности действия как такового (ср. апории Зенона), поскольку, как мы помним, вообще воздерживается от суждений о реальной физической природе за пределами языка. Вместе с тем, тот факт, что он стремится представить действие с точки зрения нашей способности чувственно воспринять его, максимально сближает этот анализ с позицией вайшешики, для которой чувственное восприятие служило отправной точкой для анализа движения и которая приходит к очень похожему выводу о том, что движение сводится к тому, что является вовсе не движением, а чередой статических моментов соединения и разъединения объекта с разными точками пространства²⁰.

Разумеется, близость вайшешики и Бхартрихари в этом вопросе весьма относительна. Грамматист как бы играет в «атомы», для него «атом действия» – чисто гипотетическое предположение, скорее образ, чем обозначение чего-то реального, тогда как для вайшешиков движение «по настоящему» разлагается на атомарные моменты (*kṣāṇa*). Кроме того, грамматист ясно дает понять, что смотреть на действие «только глазами», убирая сознание, значит, видеть лишь дискретную последовательность исчезающих моментов.

Последнее наводит на мысль о буддийской кшаникаваде (учении о мгновенности всего сущего). Действительно, именно с позиции кшаникавады, все существующее в мире предстает как череда, пульсирующий поток предельно малых пространственно-временных единиц (*kṣāṇa* – «момент», «мгновение»). Кшаны, воспринимаемые по отдельности, из-за быстроты чередования, как отмечают буддисты, производят впечатление некой непрерывности и постоянства. Справедливости ради надо отметить, что сходство с буддистами не заходит слишком далеко, поскольку как для Бхартрихари, так и для Прашастапады, дискретность действия не является абсолютной: каждый из них находит свои способы ее

²⁰ Об анализе движения в школе вайшешика см. [Лысенко 2005: 380–384].

преодолеть. Первый через идею единства действия, содержащегося в уме, второй – через идею инерции (*saṃskāra*), объясняющую переход от одного статического момента движения к другому.

С точки зрения Бхартрихари, который в данном случае – как считает Хелараджа – рассуждает с позиции дравьявадинов, статичный «атом» действия не может быть назван «действием» и, стало быть, выражен глаголом. Что же тогда является значением глагола?

3.8.11. «Ввиду наложения (*adhyāsa*) несуществующего (частей действия, которые уже совершились), оно [все действие] выражается глаголами как единое, когда последовательность твердо установлена с помощью частей, появившихся одна за другой»²¹.

Итак, значением глаголов является действие как нечто целостное и единое, а не отдельная его часть или совокупность таких частей. Эта целостность – не результат ментального синтеза последовательности частей (4-ая карика), а некая исходная данность, всегда присутствующая в сознании и обязанная врожденному первослову – источнику всех смыслов. Однако на неделимую целостность действия нам свойственно накладывать последовательность сменяющих друг друга составных частей, которые к моменту его завершения более не существуют.

Это одно возможное объяснение последовательности, но есть и другое, согласно которому, каждой последующей части приписываются *śakti* («потенции», «характеристики») предыдущей части и в результате единое и лишнее внутреннего разворачивания действие предстает как множественное и последовательно разворачивающееся во времени (VP 3.8.14).

Оба эти объяснения исходят из того, что глагол выражает все действие целиком. Но уже у Патанджали встречается иное толкование, состоящее в том, что глагол выражает не все действие, а только момент, предшествующий его завершению, например, в приготовлении риса – это момент, когда зерна становятся мягкими и рассыпчатыми. Сославшись на него в VP 3.8.15, Бхартрихари переводит дискуссию в иную плоскость. По сути, он ставит под сомнение принцип ответственности языка и реальности, на котором основывались предшествующие грамматисты. Так, Яска (вероятно, жил до Панини, около VI в. до н. э.) утверждал, что деление слов на глаголы и имена отражает реальное деление на вещи и процессы. В этом отношении имена и глаголы выражают две разные реальности – реальность *siddha* или осуществленной вещи, с одной стороны, и реальность *sādhya*, процесса осуществления, или действия, с другой.

²¹ *pūrvottarais tadā bhāgaiḥ samavasthāpitakramah | ekaḥ so 'pyasadadhyāsād ākhyāitair abhidhāyate || VP 3.8.11.*

Бхартрихари отмечает условность и относительность привязывания грамматических форм к реалиям. Для него слова выражают то или иное значение лишь в зависимости от намерения говорящего. Один и тот же объект можно передать и глаголом, и именем. Если говорящий хочет представить его как процесс, он употребит глагол, если как вещь, то существительное. Вещи и действия суть разные аспектами единого Слова-Бытия, которые по разному «раскрываются» в языке.

3.8.62. «И этот единый объект, называемый *sattā* («существование», «бытие»), выражается то теми, то иными [словами]...»²².

3.8.64 (63). «Так же как одного и того же человека называют то “учитель”, то “дядя по материнской линии” в зависимости от разных связей с ним [разных людей], так и в случае “приготовления пищи” (*pakṭi*) и “бытия” (*bhāva*)»²³.

Итак, Бхартрихари на протяжении всей VP повторяет: все слова разговорного языка, помимо своих непосредственных значений, выражают и некое единое бытие, высший внутренний смысл сущего, слово-Брахман. В этом отношении ясково деление слов на четыре класса не имеет для Бхартрихари никаких реальных оснований. Ссылаясь на авторитет упомянутого в «Нирукте» грамматиста Аудумбараяны (VP 2.342–347), он признает истинность только за ментальным, внутренним смыслом слова.

3.8.12. «То, что имеет форму временной последовательности, обозначается как *astī* (“находится в процессе существования”, “существует”), [то же], чьи пределы окончательно установлены, называется *bhāva* (“сущее”, “сущность”)»²⁴.

Мы видим, что Бхартрихари употребляет термины *bhāva* и *astī* иначе, чем Яска, у которого *astī* – одна из модификаций *bhāva*, понимаемого как общий процесс бытия. В данной карике противопоставление *astī* – *bhāva* напоминает «бытие во времени» и «сущее» у Хайдеггера. Бхартрихари говорит, что есть некое единое бытие, которое может быть выражено словами либо как процесс, либо как сущее, вещь.

3.8.12. «Пока *bhāva*, “сущее”, в форме идеи не появится по отношению к существующему (*sat* – причастие от глагола *as* – “существовать”), до тех пор оно

²² *ekaśca sa`rthaḥ sattākhyāḥ kathaḥcit kaiścid ucyate* | VP 3.8.62.

²³ *ācāryo mātulaśceti yathaiko vyapadiśyate* |
sambandhibhedādarthātmā sa vidhi paktibhāvayoḥ || VP 3.8.63.

²⁴ *kālānupāti yad rūpaṃ tadastāti anugamyate* |
paritas tu parichinnaṃ bhāva ityena kathayate || VP 3.8.12.

будет выражаться как *sādhyā* – то, что подлежит реализации с помощью форм других [вещей]»²⁵.

Эта карика бросает дополнительный свет на проблему отношения языка и реальности у Бхартрихари. Причастие *sat* (*sant* – от глагола *as*) – «существующий» в данном случае выражает бытие самым абстрактным образом в форме общего свойства сущего самого по себе, независимо от его деления на вещи и процессы. Настраиваясь на эту «онтологическую волну», язык «улавливает» прежде всего динамические сигналы и поэтому выражает существующее как становление, процесс. Под влиянием *идеи* законченной вещи (а не потому, что изменился объект познания), то же самое динамическое бытие выражается как нечто осуществленное *bhāva*, «сущность», «сущее», «конкретная форма бытия». Но если мы не различаем в нем законченной бытийной формы, то выражаем его как процесс, реализации которого способствуют другие вещи, уже обретшие таковую. Они и являются *sādhana*, или средствами реализации действия (имеются в виду караки). Именно в отношении такого процесса реализации, которому способствуют караки, и употребляются слова, выражающие действия (*kriyāvācana*).

3.8.12. «В отношении же реализованной вещи (*siddha*) нет необходимости в инструменте реализации, поскольку цель уже достигнута, поэтому в данном случае неизвестно употребление слов, выражающих действие»²⁶.

Вещь появляется из процесса, означая его прекращение, а, стало быть, нет необходимости упоминать инструменты его реализации.

3.8.18. «И оно (бытие – *sat*), не имеющее ни “до”, ни “после”, и в силу своего единства не содержащее внутренней последовательности, имитирует свойство [своих частей] быть предшествующими и последующими в [реализации его] цели»²⁷.

Таким образом, *sat* есть единое бытие, не содержащее внутренних членений на вещи и процессы, последние появляются только из наших слов и понятий. Представляя бытие как процесс, мы мысленно накладываем на него чисто внешнюю последовательность его конкретных проявлений, воспринимаемых чувственно. В этом отношении бытие идентично «внутреннему слову»:

1.48. «Поскольку именно резонанс (*nāda*), [а не внутреннее слово] производится в определенной последовательности, оно (внутреннее слово) не имеет ни “до”, ни

²⁵ *satsu pratyayarūpo'sau bhāvo yāvanna jāyate |
tāvat pareṣaṃ rūpena sādhyāḥ sann abhidhīyate || VP 3.8.17.*

²⁶ *siddhe tu sādhanākāṅkāt kṛtārthatvān nīvartate |
na kriyāvācīnāṃ tasmāt prayogas tatra vidyate || VP 3.8.18.*

²⁷ *sa cāpūrvāparābhūta ekatvād akramāmakāḥ |
purvāparanāṃ dharmena tadarthenānugamyate || VP 3.8.19.*

“после”, не содержит последовательности, но предстает, будто разделенным в форме последовательности (резонансов)»²⁸.

Легко заметить, что Бхартрихари в обоих случаях рассуждает по единой схеме: на некую неделимую, вневременную сущность, внутреннее слово, которое и есть само бытие, чувственное познание накладывает свойства, характеристики внешних проявлений, имеющих многочастную структуру и временную последовательность (ср. также VP 3.8.11). Иными словами, наше чувственное познание устроено так, что оно приписывает пространственную и временную дискретность познавательных актов континуальной природе внутреннего бытия-слова.

3.8.19. «Поэтому [момент действия], который завершился, более не существует, а тот, что существует, воспринимается органами чувств. То, что существует и не существует, сущность того и схватывается»²⁹.

Именно благодаря идее действия, прошедшие и настоящие моменты процесса могут быть поняты как единое неделимое целое. Само же деление на части, производимое восприятием, чисто условно: части нереальны, их выделяет орган чувств в тот или иной момент восприятия. Значением глаголов является ментальная целостность действия, но на эту целостность мысль проецирует деления, воспроизводящие уже прошедшие этапы чувственного познания, состоящие из возникновения и исчезновения разных моментов восприятия. Таким образом, при познании действия, как и при познании смысла слова, на подлинную целостность того и другого мысленно проецируются дискретные характеристики воспринимаемых процессов.

Так, с моей точки зрения, можно истолковать бхартрихариевскую экспозицию взглядов сторонников индивидуального значения слова. Она не противоречит его собственной концепции универсального значения слова: познание конкретного действия как процесса, состоящего из частей, возможно только благодаря некоей априорно присутствующей в сознании ментальной целостности, идее, понятию этого действия. Этой ментальной целостностью может быть и идея рода или универсалии действия.

Начиная со следующей карики, Бхартрихари излагает точку зрения джативадинов, с точки зрения которых значением слова является универсалия, или род (джати).

3.8.20. «Другие говорят, что “действие” [обозначает] род (*jāti*), который пребывает во многих индивидах (*vyakti*), этот [род], не являющийся тем, что должно быть ре-

²⁸ *nādasya kramajanmatvān na pūrvo na paraśca saḥ | akramaḥ kramarūpena bhedaḥ iva jāyate || VP 1. 48.*

²⁹ *asan nivartate tasmād yat sat tad upalabhyate | tayoh sadasatoś cāsāv ātmaika iva gṛhyate || VP 3.8.20.*

лизовано (*asādhyā*), воспринимается как подлежащий реализации (*sādhyā*) в своей индивидуальной форме»³⁰.

Иными словами, глаголы выражают не разные индивидуальные действия с их караками, а роды действий, например, глагол *pac* «готовить пищу» будет означать класс действий приготовления пищи, совершаемых разными поварами по разным рецептам и по отношению к разным видам пищи. В отличие от индивидуального действия, род всегда осуществлен, неизменен и вечен, к нему неприложима характеристика «незавершенности», «нахождения в процессе становления», однако, поскольку род всегда пребывает в индивиде, то есть «родовое действие» пребывает в индивидуальном, оно и воспринимается как процесс, разворачивающийся во времени.

Важно отметить, что именно джативада позволяет решить парадокс: как можно, не изменяя принципу соответствия слов и вещей, выразить действие, которое еще не произошло, например, толковать ведийские предписания. С позиции джативады, ведийские предписания имеют своими референтами классы или универсалии действия. По вполне понятным причинам, такой подход устраивал прежде всего мимансаков, главных экзегетов ведийских текстов³¹.

В карике 22 предлагается вариант джативады, согласно которому родовое действие пребывает не во всей целостности индивидуального действия, а только в последнем его моменте (см. VP 3.8.15). Так обстоит дело с универсалиями, которые выражаются глаголами «конкретного действия», типа приготовления пищи.

В 34–40 кариках действие анализируется с позиции тех мыслителей, которые отождествляли его с бытием. Очевидно, что этот подход наиболее близок Бхартрихари. Если все слова, обозначающие конкретные субстанции, в конечном итоге выражают, как сказано в разделе «Дравья-самуддеша», высшую субстанцию, Брахман, а все универсалии, как следует из одноименного раздела, – «великую универсалию» (*mahasāmānya*) Брахмана, то закономерно, что словесные выражения действия для Бхартрихари – тоже лишь способ говорить о высшем бытии.

Вопрос в том, как понимать это бытие и его отношение к действию. И здесь Бхартрихари упоминает концепцию санкхьи о прадхане (*pradhana*) – первичной и всеохватывающей субстанции-силе, которая, находясь в постоянном процессе преобразования, то утончается, переходя в непроявленное состояние, то, напротив, огрубляется и принимает воспринимаемые материальные формы. Именно эти постоянные изменения прадханы и являются для санкхьи содержанием дей-

³⁰ *jātim anye kriyām āhur anekavyaktivartinīm | asādhyā vyaktirūpena sā sādhyevopalabhyate || VP 3.8.21.*

³¹ О позиции джативадинов см. [Лысенко 2008].

ствия (VP 3.8.34). Другие, сторонники, по выражению Хелараджи, традиции *sattādvaita*, «недвойственного бытия», называют действием то, что только кажется состоящим из частей и имеющим последовательность, тогда как, в действительности, является всеобъемлющим высшим принципом (VP 3.8.36).

Очевидно, что Бхартрихари ссылается на две известные концепции причинности, соответственно, санкхьи и адвайты. В первом случае речь идет о паринамаваде, согласно которой следствие есть лишь определенная реальная модификация причины, во втором – о вивартаваде, согласно которой все модификации в форме следствия иллюзорны, лишь причина – неизменный Брахман – реальна. Заметим, что в последней концепции высшее бытие статично, а все динамические аспекты реальности списываются на виварту – иллюзорные модификации.

В следующей же карике бытие предстает как динамическая реальность, в самой себе содержащая источник всех форм:

3.8.35 «Бытие, благодаря своим собственным внутренним потенциям-силам, принимает все формы: *sādhyā* – подлежащего реализации, или процесса, *sādhana*, инструментов реализации, а также их результатов и агентов (буквально, “тех, кто эти результаты вкушает”)³²».

Бросается в глаза сходство с VP 1.4:

“То единое, содержащее в себе семена всего [сущего], оно предстает многообразным в форме вкушающего [субъекта], вкушаемого [объекта] и в форме самого вкушения”³³.

А вот еще одна точка зрения :

3.8.36. «Некоторые же мыслят действие как ни в чем не имеющее субстрата, как неизменное функционирование (*pravṛtti*), когда [оно] и средства его реализации (*sādhana*), способствуют достижению одной цели»³⁴.

Перед нами три модели высшей реальности Брахмана-Слова, назовем их для краткости: «статической», «динамико-статической» и «динамической». Какая же из них могла быть более предпочтительной для Бхартрихари? Если согласно первой, ни творение, ни разрушение невозможны, а согласно второй, творение есть развертывание и «овеществление» потенций, заложенных в единой

³² *sattā svaśaktiyogena sarva rūpā vyavasthitā |
sādhyā ca sādhanam caiva phalam bhoktā phalasya ca | VP 3.8.36.*

³³ *ekasya sarvabījasya yasya ceyam anekadhā |
bhoktṛbhoktavayarūpena bhogarūpena ca sthitiḥ || VP 1.4.*

³⁴ *kriyām anye tu manyante kvacid apy anapāśīritām |
sādhanaikārthakāritve pravṛtīmanapāyinīm || VP 3.8.37.*

высшей реальности, то с точки зрения третьей, бытие есть чистая энергия, чистый процесс, не нуждающийся для своего существования ни в каком субстрате.

Н. В. Исаева считает, что Бхартрихари склонялся именно к тому, что мы называем чисто динамической моделью реальности и языка: «Язык, или (говоря словами Бхартрихари и Харивришабхи) чистая “Речь” (*vāk*), – это отнюдь не какая-то определенная и прочная субстанция (хотя мы и рассматриваем ее как неизменное ядро вселенной), но вместе с тем это и не оболочка, не внешняя скорлупка, не средство передачи отдельного от нее, скрытого смысла. Язык сам мыслит себя, точнее – сам себя “проговаривает”, он снова и снова складывается как игра с самим собой, он порождает себя как энергетическая волна, как “вибрация” или поддрагивание самоорганизующегося узора. И, несмотря на всю четкость и повторяемость этого узора, нам приходится признать, что под ним нет и никогда не было никакой субстанциальной подкладки» [Исаева 1996: 65–66].

Исследовательница опирается в основном на 1 канду ВП, интерпретируя ее в духе кашмирского шиваизма. Однако в самой этой канде нет ни единой карики, которую можно было бы без натяжек связать с идеей «чистой энергии» языка, не имеющей «субстанциальной подкладки». В 3-ей же канде идея *pravṛtti* или некой чистой «безопорной» (*anapāśritā*) «деятельности», «функционирования», «активности» (см. также VP 3.7.34), безоговорочно приписывается «другим» (*anye*):

3.8.37. «Первоначально это – нечто общее, делящееся на части. Затем приняв форму конкретной активности, становится подобным *sādhya*, подлежащему реализации»³⁵.

По Хеларадже, речь идет о концепции *apūrva* (буквально, «не имеющее ничего предшествующего», абсолютная причина в форме моральной силы, порожденной действиями существ) древних мимансаков. На первой стадии *apūrva* выступает как нечто очень общее, затем она конкретизируется и как бы локализуется в караках, благодаря которым и получает название конкретного действия, например, действия «разрубания дров» (*bhidikriyā*) для реализации действия «приготовления пищи». В таком духе, по Хеларадже, мимансаки трактуют положение Патанджали о том, что действие – это специфический способ функционирования карак.

Процитированные карики посвящены проблеме взаимодействия действия как *sādhya* – того, что подлежит реализации, и *sādhana* – инструментов реализации этого действия, аксессуаров. В такой трактовке действие, будучи по своей природе *pravṛtti* – вечной и неизменной активностью, не имеет характера процес-

³⁵ *sāmānyabhūtā sā pūrvaṃ bhāgaḥ pratibhajyate | tatoḥ vyāpārārūpeṇa sādhyeva vyatiṣchate || VP 3.8.37.*

са, разворачивающегося всегда в ограниченной временной последовательности и по конечной причинно-следственной цепочке. Оно не может быть и *sādhya* – тем, что обязательно должно достигнуть своего завершения, осуществления. Но, поскольку осуществление цели действия связано с караками, то есть объектом, агентом, инструментом и т. п., то оно и приобретает характер процесса. Разумеется, караки порождены действием, но сторонники *pravṛtti* настаивают на том, что эту чистую активность нельзя смешивать ни с караками, ни с конкретными действиями (VP 3.8.38).

Очевидно, что Бхартрихари не разделяет эту позицию. С моей точки зрения, модель, обозначенная как динамико-статическая, признающая за языком-реальностью способность принимать «субстанциальное» обличие в форме карак как факторов реализации действия, и вообще эта постоянная игра, подвижное соотношение между караками и действием, между бытием как процессом и бытием как сущим, больше всего соответствует основным принципам грамматиста.

Главное для концепции действия у грамматистов до Бхартрихари – это, во-первых, противопоставление действия как процесса, находящегося в стадии реализации, – законченным, реализованным вещам, обретшим свою форму (*sādhya* – *siddha*). Во-вторых, отношение между действием и факторами его реализации – караками. Бхартрихари отрицает реальные различия между процессами и вещами так же, как между действием, субстанцией и качеством, сводя их только к подвижным различиям в плане языкового выражения, целиком определяемого намерением говорящего. Говорящий же, стремясь к наиболее адекватной передаче своих мысленных конструкций, ведет постоянную игру глаголами и именами, употребляя их как легко взаимозаменяемые компоненты языка.

Литература

Источники и исследования

The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentary of Helārāja. Kānya III, Part 1. Ed. K. A. Subramanya Iyer. DCMS 21. Poona, 1963.

The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentary Prakṛtaprakāśa of Helārāja. Kānya III, Part 2. Ed. K. A. Subramanya Iyer. Poona, 1973.

The Vākyapadīya of Bhartṛhari. Chapter III. Pt ii, English Translation with Exegetical Notes by K. A. Subramanya Iyer. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.

- Исаева 1996 – *Исаева Н. В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М.: «Ладомир», 1996.
- Лысенко 2004. – *Лысенко В. Г.* Лингвистический монизм Бхартрихари. Историко-философский ежегодник 03, М.: «Наука», 2004. С. 275–290.
- Лысенко 2005 – *Лысенко В. Г.* Движение или действие: грамматическая традиция и вайшешика. Историко-философский ежегодник 2005. М.: «Наука», 1 п. л. С. 358–386.
- Лысенко 2008 – *Лысенко В. Г.* Индивид или родовое свойство: споры о значении слов (по материалам «Махабхашьи» Патанджали). – Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология. М.: Восточная литература, 2008, с. 170–186.
- Лысенко 2008а – *Лысенко В. Г.* Шабда как звук и смысл: анализ моделей слова в философии व्याкараны и мимансы. – *Donum Paulum. Studia Poetica et Orientalia.* К 80-летию П. А. Гринцера. М.: «Наука», 2008, с. 450–465.
- Bandini 1980 – *Bandini Giovanni.* Die Erörterung der Wirksamkeit. *Bhartṛharis Kriyāsamuddeśa und Helārājas Prakāśa.* (Beiträge zur Südasienforschung. Südasien-Institut Universität Heidelberg, Band 61.) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Hauben 1994 – *Hauben Jan E. M.* “Liberation and Natural Philosophy in Early Vaiśeṣika. Some Methodological Problems”. – *AS/ÉA*, No 48: 711–748.

А. А. Мехакян

ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ В КАШМИРСКОМ ШИВАИЗМЕ: ЛИНГВИСТИКА И МЕТАФИЗИКА

Интеллектуальные достижения кашмирских шиваитов имеют такую же ценность для истории индийской философии, как работы Гаудапады, Шанкары, Рамануджи и Нагарджуны. Исторически школы кашмирского шиваизма (далее КШ) сложились довольно поздно, в начале IX в. н. э. Теоретиками-основателями этого направления индуизма считаются Васугупта и Сомананда. В конце X в. и в начале XI в. школа достигла наивысшего расцвета благодаря плодотворной деятельности Абхинавагупты. Последний был хорошо знаком не только с шиваитской философией, но и с джайнизмом, буддизмом махаяны, в частности – с *виджнянавадой*. В период становления кашмирского шиваизма эти школы были весьма активны в Кашмире. Абхинавагупта был блестящим знатоком санскрита, грамматики, логики, герменевтики и эстетики [Larson 1974: 42–43]. Его главные труды сосредоточены вокруг четырех учений: *трика*, *крама*, *пратьябхиджня*¹ и эстетика. Системе *трика* посвящены три важнейшие произведения Абхинавагупты: комментарии к «Малинивиджайоттара-тантре», «Тантралока» и «Паратришика-виварана» [Sanderson 2005]². Последняя есть комментарий к «Паратришике», важнейшему священному тексту шиваитского тантризма.

В данной работе будут рассмотрены, главным образом, труды Абхинавагупты, и наша основная задача, опираясь на сочинения этого мыслителя, показать, каким образом древнеиндийские науки о языке применялись в средневековой Индии в качестве мощнейшего дидактического и герменевтического орудия, с помощью которого лингвистические элементы связывались с онтологическими. Объем одной статьи не позволит нам представить во всем охвате философское осмысление лингвистических наук. Мы лишь ограничимся рассмотрением конкретного текстологического материала, связанного с философией грамматики и этимологии, при этом наш подбор текстов и их анализ, по необходимости будет выборочным. Отметим только, что фонетика, метрика и эстетические нау-

¹ Названия религиозно-практических систем внутри кашмирского шиваизма, каждая из которых отличается своими психопрактиками и методами самореализации.

² Для более подробного историко-культурологического знакомства с традицией кашмирского шиваизма см.: [Sanderson 1988; Chatterji 1914: 1–42; Bhandarkar 1913: 102–128, 129–131; Basu 1956; Pandey 1963; Gonda 1970].

ки древней Индии также нашли свое «философское применение» в кашмирском шиваизме³.

При изложении основных идей своей мистической теософской системы Абхинавагупта в значительной мере опирался на грамматическую традицию. Мыслители Индии часто пользовались методом аналогии для выстраивания своих религиозных учений. Для описания метафизических реалий они применяли дисциплины и модели человеческого измерения. Благодаря их внутреннему структурированному, гармоничному строю, такие модели (напр., лингвистическая⁴, математическая) удобно встраиваются в религиозно-философские картины мира, способствуя их системному изложению. Хорошо известно, например, как математическая модель работает при описании онтологии санкхьи⁵.

Как известно, из шести ведических наук (*веданга*)⁶ четыре лингвистически значимы: фонетика, грамматика, этимология и метрика. Эти науки сложились вокруг Вед, священных текстов древних индийцев. На ранней стадии древнеиндийские лингвистические науки и создаваемые ими трактаты, отличались своим техническим прикладным назначением, являлись практическими руководствами к Ведам и тем самым были еще далеки от стройных лингвофилософских построений. Фонетика следила за правильным звучанием, грамматика и метрика – за правильной формой ведических гимнов, этимологию, прежде всего, волновало их внутреннее содержание и смысл.

Перечисленные лингвистические науки древней Индии, истолкованные с позиции философии кашмирского шиваизма, предстают перед нами в трудах Абхинавагупты. В нашей статье предпринята попытка осветить те труды великого мыслителя, которые больше всего имеют отношение к лингвофилософии. Прежде всего, будут рассмотрены «Тантралока», энциклопедическое сочинение Абхинавагупты, которое содержит базовые доктрины кашмирского шиваизма, и «Паратришика-виварана». Последняя, с учетом логики и содержания разворачиваемой в ней темы, разделена Абхинавагуптой на две части. Первая часть известна как *bimba-grantha*. Здесь даются основные характеристики абсолюта (*anuttara*) и отмечается, что Шива есть божественный источник света (*bimba*). Вторая часть «Паратришики» известна как *prati-bimba*, т. е. зеркальное отраже-

³ Абхинавагупта, благодаря своим разработкам понятий *раса* и *дхвани*, считается одним из крупных теоретиков поэтики и эстетики Индии. Об эстетических взглядах Абхинавагупты см.: [Иванов 1979; De 1960; Gnoli 1968; Masson, Patwardhan 1969; Gerow, Aklujkar 1972].

⁴ О преобладании лингвистической модели в религиозно-философском сознании индусов см.: [Staal 1965]; ср.: [Парибок 1981].

⁵ Подробнее см.: [Larson 1974: 45–46].

⁶ Традиционно известны шесть *веданг*: фонетика (*шикша*), грамматика (*вьякарана*), этимология (*нирукта*), метрика (*чхандас*), астрономия (*джьотиша*) и ритуалистика (*шраута*).

ние, манифестация Абсолюта (*śṛṣṭi*). Здесь выстраиваются системы отождествлений между санскритскими фонемами и структурами макро и микрокосмоса, экзистенциальными категориями тантрической онтологии (*matṅvā*). То есть здесь имеет место философское, метафизическое осмысление фонетики (*śikṣā*) и в контексте шиваитско-тантрического учения о сущем приводятся и анализируются несколько фонематически выраженных космографий и онтологий⁷. «Паратришика» построена в виде диалога между Шивой⁸ (*bhairava*⁹) и Шакти (*devī, bhairavī*). Сам факт вопросов и ответов, разворачиваемых на метафизическом уровне, послужил для Абхинавагупты предметом глубоких метафизических и лингвофилософских размышлений. О лингвофилософском осмыслении диалога между *Девы* и *Бхайравой* речь пойдет чуть ниже. Далее будут рассмотрены те пассажи «Паратришики», которые имеют отношение к философскому прочтению древнеиндийской грамматики.

Философское осмысление *вьякараны*: грамматические и онтологические категории

Абхинавагупта, пользуясь своими глубокими знаниями грамматики (*вьякарана*), с помощью грамматических категорий освещает онтологические категории учения *трика*. Вкратце доктрину *трики* можно представить в образе трезуб-

⁷ Гласные фонемы символизируют Шиву, консонантные – от «*ka*» до «*ha*» – Шакти и проявленную вселенную. Абхинавагупта утверждает соотнесенность последних с экзистенциальными категориями бытия и принципами психофизического строения человека:

«В пяти классах согласных, начинающихся последовательно от «*ka*» и заканчивающихся на «*ta*» (*kādiṣu makārānteṣu pañcasu vargeṣu*), можно обнаружить связь с категориями бытия (*tattvāni*), начиная с элемента земли и кончая пурушей (*pṛthivyaḍīni puruṣāntāni*)» [Abhinavagupta 2002: 87].

⁸ В «*Тантралоке*» (Тд.60с–94), в фундаментальной работе посвященной учению *трика*, Абхинавагупта утверждает, что Шива (*bhairava*) является основой всех возможных потенций, включая те, которые проявляются в индивидуальном, эмпирическом сознании. Эти потенции, представляя разные аспекты природы Абсолюта, служат основой для его разных имен. В другом месте читаем (Т1.95): *devo hy anvarthaśāstrokaiḥ śabdaiḥ samupadiśyate | mahābhairavadevo 'yaṁ patir yaḥ paramaḥ śivaḥ ||* Эту строфу можно перевести так: «Природа божества полностью выражается/преподается (*samupadiśyate*) с помощью имен/терминов, которые этимологически значимы (*anvartha*) и закреплены в традиции (*śāstrokta*): Махабхайрава есть *Дева*, он же – Владыка (*pati*), Парамашива». См.: [Kahrs 1998: 63–64; Shāstī 1918–1938].

⁹ *Бхайрава* представляет мужское божество и занимает центральное место в теистических культах. Самые ранние упоминания о нем можно найти в южноиндийских источниках, в тамильских шиваитских гимнах (*tīrutturai*). Будучи связанным с Рудрой, оно играет важное место в тантрических, «инфернальных» культах *kāpālīka*. О происхождении этого божества, его дальнейшей адаптации и семантическом переосмыслении в Кашмире см.: [Kahrs 1998: 57–59; Sanderson 1985, 1988]

ца бытия (*triśūla*), символизирующего Абсолют (*anuttara*) в своей троичной манифестации: *Śiva*, *Śakti*, *nara*, к которым прилагаются соответственно *pramātṛ* «познающий», *pramāṇa* «познание», *prameya* «познаваемое»; а также *icchā* «воля», *jñāna* «знание», *kriyā* «активность» и ряд других, символизирующих троичность, понятий¹⁰. Эта троичная структура Абсолюта с тремя аспектами (*Śiva*, *Śakti*, *nara*) пронизывает все мироздание, она есть великая истина (*mahā-vidyā*, или *śiva-vidyā*). Сама троичность не меняет монистическую доктрину кашмирского шиваизма и лишь в трех модусах представляет единую Реальность (*anuttara*).

Упомянутую доктрину Абхинавагупта пытается передать в терминах грамматики, рассматривая, прежде всего, категории лица и числа. Для него имя (*nāma*) и глагол (*ākhyāta*), принимая падежно-числовые окончания и различные глагольные флексии, служат хорошей почвой для лингвофилософского теоретизирования.

Онтологическую триаду *Śiva*, *Śakti*, *nara* автор начинает исследовать с уровня *nara* – «проявленной объективной реальности», и заключает, что все неодушевленные предметы, находящиеся на этом уровне, относятся только к третьему лицу – в соответствии с западной классификацией категории лица¹¹.

Все эти явления и предметы объективной реальности можно обозначить указательным местоимением «то».

Но когда субъект (1-е л., ед. ч. = скр. 3 sg) с ощущением собственного Я выделяет из множества феноменов конкретный объект и обращается к нему, используя местоимение «ты», то последний, охваченный ощущением собственного Я, выделяется из этой множественности и принимает форму второго лица двойственного числа. Обозначенные три уровня и соответствующие им грамматические категории лица и числа коррелируют с тремя состояниями бытия, или тремя видами энергии. Первому лицу и единственному числу (=скр. 3 sg) соответствует *Śiva*, или *parā śakti*, второму лицу и двойственному числу – *Śakti*, или *parāparā śakti*, а третьему лицу и множественному числу (=скр. 1 pl) – *Nara*, или *aparā śakti*.

Но естественно, что для кашмирского шиваизма, проповедующего радикальную недвойственность, такое деление на числа и лица не является абсолютным. Теоретики этого направления разработали крайне монистическую систему, на их взгляд превосходящую даже недуалистические построения Адвайта-

¹⁰ Подробнее см.: [Abhinavagupta 2002: 54–55, 58–59].

¹¹ Для индийского языкового сознания это, конечно, *prathama puruṣa*, т. е. первое лицо, а первому лицу западной классификации в индийской грамматике соответствует *trītiya puruṣa*, третье лицо. Здесь и далее, следуя англоязычному изданию текста *Parātrīśikā-Vivaraṇa*, из удобства мы будем представлять категорию лица соответственно западной классификации.

веданты. В учении кашмирского шиваизма фундаментальную роль играет именно доктрина Абсолюта. Все феномены проявленного мира (множественное число и третье лицо (=скр. 1 pl)), так же как и проявление уровня *Śakti* (двойственного числа и второго лица, суть не что иное, как сам Абсолют (единственное число и первое лицо (=скр 3 sg)). Эту концепцию на языке грамматики пытается продемонстрировать Абхинавагупта.

Рассматривая категории лица и числа, он доказывает сущностное превосходство первого лица и единственного числа (=скр 3 sg), т. е. высшего *Пуруши*, над всеми остальными лицами. В этом отношении, говоря о первом лице (=скр 3 sg) «я» (*aham*), не имеется в виду ограниченный субъект, отождествляемый с телом, а высшее «Я», тождественное Шиве и обладающее природой светоносного Сознания (*bodha*). А идея «ты», т. е. второго лица, указывая на некую отделенность, все же тождественна идее «Я». По мнению автора, это доказывается нейтральной характеристикой местоимений первого и второго лиц, к которым равным образом применим как мужской род (т. е. принцип Шивы), так и женский (принцип Шакти). Здесь Абхинавагупта показывает, что даже неодушевленные существительные, стоящие в третьем лице, могут отбросить свою неодушевленность и занимать позиции первого и второго лица (*śakti-śaivarūpabhājo bhavanti*). Это можно увидеть на следующем примере: «Слушайте, о горы!», где горы, имеющие форму третьего лица, множественного числа и звательного падежа, плавно принимают форму второго лица, а в словосочетании «из всех гор я – Меру» третье лицо переходит в первое.

Процесс этот взаимобратимый, и автор приводит примеры, где первые лица переходят во вторые, а вторые – в третьи. Например: «Я, Чайтра, есть говорящий», где первое лицо может рассматриваться как третье. Или пример, где второе лицо, которое соответствует Шакти, может изменить это соответствие и принять форму третьего лица: «Вы, чей страх исчез, являетесь собой силу духа»; здесь автор считает, что «вы» имеет характеристику третьего лица, а не является формой обращения. Еще одним примером, ясно демонстрирующим взаимопереходимость лиц, является вежливое обращение ко второму лицу словом *bhavān*¹², которое может присоединить к себе слова с положительным значением *pādāḥ*, *guravaḥ*¹³, означающие «многоуважаемый», «почитаемый». Эти последние упот-

¹² Термин «*bhavān*» (N. sg. m.) является образованием от активного причастия настоящего времени «*bhavant*» (от $\sqrt{bhū-}$), и дословно переводится как «сущий, существующий», что уже предполагает соотносимость с третьим лицом, однако это слово, употребленное в значении «господин» при вежливом обращении, третье лицо меняется на второе, и термин уже в N. sg. m. имеет форму *bhavān*.

¹³ «*pādāḥ*» здесь имеет форму N. pl. m. от «*pāda*» – «нога», «стопа» и присоединяется к именам собственным, придавая оттенок вежливости и почитания, напр.: «*deva-pādāḥ*» – «величество господина»,

ребляются только относительно другой личности, в форме третьего лица и соответствуют уровню *nara* [Abhinavagupta 2002: 70–73].

Вышеприведенные примеры демонстрируют сущностное учение *трики* о троичном проявлении Абсолюта. Здесь наглядно просматривается диалектика, знакомая индийской интеллектуальной культуре еще с древнейших времен, часто встречаемая в упанишадах, а именно учение о «единстве в многообразии и многообразия в единстве», к которому добавляется промежуточный уровень, т. е. уровень второго лица и двойственного числа. Также мы видим классическую философию древне индийской космогонии *сришти-пралая*, т. е. постоянное разворачивание (переход первого лица и единственного числа во второе и третье лица и в двойственное и множественное числа) и сворачивание вселенной (т. е. обратный переход, процесс унификации вселенной).

Обобщая вышесказанное, Абхинавагупта пишет, что каждая составляющая триады, не лишаясь своей собственной природы, проходит через три состояния, т. е. единственного (*śiva-bhāva*), двойственного (*śakti-bhāva*) и множественного (*nara-bhāva*) чисел. То есть одна и та же вещь в единственном числе наделена природой Шивы, поскольку не содержит в себе противостоящего другого. Когда появляется противостоящее другое, тогда проявляется природа Шакти. В случае же множественного числа, означающего многообразие, проявляется природа *nara*. Для более наглядной демонстрации этого учения приводится следующий пример: *ghaṭaḥ* – это один кувшин, обозначает единство, следовательно, это *śiva-bhāva*, *ghaṭau* – это два кувшина, что представляет *śakti-bhāva*, *ghaṭāḥ* – много кувшинов, что представляет аспект *nara-bhāva*.

Автор употребляет также основосложение и образование сложных слов вида *dvandva* для демонстрации перехода множественности в единство. Например, в соединительном сочетании *dvandva samāsa*, если его составляющие члены употреблялись по отдельности, вне сложного слова, то они стояли бы в одном и том же падеже и связывались бы с союзом «и» (*ca*), и в этом виде они представляли бы отдельный ряд вещей и символизировали множественность (например: *ghaṭaś ca paṭaś ca pāśāṇaś ca* – «и кувшин, и ткань, и камень»). Однако, если мы их объединим в сложносоставное слово вида *dvandva* – *ghaṭapaṭapāśāṇāḥ*, то получим единство, образованное из множества, или «многообразие в единстве», подразумевая под этим единством Шиву [Abhinavagupta 2002: 73].

Ту же доктрину Абхинавагупта выражает с помощью склонения относительного местоимения *yat*, привлекая систему падежей санскрита. С этой целью

или «*Nārāyaṇa-pādāḥ*» – «почитаемый Нараяна». В том же значении употребляется и термин «*guravaḥ*», который имеет форму N. V. pl. от «*guruḥ*» (см: [Monier-Williams 1899: 617, 359]).

он приводит и комментирует отрывок из Махабхараты (XII.54). Приводим вышеупомянутый отрывок в нашем переводе:

*yasmin sarvaṃ yataḥ sarvaṃ
yaḥ sarvaṃ sarvataś ca yaḥ |
yaś ca sarvamaṃ nityaṃ
tasmai sarvātmane namaḥ ||*

«В ком все, от кого все,
кто (есть) все, и кто вездесущ (отовсюду),
и кто – вечно все созидает (созидающий),
тому мировому Духу (всего)– слава».

Здесь Местным падежом выражается состояние всеединства – *yasmin sarvaṃ* – «в ком все», Отложительным – процесс манифестации – *yataḥ sarvaṃ* – «от кого все». Он добавляет, что местоимение *yat* «который», выражая смысл всех падежей, может описывать различные состояния Абсолюта [Abhinavagupta 2002: 79]. Эту тему, связанную с падежами, Абхинавагупта, излагая очень коротко, далее в этой работе не развивает. Причиной тому можно считать «тайность» обсуждаемых проблем. Ибо в другом месте Абхинавагупта пишет, что грамматическое философствование может быть близко только сердцу немногих избранных, получивших наставления от гуру с ясным пониманием и высочайшим благословением [Abhinavagupta 2002: 74].

Для демонстрации той же доктрины Абхинавагупта задействовал также глагол настоящего времени изъявительного наклонения действительного залога. Так, форма *tiṣṭhāti* (3-л, ед. ч.), образованная от глагольного корня *sthā-* (он один стоит, сидит, находится) соотносится с Шивой; *tiṣṭhataḥ* (дв. ч.) (двое стоят, сидят или находятся) – соотносится с Шакти и, наконец, *tiṣṭhanti* (мн. ч.) (многие стоят, сидят или находятся) символизирует *Нару*. Когда третье лицо (*nara*), второе лицо (*śakti*) и первое лицо (*śiva*) употребляются вместе и одновременно, то имеет место растворение низшего элемента в более высоком. Это видно из следующих примеров: *sa ca tvam ca tiṣṭhataḥ* – «и он и ты находитесь», где глагол *sthā-*, согласуясь со вторым местоимением в предложении, стоит во втором лице двойственного числа, что указывает на растворение третьего лица *sa* (*nara*) во втором – *tvam* (*śakti*). А в примере *sa ca tvam ca ahaṃ ca tiṣṭhāmaḥ* («и он, и ты, и я находимся») глагол *tiṣṭhāmaḥ* стоит во множественном числе, но уже в первом лице, и при этом он используется также для третьего и второго лица, что демонстрирует растворение третьего и второго лица в первом. То есть глагол, стоящий в первом лице, и, одновременно находясь во множественном числе, вбирает в себя уровни *Шакти* и *Нара* (объективной реальности), описывая при этом все ту же доктрину – «многообразия в единстве и единство в многообразии» [Abhinavagupta 2002: 73–74].

Абхинавагупта лингвофилософски осмыслил также диалогическую форму изложения «Паратримшика-вивараны». Большинство шиваитских тантр составлены в виде диалогов, которые разворачиваются между богиней (*devī*) и Шивой или Бхайравой. В них богиня обычно выступает в роли вопрошающего, а Шива – в качестве отвечающего на вопросы. Диалоги предваряются речениями: богиня сказала (т. е. спросила – *devī uvāca*) и Бхайрава сказал (т. е. ответил – *bhairava uvāca*). У шиваитских теологов употребление перфектного времени, в этих речениях, вызывало ряд вопросов. Так как три основные характеристики перфекта: то, что относится к прошедшему событию (*bhūta*), то, что не относится к сегодняшнему дню (*anadyatana*), и то, что находится за пределами непосредственного восприятия (*parokṣa*), идут в разрез с природой Богини, которая пребывает в основе всякой реальности и не только непосредственно воспринимаема во всех уровнях бытия, но составляет основу любого человеческого переживания [Torella 1999: 129]. Единственно возможное грамматическое время, которое подходило бы Богине и высвечивало ее во всех упомянутых характеристиках, – это настоящее время (*lat*) [Torella 1999: 132]. С другой стороны, с точки зрения индийских грамматистов перфектное время относится к прошедшему событию, когда вызвавшие его факторы находятся за пределами непосредственного восприятия говорящего, т. е. когда деятель (*kartṛ*) и действие (*karman*) должны быть в *parokṣa*, вне непосредственного восприятия [Torella 1999: 129–131]¹⁴. Патанджали, учитывая эти обстоятельства, исключал возможность употребления первого лица в перфекте [Torella 1999: 130–131]. Абхинавагупта решает эти проблемы, теологизируя грамматическую категорию времени, перфекта (*lit*). Опираясь на свои знания грамматики, в процессе философского осмысления перфекта, Абхинавагупта выводит и освещает основополагающую теологему учения *трика* о «всеединстве». Он исходит из того факта, что первое и третье лица в перфекте морфологически совпадают (в обоих случаях: *uvāca*). Тогда значение меняется и получается, что не богиня сказала, а «Я, кто есть богиня», сказал(а) [Abhinavagupta 2002: 11–13]. Этим остроумным путем в учении Абхинавагупты грамматические категории трансформируются в теологические и обратно. Возможность употребления первого лица в перфекте Абхинавагупта анализирует в *Laghuvṛtti* в кратком комментарии к «Паратримшика-виваране». Здесь он указывает, что под вопрошением *Девы* и ответом *Бхайравы* надо представлять тот перманентный вращательный процесс (Сознания и Самосознания), который имеет место в изначальной реальности. В результате этого процесса богиня предстает в сфере обыденного лингвистического общения, отсылающего к прошедшему времени (*bhūtatvena*). Затем, она предстает как находящаяся за пределами непосред-

¹⁴ Ср.: Pāṇini, III.2.115; [Kielhorn 1880–1885, II: 119–120].

ственного восприятия (*pāroksyeṇa*) [Torella 1999: 131; Abhinavagupta 2002: *ibid.*]. То есть, в модусе «*parā*», и по этой причине богиня трансцендентна для нашего восприятия. Абхинавагупта метафорическим языком, с позиции метафизики, осмысливает особенности перфекта, освещая при этом учение *трики* [Abhinavagupta 2002: *ibid.*]. Его теоретические спекуляции оправдали возможность употребления первого лица в перфекте, так как три условия перфекта (*bhūta, anadyatana, parokṣa*) в таком метафорическом и философском прочтении оказываются выполненными [Torella 1999: 133].

Факт задавания вопроса и получение ответов на него является основополагающим принципом мироздания, своеобразным диалектическим движением космоса, вызывающим то его проявление, то – погружение. В контексте учения об Абсолюте, это своеобразная игра – развлечение Шивы и Шакти, Бхайравы и Девы. Отчасти такой семантикой обладает слово *devī*, которое является отглагольным существительным, образованным от глагольного корня *div-*, одно из значений которого «играть, резвиться». Абхинавагупта, проведя семантический анализ, предлагает несколько возможных прочтений имени *devī*, где в каждой из последующих интерпретаций имеют место заметные семантические сдвиги.

Здесь мы переходим к рассмотрению философского подхода к этимологии, на базе которого Абхинавагупта применяет свой герменевтический метод для толкования имен богов и описания их основных характеристик и функций.

Философский подход к этимологии: нирвачана и герменевтика

Абхинавагупта в «Тантралоке» (6.30–33) утверждает, что любой термин, встречающийся в писаниях, есть *anvartha*, т. е. подлежит семантическому анализу *нирвачаны* или *нирукты* [Kahrs 1998: 66].

Для того, чтобы продемонстрировать в какое мощное герменевтическое орудие превратилась *нирукта* в руках кашмирских шиваитов, в частности в трудах Абхинавагупты, приведем несколько примеров. Начнем с имени *devī* «Богиня», чуть ниже представим также лингвосемантический и герменевтический анализ терминов: *anuttara*» (абсолют) и *bhairava* (одно из имен Шивы).

Семантический анализ и герменевтическое толкование слова *devī*:

1. «В контексте акта спонтанного самообъективирования Абсолюта *devī* с помощью игры проявляет мироздание. В этом смысле *devī* является деривативным именем от глагольного корня *div-* «играть, резвиться».

2. В контексте стремления богини пребывать в запредельном состоянии *div-* приобретает значение стремления превзойти, превосходить все. В этом смысле $\sqrt{div-}$ стоит в дезидеративе *vijigīṣā*.
3. В контексте жизнеобеспечивающей деятельности Богини $\sqrt{div-}$ трактуется в смысле проявления жизненной активности.
4. В контексте того, что она сияет во всем проявленном мире, во всех цветах, например, в синем, $\sqrt{div-}$ означает «светить», «сиять».
5. В силу того, что Богиня почитаема многими, $\sqrt{div-}$ означает также «почитать».
6. В силу имманентности Богини всему проявленному, $\sqrt{div-}$ означает: «следование за всем, причастность всему».

Абхинавагупта заключает, что полисеманτικότητα слова *devī* и его многочисленные трактовки основаны на грамматике санскрита [Abhinavagupta 2002: 10–11]. В своих этимологических и герменевтических толкованиях Абхинавагупта по возможности опирался на авторитет традиции. Очень часто, при семантическом анализе разных терминов, он ссылается на предшествующих авторов. Например, при анализе термина *deva* «божество» в «Тантралоке» (1.101–104), он опирается на те значения, которые даются в *Pāṇinīya dhātupāṭha*¹⁵ (Dhp 4.1).

Несмотря на это, Абхинавагупта несколько трансформировал традиционную этимологию и метод анализа *нирвачаны*, превратив их в мощнейшее экзегетическое орудие для освещения религиозных доктрин [Kahrs 1998: 70–71]. Свое герменевтическое мастерство Абхинавагупта демонстрирует, применяя именно это искусство истолкования. При этом метафизика не налагается поверхностно на анализируемые термины, а выводится и конструируется из их внутренней семантики [Kahrs 1998: *ibid.*]. Эти *нирвачаны* суть *anvartha*, т. е. соответствуют значению и природе того, что они обозначают. Здесь ставится знак равенства между именем и тем, что оно обозначает, возводя наше сознание от грамматического к онтологической значимости термина [Kahrs 1998: 85].

Герменевтический гений Абхинавагупты проявляется при семантическом анализе термина *anuttara* (Абсолют). Абхинавагупта, предлагает шестнадцать прочтений термина, и все свои этимологические заключения использует для комментирования базовых доктрин учения *трика*. Приведем некоторые из них:

¹⁵ Название лингвистического трактата, содержащего список глагольных корней. Его автором признается Панини.

1. *uttara* можно интерпретировать как что-то дополнительное или превосходящее; *a* (перед последующей гласной *an*) – это отрицательная частица, и вместе они образуют слово с семантическим значением «то, выше или превосходящее которого нет ничего» (*na vidyate uttaram adhikam yataḥ*) [Abhinavagupta 2002: 20].
2. *uttara* означает «переход, переправа», под которым имеется в виду поэтапное свертывание проявленной вселенной от самых грубых до тонких и наитончайших форм и его растворение в Шиве же. Под этим термином предполагается также переход от уровня тела к уровню *праны*, от уровня *праны* – к *буддхи*, далее – к универсальной *пране* и к уровню пустоты¹⁶. Этот последний уровень предполагает поглощение феноменального мира. В итоге, с помощью устранения всевозможных препятствий и загрязнений (*mala*), достигается состояние Шивы. Однако Абхинавагупта считает, что вышеописанное восхождение от грубого к тонкому оказывается ненужным, ибо все перечисленные стадии и состояния не отличны от Абсолюта, они доподлинно выражают Шиву. Поэтому *an-uttara* указывает на то, что нет необходимости превосходить или проходить через эти проявленные уровни Абсолюта [Abhinavagupta 2002: 21].
3. В таком же смысле *anuttara* интерпретируется при описании последовательного восхождения энергий шакти от пупка к сердцу, от сердца к горлу, затем к небу, к голове (*brahma*, i. e. *sahasrāra*) и к так называемой *bhairava bila* (к точке над *сахасрапой*). В этом и в предыдущем контекстах, термин *an-uttara* подразумевает, что поэтапное восхождение через шесть *чакр* к первопринципу, к Бхайраве, для реализации полного освобождения является необязательным (*na vidyate uttarah*). Здесь мы имеем дело с особенностями сотериологической доктрины школы *трика* [Abhinavagupta 2002: *ibid.*].
4. Термин *uttara* означает все то, что нужно превзойти, (т. е. оковы или земная привязанность) с целью достигнуть полного освобождения (*мокша*). Однако *an-uttara* указывает на то, что нет необходимости в

¹⁶ Известный западный исследователь тантры, профессор Гарвардского университета А. Берзин в беседе с нами сообщил, что одно из важнейших различий между буддийской и индуистской тантрой заключается в том, что в последней нет подробно разработанного учения о «пустоте» и «*бодхичитте*». В этом пассаже употребление термина «пустота» указывает на эклектическую философию Абхинавагупты, в которой использованы идеи и терминология буддизма, а также – других философских школ Индии.

таком переходе, ибо мир не является закабаляющим субъекта нечто негативным. Феноменальный мир тождественен Шиве, поэтому вопрос о его трансцендировании снимается [Abhinavagupta 2002: *ibid.*].

5. *uttara* предполагает понятие *uttaratva*, принцип иерархичности в проявленном мире. Такой принцип подразумевает наличие высшего и низшего, лучшего и худшего и ряд других аксиологически и иерархически маркированных ценностей. Для демонстрации последнего Абхинавагупта приводит целый ряд примеров: четыре состояния сознания¹⁷, где каждое последующее состояние считается выше предыдущего, или градация первоэлементов по принципу от грубого к тонкому, от земли к воде, от воды к воздуху и т. д. Принцип иерархичности, пронизывая все мироздание, вводит нас в заблуждение, в двойственное видение, тогда как *an-uttara* указывает на отсутствие *an* у иерархической лестницы *uttaratva* в мироздании [Abhinavagupta 2002: 22–23].
6. Далее Абхинавагупта аналитически разлагает *an-uttara* на три компонента: *a+nut+tara*, т. е. отрицательная частица *a*, существительное *nut*, производная от $\sqrt{\text{nut}}$ - «принуждать, побуждать, подталкивать» и отглагольное существительное *tara* «переход, выход за пределы земного измерения». Следовательно, термин *nuttara* означает преодоление мирского измерения путем усилия, побуждения, т. е. имеются в виду разные психотехники, посвящения и др.

an-uttara, будучи Шивой, абсолютно трансцендентно и не достигается путем психопрактик, предполагающих усилия и побуждения.

Таким образом, Абсолют достигается без *a*, связанным с усилием *nut* и переходом *tara*. Эта экзегеза связана с характерными особенностями сотериологии кашмирских шиваитов [Abhinavagupta 2002: *ibid.*].

7. При дальнейшем анализе, в термине имеют место заметные семантические сдвиги. Абхинавагупта связывает частицу *an* с $\sqrt{\text{an}}$ - «дышать» и производит от него слово *āṇi*, обозначающее эмпирического субъекта, преисполненного дыханием. Абсолют (Бхайрава) трансцендирует все витальные силы и жизненные формы. При таком семантическом ана-

¹⁷ Традиционное для индийской религиозно-философской мысли деление сознания на четыре уровня – бодрствование (*jāgarita*), сон со сновидениями (*svapna*), сон без сновидений (*śuṣupta*) и четвертое состояние сознания (*turīya*), которое характеризуется как абсолютно недвойственное и трансцендентное. Наиболее ранний памятник, где встречается такое деление, – это Мандукья-упанишада (*Māṇḍūkya Upaniṣad*). См.: [Radhakrishnan 2005: 695–705].

лизе *an-uttara*, если в прочтении термина двигаться с конца, будет толковаться как то, что превосходит *uttara* жизненные силы *an*, *ananam* [Abhinavagupta 2002: 24].

8. В своем последнем толковании термина Абхинавагупта трактует первый элемент *a-* как отрицательную частицу со значением причастия активного залога *avidyamāna* «несуществующее»; термин *nut* здесь ассоциируется все с тем же импульсом. Однако здесь этот термин указывает на последовательное действие (*kramātmaka-kriyā*), совершаемое в пределах пространства и времени. Таким образом, *anut* указывает на состояние, где отсутствует импульс последовательного движения (*kriyāmayī-preraṇā*).

Это состояние Абхинавагупта отождествляет с *акашой*¹⁸ и пустотой, где не обнаруживается последовательного движения.

В этом контексте *tara* трактуется им как суффикс сравнительной степени имен прилагательных и означает «лучше, выше» и т.д. Таким образом, *an-uttara* – это тот, кто трансцендирует (*tara*), пространство *anut*¹⁹.

В «Тантралоке» (Т1.96) Абхинавагупта с помощью морфемно-семантического анализа выводит разные интерпретации теонима Бхайрава и тем самым проясняет основные характеристики божества. В качестве примера представим несколько из них. $\sqrt{bhṛ}$ -, в активном залоге глагола «содержать, поддерживать, питать» характеризует Абсолюта как поддерживающего начало мироздания, в пассивном понимается как поддерживаемое мирозданием: *viśvaṃ bibharti poṣaṇadhāraṇayogena tena ca bhriyate* | «Он (именуется Бхайравой), в силу того, что он питанием и поддержкой содержит (*bibharti*) мироздание и содержится (*bhriyate*) им (мирозданием)». В этом анализе Абхинавагупта опирается на значения глагольного $\sqrt{bhṛ}$ -, встречаемого в «Дхатупатхе» Панини (*Pāṇinīya dhātupāṭha*).

Корень *ru-* высвечивает природу Абсолюта, представляя ее как звучание, что ассоциируется с его динамической сущностью, которой присущ процесс самосознания: *savimarsatayā ravarūpataś ca*, и его форма *rava* «звучание, рёв», ибо он наделен самосознанием [Kahrs 1998: 72 – 73].

Другой семантический анализ термина в «Тантралоке» (Т1.96) таков:

¹⁸ Важнейший для индийской натурфилософии термин, обозначающий пространство, открытая среда, проводник звука. Понятие *акаша* в своих философских построениях особенно часто употребляли брахманские школы ньяя и вайшешика. Подробнее см.: [Прашастапада 2005: 95–104].

¹⁹ Семантический и герменевтический анализ термина *an-uttara* во всех его вариантах подробнее см.: [Abhinavagupta 2002: 20–27].

saṃsārabhīruhitakṛc ca || 96 || «Также [он именуется Бхайравой, ибо] благосклонен к тем, кто напуган (*bhīru*) сансарой» [Kahrs 1998: 74]. Джаяратха, знаменитый толкователь «Тантралоки», эту строфу комментирует так: *bhīrūṇām ayaṃ hitakṛt iti bhairavaḥ, bhīrutve ca nimittaṃ saṃsāraḥ tena saṃsāriṇām abhaya-pradaḥ ity arthaḥ* | [Shāstrī, Shāstrī 1918–1938, I: 141] – «Он благосклонен к тем, кто напуган, поэтому [его имя] Бхайрава, а причина страха – сансара. Таким образом, погруженным в сансару наделяет бесстрашием, таков смысл». Оба эти анализа приемлемы и не противоречат принципам грамматических деривации Панини [Kahrs 1998: 73 – 75].

Несколько иное прочтение термина предлагается в следующей строфе: *saṃsārabhītijanītād ravāt parāmarśato 'pi hṛdi jātaḥ* «Он порождается в сердце криком (рыданием) или осознованием, вызванным самсарой [поэтому его имя Бхайрава]». (Т 1.97). Таким образом, имя Бхайрава выводится из следующего анализа: *bhī(ti)-rava-jātaḥ*, т. е. Бхайрава – «тот, кто рожден от рыдания страха» [Kahrs 1998: 75 – 76].

В последующей строфе (Т 1.98), при анализе термина, выявляется новое семантическое содержание, освещающее психопрактики адептов кашмирского шиваизма: *nakṣatraprerakakālatattvasaṃśoṣakāriṇo ye ca | kālagrāsasamādhānārasikamanāhsu teṣu ca prakataḥ* ||98|| «[Бхайрава тот,] кто проявляется среди йогин, пребывающих в состоянии самадхи, пожирающего время, т. е. среди тех, кто высушивает сущность времени как двигателя звезд». В этом анализе термин членится на три элемента: *bha* (= *nakṣatra*) + *īra* > *bhera* + *va* > *bherava*. *bhairava* получается в результате вриджхи от *bherava*. Элемент *bha*, будучи синонимом *nakṣatra* «звезда, светило» и соединяясь с элементом *īra* («двигатель» от глагольного корня *īri* – «двигать, побуждать») формирует компонент *bhera* – дословно – «двигатель светил, время». Далее к *bhera* добавляется элемент *va* или *vā* («дуть, передвигать»). Дериват *bheravāḥ* далее уточняется как *saṃśoṣakāriṇaḥ*, т. е. тот, кто дует, высушивая время [Kahrs 1998: 77–78]. Речь идет об адептах, которые, находясь в преобразованном состоянии сознания, переходят за пределы временных ограничений. Среди них наисильнейший – Бхайрава, Высший *Bherava* или высший иссушитель времени.

Приведенные примеры вполне достаточны для того, чтобы почувствовать, каким образом этимология служила религиозно-герменевтическим нуждам.

Такое применение этимологии для герменевтических толкований имен богов и для описания их важнейших функций, оправдывает эпитет *devavidyā* «божественная наука», приписываемый Нирукте и закрепившийся в традиции с эпохи упанишад. В Чхандогья-упанишаде мы читаем: «Почтенный, я знаю *Pigvedyā*, *Yajurvedyā*, *Sāmavedyā*, *Atxarvānyū* – четвертую [веду], *itihāsyū* и *pitṛyā* – пятую, веду вед (*vedānām veda*), правила почитания предков (*pitṛyā*), науку чисел

(*rāśi*), искусство предсказаний (*daiva*), хронологию (*nidhi*), логику (*vākovākya*), правила поведения (*ekāyana*), этимологию (*devavidyā*), науку о священном знании (*brahnavidyā*), науку о демонах (*bhūtavidyā*), военную науку (*kṣatравидyā*), астрономию (*nakṣatравидyā*), науку о змеях и низших божествах (*sarpadeva-janavidyā*). Вот что, почтенный, я знаю» [Сыркин 1965: 119]²⁰.

Как видно, древнеиндийские лингвистические науки играли очень важную роль в трудах Абхинавагупты. Грамматика, этимология и фонетика в несколько трансформированном виде, в целях дидактики и экзегетики, присутствуют в теологических построениях кашмирских шиваитов. Здесь они не выполняют свою привычную функцию, но, будучи философски осмыслены и интерпретированы, помогают изложить основополагающие доктрины кашмирского шиваизма. Если в средневековой Европе служанкой теологии считалась философия, то с уверенностью можно сказать, что в средневековой Индии, в Кашмире, служанкой теологии была лингвистика.

Литература

Источники

- Прашастанада 2005 – *Прашастанада*. Собрание характеристик категорий («Падартхадхарма-санграха») с комментарием «Цветущее дерево метода» («Ньяя-кандали») Шридхары. Пер. с санскрита, предисловие, введение, историко-философские комментарии В. Г. Лысенко. М., 2005 (История восточной философии).
- Сыркин 1965 – Чхандогья упанишада. Пер. с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1965 (Памятники письменности Востока, VI).
- Сыркин 1967 – Упанишады. Пер. с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина. М., 1967 (Памятники письменности Востока, XVI).
- Abhinavagupta 2002 – *Abhinavagupta. Parātrīśikā-vivarāṇa: The Secret of Tantric Mysticism. English Translation, with Notes and Running Exposition, by Jaideva Singh. Sanskrit text Corrected, Notes on Technical Points and Charts Dictated by Swami Lakshmanjee. Ed. by B. Bäumer. Delhi, 2002 (1st ed.: Delhi, 1988).*
- Dhātupāṭha 1887 – *Der Dhātupāṭha nach N. L. Westergaard. // Pāṇini's Grammatik. Hrsg., übers., erläutert und mit verschiedenen Indices vers. von O. Böhtlingk. 2. Abth. Leipzig, 1887. S. 61 – 84.*

²⁰ Ср.: [Radhakrishnan 2005: 469].

- Kielhorn 1880–1885 – The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patanjali. Ed. by F. Kielhorn. Vol. I – III. Bombay.
- Radhakrishnan 2005 – The Principal Upani ads. Ed. with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. New Delhi, 2005 (1st ed.: London, 1953).
- Sarup 1920 – 1927 – The Nighaṇṭu and the Nirukta: The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology, and Semantics. Critically Ed. from Original Manuscripts and Trans. for the First Time into English, with Introduction, Exegetical and Critical Notes, Three Indexes and Eight Appendices by L. Sarup. London – New York, 1920–1927 (2nd repr.: Delhi – Varanasi – Patna, 1967).
- Shāstrī, Shāstrī 1918 – 1938 – The Tantrāloka of Abhinava-Gupta: With Commentary by Rājānaka Jayaratha. Ed. with Notes by Mukund Rām Shāstrī (Vol. I), Madhusūdan Kaul Shāstrī (Vols. II–XII). Vol. I–XII. Allahabad and Bombay, 1918–1938 (Kashmir Series of Texts and Studies, Nos. XXIII, XXVIII, XXX, XXXVI, XXXV, XXIX, XLI, XLVII, LIX, LII, LVII, LVIII).
- Singh 1979 – Śiva Sūtras: The Yoga of Supreme Identity. Text of the Sūtras and the Commentary Vimarśinī of Kṣemarāja Trans. into English with Introduction, Notes, Running Exposition, Glossary and Index by J. Singh. Delhi, 1979.
- Singh 1980 – Pratyabhijñāhṛdayam: The Secret of Self-Recognition. Sanskrit Text with English Translation, Notes and Introduction by J. Singh. 3rd revised ed. Delhi, 1980.
- Singh 1992 – *Singh J.* The Yoga of Vibration and Divine Pulsation: A Translation of the *Spanda Kārikās* with Kṣemarāja's Commentary, the *Spanda Nirṇaya*: With an Appreciation of Jaideva Singh by M. Dyczkowski and a Foreword by P. E. Muller-Ortega. Albany, 1992 (SUNY Series in Tantric Studies).
- Singh 2005 – Spanda-Kārikās: The Divine Creative Pulsation. The Kārikās and the Spandanirṇaya Trans. into English by J. Singh. Delhi, 2005 (1st ed.: Delhi, 1980).

Исследования

- Елизаренкова, Топоров 1979 – *Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 36–88.
- Иванов 1979 – *Иванов В. В.* Эстетическое наследие древней и средневековой Индии // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. С. 6–35.
- Исаева 1996 – *Исаева Н. В.* Слово, творящее мир. От ранней веданты к кашмирскому шиваизму: Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1996 (Серия «Ex Oriente Lux»).
- Пандит 2004 – *Пандит Б. Н.* Основы кашмирского шиваизма. М.
- Парибок 1981 – *Парибок А. В.* О методологических основаниях индийской лингвистики. // История лингвистических учений: Средневековый Восток. Отв. ред. А. В. Десницкая, С. Д. Кацнельсон. Л., 1981. С. 155–177.

- Радхакришнан 2005 – *Радхакришнан С.* Индийская философия. Т. 2. М.
- Basu 1956 – *Basu A.* Kashmir Śaivism // The Cultural Heritage of India. Ed. by H. Bhattacharyya. 2nd revised ed. in 5 vols. Vol. 4: The Religions. Calcutta, 1956. P. 79–97.
- Bhandarkar 1913 – *Bhandarkar R. G.* Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. Strassburg, 1913 (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. III, Heft 6; repr.: Varanasi, 1965).
- Bronkhorst 1981 – *Bronkhorst J.* *Nirukta* and *Aṣṭādhyāyī*: Their Shared Presuppositions // Indo-Iranian Journal. Vol. 23 (1981), No. 1. P. 1–14.
- Bronkhorst 2001 – *Bronkhorst J.* Pāṇini and Euclid: Reflections on Indian Geometry // Journal of Indian Philosophy. Vol. 29 (2001), Nos. 1–2. P. 43–80.
- Brough 1972 – *Brough J.* Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians // A Reader on the Sanskrit Grammarians. Ed. by J. F. Staal. Cambridge, Mass., 1972 (Current Studies in Linguistics, 1). P. 402–414.
- Chakravarti 1930 – *Chakravarti P. C.* The Philosophy of Sanskrit Grammar. Calcutta.
- Chatterji 1914 – *Chatterji J. C.* Kashmir Shaivism: Being a Brief Introduction to the History, Literature and Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir, Specifically Called the Trika System. Srinagar, 1914 (Kashmir Series of Texts and Studies, No. II; repr.: Srinagar, 1962).
- Das 1934 – *Das S. K.* Śakti or Divine Power: A Historical Study Based on Original Sanskrit Texts. Calcutta.
- De 1960 – *De S. K.* Sanskrit Poetics. 2nd revised ed. Calcutta.
- Deshpande 1989 – *Deshpande G. T.* Abhinavagupta. New Delhi.
- Feuerstein 1998 – *Feuerstein G.* Tantra: The Path of Ecstasy: An Introduction to Hindu Tantrism. Boston – London.
- Gerow, Aklujkar 1972 – *Gerow E., Aklujkar A.* On *Śānta Rasa* in Sanskrit Poetics // Journal of the American Oriental Society. Vol. 92 (1972), No. 1. P. 80–87.
- Gnoli 1968 – *Gnoli R.* The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta. 2nd revised ed. Varanasi, 1968 (Chowkhamba Sanskrit Studies, Vol. LXII).
- Gonda 1970 – *Gonda J.* Viṣṇuism and Śvaivism: A Comparison. London, 1970 (Jordan Lectures 1969).
- Gonda 1971 – *Gonda J.* Old Indian. Leiden–Köln, 1971 (Handbuch der Orientalistik. Abt. 2, Indien; Bd. 1, Die indischen Sprachen; Abschn. 1).
- Hartzell 1997 – *Hartzell J. F.* Tantric Yoga: A Study of the Vedic Precursors, Historical Evolution, Literatures, Cultures, Doctrines, and Practices of the 11th Century Kaśmīri Śaivite and Buddhist Unexcelled Tantric Yogas. Ph.D. Dissertation, Columbia University.
- Joshi 2001 – *Joshi S. D.* Syntactic and Semantic Devices in the *Aṣṭādhyāyī* of Pāṇini // Journal of Indian Philosophy. Vol. 29 (2001), Nos. 1–2. P. 155–167.

- Kahrs 1998 – *Kahrs E.* Indian Semantic Analysis: The ‘Nirvacana’ Tradition. Cambridge, 1998 (University of Cambridge Oriental Publications, 55).
- Larson 1974 – *Larson G. J.* The Sources for Śakti in Abhinavagupta’s Kāśmīr Śaivism: A Linguistic and Aesthetic Category // Philosophy East and West. Vol. 24 (1974), No. 1. P. 41–56.
- Masson, Patwardhan 1969 – *Masson J. L., Patwardhan M. V.* Śāntarasa and Abhinavagupta’s Philosophy of Aesthetics. Poona, 1969 (Bhandarkar Oriental Series, No. 9).
- Mayrhofer 1956–1980 – *Mayrhofer M.* Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. 1–4. Heidelberg, 1956–1980 (Indogermanische Bibliothek. II. Reihe–Wörterbücher).
- Monier-Williams 1899 – *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary: Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages. New ed., greatly enlarged and improved. Oxford, 1899 (repr.: Delhi, 2005).
- Nilakantha Sastri 1956 – *Nilakantha Sastri K. A.* An Historical Sketch of Śaivism // The Cultural Heritage of India... P. 63–79.
- Pandey 1963 – *Pandey K. C.* Abhinavagupta: An Historical and Philosophical Study. 2nd ed., revised and enlarged. Varanasi, 1963 (Chowkhamba Sanskrit Series, Vol. I).
- Sanderson 1985 – *Sanderson A.* Purity and Power among the Brahmins of Kashmir. // The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History. Ed. by M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes. Cambridge, 1985. P. 190–216.
- Sanderson 1986 – *Sanderson A.* Maṇḍala and Āgamic Identity in the Trika of Kashmir. // Table Ronde «Mantras et diagrammes rituels dans l’hindouisme». Paris, 21–22 juin 1984. Paris, 1986. P. 169–214.
- Sanderson 1988 – *Sanderson A.* Śaivism and the Tantric Traditions // The World’s Religions. Ed. by S. Sutherland, L. Houlden, P. Clarke and F. Hardy. London, 1988. P. 660 – 704.
- Sanderson 1990 – *Sanderson A.* The Visualization of the Deities of the Trika. // L’image divine: Culte et méditation dans l’hindouisme. Études rassemblées par A. Padoux. Paris, 1990. P. 31 – 88.
- Sanderson 1992 – *Sanderson A.* The Doctrine of the Mālinīvijayottaratantra // Ritual and Speculation in Early Tantrism: Studies in Honor of André Padoux. Ed. by T. Goudriaan. Albany, 1992. P. 281 – 312.
- Sanderson 1995 – *Sanderson A.* Meaning in Tantric Ritual. // Essais sur le rituel III: Colloque du centenaire de la Section des Sciences religieuses de l’École pratique des hautes études. Sous la dir. de A.-M. Blondeau et K. Schipper. Louvain – Paris, 1995 (Bibliothèque de l’École des hautes études, Section des Sciences religieuses, Vol. CII.). P. 15 – 95.
- Sanderson 2005 – *Sanderson A.* Abhinavagupta. // Encyclopedia of Religion. 2nd ed. L. Jones. ed. in chief. Detroit, 2005. P. 8 – 9.

- Scharfe 2002 – *Scharfe H.* Education in Ancient India. Leiden – Boston–Köln, 2002 (Handbuch der Orientalistik. Abt. 2, Indien; Bd. 16).
- Shivapadasundaram 1934 – *Shivapadasundaram S.* The Śaiva School of Hinduism. London.
- Staal 1965 – *Staal J. F.* Euclid and Pāṇini. // Philosophy East and West. Vol. 15 (1965), No. 2. P. 99 – 116.
- Torella 1999 – *Torella R.* “Devī uvāca”, or the Theology of the Perfect Tense. // Journal of Indian Philosophy. Vol. 27 (1999), Nos. 1 – 2. P. 129 – 138.
- Torella 2004 – *Torella R.* How is Verbal Signification Possible: Understanding Abhinavagupta’s Reply. // Journal of Indian Philosophy. Vol. 32 (2004), Nos. 2–3. P. 173–188.
- Varma 1953 – *Varma S.* The Etymologies of Yāska. Hoshiarpur, 1953 (Vishveshvaranand Indological Series, No. 5).
- Whitney 1885 – *Whitney W. D.* The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language: A Supplement to His Sanskrit Grammar. Leipzig, 1885 (Bibliothek indogermanischer Grammatiken, Bd. II, Anh. II).

Е. Д. Огнева

**«ДОСТОСЛАВНАЯ МЕДНОЦВЕТНАЯ ГОРА, РАЙ ПАДМАСАМБХАВЫ»
(ТАНКА ИЗ СОБРАНИЯ КАБИНЕТА Ю. Н. РЕРИХА ИВ РАН)**

Иконография Падмасамбхавы, проповедника и первого учителя в тантрической традиции Тибета, в принципе, достаточно хорошо известна. Танки с его изображением представлены в более чем 30 музеях мира (США, Корея, Тибет, Китай, Бурятия, Монголия, Непал, Индия, Швейцария, Япония) и 14 частных коллекциях (сайт «Himalayan Art»). Падмасамбхава может быть представлен один; в сопровождении двух спутниц-учениц – индийской принцессы Мандаравы и тибетской царицы Ешей Цхогель; в виде восьми своих воплощений (шести мирных и двух гневных); в сопровождении двадцати пяти учеников; пребывающим в своей чистой земле; в житии (намтхар); в цикле божеств бардо (мирных и гневных) [Rhie, Turman 1991: 167–168; Елихина 2005: 45]. Известны также танки, на которых он являет чудеса, совершает двенадцать деяний, возглавляет поле собрания (тиб. цокшин, tshogs-shing), преобразуется в радужное тело (тиб. 'ja-lus). Композиционное решение каждого сюжета может быть представлено как одной танкой, так и серией. Самая ранняя из известных – танка, на которой проповедник изображен в своём главном образе в традиции школы ньингма, датируется XIII веком [Himalayan Art: no. 160]. Иконография танок с другими сюжетами (спокойными и гневными) датируется временем, начиная с XVII века.

Однако в опубликованном на сайте изобразительном материале не учтены танки, что связаны с коллекциями, собранными семьёй Рерихов. В путевых дневниках как Николая, так и Юрия Рерихов сохранились уникальные материалы с описанием памятников сакрального искусства, в том числе и живописи, увиденных на маршрутах экспедиций. Собранные во время Центрально-азиатской экспедиции (1925–1928) танки и предметы декоративно-прикладного искусства в конце 20-х гг. XX века поступают в музей Николая Рериха в Нью-Йорке и экспонируются на выставке в Музее (октябрь 1929 г.), посвящённой сорокалетию творческой деятельности Николая Рериха [URUSVATI 1931: 4]. Издаётся Каталог выставки с предисловием Христиана Бринтона и введением Юрия Рериха. Возможно, на выставке экспонировались танки, опубликованные ещё в 1925 г. Юрием Рерихом в «Tibetan Painting» [Roerich 1925, ил. XVI, XVII; Рерих 2000: 91–98, ил. XVI, XVII; Рерих 2001: 79–82, ил. XVI, XVII]. Рерихов-

ское издание примечательно ещё и тем, что в нём впервые, в традиции школы ньяингма, указан текст, послуживший опорой для создания конкретного изображения [Огнева 1983: 87–97]. Речь идёт о танке «Сан док пел ри», или «Досто-славная медноцветная гора, рай Падмасамбхавы» [Рерих 2000: 94–98, ил. XVII; Рерих 2001: 79–82, ил. XVII], которая, как полагает Ю. Рерих, создана на основе Солдеба Падмасамбхавы [THE SEVEN CHAPTERS 2008], где описан и главный образ проповедника, и его чистая земля [Рерих 2000: 94; Рерих 2001: 79]. Удалось также установить, что эта танка происходит из сиккимского монастыря Далинг (1924), поскольку её описание приводит Н. К. Рерих в путевом дневнике «Алтай – Гималаи» [Рерих Николай 1992: 51].

Помимо Нью-Йоркского музея, мемориальные коллекции танок Юрия Рериха хранятся в Государственном Музее искусства Народов Востока (ГМИНВ), Государственном Эрмитаже (ГЭ), Международном Центре Рерихов (МЦР) и в составе Мемориального фонда Кабинета Ю. Рериха (КР) при Институте востоковедения РАН. Вопрос о танках Падмасамбхавы, в том числе с сюжетом чистой земли, в коллекции ГМИНВ остаётся открытым: её полное описание пока неизвестно. И в коллекции МЦР они тоже отсутствуют [Баркова 2001: 93–189]. Такие танки представлены в Рериховском собрании ГЭ [Елихина 2010: 44–55], включая «Сан док пел ри», и в КР при Институте востоковедения РАН.

Солдеб Падмасамбхавы служил основной канвой при создании «Сан док пел ри» и для танки, опубликованной Ю. Рерихом в «Tibetan Painting», и для других, представленных на сайте «Himalayan Art», и для танки в Эрмитажной коллекции [Елихина 2010: 49–51]. Но танка из Эрмитажной коллекции является тиражированным изображением сюжета (парма), а потому совпадает с образом, воспроизведённым Д. Туччи, то есть «Сан док пел ри» существует как в индивидуальном исполнении, так и ксилографическом [Himalayan Art. Main Form, item no. 74192, Tibet, Collection of Tibetan Painted Scrolls; Елихина 2010: 49]. Наиболее ранние две танки на этот сюжет датируются XVII веком, но представляют разные его иконографические традиции, которые разрабатывались тибетскими художниками [Himalayan Art: no. 90908; Himalayan Art: no. 3313782].

Традиционная композиция выглядит таким образом. В середине танки размещается Падмасамбхава в сопровождении принцессы Мандаравы и царицы Ешей Цхогель в первом этаже «Лotosового света» – трёхэтажного дворца, что находится на скалистой Медноцветной горе острова Чамара в Западном Океане. Вокруг дворца, накрытого радугой и окружённого стенами, – деревья; стены украшены драгоценностями; ворота охраняют локапалы. В верхней части танки и на верхних этажах дворца изображаются будды Амитабха, Самантабhadра, бодхисаттвы Авалокитешвара Четырёхрукий, Ваджрапани, Тара Зелёная, другие персонажи. В пещерах – созерцатели. В нижней части танки изображается поко-

рѣнное проповедником царство ракшасов, из которого праведники стремятся в чистый мир Падмасамбхавы, чтобы внимать проповеди учения. В композицию танки включается учительная традиция школы ньингма, дакини, гандхарвы и многочисленные персонажи пантеона. И независимо от техники исполнения «Сан док пел ри» («Достославная медноцветная гора, рай Падмасамбхавы»), создаваемая на основе Солдеба Падмасамбхавы, может быть представлена, как в тиражированном виде – парма [Himalayan Art. Main Form, item no. 74192, Tibet, Collection of Tibetan Painted Scrolls; Елихина 2010: 49–51], – и тогда разночтения в сюжете сводятся к минимуму, – так и в индивидуальном исполнении. В этом случае содержание зависит от пожелания заказчика, который определяет состав персонажей, но композиция и её структурные элементы при этом сохраняются.

В тибетской традиции танки преимущественно заказывались и гораздо реже изготавливались на продажу. Мастер мог писать танку в зависимости от того, как видел тот или иной сюжет донатор, и такая живопись называлась «боги по желанию» (тиб. 'dod lha). Этим обстоятельством иногда поясняют разнообразие изобразительных иконографических традиций тибетской танки. Свидетельство тому есть танка из Кабинета Рериха при Институте востоковедения РАН (ил. 1, с. 1). Вот её описание, не совсем полное из-за утрат красочного слоя в результате осыпей.

В верхней части танки, в середине – Четырѣхрукий Авалокитешвара (тиб. sruan gas gzigs phyag bzhi pa) или Ченрезик Чакжипа – бодхисаттва Милосердия. Белотелый, в зелёно-синих одеждах и украшениях бодхисаттвы, он восседает в падмасане на розовом лотосе, покрытом лунным диском. На левом плече – оленья шкура. Главные руки – на груди, в жесте приветствия, держат чинтамани – драгоценность, исполняющую желания; в дополнительных руках – хрустальные четки (правая) и лотос, или падма (левая), что символизирует сострадание и является символом семейства татхагаты Амиабхи, которому принадлежит Авалокитешвара. Нимб – зелёный, подковообразный, аура – трёхслойная (синяя – внутренняя, белая – средняя, прозрачная – внешняя, окаймлённая радугой), объята ветвями с листьями и цветами, которые касаются аур персонажей, размещённых слева и справа. Присутствие Авалокитешвары на этой танке обусловлено тем, что последователи ньингма считали Падмасамбхаву манифестацией бодхисаттвы. В традиции школы гелук данная ипостась воплощается в далай-ламах Тибета. Кроме того, тибетцы полагали, что одна из ипостасей Авалокитешвары воплотилась в царе Сронцангамбо (569–649?/605–649?), основателе тибетского государства.

По правую руку от Авалокитешвары располагается Манджушри (тиб. 'jam-dral), или Чжампэл – бодхисаттва Мудрости. Жёлтотелый, в зелёно-красных одеждах и украшениях бодхисаттвы, он восседает в падмасане на лунном диске,

что размещён на белом лотосе, который покоится на белых облаках. В правой руке бодхисаттва держит меч, занесённый над головой, что отсекает пути неведения, в левой руке, на груди, находится Праджняпарамита, книга Мудрости. Нимб – зелёный, подковообразный, аура – трёхслойная (синяя – внутренняя, белая – средняя, прозрачная – внешняя, окаймлённая радугой). Тибетцы считают, что одним из земных воплощений Манджушри был царь Трисондецен (742–797/810 гг.), пригласивший Падмасамбхаву, при чьей помощи возводится Самье, первый буддийский монастырь, и распространяется ваджраяна.

По левую руку от Авалокитешвары располагается Ваджрапани (тиб. *phyag pa rdo rje*, букв. «с ваджрой в руке»), или Чакнадордже – бодхисаттва Могущества. Синетельный, стоит в позе алидха, перенеся вес на правую ногу, на солнечном диске белого лотоса, что покоится на облаках. На голове – тиара с пятью черепами, которые символизируют пять семейств татхагат. Его огненно-рыжие волосы вздыблены, во лбу – око мудрости. В поднятой правой руке – ваджра, левая рука на груди в жесте угрозы, иногда, в левой руке – змеиный аркан. Одежды зелёного цвета, на шее – гирлянда из змей, на бёдрах – тигровая шкура. Аура – в виде яркого пламени. На танке Ваджрапани представлен в ипостаси, известной как «Господин тайн» (тиб. *gsang-ba'i bdag-po*), поскольку он хранитель всех тантр в буддизме ваджраяны. Тибетцы полагают, что одним из земных воплощений Ваджрапани был царь Ралпачан (806–838). В иконографической тибетской традиции Ваджрапани, бодхисаттва Могущества, вместе с бодхисаттвами Милосердия (Авалокитешварой) и Мудрости (Манджушри), представляя «владыками трёх знаний» (тиб. *rig-pa gsum mngon-po*), являют милосердие, мудрость, могущество и преобразуют страсть, невежество, гнев – клеши, что препятствуют достижению освобождения.

Центральную часть танки занимает крытый золотой черепицей трёхъярусный, объятый сверху радугой и окружённый шестнадцатью деревьями, многоугольный дворец (ил. 3, с. III), стены которого украшены драгоценностями и цветами. Двери верхнего яруса, на котором обычно пребывает будда Амиабха, владыка семьи Падма, закрыты. Персонажа, что находится на среднем ярусе пока невозможно отождествить из-за осыпей красочного слоя. Почти на уровне среднего яруса, но чуть ниже и за пределами радуги, накрывающей дворец, слева и справа от неё, находятся в тени деревьев две горные пещеры, где пребывают созерцатели (ил. 4, с. IV).

В нижнем ярусе дворца, с широко распахнутыми дверями, разместился Падмасамбхава в окружении принцессы Мандаравы (по правую руку) и тибетской царицы Ешей Цхогель (по левую руку). Падмасамбхава, или Пемачжунней (тиб. *pad-ma-'byung gnas*), или «Лотосорождённый» представлен в своем главном облике (ил. 2, с. II). Он одноликий, с широко раскрытыми глазами и пронзитель-

ным взглядом; в его правой руке, на уровне сердца, – ваджра; в левой, помещенной на лоне в жесте созерцания, где, должен находиться сосуд долголетия с нектаром бессмертной мудрости, – капала; локтём левой руки прижимает кхатвангу, увенчанную тремя головами и трезубцем; восседает на лотосе в скрытой позе. На нём – белые нижние одеяния, поверх которых, слой за слоем, зелёная, на синем подкладе, с золотым орнаментом одежда, тёмнокрасный с синей каймой, украшенной золотым цветочным орнаментом, плащ и коричневая меховая одежда. На голове так называемая падшва (тиб. pad-shva) – пятилепестковая шапка, видимо, увенчанная ваджрой и птичьим пером (из-за осыпей сложно установить точный рисунок). Гневный и смеющийся Падмасамбхава сияет в блеске главных и второстепенных совершенных признаков, поскольку в традиции школы нyingма его полагают вторым буддой и, соответственно, с именем учителя связывают свершение двенадцати деяний. Свершив свои деяния в Тибете, Падмасамбхава отправляется на юго-запад Индии, где после покорения ракшасов возникает его чистая земля – «Медноцветная гора счастья» с дворцом «Лотосовый Свет». Там он пребывает вместе со спутницами Мандараваой и Ешей Цхогель и проповедует своим почитателям, которые достигли перерождения в этой земле.

Мандарава, индийская принцесса и верная ученица, появляется рядом с Падмасамбхавой во время его пребывания в стране Захор (свои одежды Падмасамбхава называл «захорма», то есть из страны Захор). Царь этой страны, узнав, что проповедник обратил его дочь в буддизм, приказал их сжечь заживо. Но Учитель и ученица возродились в лотосе, а костёр превратился в озеро, так как во время одного совместного созерцания в пещере Маратика им явился Амитаяс с эликсиром бессмертия и даровал капли божественного напитка, после чего духовные супруги обрели дар вечной жизни. Мандарава олицетворяет жизненные силы, здоровье и долголетие. В руках она должна держать сосуд с эликсиром бессмертия и стрелу с пятицветной шёлковой тканью, что применяется в ритуалах, направленных на укрепление здоровья и накопление жизненной силы.

Тибетская ученица Ешей Цхогель (тиб. ye-shes mtsho-rgyal) – жена царя Тисрондецана, которую тот подарил Падмасамбхаве во время его пребывания в Тибете. На её тибетское происхождение указывает причёска и одежды. Правой рукой Ешей Цхогель протягивает учителю – капалу, левая рука – на груди, видимо, в жесте благославения. Она – олицетворение мудрости постижения природы реальности. В пещере Тидро Учитель даровал ей посвящение в метод реализации пяти аспектов будды.

Чтобы учение в Тибете сохранилось для будущих поколений, Падмасамбхава вместе с Ешей Цхогель прячет в сокровенных местах сакральные трактаты (тиб. gter-ma) и священные предметы, которые потом, время от времени, находили последователи учения нyingма. Так в Медном храме Трёх земель (тиб. khamts

gsum zangs khang-gling), что находится за оградой Самье, под статуей тантрического божества Хаягривы, который воплотился в Падмасамбхаве, Ешей Цхогель спрятала написанную ею биографию Учителя, обнаруженную тертоном, или открывателем сокровищ, Ньян Рал Ньимой Озером (1124–1192); позднее эта биография становится известной как «Салингма», или «Медный храм» [The Life Story of Padmasambhava 1993]. Терма указываются также и в «Жизнеописании Ешей Цхогель» [Dowman 1984], где, помимо этого, Ешей Цхогель описывает подробный портрет Падмасамбхавы, наделённого всеми признаками совершенства будды и восседающего на сидении, укрытом солнцем и луной, и ссылается на встречу со своей старшей сестрой Мандаравой. Она также говорит о том, что благодаря учителю Падмасамбхаве, Тибет превратился в чистую землю Авалокитешвары, бодхисаттвы Милосердия, где Манджушри – бодхисаттва Мудрости, Владыка Учения, а Ваджрапани, Гухьяпати, или Владыка таинств, являет магическую силу и потому здесь океан учения не иссякнет [Dowman 1984].

Данная версия Жития Ешей Цхогель была записана кладоискателем по имени Таксан Нуден Дордже, или Самтен Лингпа (Stag-san Nus-lDan rDo-rJe; род. 1655/1682).

Танка «Сан док пел ри», что хранится в Кабинете Рериха, судя по приведённому выше её описанию, элементам композиции, видимо, восходит к этому тексту и вряд ли могла появиться ранее конца XVII в., которым датируются и упоминавшиеся две наиболее ранние танки. Содержание и композиция танки из КР предельно лаконичны: три бодхисаттвы, вплетённые в историю Тибета, Учитель Падмасамбхавы и две его ученицы, распахнутые ворота, приглашающие в чистую землю, шестнадцать деревьев, окружающих дворец, как свидетельство того, что Падмасамбхавы второй будды, отсутствие покорённого царства ракшасов. Танка уникальна, поскольку подобное изображение «Сан док пел ри», или «Медноцветной горы счастья», пока не удалось обнаружить среди известных на сегодня двадцати пяти танок, которые были созданы в Тибете или в Восточном Тибете, или Сиккиме, представляя традиции школ ньингма, сакья и друг, подшколы кагью.

Литература

Баркова 2001 – Баркова А. Л. Буддийская живопись в собрании Международного Центра Рерихов // Рерих Юрий. Тибетская живопись. Перевод с английского, приложение и справочный аппарат А. А. Барковой. М.: МЦР. 2001. С. 94–186.

- Елихина 2010 – *Елихина Ю. И.* Тибетская живопись (Тхангка). Из собрания Ю. Н. Рериха. Коллекция Государственного Эрмитажа. Санкт-Петербург, Гамас. 2.
- Огнева 1983 – *Огнева Е. Д.* Жанры в тибетском искусстве // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. М., 1983. Ч. 2. С. 87–97.
- Рерих Николай 1992 – *Рерих Николай.* Алтай – Гималаи. Путевой Дневник. Рига, «Виeда».
- Рерих 2000 – *Рерих Юрий.* Тибетская живопись. Самара, «Агни».
- Рерих 2001 – *Рерих Юрий.* Тибетская живопись. Перевод с английского, приложение и справочный аппарат А.А. Барковой. М: МЦР.
- Рерих Ю. Н. По тропам Срединной Азии. Хабаровск: Кн. изд., 1982.
- Dowman 1984 – *Dowman, Keith.* (1984). *Sky Dancer: The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel.* Boston. Routledge & Kegan Paul.
- Himalayan Art: no. 160 – *Himalayan Art.* Tibet, 1200–1299, Padmasambhava (Main Form), item no. 160, Collection of Shelley & Donald Rubin. www.himalayanart.org/image.cfm/160.html
- Himalayan Art: no. 90908 – *Himalayan Art.* Tibet, 1600–1699, Padmasambhava – Pure Land (Copper Mountain), item no. 90908, Collection of Carolyn and Wesley Halpert; item no. 3313847, Collection of Museum der Kulturen, Basel. www.himalayanart.org/image.../90908.html.
- Himalayan Art: no. 3313782 – *Himalayan Art.* Tibet, 1700–1799 Padmasambhava – Pure Land (Copper Mountain) item no. 3313782, Collection of Museum der Kulturen, Basel. www.himalayanart.org/image.../90908.ht.
- Rhie, Thurman 1991 – *Rhie M., Thurman R.* *Wisdom and Compassion: The Sacred Art of Tibet.* N.Y.
- Roerich G. N. *Trails to Inmost Asia. Five Years of Exploration with the Roerichs' Central Asian Expedition.* New Haven – London, 1931.
- Roerich 1925 – *Roerich George.* *Tibetan Painting.* Paris.
- The Life Story of Padmasambhava 1993 – *The Life Story of Padmasambhava.* Composed by Yeshe Tsogyal Revealed by Nyang Ral Nyima Öser. Translated from the Tibetan by Erik Pema Kunsang. Edited by Marcia Binder Schmidt. Berlin, Shambhala Publications.
- THE SEVEN CHAPTERS 2008 – THE SEVEN CHAPTERS OF PRAYER by Padmasambhava, trans. by Chhimed Rigdzin Ripoche and James Low. Also known as the Soldeb Leu Dunma. Berlin, Edition Khordong.
- URUSVATI 1931 – URUSVATI INAGURATES ITS PERMANEN MUSEUM // *Roerich Museum Bulletin*, vol.1, /March, 1931, 3, p. 4.

Е. Д. Огнева

**«ВАДЖРАЧЧХЕДИКА»
В СТРУКТУРЕ ОДЕССКОГО РУКОПИСНОГО СБОРНИКА
БУДДИЙСКИХ МЕДИТАТИВНЫХ ТЕКСТОВ
(ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ)**

Украина, как известно, находилась, да и находится на периферии буддийского мира. Тем не менее, в её государственных учреждениях и частных коллекциях присутствуют как произведения изобразительного искусства, созданные в сакральной традиции северного буддизма и его этноспецифической ветви – тибетского буддизма (по определению его святости Тензин-гецхо, далай-ламы XIV), так и памятники письменности [Огнева 2000: 76–82]. В числе последних представлена и чрезвычайно популярная в буддийском мире «Алмазная сутра», или «Ваджраччхедика» [Огнева 2007: 49].

Обычно текст «Алмазной сутры», или «Сутры о совершенной мудрости, что рассекает [тьму незнания]», или же «Ваджра-ччхедика-праджняпарамита-сутры» (санскр. *ārya-vajracchedikā-prajñāparamitā-sūtra*; тиб. *'phags-pa shes-rab-kyi pha-rol-tu phyin-pa rdo-rje-gcod-pa zhes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*) на тибетском языке представлен в одном книжном блоке. По форме является книгой «потхи» малого размера (до 30 см) и количеством листов – максимально 50–55 листов. Сочинение входит в различные книжные светские собрания, в храмовые библиотеки Восточной Азии, от Лхасы до Улан-Батора и Элисты, от Кобдо и до Японии. Оно существует в виде вложений в ступы, субурганы, статуи, молитвенные колёса, в виде отдельных книжных блоков, размещенных в домашних алтарях или в заповедных местах.

Однако в Одесском муниципальном музее частных коллекций А. В. Блещунова хранится в деревянных крышках рукописный сборник (КП-9736/н-651), где, помимо «Алмазной сутры», есть ещё пять сочинений. Рукопись подарил музею Виталий Оплачко, одесский предприниматель и путешественник, который обнаружил её в одном из монастырей Мустанга. Под верхней деревянной крышкой находится лист бумаги, который составлен из десяти прошитых листов, образуя, таким образом, еще одну на этот раз обложку из бумаги для Сборника. Первый (из десяти) лист, в центре, надрезан и отогнут таким образом, что в середине разреза размещается выполненная золотыми чернилами надпись: «На санскрите» (*rgya-gar skad-du*), а отогнутый надрезанный фрагмент служит дополни-

тельной крышкой (ил. 1, с. V). Название текста на санскрите отсутствует и на титульном листе, и на оборотной стороне. Это обстоятельство даёт возможность предположить, что вышеприведённая надпись – «На санскрите» – относится ко всему Сборнику, так как в тибетской традиции название канонического текста обычно воспроизводится на двух языках и в начале текста.

Полное название «Алмазной сутры», но только на тибетском языке, приводится на обороте титульного листа и в начале текста; написано чёрными чернилами – так же, как и весь текст и тексты всех других сочинений. Исключение составляет четвёртое сочинение. Первое предложение, открывающее его текст на обороте титульного листа, воспроизведено красными чернилами, которыми также обозначены двойные линейные рамки и боковые поля каждого произведения в Сборнике. Отсутствует сквозная нумерация (у каждого сочинения своя фoliaция). Колонтитулы и раздельная литерная фoliaция каждого сочинения вынесены на левые боковые поля лицевой стороны листа, причём у трех последних сочинений колонтитул вынесен также и на титульный лист. Бумага желтоватая, многослойная, плотная, скорее всего, индийского происхождения. Листы носят следы графления. Деревянные крышки грубо обработаны, крашенные, обрез также тонированный. Это единственный экземпляр книги в Украине, который представляет рукописную традицию и книжное наследие средневекового Западного Тибета.

Сборник состоит из шести канонических сочинений. В их числе (при перечислении сохраняется порядок рукописи): «Ваджраччхедика», «Хридая-сутра», «Ваджравидарана-дхарани», «Бодхисаттва-дешана», «Атьяджняна-сутра», «Бхадрачарьяпринадхана-раджа». К сожалению, общий для всей рукописи, равно как и отдельный, для каждого сочинения, колофон отсутствует. Единственное исключение – текст «Ваджравидарана», в колофоне которого сообщается: «Дхарани-сутра» переписана из книги, которая исправлена Ваджрадхарой, преподобным Таранатхой» (тиб. *gzungs mdo 'di ni rdo-rje-'chang chen-po rje-btsun taran'has zhu-dag-gnang-pa'i dpe-las bri-pa'o*). Все сочинения Сборника, правда, в разной последовательности, могут включаться в состав рабсалов (тиб. *rab-gsal*) – служебников, что используются в монастырской обрядовой практике [Огнева 2011: 387–400].

Упоминание имени Таранатхи (1575–1634), последнего знаменитого представителя школы джонанг, чрезвычайно важно для хотя бы приблизительного датирования рукописи. В начале XVII в. Таранатха Кунга-нинбо (1575–1634), тибетский историк, литератор, знаток санскрита и переводчик, занимался новыми переводами канонических текстов с санскрита на тибетский язык, в том числе и «Ваджравидараны». Его переводы понадобились в связи с изданием в Пекине тибетского буддийского Канона (1605) при минском императоре Ван-ли. В результате такой работы, помимо включения этих переводов в издание Канона, в

Пекине был издан двухтомник канонических произведений в новых переводах Таранатхи. Позже упомянутые переводы вошли в другие издания Канона в Пекине. В разные годы Канон издавался при императорах Кан-си и Цянь-луне (1684–1694; 1700; 1717; 1720; 1735; 1765) [Воробьёва-Десятовская 1988: 351]. Всё вышесказанное позволяет определить нижний предел создания сборника – не ранее первого десятилетия XVII в.

Сборник открывает «Алмазная сутра». При первом знакомстве с буддизмом махаяны европейцы обратили внимание на её популярность. И потому данный текст много раз переводили (в том числе с китайского и тибетского) на европейские языки [Торчинов 1986: 47–69; Андросов 1992: 106–119; Андросов 2000: 610–639; «Ваджраччхедика Праджняпарамита Сутра» 2003: 17–31]. Тот факт, что первое издание сутры вместе с немецким переводом увидело свет в 1837 г. в России [Андросов 2000: 610–611], тоже не вызывает никакого удивления. В её составе находились калмыки и буряты, народы, которые исповедовали буддизм, а кордоны граничили, например, с Китаем. Автором указанной работы являлся Я. И. Шмидт, первый российский тибетолог, чья увлечённость Тибетом и буддизмом опиралась на калмыцкие традиции.

«Ваджраччхедиду» или «Алмазную сутру» принято считать краткой редакцией Учения Будды о праджняпарамите, одном из важнейших средств достижения святости на пути спасения в буддизме раннемахаянской традиции. Текст был создан в Индии около 300 г., и комментарии на него продолжали писать вплоть до VIII столетия, пока не начался великий буддийский «исход», вследствие наступления ислама. «Ваджраччхедика» переводилась – и не один раз – на китайский (самый ранний перевод Кумарадживы датируется 400 г.), хотанский, тибетский, монгольский, манджурский, японский языки. Вполне вероятно, что благодаря именно её популярности и распространённости, сутру издали в Китае ксилографическим способом в 868 году, и как первое печатное издание «Алмазная сутра» вошла в историю всемирной книги [Carter 1925: 245–250; Владимиров 1988: 23]. Начало же книгопечатания в Тибете относят к X–XI векам. Возможно, этим же временем датируют её первые тибетские ксилографические издания. С того времени минуло более чем тысячелетие, а сочинение не только воспроизводится современными типографскими способами, но и продолжает переписываться – как до первого издания, так и после него.

Переписывание сакрального текста, равно как и предоставление средств – или для его переписывания, или для его издания – способствует накоплению благих заслуг и созданию предпосылок для возвращения корня добродетели. Благая заслуга могла возрастать и в зависимости от цвета используемых чернил или краски переписанного или отпечатанного текста: текст, воспроизведенный красным цветом, увеличивал благую заслугу исполнителя и заказчика и магию

книги [Огнева 1983: 208]. И первым шагом на этом пути является даяние, которое предполагает щедрость (жертва имуществом и своим телом, милостыня нищим), бесстрашие (защита от всевозможных несчастий, болезней, несправедливости, врагов, грабителей, грозящей опасности), обучение (способность разъяснять другим те или иные аспекты учения), не ожидая вознаграждения.

Как «Алмазная сутра», так и «Хридая сутра» (скр. *bhagavati-prāṅjñā-pāramitā-hṛdaya*; тиб. *bcom-ltan-'das-ma shes-rab-pha-rol-tu-phyin-pa'i scing-po*), следующее сочинение Сборника, принадлежат к так называемой Промежуточной, или Второй проповеди учения, явленного Буддой Шакьямуни на Коршуньей горе и посвященной пояснению текстов Праджняпарамиты, в том числе и упомянутых выше [Mkhas Grub Rjes 1968: 47]. Появление «Хридая-сутры» в Индии датируется 200–400 гг. Её перевод на китайский язык также связывают с именем Кумарадживы (334–416), а позднее – с Сюань Цзаном (649 г.). Указанные тексты в системе праджняпарамиты могут быть включены в одиннадцать текстов так называемой «сыновней традиции» [Mkhas Grub Rjes 1968: 47], поскольку в них полностью не анализируются восемь *абхисамая*, или восемь путей к духовному совершенствованию. Эти два текста делают акцент на постижении «мудрости» (праджни) и по существу предназначены для медитации. Их основная функция – «активно влиять на сознание буддиста-созерцателя», поскольку «текст не столько «изучался» последователем, сколько переживался им» [Торчинов 1986: 47].

«Хридая сутра» – текст, что входит в Проповедь, дарованную Благословенным посредством созерцающего разума, и относится к так называемой категории мантр [Mkhas Grub Rjes 1968: 55, 109]. В составе текста – «мантра, которая «утишает» все страдания (тиб. *sdug-bsngal thams-cad rab-tu zhi-bar byed-pa'i sngags*)» [Гой лоцзава 2004: 452]. С этой мантрой связана школа тибетского буддизма «дуге шичже» (тиб. *sdug-bsngal zhi-byed*), или «утишение страдания». Учение этой школы направлено на облегчение страданий тем, кто в силу прошлых рождений имеет физические недостатки, одержим демонами, страдает от болезней и нищеты [Гой лоцзава 2004: 452]. Помимо этого, «Хридая сутре» приписывались магические свойства. В частности, Сюань Цзан, сообщает, что во время паломничества в Индию «Хридая-сутра» оберегала его от нападения злых демонов в пустыне Гоби [Лепехов 1986: 91]. Вторая ступень совершенствования – нравственность предполагает действия на благо живых существ, на завершение ещё не совершённых благих поступков, освобождение от неправедных поступков не только себя, но и других, что содействует зарождению мысли о пробуждении (бодхичитте).

«Дхарани, известная как «Ваджра, что полностью покоряет», или «Ваджравидарана» (скр. *Vajravidāraṇā-nāma-dhāraṇī*, тиб. *rdo-rje-rnam-par-'joms-pa*

zhes-bya-ba'i gzungs), является одним из основных текстов, в котором поясняются значения терминов «мантра», «видья» и сопутствующие им термины «хридая» и «упахридая». Магическое воздействие звуком или словом, согласно этому тексту, защищает всех живых существ, умиряет болезни, способствует процветанию жизни, нейтрализует действия враждебных живых существ [Mkhas Grub Rjes 1968: 136], нейтрализует и преобразовывает гнев.

Текст «Ваджравидарана-нама-дхарани» был достаточно популярным в традиции тибетских буддийских школ «нингма» [Гой лоцзава 2004: 89] и «кармакагью» [Гой лоцзава 2004: 288]. Ученики дхармасвамина Ранчжун-дордже (1284–1339), III Кармапы, как рассказывает дхармасвамин Тагпа Сэнгэ (1283–1349), читали дхарани во время обрядов, направленных против болезни учителя, которую насылали злые волшебники [Гой лоцзава 2004: 288]. Известно также, что некий Кедуб Даргялва (?–1385), ученик упомянутых кармапинцев Тагпа Сэнгэ и Ранчжун-дордже, овладел «совершенным сосредоточением и йогическим прозрением, и мог подавлять демонов, являясь перед ними как Ваджравидарана» [Гой лоцзава 2004: 292–293]. И третья ступень на пути совершенствования – парамита терпения (кшанти). Эта парамита предполагает способность сохранять невозмутимость при любых невзгодах и бедах, причиняемых другими; способность невозмутимо переносить личные страдания, в том числе болезни, боль, жажду, голод; способность невозмутимо воспринимать сокровенные религиозные истины мантраяны. Можно заключить, что три первых текста Сборника предполагают овладение медитативной практикой, что как бы разделяет тексты Сборника на две составные части.

Три следующих текста Сборника отличаются от предыдущих тем, что на левое поле их титульных листов вынесены колонтитулы. Четвёртый текст – это «Сутра об исповеди бодхисаттвы [перед 35 буддами]», или «Бодхисаттва-дешана» (скр. *Bodhisattva-deśana*, тиб. *Byang-chub-sems-dpa'i ltung-ba-bshags-pa'i mdo*). Название, вынесенное на титульный лист, не повторяется в начале сочинения ни на санскрите, ни на тибетском языке. Начальная строка текста выделена красным цветом и является призыванием прийти под защиту Будды. Это первое предложение традиционной формулы (далее Дхарма, Сангха). Следует отметить, что первый призыв формулы, обращенный к Учителю (ламе), в данной формуле отсутствует.

«Бодхисаттва-дешана» имеет отношение к обрядам очищения на основе текста «Упалипариприччха». В Тибете, помимо традиции, восходящей к Нагарджуне [«Исповедь бодхисаттвы» 1997: 163, 187], которого полагают автором сочинения с иконографическим описанием персонажей этой группы, в школе гэлук получил распространение текст «Ясное восприятие 35 будд» (тиб. *sangsrgyas so-lnga'i mngon-rtogs*), автором которого является Цонкапа Лобсан-дакпа

(1357–1419), основатель школы гелук [Огнева 1976, 62–65]. Существуют определённые правила чтения этого текста [«Исповедь бодхисатвы» 1997: 163]. Считается также, что силой благословения данных персонажей можно очистить карму от негативных накоплений прошлых времён. Раз в месяц все монахи монастыря собираются и исповедываются в своих прегрешениях. Четвертая ступень на пути совершенствования – это парамита усердия. Она предполагает рвение в проявлении добродетелей, рвение в доведении до конца начатого добродетельного дела, рвение в устремлённости к желаемому результату.

«Сутра, известная как “Знание в момент смерти”», или «Атьяджняна-сутра» (скр. *Ārya Ātyajajñāna-nāma-mahāyana-sūtra*, тиб. 'Phags-pa 'da'-ka-ye-shes zhes-bya-ba theg-pa-chen-po'i mdo) – пятый текст Сборника. Сочинение посвящено опознаванию признаков смерти и считается сопутствующим «Чигаю Бардо», первому этапу цикла Бардо Тходол [«Тибетская книга мёртвых» 1993: 33]. Его включают в число текстов, обязательных для чтения над покойником, поскольку таким образом можно обеспечить целостность сознания в момент смерти с последующим благим рождением. Предполагается освобождение «потока сознания» от умирающего тела и его перенос в иное тело. Пятая ступень совершенствования – парамита созерцания (дхьяна). Эта парамита предполагает видение своих действий, видение положительных проявлений у других, видение помощи живым существам.

«Молитва о благом поведении», или «Бхадрачарьяпранидхана-раджа» (скр. *Ārya Bhadarcaryāprañidhāna-rāja*, тиб. 'Phags-pa bzang-po-spyod-pa'i smon-lam-gyi rāja) – последний текст Сборника и заключительный в структуре приведённых сочинений. Перевод его фрагмента под названием «Семиричный ритуал из «Пожелания добрых деяний» известен в русском переводе [«Семиричный ритуал...» 1997: 360–362]. В сочинении представлен семиуровневый ритуал (поклонение, подношение, покаяние, ликование, призыв к проповеди учения, молитва учителям с просьбой не покидать сансару, зарождение бодхичитты), объединяющий в себе основы накопления и очищения, а также описаны виды преобразования сознания в зависимости от степени его чистоты на момент физической смерти. И таким образом возникает возможность подняться или овладеть шестой ступенью совершенствования – парамитой мудрости (праджня). Она предполагает озарение в состоянии веры и преодоления препятствий на пути к ней, озарение в процессе созерцания, озарение при осуществлении собственной практики.

Сборник представлен под названием «На санскрите» (тиб. gya-gar skad-du), что указывает на принадлежность текстов к буддийскому Канону и позволяет объединить, таким образом, разные сочинения, собранные под общим заголовком. Санскритское название сочинения не приводится ни в первом («Вад-

жраччхедика»), ни в четвёртом («Сутра об исповеди...») текстах. Отсутствие санскритских названий, вероятно, можно рассматривать как свидетельство бытования Сборника в тибетской среде. Вместе с тем, отсутствие и присутствие названий (на двух языках) указывает на двойственную природу текстов, составляющих Сборник, которая закрепляется ещё и выносом колонтитула у трёх последних сочинений на титульный лист, что можно считать дополнительным подтверждением двойственности, заложенной в структуру Сборника.

Для структуры Сборника значение имеют особенности, присущие тому или иному тексту. «Ваджравидарана», санскритское название третьего текста, который единственный имеет колофон, в отличие от всех других, выделено отдельной строкой. Помимо этого, в его колофоне содержится указание на то, что перевод Таранатхи является правильным. «Ваджравидарана» как текст имел хождение в среде школы нингма. «Сутра об исповеди бодхисаттвы [пред 35 буддами]», четвёртый текст, не имеет ни санскритского, ни тибетского названия и начинается с трёхчленной формулы веры (Будда, Дхарма, Сангха), в которой опущен четвёртый – «призыв под защиту Учителя». Вышеприведённое, предположительно, можно рассматривать как указание на иную, отличную от гелукской, традицию бытования и комплектования Сборника. Используя при переписке разные чернила (золотого цвета для главного названия, красные – для первой строки, полей и рамок, чёрные для основного корпуса), составители Сборника заботились, как уже отмечалось выше, об умножении благих заслуг.

Таким образом, сочинения Одесского Сборника можно рассматривать как единый текст, составные части которого формируют представление о пути совершенствования и сами являются этим путём, что предполагает два вида духовных накоплений (накопление заслуг и накопление знаний), создаваемые шестью парамитами, или ступенями совершенствования (даяние, нравственность, терпение, усердие, созерцание, мудрость). Даяние и нравственность – это ступени накопления заслуг. Мудрость – накопление знания; а терпение, усердие, созерцание – ступени, присущие и накоплению заслуг, и накоплению знания [Карма Агван Йондан Чжамцо 1993: 145]. Направленность текстов Сборника предполагает, соответственно, и разные уровни проникновения в суть учения. Те, чьи заслуги сопровождаются установкой на достижение спасения, могут достичь освобождения, состояния пробуждения. Если же такая установка отсутствует, то всё может завершиться возрождением в более высоких мирских сферах, например, рождением в Деважине, или Сукхавати – чистой земле будды Амиабхи. Сборник является хорошей основой для текстологического исследования бытования «Алмазной сутры» и сопутствующих ей текстов в традициях разных школ Тибета. Помимо этого, возникает возможность уяснения того, каким же образом

функционируют особенные, так называемые медитативные тексты, и в их числе сутры «Ваджраччхедика» и «Хридая», а также «Ваджравидарана-дхарани».

Таким образом, присутствие имени Таранатхи в колофоне даёт возможность приблизительного датирования рукописи началом XVII в. Учитывая состав текстов Сборника, разноплановую направленность их содержания, этот Сборник, скорее всего, можно считать чем-то вроде личного походного собрания текстов, необходимых монаху при исполнении тех или иных ритуалов и обрядов, которые помимо другого (медитативного предназначения), укладываются в комплекс обрядов жизненного цикла. Вместе с тем сочинения Сборника позволяют отнести его к так называемым рабсалам. И вполне вероятно, что данный Сборник это рабсал, того западнотибетского монастыря, где его приобрел одесский коллекционер.

Литература

- «Алмазная Праджняпарамита-Сутра» 1986 – «Алмазная Праджняпарамита-Сутра» («Ваджра[ччхедика]-праджняпарамита-сутра») (Перевод Е. А. Торчинова) // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск. «Наука», 1986. С. 53–69.
- Андросов 2000 – «Алмазная сутра, или Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии» («Ваджраччхедика-праджняпарамита сутра») // *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты. РАН. М.: Издательская фирма «Восточная литература». С. 610–639.
- Андросов 1992 – «Ваджраччхедика-праджняпарамита сутра, или Сутра о совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии». Вступление, перевод с санскрита и примечания В. П. Андросова // *Восток* 1992, № 3. С. 106–119.
- «Ваджраччхедика Праджняпарамита Сутра» 2003 – «Ваджраччхедика Праджняпарамита Сутра. Алмазная сутра, или Сутра о запредельной мудрости, рассекающей, как громовая стрела». Перевод с санскрита Волковой О. Ф. совместно с Мяллем Л., 1965 // «Буддизм России» 37. СПб., 2003. С. 17–31.
- Воробьёва-Десятовская 1988 – *Воробьёва-Десятовская М. И.* Начало книгопечатания способом ксилографии в Центральной Азии // *Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки)*. Книга вторая. М.: «Наука», 1988. С. 351–357.
- Владимиров 1988 – *Владимиров Л. И.* Всеобщая история книги. Древний мир. Средневековье. Возрождение. XVII. М.: «Книга».
- Гой лоцзава 2004 – *Гой лоцзава Шонцупэл.* Синяя летопись. История буддизма в Тибете (перевод с тибетского на английский Ю. Н. Рериха, перевод с английского на русский О. В. Альбедилы и Е. Д. Харьковской). СПб.: «Евразия».

- «Исповедь бодхисаттвы» 1997 – «Исповедь бодхисаттвы» Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути пробуждения. Санкт-Петербург: «Нартанг», 1997. С. 158–163, 187.
- Карма Агван Йондан Чжамцо 1993 – *Карма Агван Йондан Чжамцо*. Светоч уверенности. Введение в тибетские тантры школы карма-кагью. Санкт-Петербург: «Орис».
- Лепехов 1986 – *Лепехов С. Ю.* Психологические проблемы в «Хридая-сутре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: «Наука», 1986. С. 90–98.
- Огнева 1976 – *Огнева Е. Д.* «Восприятие видимого» (mngon rtogs) в тибетском памятнике «Зеркало, в котором прекрасно видно отражение Победоносного как мера тел богов» XV в. // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока. М., 1976. С. 62–65.
- Огнева 1983 – *Огнева Е. Д.* Книга в тибетской культуре // Актуальные проблемы философской и общественной мысли Зарубежного Востока. Душанбе: «Дониш», 1983. С. 202–211.
- Огнева 2000 – *Огнева Е. Д.* Тибетоязычные памятники письменности в Украине // Цирендоржиевські читання. Збірник наукових статей у пам'ять Р. Д. Цирендоржиева. 2000. К., 2000. С. 76–82.
- Огнева 2007 – *Огнева О. Д.* «Діамантова сутра» в державних та приватних зібраннях України // XI Сходознавчі читання А. Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції. Київ, 7–8 червня 2007. К., 2007. С. 46–49.
- Огнева Е. Литургийный сборник одного из монастырей страны Ло. Одесский музей частных коллекций А. В. Блещунова // Н. К. Рерих и его современники. Коллекции и коллекционеры: Материалы научно-практической конференции 2009 г. Вып. 8. О.: Астропринт, 2011. С. 387–400.
- «Семиричный ритуал...» 1997 – «Семиричный ритуал из “Пожелания добрых деяний”» // Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам пути пробуждения; перевод Кугявичуса А. Санкт-Петербург: «Нартанг». С. 360–362.
- «Сутра, излагающая суть...» 1986 – «Сутра, излагающая суть победоносной запредельной мудрости» (Перевод С. Ю. Лепехова) Психологические проблемы в «Хридая-сутре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск: «Наука», 1986. С. 98–103.
- «Тибетская книга мёртвых» 1993 – *Тибетская книга мёртвых*. Петербург.
- Торчинов 1986 – *Торчинов Е. А.* О психологических аспектах учения Праджняпарамиты (на примере Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры) // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, «Наука»: 1986. С. 47–69.
- Carter 1925 – *Carter Th. F.* The Invention of Printing in China and its Spread Westward. N.Y.
- Mkhas Grub Rjes 1968 – *Mkhas Grub Rjes*. Fundamentals of Buddhist Tantras (Translated from Tibetan by Ferdinand Lessing and Alex Wayman with Original Texts and Annotation. The Hague: Paris, 1968. Mouton.



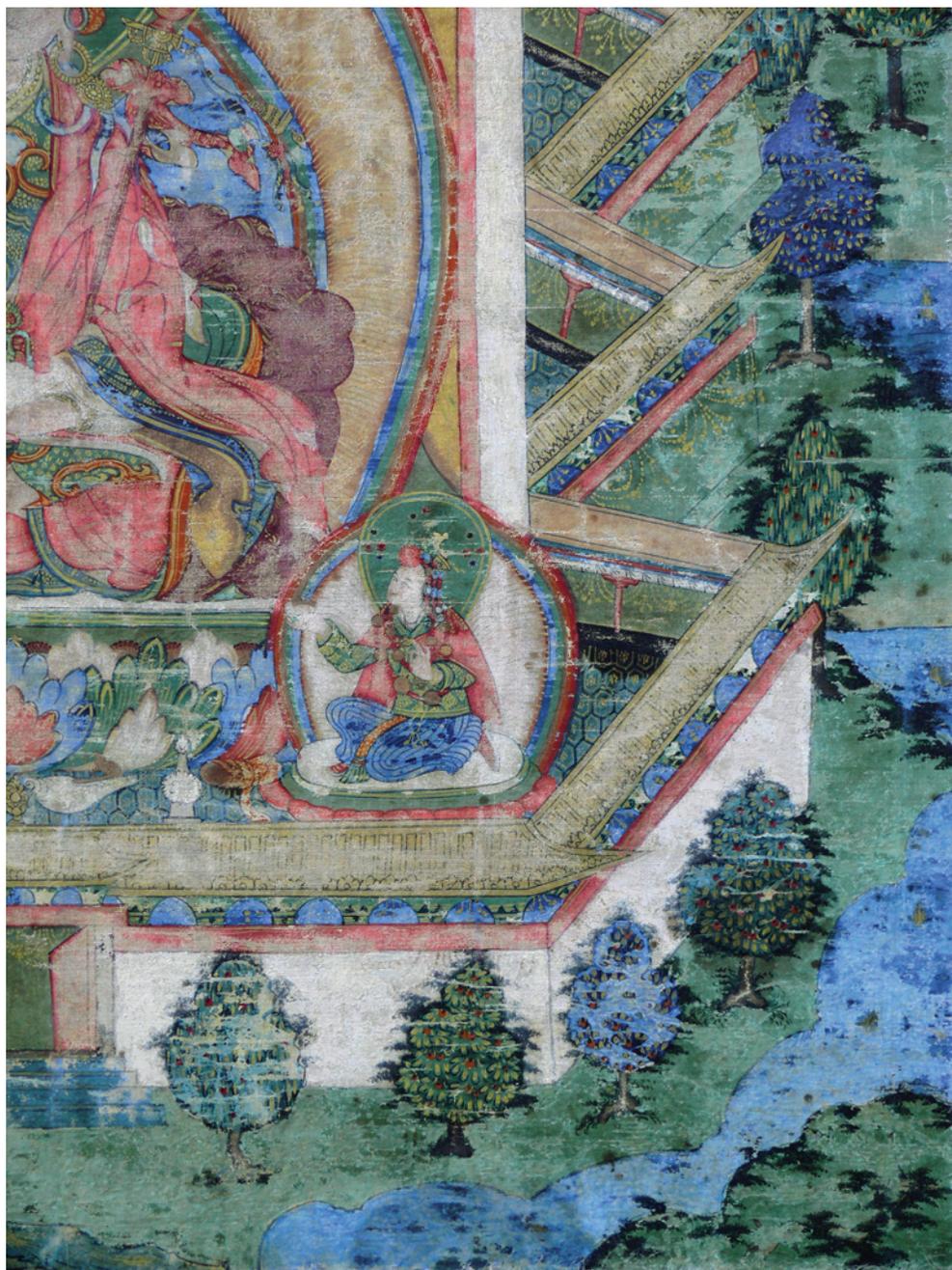
Ил. 1. Рай Падмасамбхавы. Танка. Тибет, конец XVII в. Хлопчатобум. ткань, грунт, водо-клеевая живопись. Размер зеркала 72 × 49 см, с обрамлением 79 × 140 см. Кабинет Ю. Н. Рериха ИВ РАН

Pl. 1. The Paradise of Padmasambhava. Thangka. Tibet, late 17th c. Distemper on primed cotton cloth. 72 × 49 cm, framed 79 × 140 cm. George Roerich Library, Institute of Oriental Studies, Moscow



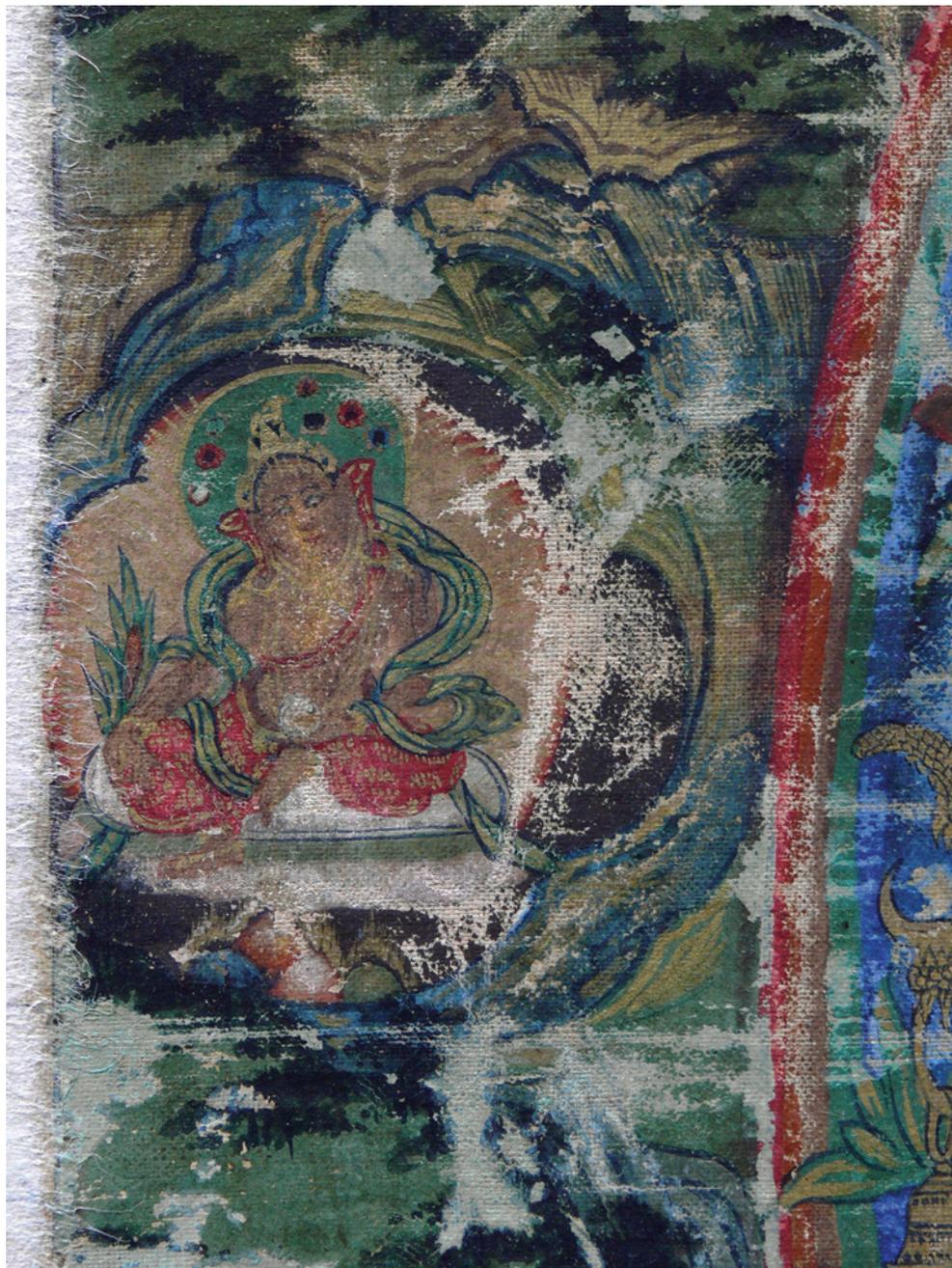
Ил. 2. Рай Падмасамбхавы. Падмасамбхава с двумя спутницами: принцессой Мандаравой и тибетской царицей Ешей Цхогель. Фрагмент танки

Pl. 2. The Paradise of Padmasambhava. Padmasambhava with his two consorts: the princess Mandaravā and the Tibetan queen Ye-shes mTsho-rgyal. Detail of the thangka



Ил. 3. Рай Падмасамбхавы. Спутница Падмасамбхавы тибетская царица Ешей Цхогель и фрагмент дворца. Фрагмент танки

Pl. 3. The Paradise of Padmasambhava. The consort of Padmasambhava, Ye-shes mTsho-rgyal, with a detail of the palace. Detail of the thangka

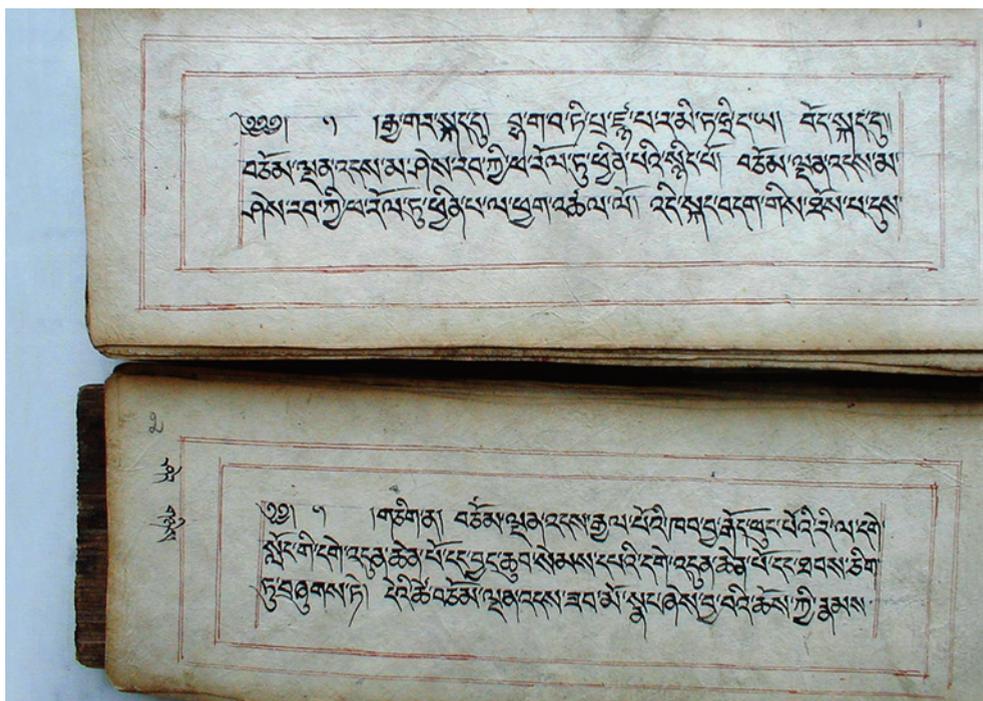


Ил. 4. Рай Падмасамбхавы. Созерцатель в пещере. Фрагмент танки (в процессе реставрации)

Pl. 4. The Paradise of Padmasambhava. Hermit in a cave. Detail of the thangka (during restoration)



Ил. 1. Рукописная книга *рабсал*. Западный Тибет, XVII в. Дерево, бумага, ткань. Титульный лист
Pl. 1. *Rab-gsal* manuscript book. Western Tibet, 17th c. Wood, paper, cotton cloth. Title folio



Ил. 2. Два листа из *рабсала*: 1-й лист «Хридая-сутры», колофон «Ваджравидарана-дхарани»
Pl. 2. Two folios from the *Rab-gsal* MS: 1st folio of the *Hṛdaya-sūtra*, colophon of the *Vajravīdāraṇā-dhāraṇī*



Илл. 1. Свиток «Колеса времени» (Калачакра) из коллекции Рерихов. Кабинет Н. К. Рериха ГМИИВ
Pl. 1. The **Wheel of Time** (*Kālacakra*) painted scroll from the Roerich collection. Nicholas Roerich Memorial Room,
State Museum of Oriental Art, Moscow



Ил. 2. Календарный цикл «Колеса времени» (Калачакра). Фрагмент свитка

Pl. 2. Calendrical cycle of the "Wheel of Time". Detail of the painted scroll



Ил. 3. Будда, божества и наставники учения. Фрагмент свитка

Pl. 3. The Buddha, deities and teachers of the doctrine. Detail of the painted scroll

С. Ч. Офертас

МИР БЕЗ ДРУГОГО. ОДНА ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ ИНДИИ (НА ОСНОВЕ СОЧИНЕНИЙ ШИВАИТСКОЙ ПАРАМА-АДВАЙТЫ)

Жан-Поль Сартр выразился однажды, будто Другой – это тот, чей взгляд врезается в меня с силой снаряда. И если нам поразмыслить, то ведь и верно: бытие Другого лишает меня собственного бытия; судящий взгляд Другого отнимает у меня всемогущество быть собою в своём собственном мире, заставляет меня «экстазировать», являться кем-то и чем-то, порождает желание «быть», уличающее меня в отсутствии собственного бытия, ввергает меня в погоню за бытием, в проект самоутверждения в мире, отвоения бытия для себя, превращающий моё настоящее в материал для достижения этой цели. Но, даже преуспев в такой гонке, утвердившись в мире, целиком опредметив его, «Я» с удивлением обнаруживает, что Другой смотрит на него, как на предмет. Ведь именно он «владеет тайной, тайной того, чем я являюсь» [Sartre 1943: 404]. Владеет мною, вручает мне бытие. Вынуждает меня отождествиться с бытием-под-взглядом, обрекает на выражение, на речь, смысл которой всегда от меня ускользает.

– А ведь и правда: для европейской философии и психофизиологии «Другой» – это проблема. Нерешаемая и неразрешимая. Неужто, в конце концов, всё так или иначе сводится к наивно-материалистическому суждению, что Другой – такой же как и я, только отдельный, в своём сознании непроницаемый?

– Индия тоже ставила такие вопросы и по-своему их разрешала.

С некоторыми из подходов к таким решениям мы и постараемся здесь ознакомиться. Все они касаются освобождения и так и обозначаются как *под-ходы* (*upa-aya*): *sākṣad-upāya* – «подход непосредственный («как только приметил»)», *ātma-upāya* – «из самого себя», *ananya-upāya* – «подход без другого», *parā-upāya* – «запредельный», *parama-upāya* – «высший», или же *an-upāya* – «без подхода вообще».

Корпус текстов, к которому мы обратимся, обыкновенно называют «кашмирским шиваизмом» или «недвойственным шайвизмом», усматривая в нём некую секту или философскую школу. Внутри этой «школы» зачастую упоминаются ещё и другие «школы»: «трика», «спанда», «крама», «пратьябхиджня». При этом читатель, как правило, отсылается к мировоззренчески значимым самим по себе трудам великих мыслителей, живших в Кашмире на излёте позапрошлого тысячелетия, в IX–XI веках: Сомананды (одно из его сочинений так и называется

ся *Śivadr̥ṣṭi* «Взгляд Шивы» или «Как Шива видит»), Утпаладевы (его работа *Īśvarapṛtyabhijñā* «Прямое узнавание себя как Ишвары» стала будто бы обозначать целое направление мысли), Абхинавагупты (раз уж, по его уверению, собственная его *Tantrāloka* «Освещение тантры» выражает существо не только шиваизма, но и всех религий сразу) или его ученика Кшемараджи.

Однако речь идёт не о каких-то отдельных философских школах и не об одной большой «Школе». Это собрание текстов «радикальной адвайты» (пара-адвайты, пратьякша-адвайты, парама-адвайты, пара-адваи: *parādvaita*, *pratyakṣādvaita*, *paramādvaita*, *parādvaya*) складывалось на севере Индии в VI–XI вв. в среде северо-индийских капаликов (*kapālika*), «носителей черепов», и представителей так называемой культуры «шмашан» (*maśāna*) – мест трупосожжений, где они обретались и совершали свои экстатические ритуалы. Именно в такой чудесной обстановке люди эти приобретали убеждённость в собственной недвойственности и становились приверженцами подлинного адвайтизма. Своё же литературное воплощение и метафизическое обоснование их крайние воззрения начинают находить после того, как в Кашмире на горе Махадева, на скале Шанкаропала, Васугупта (875–925) получает откровение от Шивы – знаменитые «Шива-сутры». Он же, видимо, составляет и «Спанда-карики». Эти творения обрастают многочисленными толкованиями и пояснениями, и среди них появляются работы уже другие, почти всегда помеченные именем их создателя и посвященные развитию и прояснению положений, содержащихся в этих «откровенных» текстах, а через них и переистолкованию других шиваитских агам. Деятельность по философскому переосмыслению этого религиозного корпуса находит своё наивысшее выражение в трудах Абхинавагупты – величайшего философа Индии, жившего в Кашмире на рубеже X–XI столетий.

Это воззрение, в ту пору наиболее полно литературно представленное в Кашмире, со временем распространится вширь по всей Индии, проникнет далеко на юг и обретёт своё место и во дворцах, и в домохозяйствах. Конечно же, в ходе подобного одомашнивания его формулировки и критика ортодоксальных систем будут смягчены, а философские положения и предписания по образу жизни *ācāra* приобретут оттенок утончённой изысканности, отвлечённости и возвышенного эстетства¹. Ритуальное его отправление также станет более мягким: на

¹ Так, например, Сомананда (900–950) в своём сочинении «Шивадршти» (*Śivadr̥ṣṭi*) подвергает изобличающей критике положения грамматиков о трёх уровнях речи: *вайкхари*, *мадхьяма* и *пашьянти* (*vaikharī*, *madhyamā*, *paśyantī*) – т. е. проявленной речи, умственной внутренней и видящей высшей речи, существующей до всякого мышления, причём тон его – насмешливо-издевательский (как может быть «видящей» речь?! – ШД 2.18-25ab; 2.40-91; как она может быть Брахманом? – ШД 2.2-14ab), а уже Абхинавагупта (975–1025) преспокойно рассуждает о высшей речи, о *паравак* (*parāvāk*), и включает представления грамматиков в свою систему.

смену танато-эротическому экстазизму ночных кладбищенских действий придут эротико-символические ритуалы в парных семейных союзах или с избранными партнёрами-вестницами *дутьи* (*dūtī*).

И, несмотря на всё это, говорить о парама-адвайте как о каком-то обособленном, исключительно «кашмирском» явлении мы всё-таки не можем. Ибо, будучи основанным на писаниях двух шиваитских традиций *амнай* (*āmnāya*) культура *кали-кулы* (*kālī-kula*), это воззрение живёт внутри общего потока шиваитских учений, влияет на них, само смягчается и приспосабливается к окружению, к не столь радикальным системам и к запросам более широких слоёв общества – прежде всего женатых обывателей, живущих в своих домах, *grhastha*². Да и в самом

² Так из этих радикальных традиций поклонения Богине, торжествующей над Шивой, мужской ипостасью, и высшей по отношению к нему, постепенно складывается каулизм как смягченная форма тантризма, приспособленная к быту обывателей, где основные ритуалы могут производиться не на кладбищах и не с партнёрами, а в воображении последователей. Тантрические сочинения *кали-кулы* обычно подразделяются на четыре традиции – *амнаи*, соотносимые с четырьмя ликами Шивы, со сторонами света и местами поклонения – *питхами*. Восточная *Пурва-амная* связана с культом трёх шакти (Трика), излагается в тантрах «Малинивиджайоттаратантра» (*Mālinīvijayottaratāntra*), «Сиддхайогешваримата» (*Siddhayogeshvarīmata*), «Тантрасадбхава» (*Tantrasadbhāva*) и др., соотносится с Кашмиром. Северная *Утмара-амная* связывается с Уддияной и представлена каула-системой *Мата* с «Джаядратха-ямалатантрой» (*Jayadrathayāmalatantra*), которая в «Тантра-алоке» Абхинавагупты приводится как «Тантратараджа-бхаттарака» (*Tantrarājabhaṭṭāraka*) «Царь-солнце тантр» и из всех сохранившихся тантр является самой объёмной тантрой в 24 тысячи шлок. К первой системе тесно примыкает учение тантры «Чинчиниматасара-самуччая» (*Cīñcīnīmatasārasamuccaya*) и других, посвященных почитанию двенадцати Кали, устраняющих соотнесённые с ними навыки мышления – викальпы. К этой же амнае причисляется и система Крама с тантрами «Крамасадбхава» (*Kramasadbhāva*) и «Девипанчашатака» (*Devīpañcaśataka*) и культом Гухьякали, развившимся на основе Крамы в Непале и в Митхиле и отраженным в таких сочинениях как «Махакаласамхита» (*Mahākālasaṃhitā*), и сохранившийся развёрнутый комментарий Вималапрабодхи «Каликулакрамарчана» (*Kālikulakramārcana*) с подробным описанием обрядов этого культа. Эту систему, самым широким образом представленную в философских сочинениях, также именуют «Маханая», «Маха-крама», «Атикрама», «Атиная», «Калиная», «Маха-артха», «Махашанти». По всей вероятности, именно Крама послужила той заправкой, по осям которой в тибетском буддизме ваджраяны шла кристаллизация учения *Сверх-йоги* (*atiyoga*) – Дзогчена. Западная *Паучима-амная* связана с почитанием богини Кубджики («Горбуни» или «Кривули») в соединении с Нава-атманом или Навешварой. Их культ, изначально представленный в Непале, распространился далеко на Юг Индии в виде очищенного каулизма так называемой системы Шамбхава, с «Шамбхунирнаятантрой» (*Śambhunīrñayatantra*) в качестве исходного писания, где основным почитаемым божеством оказывается уже не женское, а мужское. Его, в своей «Анандалахари», проповедовал Шанкарачарья, а шанкарачарьи из Шригерри и Канчипура исповедуют и поныне. С этой системой связаны «Кубджикамататантра» (*Kubjikāmātatantra*) и «Шатсахасрасамхита» (*Ṣaṣṣahasrasaṃhitā*). В ней же было разработано и представлено учение о шести чакрах, которое через линию натхов проникло в южную традицию и в буддизм и ныне рассматривается как общетантрическое. Южная *Дакишина-амная* считается позднейшей и связана с культом богини Трипурасундари, причём на её основную тантру «Нитьяшодашика-

Кашмире наряду с парама-адвайтой – в то же время и среди тех же слоёв – в гораздо большем ходу были воззрения двойственных шиваитских учений и культов: существовала своя кашмирская «Шайвасиддханта», и многие комментарии её агам, сейчас только на Юге известные, по происхождению кашмирские; многие философы двойственного направления: Садьёджьёти (*Sadyojyoti*), Бхатта Нараянакантха (*Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha*) с его толкованием на «Мргендрантантру» *Mrgendravṛtti*, ставшим классическим сочинением Сиддханты, и его сын Бхатта Рамакантха (*Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha*), написавший *Kiraṇavṛtti*, *Mataṅgavṛtti*, *Kālottaravṛtti* и другие работы, – родом кашмирцы; а изначально двойственные капалико-шайвские культы Сваччандабхайравы (*Svacchandabhairava*), Амрешварабхайравы (*Amṛteśvarabhairava*) до сих пор являются основой религиозных отправления кашмирских брахманов. И отношение между всеми упомянутыми сочинениями и культурами не было отношением соперничающих и взаимоисключающих школ, – наоборот, оно всегда являлось взаимодополнительным, как взаимодополнительными бывают отношения программ разных школьных предметов, последовательно преподаваемых в разных классах: в «недвойственных» изложениях какое-либо положение или обряд почитания божества зачастую лишь упоминаются, смысл же их и общее описание последователь может найти в двойственных *агамах* или тантрах, подробности проведения – в *упаагамах*, а конкретное разъяснение тонкостей исполнения всех процедур – в практических руководствах *паддхати*. Ибо все шайвские тексты: и двойственные и недвойственные, отражающие культы Шивы и Бхайравы, культы Кали и Шакти, писания *кулы* и *каулы*, – составляют некое единое собрание, нечто наподобие буддийского канона, хотя формально так никогда и не узаконенное. О том, что это единый корпус, говорит и то, что положения, разработанные и изложенные в одном сочинении, в других никогда уже не повторяются, как не повторяются и единожды обнародованные опровержения взглядов соперничающих учений: буддизма, адвайта-веданты и прочих. Влияние же этого воззрения и этой прак-

арнава» (*Nityaśoḍaśikārṇava*) свой комментарий «Вамакешваримата-виварана» (*Vāmakeśvarīmatavivaraṇa*) составил тот же кашмирец Джаяратха, что написал единственное толкование на абхинавагуптову «Тантралоку» «Тантра-алока-вивека» (*Tantrālokaivēka*). Упоминаются также ещё и *Урдхва-амная*, связанная с верхним ликом Шивы (иногда с ней соотносят агамы Шайвасиддханты), и даже *Адха-амная*, связанная с нижним ликом (КАТ 3.4). Философское обоснование воззрений парама-адвайты, по всей видимости, разрабатывали последователи двух первых традиций, так что даже название одной из них «Трика» («Троица») по некоторому недоразумению распространилось и на всё философское направление. Впрочем, можно с достаточной определённости полагать, что более древними являются первые две амнай и что именно они (в особенности же Крамай) определяли развитие двух остальных. Эти вопросы, конечно же, требуют дальнейших исследований; на день же сегодняшний самое подробное освещение данной литературы и её наиболее полную характеристику читатель может найти в статье Алексиса Сандерсона (см. [Sanderson 2007]).

тики распространится и на другие философские и религиозные системы. Не избежит его воздействия и процветавший в это время в Кашмире вишнуизм: *пракараны* кашмирской Панчаратры, до сих пор популярная на Юге «Лакшмитантра», знаменитая недвойственная вишнуйская «Ахирбудхнья-самхита», философская ода Вишну Вamanaдатты, известная как «Самвитпракаша», и другие тексты отображают не только техническую терминологию этого недвойственного воззрения, но проникаются духом и буквой трудов шиваитских философов. Не уклонится от такого влияния и буддизм ваджраяны, ибо символикой капаликов пронизан он весь, а не только его высшие йогини-тантры или ануттаратантры³.

Никакого «Другого» нет. Ты – Шива, точка бытия, проявляющая из себя мир, и нет никакого мира, помимо тебя. Разворачивание этого мира идёт через 36 этостей-таттв (25 таттв санкхьи плюс 11 дополнительных) от Шивы до земли, и ты теперь не просто и не только сознание: некое «абсолютное сознание», «божественное сознание», «космическое сознание», как понимают и обозначают это европейские исследователи, – ты есть *сам* этот мир. Отсюда величайшее сострадание и безусловная свобода, *svatantra* «самопротянутость»; ибо нигде ты не встретишь ничего, кроме самого себя. Никакого воссоединения или слияния с божеством, как в двойственных тантрах. *Самавеша (samāveśa)* «неразъёмность с Шивой»⁴ изначальна, ибо ты с ним един по самой своей сути (*sāmarasya*). Постигающий это просветляется сразу – такова *ан-упая*, то есть путь без под-хода, без метода и, вообще, – *не-путь*. Ибо идти некуда – просто быть, и всё. Для других есть подходы в зависимости от их захваченности (*anugraha*) и способностей. Для людей с сильными способностями это путь Шамбху (Шивы) – «шамбхава-упая»:

³ Что это влияние не было обратным, достаточно очевидно, хотя и требует для доказательства тщательного исследования. Однако при том, что в самом шиваитском корпусе отрывки и целые главы из одних тантр легко перекочёвывают в другие, а также в вишнуйский корпус (иногда и обратно), подвергаясь лишь незначительным изменениям и подправлениям, представляется, что именно буддийский канон перенимает систему и идеологию шактизма: соитие Шивы и Шакти в нём стало истолковываться как единение метода (*upāya*) и праджни (*prajñā*), а целый раздел шамвара-тантр из отделения йогини-тантр, в частности «Лагхушамваратантра» (*Laghūśamvaratantra*), заимствует довольно значительные фрагменты из таких тантр, как «Джайдрагха-ямалатантра» (*Jayadrathayāmalatantra*), «Пичумата-брахмаямалатантра» (*Picumata-Brahmayāmalatantra*), «Тантрасадбхава» (*Tantrasadbhāva*). См. [Sanderson 2001].

⁴ С утверждения такой неразъёмности и начинается сочинение Сомананды «Шивадршти». Вот как звучит его первый посвятельный стих (ШД 1.1):

*asmadrūpasamāviṣṭaḥ svātmanātmanivārane |
śivaḥ karotu nijayā namaḥ śaktiā tatātmane || 1 ||*

«Пусть Шива, неразъёмный с нашим телом,
При том, что сам себя в себе скрывает,
Своей исконною действительностью всею
Творит поклон простёртому себе!»

отбросить всю автоматику мыслительных процессов, почитая её за внешнее, стоять умом в сердце, в точке изначального внимания, обращения внимания (*cit, aumukhya*), первого движения (*spandanam hrdaye*), пребывать в этом внимании неизменно, понимая, что «то, что [предстает как] это, и есть я» (*yad idam tad aham eva*)⁵, замечать отход от него и возвращаться через восстановление его в моментах восприятия. Для людей средних способностей – путь Действительности, *шакта-упая*, связанный с мыслью и изначальной речью. Для остальных же – путь особи, несекомого индивида, работы с телом *анава-упая* (*āṇava-upāya*): мантры, пранаяма, йога и прочее.

Для следования высшему пути не нужны ни дикша, ни абхишека. Что поразительно, если учесть, что сочинения эти рассматривались как обоснование самых экстравагантных и тайных ритуалов с использованием вина, женщин, пяти амрит и прочего. Но именно такие обряды говорят о серьёзности тождества себя – не просто сознания, но и тела, – и мира. Дескать, зачем нужны мантры, если все звуки – Шива. Нет запретного питья, ибо всё это – вода. Всякая пища – земля. Все образы, приятные и не приятные, – огонь. Всё чего ни коснись – воздух, а любое отверстие – только акаша. Всё это лишь твоё протяжение⁶. Более низкие, менее радикальные ритуалы порицаются, либо совершаются для вида, ибо тайну своей посвящённости ты должен хранить и на глазах быть ведистом,

⁵ См. ТАВ 5.118. Буквально: «то, что это, то – я». Гораздо чаще встречается более общая формулировка этого положения, не увязанная с точным моментом восприятия: *sarvam idam aham eva* – «Всё это (что означает всегда «весь мир») – я» (ТАВ 4.111–112; 4.170).

⁶ Пространное изложение подобного представления Абхинавагупта даёт в виде выдержки из «Сарвачара-тантры» (*Sarvācāra Tantra*) в своей «Паратришика-виваране» (ПТВ: 235–236):

*ajñānāc chankate mūḍhas tataḥ sṛṣṭiś ca saṃhṛtiḥ |
mantrā varṇātmakāḥ sarve varṇāḥ sarve śivātmakāḥ ||
peyūpeyaṃ smṛtā āpo bhakṣyābhakṣyaṃ tu pārthivam |
surūpaṃ ca virūpaṃ ca tat sarvaṃ teja ucyate ||
sṛṣṭyāsprṣyaṃ smṛto vāyuś chidram ākāśa ucyate |
naivedyaṃ ca nivedī ca naivedyaṃ gṛhṇate ca ye ||
sarvaṃ pañcātmaṃ devi na tena rahitaṃ kvacit |
icchām utpādayed ātmā kathaṃ śankā vidhīyate ||*

«От незнания невежда в сомненьи – из сомненья творенье и гибель;
А ведь мантры все сами – лишь звуки; все же звуки, по сути, – Шива;
Что ни пьёшь, что не пьёшь – то воды; и что ешь, что не ешь – то земное;
Что прекрасно и что безобразно – всё, по сути, огонь, Богиня;
И касайся чего, не касайся, – то ведь ветер; отверстье ж – пространство;
Подношенье и тот, кто подносит, и кто жертву ту принимает,
Пять стихий все собою являют, и ни в чём от стихий нет отличья:
Раз ты сам порождаешь желанье, как тут может быть место сомненью?»

шиваитом, вишнуитом и т. д.⁷ Так ты въяве становишься освобождённым в этой жизни – *jīvanmukta*, будучи свободным изначально.

Приняв за основу «человеческий» состав из тела, сознания и речи⁸, созерцатель работает с точкой возникновения сознания. Здесь мы должны сказать, что по индийским представлениям ум и всё, что относится к человеческому уму, – это внешнее, такое же внешнее, как тело, предметы, другие лица, внешний мир. В современной философии, в частности после работ Мишеля Фуко, уже принято рассматривать тело как не принадлежащее человеку, как внешнюю действительность, как плохо контролируруемую иную силу – телесность, живущую своей отдельной жизнью и не очень-то поддающуюся управлению со стороны разума и контролирующей инстанции «Я». Тело не принадлежит мне. Но в Индии и ум мой – мне тоже не принадлежит! Ибо он внешен и материален. Он действует сам собой, *автоматически*, так же как и ум греческий, и греки его так и звали «*τὸ αὐτόματον*» – буквально «автомат», *самодвижное* – великий автомат, который действует сам собой и контролю не поддаётся. Мысли приходят и уходят, заполняют нас без нашего участия, без нашего ведома, а иногда даже вопреки нашей воле. Но мы, «европейцы», привыкли отождествлять себя с ними, ведь после картезианской революции «мыслю» – это и значит «существую». А когда не мыслю: сплю, безумен, в обмороке – стало быть, не существую? Мы отбросили внешний мир за пределы наших органов чувств, заточивши себя в самоизоляции сознания. И с тех пор проблема сознания также стала для нас проблемой неразрешимой. Мы замкнулись в прекрасном (чаще ужасном) мире собственного сознания, бесконечно дорожим им и считаем, что это самое мы и есть. И понятие сознания,

⁷ *antaḥ kauḷo bahiḥ śaivo lokācāre tu vaidikaḥ*. «Внутри – каула, внешне – шайв, в делах людских – приверженец Вед», – вполне распространённое наставление последователю тантр, которое не раз повторяется в «Толковании на Тантралоку» (ТАВ 4.24; 4.251).

⁸ *cetovākkāyam* – ПТВ: 282. «сознание-речь-тело» – именно такое, в общем-то, не свойственное ведантизированному индуизму обозначение нашего тройственного состояния, сближает шиваитскую парадвайту с буддийской ваджраяной, где это изречение определяет тот состав, в который разворачиваются и мир, и личность последователя, и с которым работают все тантрические искусства и обряды буддистов. Конечно же, родство понятийного строя и способов философского мышления шиваитской адвайты и буддийских школ проявляется не только в этом. Но оно никогда не будет лежать на поверхности. Так, самое объёмное философское сочинение Индии (а может быть и всего мира) «Подход к освобождению» (*Mokṣopāya*) – также кашмирское, по величине превосходящее Рамаяну, и, к сожалению, сохранившееся не полностью при переделке его в «Йогавасиштху» (а она ныне насчитывает 27734 шлоки), – подверглось серьёзной понятийной перестройке и достаточно решительной ведантизации (дабы придать ему общеиндийскую значимость, раз уж приписывается оно рши Вальмики), с изгнанием всего, что напоминало бы о способе философствования не только буддистов, но также, представьте себе, и грамматиков. Что говорит о своеобразном «историческом сознании» её редакторов. Об этом см. примечательную работу [Slaje 2001].

самосознания для наших философствующих современников (так, к примеру, для Мамардашвили) отождествилось с бессознательным, с бесконечными напластованиями мыслей и путаных следов восприятия, совсем некстати проявляющихся в нашем разумном мышлении и досаждающих нашему социальному функционированию.

В Индии же мир открыт, ибо это мир (извините за гуссерлианское выражение), «данный сознанию», это в каком-то более прямом смысле мир нашего мышления. Ибо если вдуматься, нет никакой существенной разницы между геометрическим треугольником, представленным на экране в пустоте нашего сознания, и нарисованным на доске. Ведь для свойств треугольника не важно белым или жёлтым мелом он нарисован, зелёная доска или чёрная. Мы живём в существенно мыслимом мире. Мир освещается *нашим* бытием – *sat*. И органы, отвечающие за процесс познания, сознания и мышления, – в Индии такие же материальные орудия, инструменты, как для нас тело. *Манас*, *ахамкара* и *буддхи* (соображение, самосознание и понимание) имеют такой же статус внешних органов как глаза, уши, нос, кожа и пр.: они тоже автоматы, работающие с действительностью внутренней речи, обеспечивающие мышление и действие в мире внешнем. Но идущий по пути Шивы должен уйти от власти мыслей, почти как в православной аскетике, где мысли – это бесы. Уйти же, отбросить мысли, стать на путь чистого видения просто так невозможно.

– Но уходить как бы и некуда, если мысли и есть «Я»? И ведь «Я» – это тоже мысль.

– И всё-таки выход возможен.

Выйти можно к бытию, к простому моменту «*вот-есть*», к тому, примерно, что Хайдеггер называл пресловутым словечком «*Dasein*», – к простому присутствию до всяких определений существа. И этого состояния можно достичь в созерцании, уловить его и утвердиться в нём. Улавливается оно в промежутке между мыслями, до мысли, как некое *cit* – внимание, никуда не направленное, но пребывающее как присутствие. Присутствие: не твоё и не моё, а просто единственное и одно «есть», бытие. Не переживание отсутствия мыслей, а некое первое внимание «чит» – вспышка, молния, которая замечает и даёт видеть, и которая до всякой мысли и всякого переживания, но она же уже есть обращение – *anmukhya*. Пребывание в этом внимании сходно с православным *φυλακή τῆς καρδίας*, оно как «хранение сердца», как «стояние умом в сердце», нахождение при перво-движении, при *спанде* – мерцании мира.

Вставший на путь такого подвижничества не удаляется в пустынь – он может вершить свой подвиг среди людей. Достаточно быть в этом созерцании и постоянно возвращаться в него. Возвращаться можно, используя силы Кали или моменты действительности. Мысли являются – это *ābhāsa*. И мы, как уже гово-

рилось, остаёмся при внимании к присутствию или отсутствию мыслей. Замечаем сам момент внимания, не отвлекаемся на переживание мыслей, не цепляемся, находимся в состоянии *вимарши (vimarśa)* – размыкания, в чистом наблюдении, как бы даже не прикасаемся к ним. А они возникают и исчезают сами собой. А ежели мы отвлеклись, последовали за мыслями, то можем вполне, опять вспомнив о созерцании, заметить очередную мысль, откуда она возникла, – и она сразу исчезнет. Нам же вольно снова возвратиться к присутствию, к первовниманию. Или же когда мы видим внешние предметы, переживаем ощущения от них, мы опять же способны оказаться в *вимарше* – всего лишь отметить этот чувственный контакт как мысль и продолжать оставаться в чистом внимании. Или просто оставляем всплеск восприятия, и он сам собою успокаивается в состоянии внимания к его растворению, в присутствии. Или же нарочито резким движением, выкриком можем прервать контакт и оказаться в состоянии вне контакта, но со вниманием к тому проявившемуся состоянию пребывания вне мыслей⁹.

Практикующий такое внимание и есть тот, кто стоит на пути Шивы – *шамбхава-упая*. Достигший на нём успехов – *парамешвара*. Ведь в Тантре «парамешвара» – отнюдь не «высший господь», как толкуют его современные индийцы и переводят западные исследователи. Парамешварой называется тот, кто над ишвара-таттвой, то есть тот, кто занимает место Садашивы. В «Гантрасаре» Абхинавагупты говорится: *tatra paramēśvaraḥ pūrṇasamvitsvabhāvaḥ* «тут парамешвара – собственное бытие в его полном осознании», *pūrṇataivāsya śaktiḥ* «полнота же его действительность» (ТС 4.28). И «ишвара» здесь обозначает отнюдь не бога (ни в коем случае не «личное божество»!), а, скорее, как и в упанишадах (Манд уп. 5cd–6ab), некое недвойственное состояние, которое присутствует во сне без сновидений и потому является основанием всего проявляемого (и

⁹ Внушительным набором подобных способов обнаружения и поддержания такого внимания обладает знаменитая «Виджнянабхайрава», отрывок из не сохранившейся полностью «Рудраямалатантры», где Бхайрава объясняет Богине, как, какими приёмами постигается состояние Бхайравы, его сущность. Достигать этого можно через направленное созерцание пустоты вещей, мыслей, собственного тела (ВБх 43–48); растворения предметов или образов ума в пространстве (ВБх 59–63); возникновение внутреннего чувства наслаждения (ВБх 67–75). Это происходит при слиянии с темнотой (ВБх 85–89), при произнесении «звука "а" без бинду и висарги» (ВБх 90), при переживании боли (ВБх 93) и страха (ВБх 118), при наблюдении возникновения и угасания желания (ВБх 96–98). Всё это связано со вниманием к тому, куда идёт и где пребывает сознание, и в конечном счёте:

yatra yatra mano yāti bāhye vābhyantare'pi vā |
tatra tatra śivāvasthā vyāpakatvātka yāsyati || 116 ||

«Куда нейдёт сознание, вовнутрь или наружу, там пребывает Шива:
От всеприсутствия куда ж ему ходить?»

во сне со сновидениями, и в житейской действительности)¹⁰. Здесь же созерцаю-

¹⁰ Чтобы прояснить для себя общее значение слова «*ишвара́*» (*īśvará*), давайте обратим внимание на его употребление в одном индийском поучении (Хит 1.15), которое часто приводится в пособиях для пояснения правил применения 7-го падежа: *mā prayaccheśvare dhanam* – «не давай денег богатому». Здесь «ишвара» – просто тот, кто богаче, у кого нечто имеется и притом в большем количестве, и давать что-либо такому человеку бесполезно, да и не нужно. Ишвара – тот, кто чем-либо превосходит в обладании, преобладающий.

Те же значения прослеживаются как первичные и в так называемой «Теистической санкхья-йоге», как иногда определяют воззрение «Йога-сутр» Патанджали и их толкователя Вьясы. И это при том что сутры, посвящённые «Ишваре» (ЙС 1.23–29), смотрятся в этом сочинении как позднейшее включение, нарушающее логическую картину санкхьи, да и логику самих «Йога-сутр», где отрывок, в котором вводится понятие «ишвары», помещается после изложения скорейших способов достижения самадхи и предваряется словами «или же»: *īśvaraprañidhānādā* «Или же от приобщения к присутствию Ишвары» (ЙС 1.23); а далее, сразу после него, речь идёт уже о препятствиях в йоге. Среди 25 начал санкхьи «Ишваре» вообще не находится места, да и йога старается обойтись без него. Вероятно, ко времени появления первых толкований на «Йога-сутры» и «Вьяса-бхашьи» практика «приобщения к Ишваре» была уже достаточно распространена, но не совсем вписывалась в установившиеся воззрения. И как раз поэтому по поводу «Ишвары» здесь даются довольно любопытные пояснения, причём все они вращаются вокруг того, что же такое этот самый преобладающий, как и в чём он может преобладать. Некоторую искусственность этой вставки даёт нам почувствовать и Вьяса, который предваряет её вопросом, не оставляющим сомнений в том, что при нём споры об «Ишваре» ещё ведутся: «И что, спрашивается, только от этого бывает скорейшее самадхи, либо для его обретения имеется так же какое иное средство, или всё-таки нет?» (*kim etasmād evāsannatamaḥ samādhir bhavati | athāsya lābhe bhavaty anyo’pi kaścid upāyo na veti*; ЙСБх 1.23). «И кто же именно такой этот "Ишвара", отличный от Пуруши и Пракрити?» (*atha pradhānapuruṣavyatiriktaḥ ko’yam īśvaro nāmeti*; ЙСБх 1.24).

И сутры дают ответ (ЙС 1.24): «Ишвара – особая личность (пуруша), не затрагиваемая как иным прираженьями, действиями, переживанием (их плодов в виде счастья и страдания) и запечатлениями» (*kleśakarmavipākāśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ*). Он отличен от двух первоначал санкхьи (*pradhānapuruṣavyatiriktaḥ*; ЙСБх 1.24, далее там же): от Пуруши, удостоверяющего наблюдателя, и от Пракрити – предметной силы, обеспечивающей видящего видимостью, ума; однако, как и всякое существо, составляется ими. В сущности, «Йога-сутры» и посвящены их различению как Видящего и Видимого. Приражения эти и прочее ошибочно приписывается Пуруше, как победы и поражения приписываются военачальнику. Оно и понятно: он только чистый наблюдатель ума и по условию не может быть затронут ничем. Но «Ишвара» – он не этот единственный «Пуруша», а «особый, определённый пуруша» (*puruṣaviśeṣa*) – особая личность, которая не затрагивается ни прираженьями, ни действиями, ни последствиями этих действий как чем-то иным – такое чистое, ни к чему не причастное, всеобъемлющее, от всего отрешённое, изначально свободное существо. Множество существ, разрывая путы, достигает освобождения, «но у ишвары подобной связи не было и не будет» (*īśvarasya ca tatsambandho na bhūto na bhāvī*): «он всегда уже свободен, всегда и во всём преобладает» (*sa tu sadaiva muktaḥ sadaiveśvara iti*). «Доказательством его преобладания являются писания» (*tasya śāstraṃ nimittam*). Существует предвечная связь писаний и подобного превосходства ишвары, ибо все писания исходят от превосходства ишвары и проникнуты его бесконечным превосходством. Писания идут от него, они же о нём и свидетельствуют. Для его превосходства «не найдётся ничего равного и превосходящего» (*sāmyātīśayavinirmuktam*). Ничем его не превзойти, ведь что бы что ни превосходи-

ло, то и будет превосходящим, ишварой (*yad evāṭīśayi syāt tad eva tat syāt*). Поэтому, где достигается предел в превосходстве, то ишвара и есть (*tasmād yatra kāṣṭhāprāptir aiśvaryasya sa īśvara iti*). Так при высказывании одновременно двух противоречащих мнений двух людей, имеющих в виду ту же самую вещь (а вещь, совмещающая в себе противоречащие определения, невозможна), кто прав, тот и будет преобладающим – ишварой, другой же – умалится. В ишваре же достигается предел всякого превосходства: он всегда прав и не умалится никогда. И он – особая личность.

ЙС 1.25: «В нём непревосходимое семя всеведения» (*tatra niratīśayaṃ sarvajñabījaṃ*). «Всеведающий же – это тот, в ком это семя всеведения разрастается так, что превзойти его невозможно» (*sarvajñabījaṃ etad vivardhamānaṃ yatra niratīśayaṃ sa sarvajñah*; ЙСБх 1.25, далее там же): его знание всегда уже будет «больше», и рост этот как-будто количественный (*parimānavad*). «В ком же знание достигает предела, тот всеведающий и есть, и он особая личность» (*yatra kāṣṭhāprāptiḥ jñānasya sa sarvajñah sa ca puruṣaviśeṣa iti*). Собственное «его значение и понимание прочих его особенностей» вывести путём рассуждений нельзя: их «надо выяснять из агам» (*tasya saṃjñādiviśeṣapratipattir āgamataḥ paryanveṣyā*). Из этих откровений можно узнать, что «хотя у него нет нужды поддерживать даже самого себя, у него есть потребность приобщать к своему превосходству другие существа» (*tasyātmānugrahābhāve'pi bhūtānugrahaḥ prayojanam*). Так от его лица в писаниях может говориться: «Посредством наставления в сознании и дхарме при конце калпы и при махапалайе перерождающиеся существа избавляю я непременно» (*jñānadharmopadeśena kalpapralayamahāpralayeṣu saṃsāriṇaḥ puruṣān uddhariṣyāmīti*). И потому (по словам Панчашикха-ачарьи) «первый мудрец – блаженный первый рши [Капила] (Шв. уп. 5.2), придав воплощение своему сознанию, из милосердия поведал [эти] наставления жаждущему знаний Асури» (*ādividvān nirmānacittam adhiṣṭhāya kārūṇyād bhagavān pararṣir āsuraye jijñāsamānāya tantraṃ provāceti*; ЙСБх 1.25).

ЙС 1.26: «Он первых также [в начале каждого творения учителей] учитель, оттого что не ограничен во времени» (*pūrveṣām api guruḥ kālenānavacchedāt*). «Ведь то, что учителя первые, определяется членением времени» (*pūrve hi guravaḥ kālenāvacchedyante*; ЙСБх 1.26). В нём же времени нет. И «надо полагать, что как при начале этого творенья благодаря тому, что он выше [творения], он уже полностью был, как был он при начале прошлых творений, а также [будет] и в прочих» (*yathāsya sargasyaādīṣu prakaraṣagatya siddhas tathātikrāntasargādiṣv api pratyetavyaḥ*; ЙСБх 1.26).

ЙС 1.27: «Выразитель его – слог "Ом"» (*tasya vācakaḥ praṇavaḥ*). Причём «связь выражающего и выражаемого», хотя она и создаётся соозначиванием (*saṃketakṛta*), всегда уже состоялась, всегда уже есть» (*sthito'sya vācyasya vācakena saha sambandhaḥ*; ЙСБх 1.27, далее там же), и «подобно связи отца и сына, относящейся к положению вещей, соозначиванием проявляется: «он его отец», а «он его сын» (*yathāvasthitaḥ pitāputrayoḥ sambandhaḥ saṃketena avadyotyate'yam asya pitāyam asya putra iti*). «И при других творениях, если принять во внимание [эту] способность выражающего и выражаемого, точно так же создаётся [подобное] соозначивание» (*sargāntareṣv api vācyavācakaśaktyapekṣas tathaiiva saṃketakṛti kriyate*), и потому «из вечности [их] соприсутствия сведущие в откровениях выводят вечность связи слова и вещи» (*sampratipattinityatayā nityaḥ śabdārthasambandha ity āgamināḥ pratijānate*).

Поэтому (ЙС 1.28), когда «повторяют слог "Ом", представляют его смысл» (*tajjapas tadarthabhāvanam*) – ишвару. У проделывающего это йогина «мыслимое становится сосредоточенным» (*cittam ekāgraṃ sampadyate*; ЙСБх 1.28), а «через совершенствование в собранности и чтении у него просиявает [у него]высшее его «Я» (*svādhyāyayogasampattiyā paramātmā prakāśata iti*; ЙСБх 1.28).

Вследствие чего [у йогина] так же происходит обращение внимания на себя и проявляется отсутствие помех в его делании» (*tataḥ pratyakcetanādhigamo'py antarāyābhāvaś ca*; ЙС 1.29) в виде болезней и прочего, «а ещё появляется у него видение того, что же такое он сам» (*svarūpadarśanam apy asya bha-*

щий – уже в состоянии над ишвара-таттвой – то есть полностью может проявить себя в действительность; над сад-видья или шуддха-видья таттвой – то есть способен видеть всё как есть; и над майя-таттвой – то есть способен относиться к миру вне-мерно. Ведь при таком воззрении майя не обладает качеством «дравья», одревесневшей вещественности, как в Сиддханте, поддающейся удалению только посредством изнурительных ритуалов и, как правило, заодно с телом, это просто свойство *аджняны*, *авидьи* – «неведения», которое мыслится не иначе как «несознание [собственной] полноты» *apūrṇaṃ manyatā* (ТА 9.65); она – просто мерность, которая задаёт миру раз-меры, раз-стояния, заставляет видеть его под тем или иным углом, с той или иной точки зрения. Он же способен относиться к миру вне модальностей, прямо, без наклонов типа: «хочу или буду, истинно, ложно, верно, неверно, будто, может быть, вроде бы, хотя, ах если бы» – то есть проявлять мир в «изъявительном» наклонении. Изъявлять его из себя¹¹.

vati; ЙСБх 1.29). «И точно так же как ишвара является личностью чистой, преисполненной собой, обособленной, не переживающей вкушения (рождений, жизни, счастья и несчастья), так же этого достигает и тот, кто прямо наблюдает собственное сознание, потому что он – Пуруша». (*yathaiṣvāraḥ puruṣaḥ śuddhaḥ prasannaḥ kevalo'nupasargas tathāyam api buddheḥ pratisamvedī yaḥ puruṣas tam adhiḡacchati*; ЙСБх 1.29). Так что получается, что думаете вы о нём, а в итоге находите самого себя. Роль «Ишвары» в йоге исключительно вспомогательная, подсобная: «Ишвара» здесь лишь средство для достижения более важной цели – обретения себя. Его всезнание может дать повод говорить о нём как о «Сознании» – но и это будет натяжкой, ибо его всезнание зависит от познаваемого: он «*sarvajñah*» – все-ведающий, его сознание не просто знание само по себе (как «*drś*» просто видение вне зависимости от познаваемого – исключительное свойство Пуруши), а знание, которое «больше», связанное с охватом этого «всё» (о Пуруше же нельзя сказать, что он *sarvajñah*, ибо его видение неизменно, неопределимо никаким видимым, даже если это будет «всё»). Так же чистота и преобладание «Ишвары» – в превосходстве качеств. Потому и на роль «абсолюта» он не годится. В иных случаях подобное ему образование будет именоваться Сагуна-брахманом, Хираньягарбхой и т. п. Тот же, кто выше этого, – парамешвара.

¹¹ И «Тантра-алока» (ТА 3.280-281) говорит:

matta evoditamidaṃ mayyeva pratibimbitaṃ |
madabhinnamidaṃ ceti tridhopāyaḥ sa śāmbhavaḥ || 280 ||
sr̥ṣṭeḥ sthiteḥ samhr̥teṣca tadatatsūtraṇaṃ kṛtam |
yatra sthitaṃ yataśceti tadāha spandaśāsane || 281 ||

«Из меня-де оно возникает, во мне же и отражается,
 Со мною оно нераздельно – так тройственен путь, что у Шамбху (280);
 Испускание, стояние и стягивание – тем они [все] прошиваются.
 “В коем стоит” и “из коего” – говорится о том в “Спандашасане”» (281).

Дадим также развёрнутый перевод: «Из меня же возникает это (всё что ни является, мир), во мне же и отражается, и от меня оно не отдельно, – так трёхчasten подход тех, что следуют путём Шамбху. Именно этим задаётся непрерывность (буквально: протрачивается, прошивается) испускания, сохранения и стягивания. То [же] говорится и в «Наставлении о спанде», [начиная со слов]: «В коем стоит» (СК 1.2), и «из коего» [проявляется] (СК 1.6).

Достигнув этого состояния, мы сознаём себя Шивой. Но в состояние освобождённости (*jīvanmukti*) мы входим только с помощью Шакти. Действительно-сти. Я нарочно перевожу это словом «действительность», имея в виду кальку с греческого *ἐνέργεια*, «то, что в действе», «*in actu*», что передаётся в нашем слове через заимствованное значение немецкого «*Wirklichkeit*», которое напоминает нам нечто такое знакомое, гегелевски-советское..., что есть сущность, а есть... действительность. Здесь созерцающий переключается с *джняттва-шакти* на *карттва-шакти*, то есть вместо субъекта созерцающего он предстаёт субъектом творящим. Та же самая *спанда*, что позволяла нам засечь точку явления мира, становится точкой про-явления мира. Для Абхинавагупты эта *спанда* является сердцем «испускания – стягивания» (*sr̥ṣṭi-saṃhāra*) как сознания, так и при ма-хапралае (ТА 5.79). Она также *аунмукхья* (ТА 5.81). И в «Шивадршти» (ШД 1.13cd-15) про «аунмукхью» мы читаем:

gacchato nistarāṅgasya jalasyāṭitarāṅgitām || 13 ||
ārambhe dr̥ṣṭim āpātya tadaunmukhyaṃ hi gamyate |
vrajato muṣṭītām pāṇeḥ pūrvaḥ kampastadekṣyate || 14 ||
bodhasya svātmaniṣṭhasya racanāṃ prati nirvṛtiḥ |
tadāsthāpravikāso yastadaunmukhyaṃ pracakṣate || 15 ||

«Что прежде дастся взгляду, как только неподвижная вода
 Вот-вот придёт в чрезвычайное волнение, считают аунмукхьей,
 Что замечается как первое биение в руке, в кулак готовой сжаться,
 Но и когда к творению (готово) безмолвие того, что, пребывая
 В самом себе, сознание проявляет, –
 Проклёвыванье этого вниманья зовётся аунмукхьей».

А вот как поясняет эти строки Утпаладева в своём толковании на «Шивадршти», именуемом «Падасамгати»: «Как первое слабое подёргивание прежде неподвижной воды, приходящей в чрезвычайное волнение, [предстаёт] в виде аунмукхьи, а в руке, превращающейся в кулак, подмечается как первое, совсем тонкое подрагиванье, так и у сознающего, пребывающего в своём естестве, полного, [расположенного] к сочинению мира лишь по способности творить по одному желанью, первое раскрытие, начало развёртывания зовётся аунмукхьей. Причём начало развёртывания – также внутри безмолвия, от того, что лишь в силу непонимания нераздельности [представляется] от него отвлечённым»¹². Так что это безмолвие, безмятежность, довольство или покой (*nirvṛtiḥ*) сознающего и при

¹² *yathā jalasya pūrvaṃ nistarāṅgasyāṭitarāṅgitām gacchataḥ sūkṣmaḥ pūrvaḥ kampa aunmukhyarūpaḥ pāṇeś ca muṣṭītām gacchataḥ pūrvaḥ susūkṣmaḥ kampo dr̥ṣyate tathā bodhasya svarūpasthasya pūrṇasya viśvaracanāṃ praty abhilāṣamātraranāyogyatāyā yaḥ prathamō vikāṣaḥ pravṛtyārambhas tad aunmukhyaṃ pracakṣate | pravṛtyārambhaś ca nirvṛtāv apy abhedākhyātīdharmatvena tasyāḥ prathanāt* (ШДВр: 16). Причём здесь тот, кто сознание проявляет, *bodhā = dr̥ṣ*; см. примеч. 10.

дальнейшем проявлении также никогда никуда не девается (см. ШД 1.22). Примечательно, что далее словам «обращение внимания», «начало проявления, развёртывания к чему» Утпаладева даёт примеры подобозначных им вполне обычных слов, которые в тех же значениях можно толковать и в других сочинениях, и такими словами окажутся слова: «волна» (*ūrmi*), «колыханье» (*taraṅga*) или «брожение соков» (*ucchūnatā*).

Отсюда начинается движение. И движение это, по сути, речь. Она перестаёт быть «всему-тамошнейшей» (*parā-vāk*). Она становится *paśyantī* – «зрящей». Потому что творение мира понимается здесь (и вообще в Индии) как зрение. Ведь даже у греков глаз чтобы видеть испускал луч света, как бы оцупывая им предмет. Что этот свет нагружен, мы знаем из явления фосфенов, а теперь, конечно же, из гибсоновой «экологии зрительного восприятия». Свет этот нагружен значениями речи. Все световые интуиции Индии (*prakāśa*, *pratibhā* и т. д.) несут в себе силу этой созидающей явленности. В слове *prakāśa*, если грубо определить его, то это «свет сознания», а лучше того – «внимания», и ещё точнее – «бытия» (а шакти, действительность, она *prakāśa-vimarśamaya* – составляет просвет и размыкание), корень «*kāś*» тот же, что и в русском показывать, *сказывать*, *сказ*. Это как *сказывание*, явление светом, ведь то, что является, то и говорит, попадает в речь, обретает смысл как высказывание; и даже тексты, они тоже так и зовутся: *prakāśāḥ*. Созерцающий понимает, что видя *mak*, он сказывает мир, творит его, и не просто через образы, которые подсказывает ему *pratibhā* (*pratibhā*) – умозрение, а прямо, через все 36 таттв в обратном порядке, от Шивы через все эстости вплоть до земли, до стихий, из которых складывается мир вещей¹³. И здесь уже вместо *вимарши* – *пратьявамарша* (*pratyavamarśa*), которая, утверждает Утпаладева (ИПК 1.5.13), предстаёт как *parāvāk* – «высшая речь». Это внутреннее не сформулированное спонтанное выражение, которое есть движущее внимание – *citi*, и протягивание себя – *svātantrya*, в вещи.

Это и есть творение мира, ибо мир творится из этого зрения, из тебя, и нет никого кроме тебя, никакого Шивы, никакого бога помимо тебя. Ты – единственное и единственно надёжное бытие, всё остальное получает своё бытие от тебя. Нет никого второго. Никакого отождествления или двоения: ты – бог, или я – бог. Никакого *ahaṃ brahmāsmi*. Есть просто Ты, и раз никакого удвоения быть не

¹³ Джаяратха в «Толковании на Тантралоку» (ТАВ 11.20) приводит слова из «Кала-уттаратантры», что созерцатель, он же Шива, являет своими ликами все пять стихий с их мантрами:

sadyastu pṛthivī jñeyā vāmo hyāpaḥ prakīrtitāḥ |
aghoraste ja ityuktaṃ vāyustatpuruṣaḥ smṛtaḥ ||
ākāśastu bhavedīśaḥ svayaṃ devo maheśvaraḥ |

«Сознай землю Садьджатой, а воды – Вамадевою,
 Агхорой огонь является, а ветер – Татпурушею,
 Пространство будет Ишаной, а сам ты – бог Махешвара!»

может, негде искать бога, если всё – это ты. В этом настоящая адвайта, единственный подлинный монотеизм.

Понявший это человек – Шива. Такой человек – *дживанмукта*, «живущий свободный», в состоянии, не изменённом сознанием. Он один – Бог, и он одно с другими людьми. И потому не нужна ни дикша, ни абхишека. Учитель просто даёт ученику такое понимание, прямо вводит ученика в своё собственное состояние, которое и его – тоже. Именно это значит: *пратьябхиджня*.

Литература

Источники

- Ahirbudhnya-Saṃhita of the Pāñcarātrāgama*, ed. by M. D. Rāmānujācharya under Supervision of F. Otto Schrader. 2 vols. The Adyar Library Series 4. Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1986.
- Goodall, Dominic. *Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on Kiraṇatantra. Vol. I: ch. 1-6. Critical edition and annotated translation*. PDI 86.1 Pondicherry: IFP/EFEO, 1998.
- Hitopadeśaḥ. Śrīnārāyaṇapaṇḍītasamgrhāḥ*. The Sri Rama Press. Madras, 1928.
- The Īśvarapratyabhijñā of Utpaladeva with the Vimarśini by Abhinavagupta*. Ed. Madhusūdan Kaul Shastrī. KSTS 22, 23. Bombay, 1918, 1921.
- The Īśvarapratyabhijñā Vivritivimarśini by Abhinavagupta*, ed. Madhusūdan Kaul Shāstrī. 3 vols. KSTS 60, 62, 65. Bombay, 1938, 1941, 1943.
- Kāmikāgama, Pūrvabhāga*. Published by C. Swaminatha Sivacarya. Madras: South Indian Arcakas' Association, 1975.
- Kāmikāgama, Uttarabhāga*. Published by C. Swaminatha Sivacarya. Madras: South Indian Arcakas' Association, 1988.
- Kulārṇava Tantra*. Edited with Introduction by Arthur Avalon with Readings by M.P. Pandit. Delhi: Motilal Banarsidass, 1965. XX, 357 p.
- Lakṣmī-Tantra. A Pāñcarātra Āgama Edited with Sanskrit Gloss and Introduction*, V. Krishnamacharya. The Adyar Library Series 87. Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1959.
- Mālinīvijayavārtika of Abhinava Gupta*, ed. Madhusūdan Kaul Shastrī. KSTS 31. Srinagar, 1921.
- Mālinīvijayottaratantram*, ed. Madhusūdana Kaula Shāstrī. KSTS 37. Srinagar, 1922.
- Māṇḍūkya upaniṣad et Kārikā de Gauḍapāda*. Publ. et trad. par Em. Lesimple. Les Upanishad, texte et traduction sous la direction de L. Renou, Vol. V, Paris, 1944, 70 p.
- Mataṅgapārameśvarāgama (Vidyapāda) avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha*, ed. N. R. Bhatt. PIFI 56. Pondicherry: IFI, 1977.

- Mataṅgapārameśvarāgama (Kriyāpāda, Yogapāda, Caryāpāda) avec le commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha*, ed. N. R. Bhatt. PIFI 65. Pondicherry: IFI, 1982.
- Mokṣopāya-Śāstra (Transcript of Manuscript S1)*. Sanskrit Texts from Kashmir, Vol. 8-9, reproduced by Lokesh Chandra (Śata-Pitaka Ser. 334-335), New Delhi, 1984.
- Śrī Mrgendra Tantram (Vidyāpāda and Yogapāda) with the Commentary of Nārāyaṇakaṇṭha*, ed. Madhusūdan Kaul Shāstrī. KSTS 50. Srinagar, 1930.
- Mṛgendrāgma (Kriyāpāda and Caryāpāda) avec le commentaire de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha*, ed. N. R. Bhatt. PIFI 23. Pondicherry: IFI, 1962.
- The Netra Tantram with commentary by Kshemarāja*, ed. Madhusūdan Kaul Shāstrī. KSTS 46 and 61. Bombay, 1926 and 1939.
- The Parā-trishikā with Commentary the Later by Abhinava Gupta*, ed. Mukunda Rāma Shāstrī. KSTS 18. Bombay, 1918.
- Pātañjalayogasūtrāṇi. Vācaspatimīśraviracitaṭīkāsaṃvalitavyāsabhāṣyasametāni tathā bhōjadevaviracitarājamārtaṇḍābhīdhavṛttisametāni pātañjalayogasūtrāṇi. Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ. Granthāṅkaḥ 47. Puṇyapattana: Ānandāśramamudraṇālaya. 1904, 288 p.*
- The Siddhitrāyī and Pratyabhijñā-karika-vṛtti of Rājanaka Utpala Deva*, ed. Madhusūdan Kaul Shāstrī. KSTS 34. Śrinagara, 1921.
- The Śivadr̥ṣṭi of Śrisomānandanātha with the Vṛtti by Utpaladeva*, ed. Madhusūdan Kaul Shāstrī. KSTS 54. Srinagar, 1934.
- The Śiva Sūtra Vimarshinī, being the Sūtra of Vasu Gupta with the Commentary called Vimarshinī by Kshemarāja*. KSTS 1. Srinagar, 1911.
- The Spanda Kārikās with the Vivṛiti of Rāmakaṇṭha*. KSTS 6. Srinagar, 1913.
- The Spanda Kārikās with the vṛtti by Kallaṭa*. KSTS 5. Srinagar, 1916.
- The Spandakārikās of Vasugupta with the Nirṇaya by Kshemarāja edited with Preface, Introduction and English Translation*, Madhusūdan Kaul Shāstrī. KSTS 5, Srinagar, 1916.
- Śrīmattarkavāgīśvarasāhityācāryābhīnandapaṇḍitasamuddhṛtaḥ* *Laghuyogavāsiṣṭhaḥ. Vāsiṣṭhacandrikāvākyāśahitaḥ... 2. āvṛttiḥ* *Paṇāśīkaropāhvavidvadvara-Lakṣmaṇaśarmatanujanuṣā Vāsudevaśarmaṇā saṃśoditaḥ. Mumbayyāṃ śākaḥ 1859, san 1937.*
- Śvetāśvatara upaniṣad*. Publ. et trad. par A. Silburn. Les Upanishad, texte et traduction sous la direction de L. Renou, Vol. VII, Paris, 1948, 75, [12] p.
- The Tantrasāra of Abhinava Gupta*, ed. Mukund Rām Shāstrī. KSTS 17. Bombay, 1918 (TC).
- The Tantrāloka of Abhinavagupta. With Commentary by Rājānaka Jayaratha*, ed. Madhusūdan Kaul Shāstrī. KSTS 23, 28, 30, 35, 29, 41, 47 59, 52, 57, 58. Bombay and Srinagar, 1918-1938.

Vijñānabhairava. With commentaries partly by Kṣemarāja and partly by Śivopādhyāya. ed. by Mukunda Rāma Shāstrī. KSTS 8, Bombay, 1918.

Vijñānabhairava. With Commentary called Kaumadi by Ānandabhaṭṭa. ed. by Mukunda Rāma Shāstrī. KSTS 9, Bombay, 1918.

Yogavāsiṣṭha. The Yogavāsiṣṭha of Vālmiki. With the commentary Vāsiṣṭhamahārāmāyaṇatātparyaprakāsha, ed. by Wāsudeva Laxmaṇa Śāstrī Paṇṣīkar, P. 1–2, Bombay, 1918 (reprint, New Delhi 1984).

Исследования

Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М., Прогресс, 1988.

Sanderson 2001 – *Sanderson A.* History through Textual Criticism in the study of Śaivism, Pañcarātra and the Buddhist Yognāntaras. In : François Grimal (ed.), *Les Sources et le Temps. Sources and Time. A Colloquium. Pondicherry 11-13 January 1997.* PDI 91. Pondicherry, 2001: IFI / EFEO, p. 1–47.

Sanderson 2007 – *Sanderson A.* The Śaiva exegesis of Kashmir. In *Mélange tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner / Tantric Studies in Memory of Hélène Brunner.* ed. by Domenic Goodall and André Padoux, Pondicherry, 2007: IFI / EFEO (Collection Indologie 106), pp. 231–582.

Sartre 1943 – *Sartre J.-P.* *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique.* P.: Gallimard, 1943, 687 p.

Slaje 2001 – *Slaje W.* Observation on the Making of Yogavāsiṣṭha (*caitta, nacārtha* and *vaḥ*). In *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli nel suo 70 compleanno.* A cura di R. Torella. Serie orientale Roma XCII,2, Roma, 2001, p. 771–796.

Е. В. Тюлина

**ПРОСТРАНСТВО, ЕГО «ИСПЫТАНИЕ» И ПОЧИТАНИЕ
В ОБРЯДАХ ОСВЯЩЕНИЯ СКУЛЬПТУРЫ И АРХИТЕКТУРЫ
(ПО «СТРОИТЕЛЬНЫМ» ТРАКТАТАМ ИЗ ПУРАН)**

В Индии с древнейших времен существует богатейшая литература о том, как и где создавать дома, храмы и другие здания таким образом, чтобы все в них способствовало благополучию и процветанию. Здесь сформировалась особая отрасль знания, которая называется *вастувидья* – учение о том, как правильно организовывать пространство. В средние века большим авторитетом пользовались трактаты об архитектуре и скульптуре, входящие в состав пуран – энциклопедических произведений, являющихся компендиумом средневекового знания Индии. Данная статья посвящена трем таким трактатам: из «Агни-пураны», «Матсья-пураны» и «Гаруда-пураны». Все они восходят к текстам IV–IX вв. и излагают основы *вастувидьи*.

Дословно слово *васту* означает «место для жилья», «жилье», от глагола *vas* – жить. *Васту* – это очень многозначный термин. Как философское понятие он означает единственную, реально существующую субстанцию или эссенцию, лежащую в основе вещей. Это то, что противоположно *авасту*, т. е. не васту. И не удивительно, что именно понятие *васту*, лежит в основе всех рассуждений исследуемых трактатов. Притом рассуждений теоретических, так как трактаты по *вастувидье* – это, прежде всего, именно теоретические трактаты, чаще всего посвященные не только архитектуре, но и скульптуре.

И, конечно же, основное место в них уделяется, прежде всего, определению и поиску того, что может быть *васту* – местом, а точнее, пространством, пригодным для жилья, и исключению того, что *авасту* – «не жилье», не место для жилья. Большую роль играют также рассуждения о том, как организовано его пространство. Все рассуждения о том, как должно выглядеть пространство васту, строятся на основе строительных мандал.

Говоря о форме мандалы, следует отметить, что для строительства храма (дома божества) из всех существующих форм наиболее подходят две: круглая (со сторонами, не имеющими конца) и квадратная (с равными сторонами и прямыми углами) [Grover 1980: 174–175]. Круг и квадрат использовались в строительстве с древнейших времен и послужили источником для многочисленных философских и научных спекуляций. Роли этих форм в архитектуре, изобразительном

искусстве и театре посвящена книга индийской исследовательницы Капилы Ватсьян «Круг и квадрат в индийском искусстве» [Vatsyayan 1983].

Строго говоря, индуистские храмы могли быть разной формы. В пуранах упоминаются пять основных форм: квадратные, прямоугольные, круглые, овальные, и восьмиугольные. В исследуемых пуранах перечисляются 45 храмов: девять типов квадратных и т. д. Иногда указывается и больше число, кратное 9, как правило, – 90. Однако для объяснений сущности храма и других построек используется только квадратная форма.

Противостояние квадратной и круглой форм возникло еще в древности: согласно ведийской системе алтарей, существовало два огненных алтаря: квадратный – на восточном конце жертвенной площадки и круглый – на западном. Квадратный (ахавания-агни) обозначал небесный мир и противопоставлялся круглому (гархapatya-агни), обозначавшему земной мир. В научной литературе отмечалась связь мандалы с лунным и солнечным календарями [Kramrisch 1946: 31; Нестеренко 1990: 14–15].

Основой квадратной формы являются стороны света, различие которых стало возможным благодаря движению солнца: восток (восход солнца), запад (заход солнца), юг и север. Это привносит в мир стабильность: «кардинальные точки, где поднимается и садится солнце, т. е. осуществляется контакт земли с небом, фиксируют землю. Земля, находящаяся в объятиях неба, удерживается в определенном положении, становится упорядоченной. Такая земля представляется четырехугольной. В «Ригведе» она называется четырехточечной (*чатурсракти*) (X.5.8.3) [Вертоградова 1975: 300]. Васту как место для жилья является такой упорядоченной, четырехугольной землей.

Наиболее древней в Индии является мандала мандука, состоящая из 64 квадратов, по восемь с каждой стороны. В «Агни-пуране» именно она называется пуруша-мандалой. Однако чаще всего так называют мандалу парамашаику. Мандала мандука основана на числе «четыре». Об этом числе В. П. Топоров пишет так: «число “4” прообразует статическую целостность, крепость, идеально устойчивую структуру, полнее всего реализующуюся в горизонтальном плане вселенной. С этой особенностью числа “4” связано его использование в мифах о сотворении Вселенной, о ее горизонтальной структуре, о правилах ориентации в ней (4 стороны света, 4 направления, четверка богов или четырех ипостасные божества-стражи, далее – 4 времени года, 4 века, 4 основных элемента и т. п.)» [Топоров 2004 (а): 304]. Чаще всего именно эта мандала рекомендовалась для строительства храмов и даже противопоставлялась парамашаике, рекомендуемой для светского строительства.

Основу мандалы богов составляют хранители сторон света, т. н. локапалы. Четыре из них ответственны за основные направления: восток, запад, север, юг.

Манда́ла хранителей сторон света варьирует от источника к источнику. Неизменным остается только Яма – хранитель юга, стороны смерти. На востоке очень часто, например, в «Агни–пуране», указывается Индра, на западе – Варуна, на севере – Кубера. А в «Артхашастре» II.4.19 перечисляются такие локапалы: на севере – Брахма, на востоке – Индра, на юге – Яма, на западе – Сенапати. Есть три способа перечисления локапалов – начиная с севера, начиная с северо-востока и начиная с востока. Что касается известного описания идеального города в «Артхашастре», там описание начинается с севера. В исследуемых пуранах восток считается самой благоприятной стороной света, и, в данном случае, мандала начинается с востока. Ответственными за стороны света являются: на востоке – Сурья, на юге – Яма, на западе – Ганадхипа, на севере – Сома. В промежуточных направлениях помещаются Шикхин (это либо Иша, либо Агни) – на северо-востоке; Ваю (он же Вахни) или Агни – на юго-востоке; Питары (Питригана, или Питридева) – на юго-западе; Рога – на северо-западе. Таким образом, четыре стороны будущей постройки оказываются повернутыми к четырем сторонам света, а углы – к промежуточным сторонам.

Распределение и расположение божеств по сторонам света – это не только механическая процедура при исполнении ритуала. Божества-хранители уже настолько слились с подвластными им частями пространства, что их имена превратились в термины, с помощью которых обозначались стороны света. Так в текстах местоположение на северо-востоке обозначается как «на стороне Ишаны» (*iśane*) (ГП 1.46. 1 и далее в главе), на юго-западе – как «на стороне Ниррити» (*nairṛte*) (ГП 1.46. 2,15), на юго-востоке и северо-западе – «в сторонах Агни и Анилы» (*agnyanile*) (ГП 1.46.2), т. е. «в сторонах Огня и Ветра», на севере – «в стороне Куберы» (*kauveryyam*) (ГП 1.46.2 и 14), на западе – «в стороне Варуны» (*varunyam*) (ГП 1.46.15 и 32). Бросается в глаза, что все вышеперечисленные божества, кроме Ишаны, отсутствуют в мандале, описанной в 46-й главе ГП. Они относятся к другой, более древней мандале хранителей сторон света. Следует также отметить, что в тексте некоторые божества называются разными именами. Направление на Юго-восток называется также стороной Вахни (*vahnau*). Это другое наименование огня. А Северо-запад – *vayave* (ГП.1.46.14) или *vayau* (ГП.1.46 32), т. е. дословно – «в стороне Ваю (ветра)». Иногда стороны света обозначаются с помощью эпитетов божеств. Например, направление на север обозначается как *dhanade*, т. е. «в стороне Дающего благосостояние», и *arthade*, т. е. «в стороне Дающего богатство» (ГП. 1.46.32 и 33). Это эпитеты Куберы, хранителя богатства. А Запад, традиционно относящийся к Варуне, божеству дождя, обозначается через его эпитет Джала (Вода) (в тексте *jale* – «в Воде»). Такое обилие имен в терминах, обозначающих стороны света, описание с их помощью мандалы, в которой разме-

щаются совсем другие божества, как бы зашифровывает смысл текста, делает его труднодоступным для непосвященных в тайны науки вастувидьи.

Вместе с хранителями сторон света и Брахмой в мандалу оказываются включенными 45 богов. 32 бога размещаются снаружи (в квадратах, примыкающих к восточной, южной, западной и северной сторонам большого квадрата), а 13 богов – в квадратах, которые находятся внутри. Одинаковое число богов содержат и мандала мандука, и мандала парамашаика. Однако они занимают разное количество квадратов [Тюлина 2010: 19–22, схемы 1–4].

В «Матсья-пуране» и «Гаруда-пуране» в центре, в четырех квадратах располагается Брахма; в углах – внешних и внутренних – боги занимают по половине квадрата; рядом с угловыми квадратами – по полтора квадрата; остальные двадцать богов занимают по два квадрата. В «Агни-пуране» четыре бога рядом с Брахмой, располагающимся на четырех квадратах, также занимают по четыре квадрата; боги на диагоналях, такие как Апа, Апататса, Савитар, Савитра и др., занимающие в МП и ГП по половине квадрата, размещаются на целых квадратах; шестнадцать богов на внешней стороне квадрата занимают по одному квадрату, восемь – по два. Считается, что двенадцать богов вокруг Брахмы – это двенадцать Адитьев (сыновей богини Адити). Иногда они отождествляются с двенадцатью солнечными месяцами. По краям размещаются тридцать два божества небесных тел (пададевы).

Следует заметить, что тексты пуран, посвященные вастувидье, – это компиляции, состоящие из фрагментов, заимствованных из разных источников. Поэтому в них много ошибок и противоречий. Например, в ГП говорится, что в мандале на внешней стороне – двадцать два бога, а перечисляется тридцать два.

Как уже говорилось, создание мандалы – не столько расчерчивание плана будущего здания, сколько способ освящения участка для строительства. Место же становится сакральным за счет того, что эта мандала – воплощение представлений о целостности, организованности пространства. В центре обоих мандал помещается Брахма. В мандуке он занимал четыре внутренних квадрата, в парамашаике – девять. Эта часть мандалы отсылает нас к одному из мифов о творении мира. В пуранах так называемое «первичное творение» трактуется как объединение различных элементов мира (пространства, воздуха, огня, земли, воды): «объединившись один с другим в (единое) соединение, они, основываясь друг на друге, приобретают признак единого целого и достигают полного единства. По велению Пуруши и по милости предматерии от великого принципа творения и прочих <...>, от наделенных различительными свойствами (первоэлементов) возникает яйцо Брахмы» (ВП 1.2.51–52). Это яйцо было огромного размера и плавало по воде. Оно стало жилищем для Вишну в форме Брахмы.

В этом яйце находятся «горы, континенты, океаны, планеты, миры, боги, асуры и люди. С внешней стороны яйцо окутано водой, огнем, воздухом, пространством, а также источником первоэлементов, первоэлементами, наделенными десятью качествами и великим принципом творения» (ВП 1.2.56–57).

Вот, например, как описывается выбор места для строительства. В тексте несколько раз подчеркивается, что очень важно подобрать пригодный для строительства участок земли, и для этого рекомендуется провести исследование почвы. Первое, что надо сделать, это определить цвет почвы. Светлая (*śveta*) почва благоприятна для брахманов, для кшатриев – красная (*rakta*), для вайшьев – желтая (*pīta*), для шудр – черная (*kṛṣṇa*) (МП 253.11–12).

Второе исследование таково: надо попробовать землю на вкус. Для брахманов рекомендуется земля сладкая на вкус (*madhura-svada*), для кшатриев – острая (*kaṭuka*), для вайшьев – горькая (*tikta*), для шудр – вяжущая (*kaṣāya*) (МП 253.12–13).

Подобные описания исследования почвы встречаются и в других текстах о вастувидьи. Например, в трактате «Шилпа-пракаша», который А. Бонер датирует IX–XII вв. Там говорится, что земля для брахманов должна сверкать как перламутровая крошка и иметь сладкий запах, земля для кшатриев должна быть цвета свежей крови и иметь кислый запах, земля вайшьев – желтого цвета и иметь солоноватый запах, а земля шудр – темного цвета и иметь гнилостный запах [*Śilpa Prakāśa* 1966: XLII].

Казалось бы, такой метод анализа почв по цвету вполне соответствует даже современному методу определения состава почвы. Однако здесь говорится совсем не о тех характеристиках земли, которые важны для строительных работ, здесь дается классификация земли, имеющая прямо-таки сословный характер. Учитывая то, что *варны* для культуры Индии были необычайно важным понятием, можно предположить, что и в основе данного анализа почвы лежат общекультурные представления.

Первый анализ почвы производится согласно ее цвету. Тут возникает вопрос, что понимается под цветом в индийской традиции? Санскритское слово *варна* обозначает и цвет, и варны – четыре основных сословия индийского общества. Иногда слово *варна* означает качество, характер чего-то, сорт. То есть *варна* – это некая составляющая объекта, явления, позволяющая говорить о его месте в какой-нибудь классификации. Это может быть порядок букв, алфавит, порядок звуков. Важно и то, что иногда слова *варна* выступает как синоним слова *рупа* – форма. Это связано, прежде всего, с тем, что цвет, окрашенность лежит в основе материального воплощения, его формы, и является его важнейшим признаком. В системе таких представлений цвет земли может быть показателем того, что на этом месте будет создано, построено. И уместно вспомнить, что само слово *васту*

как раз и может означать некий первоначальный принцип, который лежит в основе какого-либо объекта.

В. Н. Топоров подчеркивает особую роль категории цвета в связи с темой пространства и отмечает, что у многих народов «существуют стандартные соответствия между цветами и разными частями пространства, иногда представляемого в виде элементов; такие схемы существуют как в архаических традициях, так и в опытах нового времени; ср. у Альберти: серый – земля, зеленый – вода, синий – воздух, красный – огонь» [Топоров 2004 (б): 104]. Огромную роль цвета в описаниях пространства он объясняет тем, что цвет входит в так называемый антропоморфичный код, с помощью которого описывается вселенная в разных культурах. В основу архаичной классификации, наряду с такими особенностями человеческого организма, как противопоставления верха и низа, правого и левого и т. п., входит и различение цветов.

В текстах пуран по вастувидье с завидным упорством присутствуют четыре цвета: светлый (*śveta*), красный (*rakta*), желтая (*pīta*), черная (*kr̥ṣṇa*). Именно они лежат в основе цветовых классификаций и дают почву для многочисленных научных и философских спекуляций. Поскольку все рассуждения строятся по схеме жертвоприношения, предполагающей единство между макро- и микрокосмом со всеми их составляющими, то и цвет начинает соотноситься и со сторонами света, и с мандалой пространства, и с мандалой божеств. А так как в мандале оказывается вписанной фигура человека, то цвет проецируется и на образ человека – Пуруши, прародителя мира. И хотя истоки этих соответствий уходят в древнейшие времена, это уже не первобытные классификации, строящиеся вокруг человеческого организма, а хорошо разработанная система на основе переосмысления древнейших мифологических схем, призванная упорядочить все имеющиеся знания о мире.

В индийской культуре, наряду с цветом, важнейшей характеристикой явления считался и вкус, на санскрите – *rasa*. Вкус, как физиологическая особенность восприятия человека, имеет отношение к «антропоморфичному коду» – так же, как и цвет. Первоначально слово *rasa* означает «сок», «вкус сока». Этот термин полисемантичен, в индийской культуре он может относиться к огромному количеству понятий, вплоть до эстетических. Например, так назывались эмоции, или чувства в драме. В пуранах этим термином называются также некие первоначальные соки, вроде эссенций, лежащие в основе жизни. Это мы видим, например, в «Гаруда-пуране» в главе, посвященной рождению человека (ГП 2.22). Притом, этот термин относится, прежде всего, к жидкостям, которые представляют стихию воды в теле. Иногда, словом *rasa* называется мужское семя.

Такое значение слова, как вкус, тесно связано со значением сок. Именно вкус показывает, какой сок, какая эссенция преобладает в данном явлении.

То есть вкус (*раса*), так же, как и цвет (*варна*), имеет отношение к первичным принципам, первоосновам какого-либо явления. В данном случае имеется в виду *васту*, место для жилья.

В древней и средневековой индийской культуре часто рождение ребенка и сам процесс развития человеческого плода показывается как процесс варки, так называемого «высшего сока», т. е. расы. Этот образ заимствован из дхармасутр и дхармашастр. Этот материал был исследован и прокомментирован В. Н. Романовым [Романов 1991]. В основу его размышлений был положен отрывок из «Яджнавалкья-смирита» (ЯС III.71–109), который послужил прототипом для описания рождения в «Гаруда-пуране». В нем рождение описывается как один из этапов цикла превращения единого начала, называемого «высшим соком». Этот цикл можно условно представить так: жертвоприношение в огонь и перенесение его вместе с дымом на небо – возврат его в виде дождя – превращение в растения, а, следовательно, в пищу, а затем – превращение в мужское семя (ЯС III.71–72). Все описание подчинено раскрытию одного тезиса: как человеческое тело оказывается одной из манифестаций сока и тем самым – звеном в цепи «космического» цикла. При этом мироздание представляется, как непрерывное жертвоприношение.

При этом я хочу подчеркнуть то, что понятие *раса* – и как сок, и как вкус – так или иначе, соотносятся с понятием «пища». При этом и пища, и сок, и вкус связаны с представлением о воплощении и являются тем, что как бы предшествует появлению на свет. Поэтому вкус участка земли для дома может быть показателем того, что тут появится в дальнейшем. Здесь опять прослеживаются аналогии с представлениями о зачатии и рождении. В «Гаруда-пуране» есть описание способа, как добиться рождения ребенка нужного пола. Перед зачатием женщину рекомендуют кормить сладкой пищей, чтобы родился мальчик, и горькой, острой и маслянистой пищей – для того, чтобы родилась девочка (ГП 22.14–15). Можно сделать предположение, что и при строительстве дома пища соответствующего вкуса использовалась для подношений и жертвоприношений.

Кроме тех «исследований» почвы, о которых уже рассказано, в «Матсья-пуране» описывается и такое: «Следует [вырыть] ямку, размером с локоть и всю целиком обмазать [навозом]. Для того чтобы исследовать землю, следует поместить растопленное масло в необожжённую глиняную миску (сосуд) и зажечь четыре фитиля, [каждый из которых] должен быть расположен [в одной] из основных сторон света¹. Каждая сторона, начиная с востока, соответствует по порядку [четырем] *варнам*. [Необходимо проследить, с какой стороны фитиль] вспыхнет [сильнее]» (МП 253.13–15). То есть, если следовать логике текста, если фитиль

¹ То есть один фитиль должен соответствовать востоку, другой – югу, третий – западу, четвертый – северу.

ярче горел с восточной стороны, то место было благоприятно для строительства дома для брахмана, если с юга – то для кшатрия, если с запада – то для вайши, если с севера – то для шудры.

Этот обряд основывается на традиционных представлениях об идеальном городе, в котором воплощено представление об идеально организованном пространстве. В основе этого города лежала мандала квадратной формы. По основным сторонам света располагались хранители сторон света, так называемые локкапалы. Каждая сторона света имела свою цветовую символику и, следовательно, имела отношение к *варнам*. Однако следует учитывать, что, как правило, в источниках цвета упоминаются в другом порядке. Восток – белый, юг – желтый или багряный, запад – красный и север – темный (синий или зеленый). Иногда запад изображается синим цветом, тогда север – красным. А иногда, например, в Артахаштре, с севером ассоциируется белый. То есть цвета не всегда соответствует традиционным цветам варн, указанным в основных направлениях сторон света.

Надо отметить, что есть три способа описания мандалы: начиная с севера, начиная с северо-востока и начиная с востока. В «Артахаштре» описание идеального города начинается с севера и кончается также на севере. При этом кшатрии помещаются на востоке, где покровитель – Индра, вайши – на юге, шудры – на западе, а брахманы замыкают список и помещаются на севере, покровителем которого называется Брахма (АК II.4.9–15). Разгадку такого непривычного порядка перечисления варн нашел А. А. Вигасин, заметив, что ««план города» в «политическом трактате» вычерчивается по тем же принципам сакральной геометрии, что и схема алтарной площадки в ритуальных сутрах» [Вигасин 1999: 39]. В основе схемы города в «Артахаштре» лежали три улицы, идущие с юга на север, и три, идущие с запада на восток. В ритуальных же текстах отмечалось, «что при устройстве жертвенной площадки сначала проводятся шесть линий с юга на север и с запада на восток («Ашвалаяна грихьясутра» 1.3.1). По мнению А. А. Вигасина, улицы соответствуют этим линиям. Далее совершается обход площадки, он происходит в следующем порядке: восток – северо-восток и восток – юго-восток. То есть здесь самой благоприятной стороной является север. На севере рекомендуется также строить дворец, здесь должны находиться храм божества-покровителя города, кузнецы и ювелиры. На востоке, кроме кшатриев, должны быть торговцы благовониями, венками и жидкостями, ремесленники, изготавливающие предметы туалета. Часто именно север ассоциировался с белым цветом. Например, в живописи рекомендовалось изображать жителей севера белым цветом.

В МП восток считается самой благоприятной стороной света; в данном случае мандала начинается с востока², и брахманы помещаются именно здесь. Храни-

² В других текстах она может начинаться с северо-востока.

телями сторон света являются: на востоке – Сурья, на юге – Яма, на западе – Ганадхипа, на севере – Сома. Кроме того, как правило, с восточным направлением ассоциируются светлые цвета, которые являются признаком брахманов. Сторона Ямы, т. е. юг, – становится стороной кшатриев, видимо, из-за того, что Яма – это царь, царь мира мертвых. Он называется царем царей (т. е. кшатриев), наказывающим тех, кого не наказали земные цари. То есть здесь он выступает в качестве покровителя кшатриев, хотя традиционно с этим направлением ассоциируется желтый, а не красный. Впрочем, иногда с Ямой ассоциируется и багряный цвет. Хранителем запада в МП называется Ганадхипа. Это имя может быть эпитетом Ганеши, который является покровителем торговли. И поэтому здесь помещаются вайшьи. А что касается красного цвета, он часто называется цветом золота и вполне может иметь отношение к вайшьям – торговцам. Север же, как правило, ассоциируется с темным цветом. Хотя на этом направлении по МП доминирует Сома, но, например, во внутренней стороне квадрата мандалы из 45 богов помещается божество Притхивидхара (Хранитель земли). Кроме того, часто хранителем севера называется не Сома, а Кубера, который прячет сокровища в земле. То есть существуют такие «земляные» ассоциации, позволяющие поместить на этом направлении шудр.

Теперь вспомним, что все это говорится в связи с обрядом испытания земли с помощью зажженных фитилей в ямке. Это процедура была не столько испытанием почвы для строительства, сколько искусственным воссозданием образа города, воплощенного в васту-мандале. Причем делается это с помощью зажженных фитилей. И такое гадание дает известный простор для действий. Ведь вряд ли при живой застройке города можно было строго следовать рекомендациям древних трактатов и строить только в рекомендуемой стороне города. Этот же обряд с фитилями дает возможность воспроизвести нужную ситуацию и ментально, и, в известной степени, визуально: горящие фитили показывают, принцип какой варны доминирует в данном месте и какое здание можно тут строить. Однако, поскольку также полностью присутствует и вся мандала, условно воспроизводятся и остальные части идеального города, то есть нужная гармония так или иначе сохраняется.

Далее в «Матсья-пуране» говорится, что *васту* называется *объединенной* (*sāmūhika*), если фитили со всех сторон вспыхивают быстро, т. е. происходит смешение всех цветов варн. «[Оно] благоприятно для всех варн, для [строительства и] домов, и дворцов» (МП 253.13–16).

Закончив это «исследование», в вырытую ямку обратно клали ту землю, которую вырыли, и, когда вся земля кончалась, смотрели: если в зарытой ямке земли было больше, чем уровень земли, то это предвещало благополучие; если

меньше – убытки; если столько же – считалось, что хорошего и плохого будет поровну (МП 253.17).

В трактате «Шильпа-пракаша» также упоминается похожее гадание, предшествующее строительству. В нем используется мандала в виде круга, поделенного на сегменты, в которых по сторонам света располагаются божества-локапалы. Определение того, насколько земля пригодна для строительства, происходит с помощью светильника. Если он горит прямо, то это считается хорошим предзнаменованием. Если отклоняется в сторону какого-либо божества, то истолкование делается в зависимости от его специфики. Например, если в сторону Куберы, – это предвещает богатство. Если в сторону Якши, – то это неблагоприятно [*Śilpa-prakāśa* 1966: 10–12].

Текст, основываясь на васту-мандале, дает многочисленные рекомендации, которым надлежало следовать при строительстве. Я остановлюсь только на некоторых. Во-первых, отмечается, что следует строить жилище внутри этого васту, этой мандалы, а не снаружи (ГП 2.46.28). Кроме того, все комнаты, опорные столбы, двери должны быть правильно сориентированы, иначе это ведет к гибели рода (ГП 2.46.28). Если опорные столбы, или здание, или дверные проемы, а также комнаты будут неправильно сориентированы, это приведет к гибели рода. Дом в таком случае не должен воздвигаться.

Во-вторых, строить следует симметрично со всех сторон: «Если жилище возводится, оно должно строиться со всех сторон [симметрично]. Если дом будет увеличиваться с восточной стороны, то это всегда [приводит] к вражде. Если жилище увеличивается с юга³, [это], несомненно, приведет к смерти. Если увеличивается с западной стороны⁴, это приведет к гибели достояния. Если увеличивается со стороны Сомы (с севера), то это приведет к большому горю. Если со стороны Агни (с северо-востока, или юго-востока), – это приведет к опасности пожара. Если будет увеличиваться со стороны Ракшаса (с юго-запада), это приведет к гибели детей. Если будет увеличиваться со стороны Ваю (т. е. Ветра)⁵, это приведет к болезням из-за расстройства ветра [в организме] и к злобе. Если жилище увеличивается со стороны Ишаны (с северо-востока), то это всегда приводит к потере пропитания» (МП 256.29–33).

Иногда имена богов, ответственных за различные направления пространства, используются в названиях структурных элементов здания, например, на-

³ С юга – то есть со стороны Ямы и его мира, мира мертвых.

⁴ С западной стороны – с той стороны, где мог помещаться Ганеша, покровитель торговли.

⁵ В мандалах Ваю изображается либо на северо-западе, либо на юго-востоке.

звания дверей: «Дверь с восточной стороны мудрые называют *индрам*⁶ и *джаянтам*⁷. С южной стороны – *ямьям*⁸ и *витатхам*⁹. Западные называются *пушпадантам*¹⁰ и *варунам*¹¹. Северные – *бхаллатам*¹² и *саумьям*¹³» (МП 255.8–9).

Функции богов мандалы часто подсказывают, какого рода помещения следует строить в соответствующих частях здания. Пураны предлагают на северо-востоке, как на самом благоприятном направлении, делать т.н. «дом умиротворения»¹⁴ и т.н. «дом богов»¹⁵ (МП.256.33) или комнату для хранения благовоний и цветов (ГП 2.46.13). На востоке – помещение для жертвоприношений.

На стороне Агни, т.е. Огня (юго-востоке), должна быть кухня (МП 256.34). В ГП есть уточнение: на кухне должно быть два вентиляционных отверстия, куда может пролезть обезьянка (ГП 2.46.13). «Гаруда-пурана» рекомендует делать помещение для воды на западе, т.е. на стороне владыки вод Варуны. В «Матсья-пуране» же благоприятной стороной для хранилища воды считается север, где помещается Сома – бог луны, олицетворяющий напиток богов (сому) (МП 256.34). В «Гаруда-пуране» же на севере помещается Кубера, хранитель сокровищ, и здесь рекомендуется строить кладовую (ГП 1.46.14). По «Матсья-пуране» «на стороне Ниррити (юго-западе) мудрый должен хранить домашнюю утварь. Бойня должна быть сделана снаружи, а также *навес для омовенья*¹⁶, зерно и деньги [должны храниться] на стороне Ваю (на северо-западе), помещение для работы – снаружи» (МП 256.34–35). Из подобных рекомендаций и состоит данный текст: они касаются и расположения опорных столбов, и дверей, и пристроек.

Кончатся все указания словами: «Вот с такими особенностями [должен строиться] дом, [чтобы] он приносил счастье домохозяину» (МП 256.35).

В первой главе нашей книги [Тюлина 2010] было показано, что в строительных главах пуран образ человека не только размещается в квадрате, но и ас-

⁶ *Индрам (indram)* – в тексте стоит в N. sg., п., т. е. согласуется со словом *dvaram* «дверь». Так называется дверь Индры – бога, которого в строительной мандале помещают на востоке. О расположении богов в мандале см. МП 253. 23–48.

⁷ *Джаянтам (jayantam)* – [дверь] Джаянты – бога так же, как и Индра, находящегося на востоке.

⁸ *Ямьям (yatuyam)* – [дверь] Ямы, царя мира мертвых, божества южной стороны

⁹ *Витатхам (vitatham)* – [дверь] Витатхи.

¹⁰ *Пушпадантам (puspadantam)* – [дверь] Пушпаданты.

¹¹ *Варунам (varuṇam)* – [дверь] Варуны.

¹² *Бхаллатам (bhallatam)* – [дверь] Бхаллаты.

¹³ *Саумьям (saumyam)* – [дверь] Сомы.

¹⁴ «Дом умиротворения» – досл. перевод слова *śantiṅra*. Так называлась комната для совершения умиротворяющих обрядов с целью предотвращения несчастий.

¹⁵ «Дом богов» (*devatāgara*) – так могла называться комната для почитания богов.

¹⁶ *Навес для омовенья* – в тексте *snāpataṇḍara*.

социруется с квадратом. Тем самым антропоморфная форма могла быть преобразована в геометрическую.

Пуруша-мандала, имеющая квадратную форму, играет такую же организующую роль в текстах по вастувидье, как образ человека в космологических главах пуран. Она лежит в основе многочисленных рекомендаций, с какой стороны какое помещение строить, для объяснения целесообразности различных действий и их смысла.

Квадрат в васту-мандале сориентирован так, что его стороны соответствуют основным сторонам света. Поэтому, кроме того, что квадратная форма ассоциируется с образом человека, она воспринимается как воплощение пространства. При множественности возникающих аналогий именно образ пространства остается доминирующим. Благодаря васту-мандале на будущее строение как бы проецируется пространство вселенной, притом вселенной упорядоченной, так как квадратная форма выступает как организующее начало. Участок, на который нанесена квадратная мандала, превращается в участок сакральной земли.

Васту-мандала организует не только пространство будущего строения, но и содержание исследуемых мною текстов. Даже в основе определения «состава» почвы, когда она пробуется на вкус и устанавливается ее цвет, лежит эта мандала. Рекомендации – что, где и для какой варны строить, описания местоположения зданий в городе, помещений в доме и храме, расположения арок, башенок, колонн, столбов, дверей – все описывается с помощью васту-мандалы.

В древних ритуальных текстах мандала наполнялась глубоким космологическим смыслом. В средневековых текстах пуран мандала превращается в своеобразную гадательную таблицу, любая составная часть которой свидетельствует о судьбе хозяина дома. Все рекомендации в тексте даются таким образом, чтобы все в здании соответствовало самому благоприятному прогнозу. На смену космогонической модели мира приходит образ вселенной как васту – места, благоприятного для жилья. В васту используется антропоморфный образ, воплощающий изоморфизм Пуруши и космоса, но используется он для того, чтобы спроецировать образ вселенной со всем набором возможных аналогий на человеческую судьбу, на человеческую жизнь. Это является одним из примеров перенесения космологических представлений и законов ритуала в сферу повседневной жизни человека. Не случайно именно на дом проецируются модели мироздания – он является сосредоточием жизни домохозяина и его семьи, ареной домашних жертвоприношений. Васту – место для жилья – становится удобной моделью для переосмысления древних мифов и ритуала, связанных с творением, творчеством и рождением.

Трактаты о вастувидье приобретают в пуранах все черты пуранических текстов, самой главной из которых является ориентация текстов на гораздо большую аудиторию, чем древние брахманические тексты. Элитарная традиция,

требующая высокого происхождения и посвящения, переосмыслиется в трактатах и сочетается с узко профессиональными строительными текстами, а также с народной традицией – суевериями, приметами, гаданиями. Несмотря на то, что эти трактаты входят в состав лишь некоторых пуран, они важны для понимания принципов построения пуранического текста вообще, так как в них зримо присутствуют основные модели, с помощью которых осмысляются и описываются самые различные явления мира.

В основе текста по вастувидье лежит ритуал, связанный с освящением места для строительства. Строго говоря, сама васту-мандала создавалась не как план будущего здания, а как место для жертвоприношения богам и духам данного места. Это жертвоприношение и было самым важным для подготовки участка и обеспечения успеха строительства.

Строительная мандала, поделенная на 64 квадрата (мандала-мандука) или на 81 (мандала-парамашайика), становилась полем для подношений (бали) 45 богам васту. Из различных жертвенных объектов – пищи, предметов и растений «строилась» конструкция жертвоприношения, при котором все квадраты были охвачены подношениями, каждое из которых предназначалось определенному богу. При этом все они, в свою очередь, соотносились с частями тела вписанной в васту-мандалу фигуры человека. Квадратная мандала, поделенная на квадраты, и вписанный в нее антропоморфный образ выступали как организующее начало и самого жертвоприношения, и текстов, в которых оно описывается. Это прекрасный пример того, как в теоретическом узкоспециальном тексте «работает» телесно-пространственный принцип, с которым в древности и средневековье связывался образ вселенной.

Обряды, связанные с изготовлением статуй, построены по сходным моделям. При создании архитектурных произведений, основанных на геометрических формах, все ритуальные действия группировались вокруг условного изображения человека. В случае же статуи сама ее форма, особенно если она была антропоморфной, становилась организующей основой для всех обрядов. И при освящении места для строительства, и при освящении статуи на всех этапах ритуала присутствует раскладывание и распределение пищи, жертвенных предметов и растений. Чаще всего эти подношения сориентированы по сторонам света. Такие обряды во многом напоминают обряды жизненного цикла, особенно похоронные, в которых присутствовало раскладывание объектов жертвоприношения, частей тела жертвенных животных, камней, кусочков золота, палочек, священных растений, утвари, ритуальных и бытовых предметов. Все они служили для создания аналога человеческого тела, заменяющего его в ритуале. Такое «описание» человека через вещи, которые ему принадлежали, и предметы – символические заме-

ны его тела-жертвы, превратилось в пуранах в повествование о божестве через описание разнообразных объектов и явлений мироздания.

Это оказало влияние и на структуру этих произведений – пураны, развивающие традиции ритуальных текстов, сами построены подобным образом. Они оказались «собранными» из отдельных произведений, текстов, трактатов, посвященных различным предметам, явлениям мира и научным дисциплинам.

В строительных трактатах из «Агни-пураны», «Матсья-пураны» и «Гаруда-пураны» (IV–IX вв.) описано множество измерений. Однако они не столько связаны с практическими расчетами для строительства, сколько с особенностью мировоззрения, и восходят к архаическим представлениям о творении мира в результате жертвы, при которой происходит преобразование хаоса в космос. В средневековой строительной традиции сохраняется отношение к измерению и счету как к сакральной операции, связанной с творением мира. Особое место в трактатах занимает иконометрическая часть, посвященная измерению и пропорциям статуи. Кроме этого, пураны предлагают различные способы измерений при строительстве, при этом даются наиболее оптимальные размеры (ширины, длины, высоты) всего, что только может быть в здании: от кирпичей и бревен до общих размеров постройки, исходя из социальной принадлежности будущего хозяина и назначения зданий. Наряду с измерениями всех структурных элементов зданий в строительных трактатах пересчитывается все: количество комнат, мандап, этажей, башенок, входов, ворот и т. д. О чем бы ни шла речь в пуранах, числа и меры, и даже геометрические формы группируются вокруг образа человека (использование в качестве мер частей человеческого тела, использование названий членов тела для обозначения структурных элементов здания, вычерчивание мандалы с вписанным в нее человеком для освящения участка для строительства и т. д.). Вездесущий антропоморфный образ служит залогом целостности воссоздаваемой при строительстве модели мира.

Общая система мировоззрения пронизывает все: и представления об устройстве мира, и представления о ремесле и производстве, и представления о таких «абстрактных» областях знания, как геометрия и математика.

Именно использование подобных моделей превращает скульптуру в священное изображение, место для строительства – в сакральное место, строение – в храм, а если это дом – то в жилище домохозяина, обеспечивающее праведное и счастливое существование.

То же можно сказать и о текстах. В пуранах и сам бог, и все явления мира рассматриваются по единым схемам, согласно единым принципам. В них и пространство, и время рассматриваются как проявления божества. Именно благодаря этому они являются авторитетными священными текстами. Использование этих же схем в описании архитектуры и скульптуры также превращает узко спе-

циальные, корпоративные строительные тексты в теоретические произведения, а вместе с тем – и в священные тексты. Важно, что речь в них идет не столько о практических рекомендациях, сколько о мировоззренческих принципах ваяния и зодчества. В текстах подчеркивается высокий статус подобного знания, так как именно оно свидетельствует о профессионализме скульптора и архитектора.

Приложение

Молитва, посвященная локапалам

Из «Матсья-пураны» (глава 266)

21. <...> Индра, ярко сверкающий, великий владыка богов,
20. с ваджрой в руке, святейший, тебе поклоняюсь, каждый день поклоняюсь! [Агни], огненный, красный человек, вобравший в себя всех богов, с огненным вихром,
21. со знаменем-дымом, неудержимый, тебе поклоняюсь, каждый день поклоняюсь! Яма, сверкающий, как синий лотос, в короне и со скипетром,
22. судья и свидетель, чистый душою тебе поклоняюсь, каждый день поклоняюсь! Ниррити, черный человек, великий владыка всех ракшасов,
23. с мечом в руке, святейший, тебе поклоняюсь, каждый день поклоняюсь! Варуна, все наполняющий, светлый человек, владыка текущих по долинам [рек],
24. сильнорукий, держащий петлю, тебе поклоняюсь, каждый день поклоняюсь! И Ваю, разноцветный, несущий все ароматы, красивый
25. человек со знаменем в руке, тебе поклоняюсь, каждый день поклоняюсь! И ты, беловатый человек, нежный, владыка всех трав,
26. господин звезд, Сома, тебе поклоняюсь, каждый день поклоняюсь! Ишана, белый человек, великий владыка всех знаний,
27. с трезубцем в руке, *необычноглазый*¹⁷, тебе поклоняюсь, каждый день поклоняюсь! [Брахма], рожденный в утробе лотоса, четырехликий, в одеянии из вед, прародитель,
- 28–29. имеющий четыре лица и следящий за исполнением жертвоприношений, тебе поклоняюсь, каждый день поклоняюсь! Тому, кто, имея форму бесконечности, как цветок на голове (в волосах) носит *вселенную*¹⁸ со всем живым и неживым, [Вишну], тебе поклоняюсь, каждый день поклоняюсь!» Эти мантры начинают [со слога] «Ом!» и [произносят] во время ньясы и жертвоприношения бали.
30. [Эти] мантры должны принести всем исполнителям [ритуала] успех, [рождение] сыновей, награду.

¹⁷ *Необычноглазый* (*virūpaṅśa*) – имеющий необычные глаза по форме, расположению или количеству. Часто употребляется как эпитет Шивы, имеющего три глаза, один из которых на лбу.

¹⁸ В тексте – *яйцо Брахмы* (*brahmāṇḍa*).

Литература

Источники

- АП – *Agnipurāṇam*. Poona, 1957.
- ВП – *Viṣṇupurāṇam*. Bombay, 1896. В русском переводе: Вишну-пурана. Пер. с санскрита Посовой Т. К. СПб, 1995.
- ГП – *Garuḍa-purāṇam*. Calcutta, 1890.
- МП – *The Matsyamahāpurāṇam*. Text in Devanagari. Translation and Notes in English. P. 2, Delhi, 1983.
- ЯС – *Yājñavalkya-smṛiti* with the Comm. of Vijñāneśvara and Mitramiśra. Benares, 1924 – 1930.

Исследования

- Вертоградова 1975 – *Вертоградова В. В.* Архитектура // Культура Древней Индии. М.
- Вигасин 1999 – *Вигасин А. А.* «Артхашастра» и ритуалистика (две главы из трактата о политике) // Древние культуры Восточной и Южной Азии. М.
- Нестеренко 1990 – *Нестеренко Н. Г.* Строительный ритуал в древней Индии // История мировой культуры: традиции, инновации, контакты. М.
- Романов 1991 – *Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии М.
- Топоров 2004 (а) – *Топоров В. Н.* – К семантике четверичности (анатолийское* МЕ- и др.) // Исследования по этимологии и семантике. Т. I. М.
- Топоров 2004 (б) – *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Исследования по этимологии и семантике. Т. I. М.
- Тюлина 2010 – *Тюлина Е.В.* Храм, мир, текст. Вастувидья в традиции пуран. М.
- Grover 1980 – *Grover S.* The Architecture of India. Buddhist and Hindu. New Delhi.
- Kramrisch 1946 – *Kramrisch St.* The Hindu Temple. Calcutta, 1946, Vol. I.
- Śilpa Prakaśa 1966 – *Śilpa Prakaśa*. Medieval Orissan Sanskrit Text on Temple Architecture by Ramacandra Kaulacara translated and Annotated by Alice Boner and Sadaśiva Rath Śarma. Leiden.
- Vatsyayan 1983 – *Vatsyayan K.* The Square and the Circle of the Indian Arts. New Delhi.

М. С. Фомин

**«И ОДЕЯНИЕ ЕГО ПОКРЫЛО СОБОЙ ВСЬ ОСТРОВ...»:
ЛЕГЕНДЫ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЩЕНИЯ
(по материалам палийской и среднеирландской
нарративных традиций)**

В центре нашей работы – сопоставление двух легенд, сохранившихся в ланкийской и среднеирландской нарративных традициях, рассматривающих феномен слома комплекса старых религиозных представлений и замещение их внешними. Темы поединка пришлого героя со злым духом места и последующего основания священных топосов (являющиеся опорными блоками сюжетной схемы религиозного обращения коренного населения) определяет главные параметры исследования.

1. Введение

В сочинении Клавдия Птолемея «География» – в книге *Taprobanes insules situs* (vii 4) самый крайний мыс острова Ланка описывается как *Bóρειον ἄκρον* «Северный мыс»¹ – как и одна из оконечностей северного побережья Ирландии (вторая книга, *Ibernie Insule Britannice Situs*)². В сознании древнегреческого географа оба острова располагались на периферии населенного мира, известного ему, и обнаруживаемое сходство, вероятно, основывалось на весьма скудном знании географии рассматриваемых им мест. Но это сходство очень важно для нас по одной простой причине. Сюжеты, о которых пойдет речь, основаны на топонимии северных оконечностей островов Ланки и Ирландии. Начиная с событий, произошедших, согласно средневековой легенде, на холме, известном в Ирландии как «Тропа поклонения» (ирл. *Bellach an Adhraid*), наше повествование перенесется на ланкийское плато Михинтале, расположенное на горе Миссака.

¹ В работе Птолемея этот мыс расположен напротив мыса Кору в южном Индостане. Современные исследователи полагают, что это мыс Коморин в Тамил Наду – подробнее см.: *Weerakkody D. P. M. Taprobanê. Ancient Sri Lanka as known to Greeks and Romans. Indicopeleustoi: Archaeologies of the Indian Ocean, Brepols: Turnhout. 1997. P. 84, 96, 147.*

² Вероятно, это – мыс Блади Форлэнд, который, как указывает Фриман, «несмотря на свое название у Птолемея, не является самой северной оконечностью Ирландии» (*Freeman P. Ireland and the Classical World. Austin: University of Texas. 2001. P. 71–72.*)

Произведения, в которых зафиксированы интересующие нас фрагменты, – это «Житие Колума Килле» (*Beatha Colaim Cille*, далее *BCC*), датируемое 1532 г., и «Великая хроника» («*Махавамса*») острова Ланки (далее Мхв.), зафиксированная на пали приблизительно в 1029 г.³

Основная цель нашего исследования – доказать, что центральная тема и организующие мотивы, которые формируют основу сюжетной канвы рассматриваемых легенд, отталкиваются от ведийской (на материале ланкийских хроник) и древнеирландской традиций описания царского правления. Однако, пытаясь проследить производный характер сюжетов и мотивов рассматриваемых историй, мы не склонны постулировать их общее индо-европейское происхождение. Скорее, нас будет интересовать культурно-типологическое сходство как производных, так и первичных семантических пучков, из которых складывается повествование как средневековых ирландских легенд, так и ланкийских историй. В чем-то отталкиваясь от методологии, предложенной Ю. М. Лотманом, мы, главным образом, обращаем наше внимание не на содержание, а на моделирующую значимость интегральных частей (каждая из которых может рассматриваться как «исторически сложившийся пучок семиотических систем»⁴), из которых складывается ткань текста⁵. Сочетание разноплановых «семиотических интегралов» обеспечивает текст и составляющие его нарративные сегменты семантической когерентностью, организующей его содержание в систему координат, являющуюся неотъемлемой частью его структуры.

2. Легенда об обращении острова Тори в христианство

Сюжет, который будет в центре нашего внимания в данном разделе, содержится в девятой главе *BCC* «О трудах Колума Килле в земле Тирконнел и на

³ О датировке *BCC* см. *O'Kelleher A. & Schoepperle G. Beatha Colaim Chille. Life of Columcille. Compiled by Maghnas Ó Domhnaill in 1532. Dublin, 1994 (1918), Introduction*; о датировке Мхв. см. *Smith B. L. The Ideal Social Order as Portrayed in the Chronicles of Ceylon // Smith B. L., Reynolds F., Obeyesekere G. The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon. Chambersburg, PA: American Academy of Religion, 1972. P. 31–57.*

⁴ *Лотман Ю. М. Культура и язык // Семиосфера. СПб, «Искусство-СПБ», 2000, 396–399, С. 397.*

⁵ См. у Лотмана: «Традиционная компаративистика изучила генетические связи сходных элементов. Типологический подход требует составления сопоставимых таблиц функций и обслуживающих их текстов. Тогда само понятие сопоставимости не будет ограничиваться внешним сходством, а раскроется как диалектическое единство совпадений и несовпадений, причем исследователь должен быть готов к тому, что разительное сходство сочетается с глубоким функциональным различием, а кажущаяся несопоставимость прикрывает функциональную тождественность» (*Лотман Ю. М. О типологическом изучении культуры. Первая публикация: Статьи по типологии культуры. Вып. 1. Тарту, «Изд-во Тартуского Гос. Ун-та.»*. Цит. по: Семиосфера. СПб, «Искусство-СПБ», 2000, 447–457. С. 457).

острове Тори». Эта история (в своем конспективном изложении) до сих пор составляет часть живого фольклорного наследия северного Донегола. Согласно традиции, Колум Килле отправляется из Гартана, места, связанного с его рождением, по направлению к Тори. По дороге ему является ангел, который побуждает его отправиться на остров, благословить его и основать на нем свою церковь.

Колум Килле отправляется туда не один – он наталкивается на сопротивление других святых, – Бегли и Финниана – которые сопровождают его, полные решимости обойти Колума Килле и поделить остров между собой. Стоит троице подняться на холм, с которого виден остров, как Колум Килле предлагает состязание – метнуть свои посохи в сторону острова, «и чей посох достигнет его по воле Господа, тот и будет владеть островом, и даст острову свое имя».⁶ Один за другим, святые бросают свои посохи в сторону острова, но только посох Колума Килле волшебным образом превращается в «копье или дротик» (ср.-ирл. *ga no fogha*), достигает острова, и, вонзившись в землю, оставляет на этом месте огромный провал⁷. Посохи других святых падают в других местах: посох Финниана попадает на остров Иниш Боффин, а посох Бегли – на холм Тюлах О'Бегли⁸. Отправившись на остров один, Колум Килле встречается с королем острова. Эпизод, в котором описывается эта встреча, представляет для нас особый интерес:

Et ni raibe an tigerna ler les an t-oilen an uair-sin.i. Oillil mac Báedain ag légen do Columb Cille a bendugad no aitiugad do dénamh and. Iarraís Columb Cille air lethed a bruit don oilen do tabairt dó o nach fuair sé ní bud mo ina sin uadha. 'Dober', or Oilill, 'oir ni digbail lim sin do tabairt duid.' Cuiris Columb Cille a brat de 7 do sín ar lar é, 7 do leath an brat tar an oilen uile. Arna fhaicsin sin d'Oill, do lin ferg adbulmor e, 7 tuc cu neime do bi aige cuige... Arna fhaicsin sin do Columb Cille, cuiris sighthum na croiche iter se 7 sí... Fuair an cu neimhe-sin bás fo cedoír... Ar faicsin na mirbailedh-sin d'Oilill, do leicc ar a gluínib é 7 do creid do Día 7 do Columb Cille, 7 tucc sé an t-oilen uile do. Bendaighis Columb Cille an t-oilen iarsin 7 dorinde se eclais onórach and (BCC §111, 104.11–29).

И король, который правил в то время островом, а именно, Ойлилль, не дал разрешения Колуму Килле ни благословить, ни основать на нем (свою церковь). Колум Килле попросил у него на острове (место) шириной в плащ, ибо не ждал он получить ничего более, чем этот пустяк, от него. «Я дам», молвил Ойлилль, «ибо ничего

⁶ Пер. с англ. М. Ф. Оригинальный текст см.: Lacey B. The Life of Colum Cille by Manus O'Donnell. Dublin, 1998, P. 62.

⁷ Therman, D. H. Stories from Tory Island, Dublin, 1998. P. 22.

⁸ Подробнее о сюжете покорения земли в перспективе фольклорных ирландских и русских источников см. Fomin M. The Land Acquisition Motif in the Irish and Russian Folklore Traditions // Brozović Rončević, D., Fomin M., Matasović, R. Celts and Slavs in Central and South-eastern Europe. Proceedings of the Third International Colloquium of Societas Celto-Slavica held at IUC, Dubrovnik, 18–19 September 2008. Studia Celto-Slavica III. Zagreb: Institute for Croatian Language and Linguistics, 2010, 251–279.

мне не стоит дать тебе такую малость». Колум Килле снял с себя свой плащ и расстелил его – и расстелился плащ по всему острову. Когда Ойлиль увидел это, обуяла его ярость и спустил он злого пса, который был у него, на святого... Увидев пса, Колум Килле осенил его крестным знаменем... И постигла пса смерть в одно мгновение... И увидев это чудо, Ойлиль упал на колени и уверовал в Господа и в Колума Килле и отдал он весь остров ему. Колум Килле благословил остров сей и построил на нем церковь.

3. Поединки с чудовищами в древнеирландской агиографии и нарративной традиции

Столкновение святого со злым псом отсылает нас к подобным поединкам святых и героев с хтоническими чудовищами – неперенной теме древнеирландских житий святых и не только⁹. В своде древнеирландских законов, известном под названием «Великая Старина» (др.-ирл. *Senchas Már*), сохранилась сага «Приключения Фергуса, сына Лейте»¹⁰, в которой король Ольстера Фергус однажды оказывается на берегу озера, где и засыпает, и его едва не уносят под воду водные духи (др.-ирл. *lucorpain*)¹¹. Проснувшись, он грозит уничтожить их, но сохраняет им жизни в обмен на волшебный дар «проходить под морями, озерами и заливами»¹². Духи накладывают на него табу (др.-ирл. *geis*) воздерживаться озера Лох Рудрайге, но искушение оказывается сильнее, и Фергус нарушает свой гейс:

Вдруг увидел он под водой ужасное водяное чудовище, что вытягивалось и сокращалось, словно мехи в кузне. От одного взгляда на него выворотились у Фергуса от страха губы на затылок и выскочил он на берег¹³.

Подданные пытаются скрыть безобразную внешность короля, но безуспешно. Узнав о своем уродстве, король отправляется в воды Лох Рудрайге, полный решимости или убить чудовище, или умереть. Ни чудовище, ни король не выходят живыми из этой схватки, но, тем не менее, Фергус избавляет свой народ от этой напасти.

⁹ Монография Жаклины Борч представляет на данный момент наиболее полное рассмотрение проблемы: *Borsje J. From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Literature*, Turnhout, 1997.

¹⁰ *Binchy, D. A. The Saga of Fergus Mac Léti // Ériu 16, 1952. P. 33–48.* Русский перевод см. в издании: *Предания и мифы средневековой Ирландии. Сост., пер., вст. ст. и комм. С. В. Шкунаева. М., 1991. С. 171–172.*

¹¹ Исследователи полагают, что именно эта лингвистическая форма (с внутренней метатезой согласных) в дальнейшем была использована для именованья знаменитых ирландских лепрехонов (см. *Mercier V. The Irish Comic Tradition. London, 1991. P. 27–31.*)

¹² *Предания и мифы средневековой Ирландии. 1991. С. 172.*

¹³ Там же.

Налицо все составляющие базового сюжета – герой, атакующий чудовище, водная стихия, как место/условие поединка, и схватка, от исхода которой зависит благополучие жителей земли. Можно с большой долей уверенности указать на то, что мотив схватки короля с чудовищем воспроизводит архаичную сюжетную схему, составляющую один из компонентов древнеирландской парадигмы царской власти.

Покорение хтонического существа входило в прерогативу короля, управляющего той страной, где это существо обитало. Победа над чудовищем в схватке гарантировала плодородие земли и благополучие его подданных, и, напротив, поражение приводило к разорению страны. Подобная схема, вероятно, была заимствована древнеирландскими агиографами из общего фонда тем и сюжетов, так или иначе связываемых со священной царской властью. Далее мы увидим, что и другие топики, характерные для древнеирландской концепции царской власти, были также востребованы в сочинениях об ирландских святых.

Но прежде стоит остановиться на следующем фрагменте из среднеирландского «Жития Мак Крейхе», записанного в 1520 г. в Киллоране (графство Типперэри). Образ сутаны с капюшоном (др.-ирл. *cochall*), используемой в качестве оружия в борьбе с монстром в контексте, идентичном с сюжетом из саги «Приключения Фергуса», обнаруживается в описании поединка святого Мак Крейхе с чудовищем *broicsech*.

Итак, чудовище-бройкшех, которое обитает в одноименном озере Лох Бройкшиге, на протяжении многих лет наводит страх на племя Кенел Фермайк из области северный Манстер. Дабы покончить с этим, король Кенел Фермайк призывает святого Мак Крейхе, и тот побеждает чудовище с помощью скуфьи¹⁴. Во время поединка скуфья волшебным образом превращается в сутану с капюшоном из железа (ср.-ирл. *cochall iarainn*). Она ровным слоем обволакивает чудовище со всех сторон (ср.-ирл. *ag coimhlethedh iman bpéist*) и ужасный бройкшех оказывается на дне озера, где и остается на веки вечные.

В дальнейшей части повествования подданные короля и святой со своими монахами заключают между собой союз. Взаимность его, с одной стороны, гарантируется благословением со стороны святого, которое он оставляет на короле и его потомстве, на земле, ее дарах, ее обитателях. С другой стороны, подданные обязуются ежегодно платить подати монахам его церкви, в том числе приносить первенцев всякой домашней скотины и вносить плату за звон церковных колоколов. Блага, перечисленные в благословении Мак Крейхе в адрес короля и его подданных (а), перекликаются с благами праведного правления, описываемыми в древнеирландских текстах наставлений – «Завещании Моранна» (б) и «Наставлениях

¹⁴ Скуфья – шапочка, покрывающая тонзуру у католических священников.

Кормака» (в) – а также с формульным описанием плодородия земли в древнеирландском праве («зерно, молоко и дары леса», др.-ирл. *ith 7 mblicht 7 mes*)¹⁵:

(а) *Faccbhaim ith 7 bliocht in bhar tír, 7 mes for bhar ccoilltibh, 7 toradh in bhar ttalmain*¹⁶.

Я оставляю обильный урожай зерна и обильный надой молока в вашей стране, много плодов в ваших лесах, и плодородие вашей земле.

(б) *Is tre fhír flathemon ad-manna mármeso márfhedo – mlasetar... ad-mlechte márbóis – moínigter... ro-bbí cech etho ardósil imbeth*¹⁷.

Правдой правителя вкус лесных плодов подобен сладости манны небесной... поддерживается высокий надой молока... (обеспечивается) изобилие (урожая) пшеницы.

(с) *Dech do ríг torud inna fhlaith, mes fo crannaib, talam torthech*¹⁸.

Лучшее для короля – плодородие в правление его, плоды на деревьях, земля изобильно родящая.

Повторяющийся характер мотивов в целокупном контексте сюжетной схемы приведенных нами повествований приводит к выводу, что мы имеем дело с двумя вариантами идентичного сюжета – основанием монастыря или церкви на месте, одержимом персонажем, обладающем хтоническим статусом. В целом, схема сюжета воспроизводится в следующей последовательности: земля, в которую прибывает святой, одержима злым существом и обладает отрицательной характеристикой. Чудовище живет в водоеме (в озере или у источника) или рядом с ним (у моря или озера). Святого призывают с целью победить чудовище. Покорение оказывается успешным благодаря применению святым «волшебного средства» (в терминологии В. Я. Проппа). Жители страны обеспечивают святого и его последователей своими дарами и служат ему – святой благославляет страну, которая становится плодородной, и основывает в ней свою церковь.

В случае с преданием с острова Тори, легенда, вероятно, представляет собой облегченный вариант общего сюжета. Злой пес, натравленный на святого Колума Килле местным царем, не обладает независимым статусом и является «заместителем» чудовища¹⁹. По этой причине, сюжет покорения земли в рассказе необходимо рассматривать независимо от сюжета поединка с чудовищем.

¹⁵ См. *СН* 213.15–6.

¹⁶ *Plummer C. Miscellanea Hagiographica Hibernica. Vitae adhuc ineditae sanctorum Mac Creiche naile cranat. Subsidia Hagiographica 15. Bruxelles, 1925, 44.*

¹⁷ *Kelly F. Audacht Morainn. Dublin, 1976, 6, рецепция В §§17–19 = §§14–6 (А). Р. 60–61.*

¹⁸ *Meyer K. Tecosca Cormaic. Dublin, 1909, 2, §1.19, 22, 24.*

¹⁹ Стоит отметить, что пес фигурирует как независимый персонаж в фольклорных источниках (см. рукопись IFC 88.16–19 в Национальной фольклорной коллекции, Дублин), в которых повествуется о приходе Колума Килле на Тори. В сказании, известном как «Балор – король Тори» (ирл. Balor – Rí

В случае с покорением чудовища из Лох Брокшиге перед нами – основная версия общего сюжета. Святой расправляется с чудовищем, которое метафорически представляет обратную – недоброжелательную – характеристику земли, покоряемой святым. Как только чудовище нейтрализовано, земля (и ее обитатели, приветствующие победителя), в которой святой основывает свой монастырь, принимает благоприятный характер, и становится процветающей, щедро одаривая последователей святого своими плодами (а обитатели – услужением).

Подведем краткие итоги данной части нашего исследования. Отметим, что две составляющие древнеирландской концепции царской власти оказались востребованы в средневековой ирландской агиографии. Во-первых, сюжет поединка короля с чудовищем, идентифицируемого с доместикацией территории героем, и, во-вторых, тема изобилия. Включение обеих составляющих в канву агиографического описания оказалось необходимым для обеспечения позитивного восприятия светской аудиторией эпизода встречи святого с обитателями земли, которую он (согласно сюжету) намеревался обратить в христианство²⁰. Эпизод обращения описывался в понятиях, которые в более архаичной нарративной традиции использовались для описания царского покорения неосвоенной земли. Метонимическая подмена царя святым, свойственная для более поздних источников, произошла по той причине, что и царь, и святой, воплощали собой власть и авторитет²¹.

Thóraige), псу отводится более почетное место. Оказывается, злой пес был когда-то псом самого Балора – повелителя хтонических существ ирландской мифологии – фоморов (см. *Bhí cú mór neamhshaoghalta aige* «был пес огромный не из мира сего у него»). Пес пережил Балора, и Колум Килле встречается с ним, когда прибывает на Тори, и прибегает к помощи своего «волшебного средства» – плаща – для расправы над ним.

²⁰ Не приходится сомневаться в том, что «Житие Колума Килле» и «Житие Мак Крейхе» сочинялись для светской аудитории. Подробнее о *BCC* см. работу Рекдала: *Rekdal J. E. Magnus Ó Domhnaill's Role as Poet and its Dialogical Implications // Ó Flaithearta M. Proceedings of the Seventh Symposium of Societas Celtologica Nordica, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Celtica Upsaliensia 6. Uppsala University, 2007, 111–118*. Более того, сочинение *BCC*, произведенное по заказу короля Донегола Мануса О'Доннела, должно было продемонстрировать «царственный» характер святого, достойным потомком которого являлся Магнус.

²¹ Король и святой представляли собой *nemed* – «священное» сословие в древнеирландском обществе. По сведениям правовых источников, их «цена чести» намного превышала таковую у простолюдинов: в ирландских «Триадах» говорится, что «не следует быть поручителем за царя или другого лица из сословия *nemed* – его честь (*enech*) слишком велика, чтобы пойти против него в суде в случае судебного разбирательства» (пер. по *Kelly F. Guide to Early Irish Law. Dublin, 1988, 9*). По данным галльских источников, священные рощи, где друиды проводили общественные ритуалы и устраивали жертвоприношения, назвались *nemeton* – словом, однокоренным с *nemed*, и, вероятно, это слово могло обладать высоким статусом в сознании древних ирландцев (подробнее см. *Kelly F. Op. cit. P. 9*).

Однако стоит остановиться на эпизоде посещения Колумом Килле другого острова, отмеченного неудачным покорением острова. В продолжении *BCC* Колум Килле отправляется на остров Аран, расположенный на западном побережье Ирландии. Остров уже «покорен» – заселен монахами и имеет своего покровителя – святого Энду. Более того, совершая крестный ход на острове, Колум Килле обнаруживает и идентифицирует могилу Иерусалимского епископа, который, как оказывается, побывал там задолго до Энды. Более того, ангел, появившийся в разгар спора между святыми, утверждает правоту Колума Килле. Пытаясь развить свой успех, Колум Килле просит дать себе клочок земли для основания церкви. Святой Энда нехотя соглашается, но когда видит, что сутана с капюшоном (ср.-ирл. *cochail*), разостланная Колумом Килле, начинает расти, он мгновенно подхватывает ее, и та успевает накрыть собой лишь одно поле: «так и зовется оно – Поле рясы с капюшоном – после этого» (др.-ирл. *conid “gort an cochail” a ainm ó sin alle*, *BCC* §§156, P. 160.3). Колум Килле проклинает остров:

Если ранее на остров прибывали только корабли, полные пилигримов, если раньше там пели только райские птицы, если раньше там не было ни болезней, ни бед, если раньше там не было нужды ни пахать, ни сеять, ни жать, если раньше довольно было иметь одну корову, чтобы накормить себя и гостей, если раньше звон колоколов сам раздавался в нужное время, а свечи сами зажигались во время службы, и не было недостатка в торфе – теперь, ибо не дали мне благословить этот остров, он познает все беды и несчастья, которых прежде не было²².

Итак, все составляющие благополучия земли в одночасье были разрушены из-за сопротивления, оказанного святым Эндой в отношении Колума Килле. Действия Энды можно сопоставить с широко распространенным в ирландской нарративной традиции мотивом «неправды правителя», который традиционно обыгрывался в понятиях, несущих деструктивную, порой эсхатологическую семантику. Напротив, представление о «правде правителя» описывалось в креативных, благополучных тонах. В «Завещании Моранна» встречаются следующие составляющие «праведного правления»:

§17. «Правдой правителя» (обеспечивается) незаношенный вид и великолепие красок одежд, так что [глазам] приятно смотреть.

§18. «Правдой правителя» (обеспечивается) защита всякой четвероногой твари в стойлах во владениях праведного правителя.

§19. «Правдой правителя» не выносятся никакой приговор, если только не вынесен он в соответствии с правовыми прецедентами, и справедливость скрепляется его (короля – прим. М. Ф.) последним словом.

²² Пер. с др.-ирл. См. *BCC* §156, p. 160.6–27.

§20. «Правдой правителя» баржи, полные женщин, сокровища и корабли в изобилии стекаются в его владения.

§21. «Правдой правителя» раздаются золотые и серебряные драгоценности.

§22. «Правдой правителя» море выносит разнообразные существа: крупные и мелкие рыбы устилают побережье²³.

Напротив, отклонение от «праведности» как основного принципа правления приносит беды и несчастья:

§25. Ибо только «неправедность правителя» может привести к ненастной погоде для развращенных людей его, которая поубьет выращенные (ими) плоды земли²⁴.

Приведенные формульные описания можно считать опорными блоками, от которых отталкивалась последующая традиция описаний идеального царствования, и, в целом, идеального порядка вещей. Очевидно, что приведенные выше составляющие благополучия острова Аран из сочинения *ВСС* во многом перекликаются с «Завещанием Моранна»: по всей видимости, составители «Жития» Колума Килле применяли древнеирландские сюжетные схемы, связываемые с описанием картины достатка и благоденствия, естественно, перекладывая их в категориях агиографического жанра.

4. Предания об обращении острова Ланки Буддой и Махиндой

*Dia táncatar Maic Mílead Easbáine a hÉgipt isinn aimsir ro báidheadh Forann cona sluagaibh for Muir Robuir, dolodar iarom lucht ceithri mbárc for muir sair do innsibh Deprofaine. Amal ro bádar lucht ceit[h]ri mbárc for imrum fo chomaigh co n-acadar in brat n-ergel forin tuind. Nos lécat lucht na ceit[h]ri mbárc isin muir da shaighidh in bruit. Luigne mac Érimon is é cétna-rocht in brat a nnirt a thethna itir a dá láimh riasiu ro-soisead cách...*²⁵

Когда сыновья Миля Испанского вышли из Египта, в то время, когда фараон утонул со своими войсками в Красном море, вышли они тогда, числом четыре корабля, и отправились на восток по морям к островам Детрофайне. И вот, гребя по волнам без усталости, все четыре челна полные, они увидели яркий плащ (плывущий) по воде. Все, кто был на кораблях, прыгнули в воду, дабы поймать плащ. Луйгне, сын Эримона, – вот тот, кто первый достиг плаща силой своего умения *tethna*, и поймал его двумя руками прежде других. И они предоставили решение Амаргену. Амарген решил, что плащ должен достаться Луйгне... И был плащ белее снега и мягче самого мягкого предмета и нежнее сатина или шелка... Он стал реликвией, и был символом воли и завещания.

²³ Пер. с др.-ирл. оригинала. См. *Kelly F. Audacht Morainn. Dublin, 1976, P. 60–61.*

²⁴ Пер. с др.-ирл. оригинала. См. *Kelly F. Op. cit. P. 62.*

²⁵ Рукопись из Тринити-Колледжа (Дублин) TCD H.3.17, fols. 662.1–670b10.

Эта легенда записана в известной рукописи Н 3.17, находящейся в Тринити Колледже (Дублин), в которой, в частности, содержится значительное число архаичных древнеирландских правовых источников. Сюжет этой повести разворачивается неподалеку от острова «Детрофайне», что представляет собой ирландский вариант написания острова Ланка, известного в древности как Тапробане. Предмет описания – волшебный плащ, обнаруженный предками ирландских первооселенцев в водах Индийского океана, отвезенный ими в Ирландию.

В следующем разделе нашего исследования мы попробуем соединить эпизод обращения в христианство и основания священных топосов Колумом Килле, в которых также фигурирует образ плаща, с его двойниками из древних буддийских хроник острова Ланка. В случае с Колумом Килле, мы проанализировали прибытие святого на Тори – покрыв остров своим плащом, святой успешно обратил обитателей острова в христианскую веру. В буддийской хронике Мхв. мы встречаемся с аналогичной ситуацией. Будда прибывает на остров Ланка из Индии и покоряет сверхъестественных существ – проживающих на острове *якши* (скр. *yakṣā*) – покрыв всю территорию острова подстилкой, сделанной из животных шкур (пал. *cammakhaṇḍaṃ*), и впоследствии обращая их в буддизм. Что касается людей, заселивших этот остров в более отдаленные времена, их обращение остается в руках буддийского *тхеры* Махинды.

Теперь рассмотрим оба отрывка более подробно. В первой главе Мхв. говорится о том, что Будда, оставив бесподобное озеро Аноататта, где он пребывал в радости, спускается из мифической страны Уттаракуру. Во время полнолуния во время месяца Пхусса (с середины декабря по середину января) он принимает решение «освятить землю Ланки» (*Laṅkādīpaṃ visodhetuṃ*, Мхв. I.19). Прибыв на Ланку, Будда оказывается на месте великого собрания якш, в парке Махнагавана, и осознает, что «необходимо уничтожить якш с Ланки – ведь та полна якш!» (*yakkharuṇṇāya Laṅkāya yakkhā nibbāsiyā*, Мхв. I.20):

Upagato... vehāyasaṃ t̥hito vuṭṭhivātandhakārādīṃ tesam saṃvejanaṃ akā. Te bhayaṭṭābhayaṃ yakkhā āyācuṃ abhayaṃ jinaṃ, jino abhayado āha yakkhe te 'tibhayaṭṭite: "Yakkhā, bhayaṃ vo dukkhaṃ ca harissāmi idaṃ ahaṃ, tumhe nisajjaṭṭhānaṃ me samaggā detha me idha". Āhu te sugataṃ yakkhā: "Dema mārisa te imaṃ sabbe pi sakalaṃ dīpaṃ, dehi no abhayaṃ tuvaṃ". Bhayaṃ sītaṃ tamaṃ tesam hantvā taṃdinnabhūmiyaṃ cammakhaṇḍaṃ attharivā tatthāsīno jino tato cammakhaṇḍaṃ pasāresi ādittaṃ taṃ samantato, ghammābhibhūtā te bhītā t̥hītā ante samantato. Giriḍīpaṃ tato nātho rammaṃ tesam idhānayaṃ tesu tattha pavitt̥hesu yathāṭhāne t̥hapesi ca (Мхв. I. 24–30).

Будда, пребывая в воздухе, напустил на них ужасный дождь, ветер, темноту, и т. п. Якши, угнетаемые страхом, стали умолять бесстрашного Покорителя (*Джину*), Джина ответил якшам, угнетаемым страхом:

– Якши, я так и буду приносить вам несчастья и страх – немедленно, все вместе, дайте мне здесь место для сидения.

Якши ответили Будде:

– Почтенный, всю эту землю тебе отдаем, дай же нам бесстрашие!

Разрушив их страх, холод, темноту, когда эта земля была ему отдана, расстелив подстилку из шкур животных – горящая, она повсюду (разнесла огонь), якши, ода-леваемые жаром, устрешенные, разбежались кто куда, во все стороны. Будда, рас-стелив свою подстилку повсюду, отправил их в прекрасную страну Гор (*Гиридиту*), когда они вошли в нее, он их заставил там и остаться.

После того, как Будда отправил якш в Горную страну, он читает первую проповедь на Ланке, послушать которую приходят боги – *девы* – вместо хтони-ческих якш.

Очевидно, что схема покорения земли, применяемая как Буддой в Мхв., так и Колумом Килле, идентичная: протагонист прибывает в непокоренную страну, покрывает ее предметом одежды, который волшебным образом расстила-ется по всей территории, и в итоге протагонист выходит победителем.

Конечно, есть и различия между эпизодами. Колум Килле обращает в хри-стианство людских обитателей острова Тори, в то время как Будда, благодаря своему сверхъестественному статусу, имеет дело с существами полу-боже-ственного (*якши*) и божественного (*девы*) происхождения. В последнем случае происходит замещение одних существ (*якши*) другими (*девами*), обладающими более высоким и благоприятным статусом. Очевидно, что Будда оставляет «по-корение» людских обитателей Ланки (которым еще предстоит прибыть) буду-щим поколениям своих последователей.

Как мы указывали, Колум Килле, покорив землю, основывает церковь как место отправления нового религиозного культа. Будда, в свою очередь, основыв-вает буддийскую ступу (пал. *thūpa*) после прочтения проповеди девам²⁶. По той причине, что тхера Махинда – первый буддийский старец на острове Ланка – больше соответствует Колуму Килле по своему статусу, обратимся к следующе-му эпизоду. Итак, Махинда, которому поручено обратить Ланку в буддизм, пы-тается предсказать благоприятное время своего прибытия на остров (Мхв. XIII):

Thero tatha nisīditvā kālaṇṇū iti cintayi: “...samānattaṃ abhisekamahussavaṃ Devānaṃpiyatisso so mahārājānubhotu ca... ārohatu Missakanagaṃ jeṭṭhamāss’ uposathe, tadahe va gamissāma Lanākāḍipavaraṃ mayam... (Мхв. XIII.12–14). Devānaṃpiyatisso so rājā salilakīḷitaṃ datvā nagaravāsīnaṃ migavaṃ kīḷitum agā. (Мхв. XIV.1).

Осознав, что время пришло, он подумал: «В великом ритуале царского посвящения великий царь Деванампийатисса примет участие... Он поднимется на гору Миссака в

²⁶ См. Мхв. I.39: *thūpaṃ dvādasahatthuccaṃ kārāpetvā* он сделал ступу двенадцати рук в высоту.

канун *упосатхи* в месяц Джеттха²⁷. В тот же день мы отправимся на прекрасный остров Ланка... В то время царь Деванампийтисса, устроив водные развлечения для жителей столицы, отправился развлечься (охотой на) диких животных.

Пытаясь помочь Махинде, местный дух горы Миссака (пал. *Missaka naga*), приняв форму антилопы, привел преследуемого его царя на то место, куда приземлились тхеры – к горному плато Амбаттхала. Махинда сделал остальных тхер невидимыми и сам обратился к царю по имени. Деванампийтисса, не ожидавший увидеть в диких местах людей, «подумал: Это – якша» (пал. *yakkho ti cintayi*). Напомним, что Будда отправил всех якш, проживавших на Ланке в волшебную страну Гор (пал. *Giridīpaṃ*, Мхв. I.30), и, не удивительно, что в сюжетной канве ланкийской хроники в горной местности царь ожидал увидеть именно якш. Махинда не стал демонстрировать свои волшебные качества, а обратил царя в буддизм с помощью средств буддийской логики. Царь, восприняв буддийское учение, поторопился в столицу, чтобы подготовить всё для прихода буддийских тхер.

Rājā pabhāte pāhesi rathaṃ, sārathi so gato “ārohatha rathaṃ yāma nagaraṃ” iti te ‘bravi. “Nārohāma rathaṃ, gaccha, gacchāma tava pacchato”iti vatvāna pesetvā sārathim sumanorathā. vehāsaṃ abbhuggantvā te nagarassa puratthato Paṭhamatthūpaṭṭhānamhi otarimsu mahiddhikā. Therehi paṭhamotiṇṇaṭṭhānamhi katacetiyaṃ ajjāpi vuccate tena evaṃ Paṭhamacetiyaṃ... (Мхв. XIV.42–45).

С первыми лучами солнца, царь отправил колесницу – колесничий пришел и сказал тхерам: «Садитесь в колесницу, мы едем в город». «Не сядем в колесницу, иди, мы пойдем за тобой». Сказав это, отправив колесничего, полные радости и счастья, поднявшись в воздух, они опустились перед городом на месте Восточной ступы – те, кто обладали великими способностями. Тхерами на месте первой «переправы» была сделана чайтъя – которая сегодня так и называется: Первая Чайтъя.

Uccāseyyāviraṇaṇaṃ sutattā therasantike kaṅkhi: “uccāsane thero nisīdeyya nu kho?” ti ca. Tadantare sārathi so there disvā taṃhi ṭhite cīvaraṃ pārupante te ativimhitamānaso. Gantvā rañño nivedesi, sutvā sabbaṃ mahīpati “nisajjaṃ na karissanti pīṭhakesū”ti nicchito. “Susādhu bhummattharaṇaṃ paññāpethā” ti bhāsiya gantvā paṭipathaṃ there sakkaccaṃ abhivādiya. Mahāmahindatherassa hatthato pattam ādiya sakkārapūjāvidhinā puraṃ theram pavesayi. Disvā āsanapaññattim nemittā vyākaraṇṃ iti: “gahitā pathavīmehi, dīpe hessanti issarā”. (Мхв. XIV.48–53).

Услышав ранее в присутствии тхер, что они воздерживаются от сна на возвышении, (царь) был в смятении: «А что если они и на высоких сидениях не сидят?» В то время колесничий, увидев тхер, собравшихся там, покрытых *чиварами*, в полном смятении, подойдя, уведомил царя (о том, что случилось). Великий повелитель, услышав все это, полный решимости, с мыслью: «Они не воспользуются возможностью сесть на высокие сиденья», сказал – «Расстелите покровы на земле», отпра-

²⁷ Время месяца Джеттха – между серединой мая и серединой июня. Упосатха – день, предшествующий ночам на новолуние и полнолуние.

вился встречать тхер, поприветствовал их с почестями, взяв чашку для сбора подаяний из рук тхеры Махинды, он ввел тхеру в город, выказав им должное почтение *пуджей* и *саккарой*. Увидев, как сидения (для тхер) оказались устроены, прорицатели объяснили происходящее следующим образом: «Земля захвачена ими, они будут владыками острова!»

Этот эпизод обладает большой значимостью для понимания механизма обращения Ланки. Царь принял чашку для сбора милостыни из рук Махинды и выказал свое почтение с помощью пуджи в адрес Махинды и его последователей, таким образом, признав свой более низкий статус и отождествляя себя с *бхикшу*, буддийским монахом-послушником, который почитает старшего, *тхеру*. Расстелив земляные покровы перед буддийскими тхерами, царь в действительности поставил себя в более низкое положение, приветствуя появление Махинды в столице как победителя. Приняв как должное расстеленные перед собой и своими последователями покровы, Махинда метонимически принял всю землю, предложенную ему царем Деванампиятиссой. И хотя прорицатели предсказали будущую власть последователей Будды над островом, степень вовлеченности Махинды в этом обращении была близка к нулю – он довольствовался пассивной ролью наблюдателя.

Махинда, в свою очередь, являлся только заместителем Будды на острове. Эпизод обращения людских обитателей острова можно рассматривать как производный от изначальной версии обращения, которую мы встретили ранее при рассмотрении обращения полу-божественных существ, *якш*. Будда, со своей стороны, захватил территорию острова в активной роли покорителя. Можно отметить, что покорение Будды, описанное в первой главе «Махавамсы», рассматривается как сверхъестественное. Будда предстает как космогонический персонаж и пришествие его описывается в эсхатологических понятиях. Он не только заставил якш дрожать от холода и тьмы, он не только напустил на них разрушительные стихии дождя, ветра и града, расстелив свою «горящую» подстилку из звериных шкур, он метафорически поджег всю землю, очистив ее таким образом от присутствия якш²⁸.

5. Мотив расстилания шкуры в ведийском ритуале *раджасуи*

Мотив расстилания, символизирующий обретение царского могущества, можно наблюдать на материале ведийского ритуала царской инаугурации (скр.

²⁸ На фразеологическом уровне следует обратить внимание, что намерение Будды «освятить землю Ланки» (пал. *Laṅkāḍīpaṃ visodhetuṃ*, Мхв. I.19) могло так же означать «очистить землю Ланки».

rājasūya)²⁹. Один из его обрядов включает расстиланье тигриной шкуры (ШБ V.4.1.9) (и, ранее, также козлиной шкуры ШБ V.2.1.24)³⁰ к востоку от того места, где расставляются сосуды для помазания со словами: «Это царство твое!» (скр. *sa āstrñāti | iyaṃ te rāḍiti rājyameva*, ШБ V.2.1.25)³¹.

Представим более детальное описание этой части ритуала *раджасуи*. Предварительно завершив обряд «восхождения по пяти сторонам света» (санск. *digvyāsthāpanam*), где последняя – пятая часть света – это «восхождение вверх» (*ūrdhvāmāroha*, ШБ V.4.1.7)³², жертвователю спускается и наступает на золотую пластину, символизирующую бессмертие (*atha hiraṇyamabhyavarohati | amṛtamāyurhiraṇyaṃ tadamṛta'āyuṣi pratitiṣṭhati*, ШБ V.2.1.20)³³. *Адхварью* расстилает шкуру и кладет золотую пластину сверху, «на нее, или, точнее, на всю эту землю он (жертвователю) ступает» (*tadupariṣṭhadrukyam nidadhāti tamabhyavarohatīmām vaiva*, ШБ V.2.1.21)³⁴. Рядом со шкурой, воздвигается трон из дерева удумбара. Шкура расстилается на троне *адхварью* со словами «Это твое царство» (*iyaṃ te rājyam*, ШБ V.2.1.25)³⁵. Таким образом, жертвователю наделяется царской властью:

Он (*адхварью*) усаживает его, со словами: «Ты – правитель, ты – правящий повелитель!» – таким образом, он делает из него правителя, управляющего своими подданными... «Ты – мирное существование! Ты – достаток!» – этим он хочет сказать: «(Я усаживаю сюда) тебя ради благополучия (людей) (... *tvā kṣemāya tvā rayyai tvā poṣāya tveti sādhave tvetyevaitadāha* (ШБ V 2.1.25)³⁶.

Обращаясь к описанию появления Махинды в царской столице, стоит отметить, что царь Деванампийатисса пытался устроить сидения на возвышении – что отчасти перекликается с устраиванием трона из дерева удумбара в ритуале *раджасуи*. Также, интересно отметить переворот церемониальных ролей, достигаемый между старцами и царем, когда тхеры вступают в царскую столицу. Регламентированное поведение царя перекликается с действиями жреца-*адхварью* во время *раджасуи*: царь приветствует тхер, пытается устроить сидения, велит расстелить покровы перед ними, совершает обряд почитания-*пуджу* в честь тхер,

²⁹ Данный раздел нашего исследования во многом отталкивается от работ Н. В. Александровой. В частности, см. *Александрова Н. В.* Путь и текст, С. 51–68 и далее. Пользуясь случаем, выражаем свою благодарность исследовательнице за высказанные многие ценные замечания и советы.

³⁰ См. *Weber A.* The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā... Varanasi, 1964. P. 435.

³¹ Ibid.

³² См. *Weber A.* Op. cit. P. 458.

³³ *Weber A.* Op. cit. P. 435.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

ради будущего благополучия своей страны. Дополнительным свидетельством того, что в своем описании компилятор ланкийской хроники ориентировался на ведийский ритуал, является пространственная ориентация расстилаемых покровов, которые раскладываются на восток (в тексте говорится, что тхеры прибыли через восточные ворота, где в последствии была основана Восточная, она же Первая чайтья). Не удивительно, что прорицатели называли буддийских старцев «повелителями» (пал. *issarā*) острова.

6. Царские атрибуты описаний Колума Килле и Махинды

Каков же характер описания обоих персонажей – Колума Килле и Махинды? Оба представлены как лица, обладающие высоким статусом применительно к христианской и буддийской традициям: Колум Килле – святой, Махинда – *тхера*-старец. С другой стороны, при более пристальном рассмотрении описаний обоих персонажей в указанных сочинениях налицо определенные признаки представления героев как лиц царского достоинства.

Во-первых, с точки зрения родословной героев, оба персонажа – царского происхождения. В главе, посвященной предкам Колума Килле, родословная героя напрямую ведет к легендарному королю Ниалл Девяти Заложников, который, по свидетельству жития, был верховным королем Ирландии, Шотландии и Англии (*BCC* §21, 10.1–5). Родословная Махинды упоминается в тринадцатой главе «Махавамсы» непосредственно перед тем эпизодом, в котором Махинда принимает решение отправиться на Ланку: оказывается, Махинда рожден в браке, заключенном между индийским императором Ашокой и дочерью купца по имени Деви (Мхв. XIII.8–11, 100–101).

Во-вторых, оба персонажа описываются как основатели новых топосов. Данная характеристика отсылает нас к ранней нарративной традиции Ирландии и Индии, в которых концепция праведного правления включала в себя такую характеристику, как основание новых мест, отмеченных сакральным статусом.

По свидетельству древнеирландской саги «Видение Фингена», в ночь рождения первого легендарного верховного короля Ирландии – Конна Ста Битв – происходит манифестация будущих священных топосов его земли: появление священной реки Боанд, священного дерева в долине Мугна, пяти главных дорог Ирландии, трех чудесных озер и т. д.³⁷ Если мы обратимся к донегольским легендам, которые будут более уместны для сопоставления с материалом *BCC*, следует

³⁷ Русск. перевод саги см. в издании «Предания и мифы средневековой Ирландии», С. 145–151.

упомануть сагу «Похождения Коналла Гульбана» (*Echtra Conaill Gulban*)³⁸ – произведение тринадцатого века, написанное по заказу Доналла Младшего О’Доннелла, некоторые элементы которого восходят к легенде пятого или шестого веков н.э. «Похождения» описывают ход военной кампании (ср.-ирл. *imtheacht*) Коналла Гульбана (основателя северной ветви рода Уи Нейллов, восходящего к фигуре Ниалла Девяти Заложников), предпринятой им с целью покорить разрозненных донегольских королей. По ходу действия, некоторые значимые топосы – крепости, укрепления, долины, вершины холмов, водопады – покоряются и именуются Коналлом, как и другие места, перечисляемые в связи с погоней, учиненной героем за своими противниками. По своей структуре, эта кампания похожа на обход (др.-ирл. *cuairt*), предпринятый Колумом Килле, в котором перечисляются христианские локусы – церкви и монастыри – основанные святым по всей Ирландии.

Что касается индийских источников, основание ступ и чайтий Махиндой на Ланке отсылает нас к деятельности индийского императора Ашоки в Индии. Ашока известен по буддийским источникам как основатель 84 000 *вихар* (санск. *vihāra*) – буддийских монастырей – также называемых *джармараджиками* (санск. *dharmarājikā*) – мест поклонения Будде в его царстве (согласно числу разделов буддийского учения)³⁹, причем, как и в случае с легендой о Конне Ста Битв, ступы, как и ирландские священные топосы, основаны Ашокой в одно мгновение⁴⁰.

Как мы отмечали, Махинде и Колуму Килле пришлось пересечь море, чтобы достичь островов. Оба путешествия по своему характеру закладывают основу будущих сакральных точек пространства и тем самым топографичны. «Махинда маркирует локусы в Анурадхапуре, священной столице, на которых различные строения Великой Вихары будут построены в будущем. При объявлении основания каждого локуса происходит землетрясение... Традиция четко проводит связь между небом и землей, между настоящим и будущим, между сакральностью дхармы и остальным миром»⁴¹. В ирландских преданиях о Колуме Килле, перед нами похожая связь, устанавливаемая святым между небом и землей: при осно-

³⁸ Я основываюсь на англ. перевод саги, представленный в книге Б. Лэйси: *Lacey B. Cenél Conaill and the Donegal Kingdoms, AD 500–800*, Dublin, 2007, 29–48.

³⁹ См. подробнее *Александрова Н. В.* Путь и текст. Китайские паломники в Индии. Москва, 71–73; *Strong J. S.* The Legend of King Aśoka. A Study and Translation of the Aśokāvadāna, Princeton, 1984, 109–119; ср. Мхв. V.

⁴⁰ *Александрова Н. В.* Указ. соч. С. 77.

⁴¹ *Smith B. L.* The Ideal Social Order as Portrayed in the Chronicles of Ceylon // *Smith B. L., Reynolds F., Obeyesekere G.* The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon, Chambersburg, 1972, 31–57, P. 51.

вании всякого сакрального топоса святому является ангел как подтверждение праведного характера намерений и дел святого. В отношении топографического характера жития, известная ирландская исследовательница наследия святого, Мойра Херберт, отмечает: «Получив Дэрри для основания своего первой церкви, святой впоследствии основывает много других по всей стране. Агиограф использует сюжетную схему обхода (др.-ирл. *cuairt*), изображая работу Колума Килле над основанием новых сакральных мест как происходящую во время странствий... Естественно, много ирландских агиографических сочинений похоже перечисляют различные локусы по всей стране, в которых герои произведений основывают свои церкви. Однако, описание из «Жития Колума Килле», написанное на ирландском языке, интересно по той причине, что структура нарративной конструкции топографична и в ней главным образом превалирует мотив странствия из одного локуса в другой»⁴².

Стоит также обратить внимание на характер источников. Хотя «Махавамса» в целом и представляется исследователями как хроника острова Ланки, следует отметить, что едва ли её можно отнести к произведению исторического жанра: в этом плане её нельзя ставить в один ряд с анналами средневековой Европы. Историография буддийской традиции – вопрос сложный и не входит в задачи нашего исследования⁴³. Точно также, *ВСС* нельзя считать работой чисто агиографического характера. И в этом намечается очередное сходство между источниками: в способе их компиляции. Оба источника были скомпилированы на основе местных преданий, существовавших в изустных нарративных традициях Ланки и Ирландии. Эти микро-сюжеты были впоследствии инкорпорированы в картину большего масштаба, будь она описанием династий острова Ланки или описанием биографии одного из трех главных ирландских святых.

Стоит вспомнить о способе представления основных протагонистов в наших источниках. Будда спускается с волшебной страны Уттаракуру в профанный мир острова Ланки (Мхв. I.19). Прибыв на Ланку, он парит в воздухе, прежде чем спуститься на землю. Покорив Ланку, он отправляет якш в *Гури* – Горную страну. Спустившись с верхнего мира, девы собираются выслушать проповедь Будды. И, наконец, он основывает место поклонения (пал. *thūpa*) – земляной курган, воздвигаемый над реликварием из останков Будды. В целом, поступательное движение покорения Ланки происходит по *вертикальной* оси. Сюжет обращения Ланки Буддой противопоставлен сюжету покорения Ланки Махин-

⁴² *Herbert M.* Iona, Kells and Derry: the History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba, Oxford 1988, pp. 188, 193.

⁴³ Подробнее см. *Александрова Н. В. (Самозванцева)* Формирование представлений об истории в буддийской традиции Индии // Буддизм. История и культура. Москва, 1989, С. 152–168.

дой, который носит выраженный *горизонтальный* характер. Махинда переносится по воздуху на Ланку из Джамбудвипы – Индийского полуострова – он приземляется на горное плато и воспринимается местным царем как *якша* (через призму сюжетной схемы первичного покорения якш Буддой). Когда его призывают последовать в столицу, Махинда и остальные тхеры двигаются за царским колесничим, передвигаясь по воздуху, но – параллельно поверхности земли. И хотя они и не касаются ланкийской земли до того, как прибывают к Восточным воротам столицы, где расположено место основания Первой ступы на острове, они и не спускаются в столицу с небес. Более того, пока царь занимается устраиванием мест для сидения, тхеры садятся только на покровы, которые разостланы перед ними *на поверхности* земли.

В *ВСС*, обращение происходит по положительной и отрицательной оси. Колум Килле пребывает на Тори и успешно покоряет его, обращая в христианство и основывая свою церковь на нем. В случае с островом Аран, Колум Килле отказывается благословить его, не будучи в состоянии покорить его из-за сопротивления другого святого, уже поселившегося там. Итак, Тори благословлен святым, в то время как Аран им проклят! Король Тори покоряется Колуму Килле, но святой Энда непреклонен.

Подведем итоги нашего исследования. Протагонисты каждого из рассмотренных нами микро-текстов (Колум Килле, Будда, Махинда) взаимодействуют со своими антагонистами. В «Махавамсе» антагонисты – это полу-божественные существа (*якши*) и местный царь Махинда. В *ВСС* антагонистами являются король Тори Ойлиль и святой Энда, покровитель Арана. Протагонист приступает к действиям с определенной целью: цель Будды – очистить остров от якш или занять позицию более высокого статуса по сравнению с таковой у антагониста, и, впоследствии, стать господином острова. В *ВСС* протагонист обманом пытается победить антагониста и захватить его землю – в одном случае успешно, в другом – безуспешно. Ключевой элемент описания, который обладает функцией средства покорения в обоих случаях – это, согласно «Махавамсе», сначала подстилка из звериных шкур (пал. *cammakhaṇḍa*), и, в последствии, ее заместитель, представленный коврами покровами (пал. *attharaṇā*). В *ВСС* главный предмет, вокруг которого разворачивается интрига описания – это плащ (др.-ирл. *brat*) или сутана с капюшоном (др.-ирл. *cochall*). Основной мотив каждого описания – это расстиланье и покрытие земли указанным предметом. В «Махавамсе», Будда покрывает всю землю Ланки своей подстилкой, в то время как в *ВСС* Колум Килле покрывает всю территорию острова Тори своим плащом. В сюжетной схеме облегченного варианта общего нарратива значение основного мотива нивелируется. Вследствие чего, в эпизоде с обращением Ланки Махиндой («Махавамса») и

в истории со святым Эндой (*ВСС*), и Махинда, и Колум Килле оказываются пассивными наблюдателями: Махинда наблюдает за расстиланием покровов перед ним, в то время как Колум Килле довольствуется тем, что Энда препятствует его попытке захватить остров. Следующим параметром сопоставления ирландского и ланкийского сюжетов будет вербализуемый итог действий протагониста. В «Махавамсе», Будда проповедует свою дхарму в месте собрания богов, заменивших собой зловещих якш. По той причине, что Махинда представлен как персонаж, вторичный по отношению к образу Будды, пророчество о власти буддийской веры над островом вкладывается в уста прорицателей при дворе царя Деванампийтиссы – это дает основание приступить к проповеди учения Будды Махиндой в адрес жителей столицы. В *ВСС* благословение, вынесенное Колумом Килле в адрес Тори предполагает благоприятное развитие событий (ср. отрывок из «Жития Мак Крейхе» и благословение земли в обмен на услужение церкви как главный мотив сюжета) для поселившихся на Тори монахов и его исконных обитателей, в то время как проклятие святым острова Аран имеет разрушительные последствия. И, наконец, вслед за вербализуемым исходом обращения следует топографический результат действий протагонистов. В отрывке, описывающем появление Будды на Ланке, сборище якш переносится в другое место, и одновременно замещается местом поклонения Будде – ступой; подобным образом, в отрывке, описывающем приход Махинды, топонимика острова обогащается еще одним локусом – вновь основанной чайтьей. В *ВСС* Колум Килле одерживает победу на Тори, основывая там свою церковь, и терпит поражение на Аране – в честь кашюшона на его рясе именуется только одно поле на острове.

В целом, основной характер рассматриваемых сюжетных схем указывает на компилятивную практику воспроизведения дискурсивных блоков базовых топиков, присущих нарративной традиции определенной культуры. В легендах и сказаниях, рассмотренных в нашем исследовании, базовым топикам был придан статус вспомогательных мотивов, использованных главным образом в произведениях агиографического жанра. Стоит отметить, однако, что эти топики в нико-ем разе не были изначально ему присущи – их необходимо рассматривать как рожденные внутри нарративной традиции, связанной с описанием концепции праведного правления. Более того, рассматриваемые топики представляют ключевые моменты парадигмы властвования, включая традицию, связанную с ритуалом инаугурации нового правителя, и, главным образом, ритуальную практику подчинения («покорения», осмысливаемую позже в понятиях «обращения») правителем своей территории, которая в результате наделялась положительными семантическими характеристиками, связанными с образами плодородия и благоденствия.

Литература

Источники

- ВСС – «Житие Колума Килле». *O'Kelleher A. & Schoepperle G.* Betha Colaim Chille. Life of Columcille. Compiled by Maghnas Ó Domhnaill in 1532. Dublin, 1994 (1918).
- СИН – *Corpus Iuris Hibernici*, I–VI. Ed. D. A. Binchy (1978). Dublin.
- Мхв. – «Махавамса». *Geiger W.* The Mahāvamsa, London: Pāli Text Society, 1958 (1908).
- «Житие Мак Крейхе». *Plummer C.* Miscellanea Hagiographica Hibernica. Vitae adhuc ineditae sanctorum Mac Creiche naile cranat. Subsidia Hagiographica, 15. Bruxelles, 1925.
- «Приключения Фергуса, сына Лейте». *Binchy D. A.* The Saga of Fergus Mac Léti // *Ériu* 16, 1952, pp. 33–48.
- «Завещание Моранна». *Kelly F.* Audacht Morainn. Dublin: DIAS, 1976.
- ШБ – «Шатапатха-брахмана». *Weber A.* The Śatapatha-Bṛāhmaṇa in the Mādhyandina-Śākhā with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedaganga, The Chowkhamba Sanskrit Series 96. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1964.
- «Предания и мифы средневековой Ирландии». Сост., пер., вст. ст. и комм. С. В. Шкунаева. М., 1991.

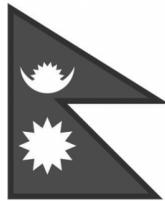
Исследования

- Александрова Н. В. (Самозванцева)* Формирование представлений об истории в буддийской традиции Индии // Буддизм. История и культура. М.: «Восточная литература», 1989, 152–168.
- Александрова Н. В.* Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М., 2008.
- Лотман Ю. М.* О типологическом изучении культуры. Первая публикация: Статьи по типологии культуры. Вып. 1. Тарту, «Издательство Тартуского Гос. Университета». Цит. по Семиосфера. Санкт-Петербург, «Искусство-СПБ», 2000, С. 447–457.
- Лотман Ю. М.* Культура и язык // Семиосфера. Санкт-Петербург, «Искусство-СПБ», 2000, С. 396–99.
- Фомин М. С.* Наставления царей (Rajānūsasana) по данным «Сутры львиного рыка» // ИНДИЯ – ТИБЕТ: ТЕКСТ И ВОКРУГ ТЕКСТА. Рериховские чтения 2002 (юбилейные) в Институте востоковедения РАН. Отв. редактор В. В. Вертоградова. М., 2004, 190–204.
- Borsje J.* From Chaos to Enemy: Encounters with Monsters in Early Irish Literature, Turnhout: Brepols, 1997.
- Fomin M.* The Early Medieval Irish and Indic Polities and the Concept of Righteous Ruler // Cosmos 15, nos. 1 & 2, 1999, P. 167–202.

- Fomin M.* Russian and Western Celticists on Similarities between Early Irish and Early Indian Traditions // *Mac Mathúna S. & Fomin M.* Parallels between Celtic and Slavic. *Studia Celto-Slavica* 1. Coleraine, 2006. P. 217–238.
- Fomin M.* The Land Acquisition Motif in the Irish and the Russian Folklore // *Brozović Rončević, D., Fomin M., Matasović, R.* Celts and Slavs in Central and South-eastern Europe. Proceedings of the Third International Colloquium of Societas Celto-Slavica held at IUC, Dubrovnik, 18–19 September 2008. *Studia Celto-Slavica* III. Zagreb: Institute for Croatian Language and Linguistics, 2010. P. 251–279.
- Freeman P.* Ireland and the Classical World. Austin: University of Texas, 2001.
- Heesterman J. C.* The Ancient Indian Royal Consecration, Hague: Mouton, 1957.
- Herbert M.* Iona, Kells and Derry: the History and Hagiography of the Monastic Familia of Columba. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Lacey B.* The Life of Colum Cille by Manus O'Donnell. Dublin, 1998.
- Lacey B.* Cenél Conaill and the Donegal Kingdoms, AD 500–800, Dublin: Four Courts, 2007.
- Mercier V.* The Irish Comic Tradition. London: Souvenir Press, 1991.
- Ó Fiannachta, P.* Betha Choluim Chille // *Léachtaí Cholm Cille* 15, 1985, L. 11–33.
- Rekdal J. E.* Maghnus Ó Domhnaill's Role as Poet and its Dialogical Implications // *Ó Flaithearta M.* Proceedings of the Seventh Symposium of Societas Celtologica Nordica, Acta Universitatis Upsaliensis, *Studia Celtica Upsaliensia*, 6, Uppsala University, 2007, P. 111–118.
- Smith B. L.* The Ideal Social Order as Portrayed in the Chronicles of Ceylon // *Smith B. L., Reynolds F., Obeyesekere G.* The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon. Chambersburg, PA: American Academy of Religion, 1972, P. 31–57.
- Strong J. S.* The Legend of King Aśoka. A Study and Translation of the Aśokāvadāna. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Therman D. H.* Stories from Tory Island, Dublin, 1989.
- Weerakkody D. P. M.* Taprobanê. Ancient Sri Lanka as known to Greeks and Romans. Indicopelestoi: Archaeologies of the Indian Ocean, Brepols: Turnhout, 1997.

К. П. Шрестха

**НЕКОТОРЫЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ СИМВОЛИКИ
НАЦИОНАЛЬНОГО ФЛАГА НЕПАЛА**



Сейчас, когда Непал провозглашён Федеративной демократической республикой и Конституционная ассамблея приступила к созданию новой Конституции страны, ведётся бурная дискуссия по всем вопросам государственного устройства – это система правления, деление страны на субъекты федерации, сохранение и развитие самобытных культур и языков многочисленных этносов, и т. д. Не утихает и дискуссия по поводу формы герба и национального флага страны, являющихся «визитными карточками» любого независимого государства. Спор об изменении герба не имеет такую острую дискуссию, поскольку старый герб, существовавший до 1990 г., уже спешно заменен на новый, как только Непал был провозглашен светским государством в 2006 г. Герб с изображением коровы, являющейся священным животным индуизма, естественно, не смог отобразить возникшей реалии. Все национальные атрибуты были убраны из существующего герба – и корова, и фазан, и гора с рекой, и фигуры двух бойцов (кират с луком и стрелой, и солдат непальской армии с винтовкой, стоящих на левой и правой сторонах), и, естественно, корона, опирающаяся на скрестившиеся *кхукри*). В новом гербе, поспешно принятом без особого обсуждения, были по-прежнему оставлены на ленте снизу – девиз на санскрите, а также красные цветы рододендрона (национальный цветок), гирлянда которых обрамляет новый герб.

Не буду подробно рассказывать о гербе, скажу лишь только о том, что звучат предложения: чтобы новый герб отражал требования времени, включить туда фазана, цветок рододендрона и носорога, представляющих флору и фауну соответственно трёх основных регионов страны: Химал (северный высокогорный край), Пахар (средний горный край) и Терай (южная низменность).

Голос об изменении национального флага впервые прозвучал из уст представителей Коммунистической партии Непала (маоистская), а многочисленные

организации разных этносов страны поддержали их. Доводы за изменения флага можно суммировать, в основном, в следующих четырёх пунктах:

1. Ныне существующий флаг является символом феодального прошлого и, естественно, олицетворяет монархический строй, поскольку там находятся солнце и луна, представляющие династии правителей прошлого, которые связывали с родоначальником своего клана то солнце (Сурья), то луну (Чандра). Флаг королей не может стать символом демократической республики.
2. Нынешний флаг является знаменем индуизма, поэтому не годен для государства, провозгласившего секуляризм (светское государство) в отношении всех религий.
3. Флаг должен отражать федеративное устройство страны, каким является современный Непал, а нынешний флаг символизирует унитарное государство, каким Непал был до провозглашения Федеративной демократической республикой.
4. Флаги всех стран современного мира имеют форму четырёхугольника, а не двух- или трех-угольника.

Предложение маоистов вызвало бурную дискуссию в Конституционном комитете между депутатами разных партий. «Одни, по словам Дургы Кханал, настаивают на изменении флага, а другие являются противниками изменения национального флага, имеющего древнее происхождение.

Данный флаг был в употреблении ещё задолго до появления клана премьер-министров Рана в Непале. Бойцы Притхви Нараяна Шаха водрузили именно такой флаг в Катманду в знак завоевания княжества Катманду, а непальские войска, как считают историки, пошли в поход за объединение страны в единое государство под этим же флагом. Это свидетельствует о том, что разные княжества, возникшие в разных регионах современного Непала, почитали флаг с двумя треугольниками, как общее знамя, унаследованное с ведических времён.

Не исключено, что флаг, как утверждают некоторые исследователи, был наследован правителями разных эпох и разных регионов Индийского субконтинента, когда-то известного как Бхаратаварша. Не случайно на крышах многих храмов Непала установлены флаги из меди или олова именно такой формы. Некоторые исследователи выдвигают гипотезу, что знамя Индры – *индра-дходж* (санскр. «Индра-дхваджа») о чём говорится в непальских легендах, которое и до сих пор устанавливают во время *индра-джатры* (праздник Индры) в долине Катманду на высоком столбе, имело такую же форму. Устанавливается такое же знамя с двумя треугольниками во время религиозных обрядов, совершаемых в Непале. Такое же знамя почитается и буддистами как один из восьми знаков

благости – *ашта-мангала*¹. Как бы то ни было, национальный флаг Непала всегда оставался бесспорным атрибутом страны на протяжении, по крайней мере, полутора тысячелетий.

После завоевания княжеств Большой непальской долины (Катманду, Патан и Бхактапур) Притхви Нараяном Шахом, город Катманду был объявлен столицей объединённого королевства. Флаг приобрёл особый статус по всей стране. По-видимому, разные княжества, возникшие в разных регионах современного Непала, почитали флаг с двумя треугольниками как общее знамя и прежде, поскольку такое же знамя присутствовало во всех религиозных действиях в разных княжествах, правители которых были или последователями индуизма, или буддизма. Флаг этот был, так сказать, унаследован ими с незапамятных древних времён.

«Зачем менять идентификацию?» – вопрошает известный исследователь непальской культуры Дая Рам Шрестха. Приводим здесь его слова, высказанные им непальскому журналисту Раджендре Пхуялу в интервью: «Национальный флаг Непала имеет собственную уникальную культурную и политическую историю. Он уже стал идентификацией непальского народа. Если рассматривать его культурную значимость, то можно говорить, что он возник ещё в ведический период. Ни одна страна в мире не имеет флага с такой славной историей. Он также имеет длительную политическую историю. Имеются материальные свидетельства, доказывающие о том, что этот флаг был в употреблении в древности, во время правления династии Личчавов. На монете того времени, чеканенной из серебра, сохранилось изображение флага с двумя треугольниками и нанесенные на них печать солнца и печать луны. И в средние века такой же флаг имел распространение. Об этом свидетельствуют изображения, высеченные на камне и металле» [Шрестха 2009].

Здесь, как мне кажется, будет уместным процитировать статью основного закона Непала о форме флага. В «Конституции королевства Непал», провозглашенной в 1991 году после восстановления демократии в стране в результате победы мирного всенародного движения 1990 года, подробно дано официальное описание национального флага Непала (Глава 1, статья 5, с. 3), а также способ его изготовления (Приложение 1, с. 78–80). Национальный флаг, согласно Конституции, «состоит из двух сложенных друг с другом треугольников с пурпурно-красным фоном, обрамленных со всех сторон синим краем. Если верхний треугольник содержит изображение серповидной луны белого цвета с восемью из

¹ Ашта-мангала – восемь знаков благости, которые также называются *ашта-чинха*. Такими восемью благодатными знаками являются *чхатра* (зонтик), *дходжа* (знамя), *сварна-матсья* (золотая рыба), *калаша* (кувшин) и *камала* (лотос), *шанкха* (ракована), *шири-ватса* (символ вечности) и *чакра* (диск).

шестнадцати углов, то нижний – изображение солнца белого цвета из двенадцати углов². Такой флаг является традиционным национальным флагом Непала» [Конституция 2047: 3].

* * *

Национальный флаг Непала оставался традиционным на протяжении всего существования государственности, но время от времени в него вносились некоторые изменения. Если до провозглашения демократии в Непале 18 февраля 1951 года оба треугольника имели одинаковый размер и изображению луны и солнца, был придан человеческий облик, то в новом флаге нижний треугольник слегка был удлинён, а вместо лика изображали лучеобразный зубец в виде треугольника. Неизвестно, каким был точный облик национального флага в период правления Личчхавов, но на серебряной монете, чеканенной при известном царе Манадеве (V в. н. э.) и получившей впоследствии название «мананка», изображен флаг с двумя треугольниками. На этой основе Дая Рам Шрестха, видный непальский исследователь истории флага Непала, подтверждает, что история национального флага Непала берёт своё начало с V в. нашей эры. Таким образом, флаг Непала, достоверно существует уже 15 веков. Не исключено, что он существовал и ещё раньше, так как первые исторические данные, в том числе и надписи на камне, дошли до нас от времени правления царя Манадевы.

«Ни одна страна в мире не имеет национального флага, имеющего такую длительную историю. И политическая история непальского флага уходит вглубь древности. Уже доказано, что именно такой флаг был в употреблении в древний период правления Личчхавов. На серебряной монете, чеканенной в то время, сохранилось изображение флага, образованного двумя треугольниками со знаками луны и солнца. И в средние века имел распространение такой же флаг. Свидетельства этого сохранены на камне и металле» [Шрестха 2009].

Считаю необходимым привести здесь некоторые существенные, на мой взгляд, историко-культурные аспекты национального флага Непала, чтобы рассмотреть все спорные вопросы с исторической точки зрения.

С самого начала следует отрицать тот факт, что национальный флаг служил символом какой-то династии правителей страны, которые связывали происхождение своего рода с луной (Чандра или Сома) или солнцем (Сурья). Некото-

² Круг с двенадцатью лучеобразными, заостренными зубцами, представляющими двенадцать месяцев года, олицетворяет солнце, а полукруг на внутренней стороне серпообразной луны с восемью такими же зубцами – восемь из шестнадцати фаз луны.

рые противники существующего флага, цитируя даже высказывания некоторых западных авторов, говорят, что начертание луны и солнца на флаге являются символами династии Шахов и клана Рана, которые с гордостью связывали себя с родом *чандра-ваниши* и *сурья-ваниши* соответственно. Поэтому, как утверждают они, луна, мол, стоит на верхнем треугольнике, а солнце – на нижнем. Однако такое утверждение не является исторически верным. Данный флаг был в употреблении ещё задолго до появления клана премьер-министров (1846–1951 гг.) Рана в Непале.

Кстати и короли из династии Шахов³, и премьер-министры из феодального клана Рана⁴, имели собственные флаги. А если рассматривать след династии правителей страны на флаге Непала, то необходимо углубиться в малоисследованную древнюю историю страны. Ещё в древние времена правившие страной цари считали себя происходящими из рода луны или из рода солнца. Например, династия Личчавов считала себя *сурья-ваниша* (из рода солнца, а до этой династии на троне Непала находились цари из династии *сома-ваниша* (санскритское слово «сома» является синонимом *чандра* «луна»). «Одержав победу над царём киратов Патуком, – пишет непальский историк Дхунди Радж Бхандари, – Нимиша установил правление династии *сома-ваниша* в Непале. Бхашкара Варма, послед-

³ Флаг королей династии Шаха состоит из красного квадратного полотна, обрамлённого синим краем, в центре которого изображена золотая фигура льва, стоящего на двух задних лапах и держащего двумя передними лапами древко флага в виде золотого квадрата с маленьким кругом в центре, от которого тянутся четыре красные линии к четырём углам квадрата, на левой стороне которого изображена золотая серповидная луна с круглым ликом наверху, а справа – золотой лик солнечного круга [Раджбхандари 1956: V].

⁴ Клан Рана, узурпировавший власть в Непале и занимавший пост премьер-министра страны по старшинству с 1846 до 1950 г., по-видимому, не имел родового флага или герба, но три высшие должности, принадлежавшие только этому клану по старшинству и ждавшие свою очередь на пост премьер-министра с титулом «махараджа», имели квадратные флаги. Сам «махараджа» имел белый флаг, на котором были нарисованы три серповидные луны с ликами, расположенные таким образом, чтобы две луны оказались в верхнем и нижнем углах левого края флага, а средняя, третья, луна – немного правее; справа от них, в свою очередь, также были помещены параллельно к лунам три круглые лика солнца (по-видимому, количество лун или солнц обозначало и титул «махараджа», полученный ещё первым премьер-министром из клана Рана Джанга Бахадуром, так как премьера также официально величали как «шри-тин-саркар» – «трижды прославленный правитель», в отличие от короля из династии Шаха, которого величали как «шри-панч-саркар» – «пятикратно прославленный правитель»). Второе место в иерархии правителей Рана занимал пост *читхсахеба* (главнокомандующего армией) и красный квадратный флаг с белым внутренним квадратом, а внутри этого квадрата были помещены луна наверху, а солнце – внизу. Третье место в иерархии правителей Рана занимал пост *латхсахеба* (ведущий командующий генерал) и красный квадратный флаг с изображением луны и солнца на левом крае флага: луна наверху, а солнце – внизу [Упадхьяйя 1950: 31].

ний пятый царь этой династии, хотя и славился своими победоносными походами, раздвинув якобы границу своего царства до южных морей, но не имел детей, и назначил своим наследником Бхуми Варму, представителя рода *сурья-ванши*» [Бхандари 2015: 36]. По этим данным, вряд ли стоит связывать национальный флаг с этими древними династиями, потомки которых не идентифицированы в современном Непале. Они, по-видимому, ассимилировались с местными жителями, теряя свой прославленный древний род.

Цари разных династий, по мнению исследователей, имели собственный флаг, хотя нет точного сведения о том, каким флагом пользовались правители династии Личчхавов. «Тем не менее, – по словам непальского исследователя культуры Гьян Мани Непала, – фактом является то, что правители разных династий имели собственный флаг» [Кханал 2066]. Если правители из династии Личчхавов считали себя *сурья-ванши*, то потомки Наньядева, правившего в Симраунгаре (на Тераях), – *чандра-ванши*. Правители из рода *сурья-ванши* имели флаг с изображением бога-обезьяны Ханумана, а *чандра-ванши* – с изображением мифической птицы Гаруда. В средние века раджи из династии Малла, являвшиеся правителями Большой непальской долины до завоевания их княжеств Притхви Нараяном Шахом в 1768 году, пользовались флагом с изображением бога-обезьяны Ханумана.

Непальский флаг, имеющий столь древнее происхождение, несомненно, был связан с религиозным сознанием народа того времени и, естественно, обладал сакральными свойствами. Ещё в детстве, когда я жил в штаб-квартире дистрикта Баитади, расположенной в дальне-западном округе Непала, я видел, какое почётное место занимал национальный флаг (тогда флаг ещё не имел такого современного статуса, как национальный, а поэты того времени воспевали его, гордо называя его *джанги-нисан* (победное знамя). Флаг, установленный на специальном постаменте в парадном зале *кот-гхара*, почитался как богиня Нисан-деви и в его честь ежедневно совершали *пуджу*, а в дни празднования *бада-дашаина* самый высочайший представитель власти в дистрикте – *бада-хаким* (губернатор) ставил на полотне флага отпечаток своих рук кровью жертвенного животного (козла или буйвола).

Указывая на религиозное, культурное и природное значение нынешнего национального флага, непальские исследователи считают, что спор о флаге является «бессмысленным». Флаг обладает и философско-идейным смыслом, и множеством достоинств, трактуемых по-разному. Прежде всего, необходимо говорить о достоинстве символики и значимости формы, цвета и рисунков, на основе которых изготовлен флаг, помня, и символика, и значимость формы в разные периоды истории Непала и в разных культурных контекстах могли интерпретироваться по-своему. Вот некоторые из этих достоинств:

1. Если два треугольника обозначают мужское и женское начало, то пять углов, образуемых этими двумя треугольниками – пять основных элементов мироздания.
2. Синий край флага олицетворяет бесконечный космос, красный фон – жизнь, а солнце с луной – источник тепла и света, источник жизни.
3. Красный цвет флага идентифицируется с теплотой и счастьем, а синий цвет, обрамляющий флаг – с прохладой. Такое «удачное цветовое сочетание», по словам Д. Р. Шрестхи, «прекрасно балансирует два противоположных элемента – теплота красного и прохлада синего» [Шрестха, 2009].
4. Луна и солнце являются самыми важными природными светилами, и представляют ночь и день соответственно. Таким образом, символизируя круговорот вечного времени, предвещают вечное существование Непала. Неслучайно непальцы, указывая на эти знаки в своём национальном флаге, воспевают вечную независимость своей страны.
5. Расположение луны и солнца на флаге также является неслучайным. В священных трактатах *дхарма-шаstra* луне определено «верховенствующее место», что получило своё отражение на флаге, где луна нарисована на верхнем треугольнике. Также считается, что луна очищает опасный для живого существа ультрафиолетовый луч солнца, прежде чем, он попадает на землю. Может быть, и по этой причине луна на непальском флаге занимает верхнее место, а солнце – нижнее» [Шрестха, 2009].
6. Луна, по тантрическому учению, является символом сердца, а солнце – души. «Огонь, который находится внутри нас, ассоциируется с солнцем, а наш интеллект, который ассоциируется с умом или сердцем, в свою очередь, устанавливает контроль над ним. Такую закономерность красноречиво отражает флаг» [Шрестха 2009].
7. Флаг содержит три цвета: белый, являющимся символом святости – *сатва-гуна*, означает свет и чистоту, красный – символ подвижности – *раджа-гуна*, означает героизм и слава, а синий – символ инертности – *тамо-гуна*, означает уничтожение незнания и темноты.
8. Солнце и луна, изображаемые белым цветом, естественно, указывают на источник света. По ведическим понятиям, как считает исследователь Д. Р. Шрестха, «луна является знаменем ночи, а солнце – дня. Эти светила, начертанные на флаге, олицетворяют вечное движение дня и ночи» [Шрестха 2009].

Выше приведенные аспекты философско-культурной символики национального флага сами по себе говорят о его древнем происхождении и являются наследием богатой культурной традиции Непала. Об этом же красноречиво сви-

детельствует и сама архаичная форма флага. Как было сказано выше, непальский флаг имеет многовековую историю.

Флаг оставался неизменным и тогда, когда происходили судьбоносные события в истории страны, хотя он, по-видимому, претерпел некоторые изменения, как это было в 1951 году, о чём мы уже говорили выше. Однако при любой династии, сменившей предыдущую, или любом событии, изменившим ход истории страны коренным образом, на протяжении пятнадцати столетий флаг удерживал устойчивую позицию, выражая символ страны. Даже в средние века, когда происходило дробление целого непальского государства на множество самостоятельных княжеств, древний флаг оставался почётным для всех, несмотря на то, что правители могли иметь свой клановый флаг. Как мы уже говорили, династии «мала» или «шаха» имели собственные флаги, а общенациональным флагом, по-прежнему, оставался данный флаг Непала.

Яркой иллюстрацией этого факта служит и недавнее политическое событие, произошедшее в Непале. Когда вековая монархия была устранена решением всенародно-избранной Конституционной ассамблеи 28 мая 2008 года, последний король династии Шахов Гьяендра, как известно, вынужден был снять свой четырёхугольный флаг с изображением льва с флагштока дворца Нараянхити после провозглашения Непала республикой, а взамен этому королевскому флагу водрузили там национальный флаг. Да и участники всенародного движения за полную демократию в стране несли в своих руках, помимо флагов разных партий, и национальный флаг.

Все освободившиеся от колониального ига страны мира вынуждены были утвердить новый национальный флаг. Однако, и в этих случаях многие государства, приобретая независимость, старались внести в свой флаг соответствующие историко-культурные элементы. Например, когда Индия приобрела независимость и установила свой национальный флаг, то она, хотя и была провозглашена светским государством, приняла некоторые элементы древней символики, отражающие духовность индийского народа. Зачем ходить так далеко, провозглашая свою независимость, Россия вновь утвердила старый трехцветный флаг царской России своим национальным флагом.

Исходя из вышесказанного, можно констатировать, что нынешний флаг не принадлежит какому-нибудь единственному этносу Непала или тем, кто исповедует индуизм. Не только последователи индуизма, но и буддисты почитают солнце и имеют традицию поклонения солнцу. Действительно «зубчатая розетка служила символом солнца в буддизме» [Голан 1994: 24].

Потомки древних киратов, живущие сейчас в основном в горных районах восточного округа Непала почитают свое главное божество Тагера Нивангпхуманга, олицетворяющего источник света, именно в день начала весны, когда

солнце начинает склониться к северному полушарию. Жители не только непальского Терая, но и всей Индии отмечают праздник *чхатх*, во время которого поклоняются как заходящему, так и восходящему солнцу, совершая *пуджу* в его честь.

Таким образом, нынешний флаг Непала охватывает верования всех этносов и может удовлетворять всех жителей страны, к какому бы вероисповеданию они ни принадлежали.

Исходя из новых политических изменений в стране, поскольку Непал не является теперь ни монархическим, ни индуистским, ни унитарным государством, большинство непальцев выражают мнение, что нынешний национальный флаг Непала, признанный уникальным на международной арене, мог бы служить федеративной светской республике, при внесении лишь некоторых незначительных изменений и при новой интерпретации присущей ему символики. Как явствует из вышесказанного, национальный флаг Непала никогда не был символом монарха, не выражал идею лишь индуизма или одного этноса, а чтобы он соответствовал федеративному статусу страны, на синей полосе флага можно изображать звезды по количеству возникающих субъектов федерации. Так, внося соответствующее изменение, отражающее смену политического строя, нынешний национальный флаг будет отвечать всем требованиям нового Непала, никогда не являвшегося ничьей колонией. Нынешний национальный флаг вполне сможет служить и Федеративной демократической республике Непал, и будет долго развеваться в небе – пока будет существовать независимый Непал.

Литература

- Бхандари 2015 – *Бхандари Дхунди Радж*. Исторический анализ Непала (Непалко аитихасик вивечана). Изд. Кришна Кумари, Варанаси (Индия), 2015 ВС (на непали).
- Голан 1994 – *Голан Ариэль*. Миф и символ. М.: РУССЛИТ, 1994.
- Конституция 2047 – *Конституция королевства Непал* (Непал адхираджьяко самвидхан – 2047), Изд. Министерство права и юриспруденции, Правительство Его Величества. Катманду, 2047 СВ (1991 г.).
- Кханал 2066 – Спор по поводу национального флага (Бахасма раштрия джханда) // Кантипур, 12 картик 2066 ВС (на непали).
- Раджбхандари 1956 – *Rajbhandari Adha Charan*. The Coronation Book of Their Majesties King Mahendra Bir Bikram Shaha Dea and Queen Ratna Rajya Lakshmi Devi Shaha of Nepal. Kathmandu, 1956.
- Упадхьяйя 1950 – *Упадхьяйя Рамджи*. История Непала (Непалко итихас). Изд. Субба Хомнатх Кедарнатх, Каши (Индия), 1950 (на непали).
- Шрестха 2009 – *Шрестха Дая Рам*. «Пахичан кина пхерну?» («Зачем менять идентификацию?») // Кантипур, 11.05.2009 (на непали).

Е. А. Юдицкая

КОНЦЕПЦИЯ СНОВИДЕНИЯ В ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ТЕКСТОВОЙ ТРАДИЦИИ

Существует несметное множество древнеиндийских текстов, так или иначе затрагивающих проблему сновидения. Однажды возникнув в культуре, сновидение продолжало воспроизводиться и освещаться в ней в разных формах. Ю. М. Лотман указывает, что специфика сновидения состоит в его знаковости, семиотичности. Вера в таинственный смысл снов, считает ученый, основана на вере в смысл сообщения как такового; сон, по его мнению, в некотором смысле «отец семиотических процессов» [Лотман 1992: 125]. Отличительная особенность сновидения – в его неопределенности: «возможность быть осмысленным предшествует понятию правильной осмысленности» [там же]. Согласно Лотману, сон – это «информационно свободный текст ради текста [там же]». Смысл же, которым заполняется этот «резервуар семиотической неопределенности» [там же], оказывается тесно связанным с типом культуры и присущими ей религиозно-философскими представлениями. Границы сновидения могут совпадать или не совпадать с границами индивида, либо же могут пересекаться с ними. Важно выявить, как эти границы проявляются, артикулируются, насколько легко поддаются модификации. Особый интерес представляют способы и формы кодирования и передачи информации, а также выразительные средства [Shulman, Stroumsa 1999: 11].

Памятники литературы и культуры древней Индии – это конгломерат различных по типу текстов, составленных на разных языках, под влиянием различных ценностных ориентиров. Систематизация материала позволяет сделать некоторые выводы касательно генезиса сновидения как понятия. В зависимости от вида литературы или, где это возможно, жанра литературы сновидение, как и в устной речи, всякий раз оформляется в оригинальной манере. «Даже в самой свободной и непринужденной беседе – отмечает М. М. Бахтин, – мы отливаем нашу речь по определенным жанровым формам, иногда штампованным и шаблонным, иногда более гибким, пластичным и творческим» [Бахтин 1979: 257].

Для каждого жанра характерен свой определенный понятийный аппарат, своя автономная система, соответственно, и проблема сновидения в каждом виде индийской литературы раскрывается по-разному. Подобно генам, жанр выстраи-

вает структуру произведения, сновидение же, в свою очередь, как его микроэлемент, создает предпосылки развития некоторых тем, и даже фрагментов культуры.

Ведический материал представляет собой древнейший пласт древнеиндийской культуры, который постоянно воспроизводился и комментировался. В ведах делается первая попытка локализовать и обосновать сновидение. По словам Т. Я. Елизаренковой [Елизаренкова 1995: 21], «архаичные представления о снах гораздо ближе к современным (Фрейд, Юнг, Фромм) <...> Их объединяет, например, та особенность, что содержание сна не противопоставляется действительности как нереальное реальному, а рассматривается как реальность особого рода, имеющая двоякую природу». В этом плане показательны мантры, передающие просьбы смилостивиться над человеком, совершившим какое-либо преступление во сне:

RV X 164.3:

*yad āśasā niḥśasābhiśasopārima jāgrato yat svapantaḥ |
agnir viśvāny apa duṣkṛtāny ajuṣṭāny āre asmad dadhātu ||*

«Если намеренно, ненамеренно, со злым намерением
Мы провинились, бодрствующие или спящие,
Агни все (эти) отвратительные грехи
Пусть прогонит от нас далеко прочь!»¹

Кроме того, лексический и грамматический анализ употребления слова **свапна** в ведах иллюстрирует некоторые предпосылки появления основополагающих для культуры древней Индии трактовок сновидения. Помимо выделения особой сновидческой реальности, осмысливается и проблема сновидения, т. е. видения с определенным содержанием. Зачастую это желание избавиться от дурного сновидения.

RV I 120.12:

*adha svapnasya nir vide 'bhuñjataś ca revataḥ |
ubhā tā basri naśyataḥ ||*

«Поэтому я забываю (дурной) сон
И скупого богача.
Оба они пропадают рано утром».

Слово **свапна** передает также и состояние глубокого сна, например, гимн-усыпление седьмой мандалы. Неоднократно подчеркивается, что крепким сном можно воспользоваться в целях нанесения вреда:

¹ Здесь и далее перевод оригинальных строф РВ цит. в переводе Елизаренковой [Елизаренкова 1989: 99].

RV II 15.9

*svapnenābhyurūyā cumurim̐ dhuniṃ ca jaghantha dasyum pra dabhītm̐ āvaḥ |
rambhī cid atra vivide hiraṇyaṃ somasya tā mada indras̐ cakāra ||*

«Окутав сном Чумури и Дхуни,
Ты убил дасью, помог Дабхити.
Даже старый тогда находил золото.
В опьянении сомой Индра совершил эти (подвиги)».

В свете общеиндийского сближения представлений о сновидении и представлений о ложном восприятии и иллюзорности мира явлений показательны два следующих гимна:

RV II 27.9:

*trī rocanā divyā dhārayanta hiraṇyaṃśāḥ śucayo dhārapūtāḥ |
asvapnajo animiṣā adabdhā uruśamsā rjave martyāya ||*

«Они поддерживают три светлых небесных пространства,
(Они) золотистые, сверкающие, очищенные, как потоки (сомы),
Не дремлющие, не смыкающие глаз, не поддающиеся обману,
Чья хвала далеко раздается для правого смертного».

RV 5. 44.13:

*sutam̐bhara yajamānasya satpatir̐ viśvāsām ūdhaḥ sa dhiyām udañcanah̐ |
bharad dhenū rasavac̐ chiśriye payo 'nubruvāṇo adhy eti na svapan ||*

«Сутамбхара – истинный повелитель жертвователя.
Это он черпает из вымени всех поэтических мыслей.
Дойная корова приносит полное сока молоко. Оно смешано.
Заучивающий (текст) понимает (это) – не тот, кто спит».

На наш взгляд, сновидение является одним из фундаментальных понятий в системе знания древней Индии. Получив глубокое осмысление уже в Ведах, в дальнейшем сновидение явилось сильнейшим стимулом для развития индийской культуры, став ее важнейшим внутренним мотивационным фактором. Так в литературе упанишад сновидение наделяется философским смыслом и становится спекулятивным понятием, необходимым для построения теории сознания. В «Айтрея-упанишаде» мы находим один из наиболее ранних примеров подобного употребления понятия:

AitUp 1.3.12

*sa etam eva sīmānaṃ vidāryaitayā dvārā prāpadyata |
saiṣā vidṛtir̐ nāma dvāḥ | tad etan nāndanam |
tasya traya āvasathās̐ trayah̐ svapnā ayam āvasatho 'yam āvasatho 'yam āvasatha iti*

«И, рассекши [черепной] шов, он вошел через эти врата. Имя этих врат – *видритти*. Это – блаженство. [Там] у него три пристанища, три [состояния] сна. Вот – пристанище, вот – пристанище, вот – пристанище»².

Эти строчки достаточно темны, но они ярко демонстрирует принципиально отличный от ведического подход. Порывая с брахманизмом, философия упанишад ставит своей целью работу с сознанием, доступную любому человеку, независимо от его происхождения и т. д., результатом которой является достижение мокши. Провозглашая существование идеального состояния, свободного от каких бы то ни было мирских оков, состояния вечного блаженства, упанишады предлагают определенный путь, определенную этику, а также метафизику, доступную любому, ибо путь этот ведет внутрь собственного сознания и не зависит от каких-либо внешних условий. Центральными в этой сотериологической перспективе оказываются представления о сне как о промежуточном состоянии сознания, проливающим свет на природу истинного бытия. Описывая состояние вечного блаженства, Чхандогья-упанишад обращается к феномену сна:

ChUp 6.8.1

*uddālako hāruṇiḥ śvetaketuṃ putram uvāca svapnāntaṃ me somya vijānīhīti |
yatraitat puruṣaḥ svapiti nāma satā somya tadā saṃpranno bhavati |
svam apīto bhavati | tasmād enaṃ svapitīty ācakṣate | svaṃ hy apīto bhavati ||*

«Уддалака Аруни сказал [своему] сыну Шветакету: “Узнай от меня, дорогой, об истинной природе сна. Когда человек, как это, называют, спит, то он, дорогой, достигает тогда [высшего] бытия, достигает самого себя. Поэтому и говорят: ‘Он спит’, ибо он достигает самого себя”».

ChUp 6.8.2

*sa yathā śakuniḥ sūtreṇa prabaddho diśaṃ diśaṃ pativānyatrāyatanam alabdhvā
bandhanam evopāśrayate |
evam eva khalu somya tan mano diśaṃ diśaṃ pativānyatrāyatanam alabdhvā prāṇam
evopāśrayate |
prāṇabandhanaṃ hi somya mana iti ||*

«Подобно тому, как привязанная за веревку птица, устремляясь в разные стороны и не зная, где пристроиться, находит прибежище там, где она привязана, так, дорогой, и этот разум, устремляясь в разные стороны и не зная, где пристроиться, находит прибежище в дыхании. Ибо разум, дорогой, привязан к дыханию».

Примечательно, что в данной упанишад еще нет противопоставления двух фаз сна: **свапна** и **сусупти** (*susupti* или *saṃprasāda*, или *nidrā*). Используется

² Здесь и далее перевод оригинальных пассажей упанишад (кроме Катха-упанишад) цит. в переводе А. Я. Сыркина [Упанишады 1991].

слово **свапна**, за которым впоследствии закрепляется значение «сновидение». Теоретическое построение в «Чхандогья-упанишаде» является достаточно скрупулезным. Аргументация строится на противопоставлении бодрствующего сознания и покоящегося:

ChUp 8.11.1

tad yatraitat suptaḥ samastah samprasannah svapnaṃ na vijānātyeṣa ātmeti hovāca | etad amṛtam abhayaṃ etad brahmeti ... ||

«Когда [человек] погрузился в сон, всецело успокоившись и не видя сновидений, то это Атман, – сказал он, – это бессмертный, бесстрашный, это Брахман».

«Катха – упанишада» также не различает фаз сна. Важным оказывается подчеркнуть, что в любом состоянии сознания познавший абсолют более не подвержен печали:

KaUp 4.4

svapnāntaṃ jāgaritāntaṃ cobhau yenānupaśyati | mahāntaṃ vibhumātmānaṃ matvā dhīro na śocati ||

«Мудрый не печалится, познав великого все-пронизывающего Атмана, с помощью которого [он] видит оба состояния: сна и бодрствования».

Четвертая часть «Прашна-упанишады» целиком посвящена природе сна. Здесь мы находим описание трех стадий сознания, но отсутствует привычная терминология, разработанная в «Брихадараньяка»- и «Мандукья-упанишадах»:

PraUp 4.5

atraiṣa devaḥ svapne mahimānam anubhavati | yad drṣṭam iṣṭam anupaśyati | śrutaṃ śrutam evārtham anuśṛṇoti | deśadigantaraiś ca pratyanubhūtaṃ punaḥ punaḥ pratyanubhavati | drṣṭam cādrṣṭam ca śrutaṃ cāśrutaṃ cānubhūtaṃ cānanubhūtaṃ ca saccāsacca sarvaṃ paśyati | sarvaḥ paśyati

«Здесь во сне этот бог ощущает величие. Он снова видит все, что было ведано; снова слышит все, что было слышано, снова и снова переживает то, что было пережито во [всех] местах и странах света. И виданное, и невиданное, и слышанное, и неслышанное, и пережитое, и непережитое, и сущее, и не-сущее – все он видит; будучи всем, он видит».

PraUp 4.6

sa yadā tejasābhibhūto bhavati | atraiṣa devaḥ svapnānna paśyati | atha tadaitasmiñ śarīra etat sukhaṃ bhavati ||

«Когда он бывает охвачен жаром, то этот бог не видит здесь снов. Тогда в этом теле бывает это счастье».

PraUp 4.10–11

*param evākṣaram pratipadyate |
sa yo ha vai tadacchāyam aśarīram alohitam śubhram akṣaram vedayate yas tu somya |
sa sarvaḥ sarvo bhavati |
tad eṣa ślokaḥ ||
vijñānāmā saha devaiś ca sarvaiḥ prāṇā bhūtāni sampratiṣṭhanti yatra |
tad akṣaram vedayate yas tu somya sa sarvajñaḥ sarvam evāviveśeti ||*

«Тот, поистине, достигает высшего, непреходящего, кто знает этого лишнего тени, бестелесного, бесцветного, чистого, непреходящего. Кто, дорогой, [знает это], тот становится всезнающим, [становится] всем.

Об этом такой стих:

“Кто знает [того], в котором утверждены распознающий Атман вместе со всеми богами, дыхания, существа, Этого непреходящего, тот, дорогой, – всезнающий и проник во все”».

Упанишады явились первыми религиозно-философскими и психологическими произведениями Древней Индии и, соответственно, оказали значительное влияние на становление философских школ, – будь то веданта, ньяя-вайшешика, санкхья-йога или миманса. Более того, будучи шрути, т. е. вечно существующим, сакральным знанием, упанишады и их бесчисленные комментарии задали определенную траекторию развития древнеиндийской философской мысли. Именно здесь вырабатывается философский аппарат и терминология, с которой потом будут работать все последующие философские школы древней Индии.

Иначе разрабатывается проблема сновидения в трактатах научного типа, представляющих собой первые попытки создания системно организованного и определенным образом обоснованного знания касательно феномена сна. Аюрведические трактаты «Чарака-самхита», «Сушрута-самхита» и «Аштанга-хридая-самхита» рассматривают проблему сновидения в рамках глубокого осмысления природы человека с целью предоставления ему знания, с помощью которого он мог бы избежать страданий, вызываемых различными заболеваниями. В трактатах выявляется связь сновидений с темпераментом, происходит классификация источников сновидений:

Car 5.43

*dr̥ṣṭam śrutānubhūtam ca prārthitam kalpitam tathā |
bhāvikaṃ doṣajam caiva svapnam saptavidham viduḥ ||*

«Известны семь видов сновидений: “Увиденное, услышанное, пережитое, желаемое, выдуманное, вызванное страстями и дошами”, – таковы семь видов сновидений».

Приводятся также некоторые толкования сновидений:

Suśr 29.75–77

*ata ūrdhvaṃ pravakṣyāmi praśastaṃ svapnadarśanam |
devān dvijāngovṛṣabhān jīvataḥ suhṛdo nṛpān ||
samiddhamagniṃ sādḥūṃśca nirmalāni jalāni ca |
paśyetaḥ kalyāṇalābhāya vyādherapagamāya ca ||
māṃsaṃ matsyān srajaḥ śvetā vāsāṃsi ca phalāni ca |
labhante dhanalābhāya vyādherapagamāya ca ||*

«Далее я растолкую благоприятные сновидения. Видеть [во сне] богов, дваждырожденных, коров, быков, живых друзей, царей, зажженный огонь, аскета, чистые воды – к благополучию и выздоровлению. Мясо, рыба, белые гирлянды, облачения, плоды также к богатству и выздоровлению».

Специально оговаривается возможность и важность диагностики болезней с помощью снов:

Car 5.47

*pūrvarūpāṇyatha svapnān ya imān vetti dāruṇān |
na sa mohādasādhyeṣu karmānyārabhate bhīṣak ||*

«Врач, который знает эти симптомы и [умеет растолковать] неблагоприятные сновидения, при неизлечимых [случаях] не начинает лечения из-за ошибки».

«Свапначинтамани» Джагаддевы – более поздний трактат, целиком посвященный проблеме сновидения. Трактат опирается на упомянутые выше аюрведические трактаты, а также на те места, или даже самостоятельные разделы о сновидениях «Атхарваведы», некоторых брахман, араньяк, упанишад и пуран.

SC 1.2

*kavibhiḥ kṛtāni khaṇḍoddeśena svapnalakṣaṇāny agre |
tāny ekasthāni śubhāśubhāni samkṣepato vakṣye ||*

«Я вкратце изложу собранные воедино благоприятные и неблагоприятные свойства сновидений, некогда переданные по частям мудрецами»³.

Текст состоит из двух частей, первая из которых посвящена благоприятным (*śubhāni*) сновидениям; вторая – неблагоприятным (*aśubhāni*). В тексте А. Я. Сыркин выделяет три типа сведений [Джагаддева 1996 : 18].

Первый – «диагностический», объясняет феномен сна, его источники и содержание в соответствии с физиологическими и психологическими состояниями

³ Здесь и далее оригинальные строфы Джагаддевы цит. в пер. А. Я. Сыркина [Джагаддева 1996].

человека. Второй – «прагматический», связан, прежде всего, с оценкой действительности (т. е. срока исполнения) сна – в зависимости от часа сновидения и безотносительно к его позитивному или негативному значению. Здесь же проводится деление снов на «вещие» и «безрезультатные», а также даются советы, как сохранить воздействие благоприятных сновидений и предотвратить угрозу неблагоприятных. Третий тип – относится к семантике сновидений. Здесь встречаются и некоторые обобщения. Например, указывается на противоположный смысл одного и того же предзнаменования во сне и «в обыденной жизни» [Джагаддева 1996: 17], выявляется положительное значение всего белого, и отрицательное – всего черного [там же], осмысляется непреходящий характер традиционной символики [там же], имеющей силу даже во сне.

В художественной литературе сон предстает как универсальный сюжет, служит основополагающим композиционным приемом, на котором строится произведение, воплощает его идейный замысел. Как пишет В. Н. Романов, сюжет – это «прежде всего организованная «ожиданиями» парадигматическая смысловая структура» [Романов 2003: 143]. Анализируя предпосылки образования понятий и их движение в культуре, В. Н. Романов вводит категорию – «потенциальный текст» культуры – совокупность понятий, которые «благодаря присущим им семантическим связям изначально «ожидают» и «предполагают» друг друга с разной степенью вероятности» [Романов 2003: 147]. Постулируется существование смыслового поля, связывающего базисные для той или иной культуры понятия в единую «систему ожиданий». В своих исследованиях В. Н. Романов показывает, что понятия эти первичны, и именно они в дальнейшем задают траекторию развития культуры, воплощаясь в виде устного и письменного текста или же ритуала.

Сюжетов, передающих сновидения в Древней Индии, огромное количество. Систематизация ряда нарративов, трактующих проблему сновидения, изложена в книге Wendy Doniger O'Flaherty «Dreams, Illusion and other Realities» [Doniger 1984]. Основные понятия, выстраивающие здесь сюжет, следующие: майя (*māyā* – «иллюзия», «видимость»), лила (*līla* – «игра») и бхрама (*bhrama* – «ошибка», «заблуждение»). В самом общем плане цель этих текстов – призвать человека задуматься над содержанием собственного сознания, показать необходимость очистить его от ошибочных суждений и чуждых ему установок. В результате человек получает возможность освобождения в самом прямом смысле слова, т. е. – либо мокши в сотереологических учениях, ориентированных на достижение человеком идеального состояния, либо – в учениях, ориентированных на сансарическое бытие, – возможности прожить праведную жизнь согласно закону, дхарме (*saṃsāra-oriented, mokṣa-oriented*) [Doniger 1984: 82–84, 114].

В мифах трактовка проблемы сновидения перекликается с тем, как данная проблематика разрабатывалась философской мыслью Древней Индии. Прежде всего, это касается теорий логических ошибок, разработанных в школах ньяя и вайшешика и «отстаивающих принципы реализма, утверждая, что объект ошибочного суждения существует, но ему приписываются свойства других объектов» [Индийская Философия 2009].

Майя – системообразующее понятие древнеиндийской мысли, употребляется в бесчисленном количестве философских текстов. Другие важные понятия, связанные с данной проблематикой – это моха (заблуждение), авидья (незнание), упадана (привязанность, то есть свойство субъекта привязываться к объекту, отождествляться с ним) и т. д. Разработка и выявление философских аспектов иллюзий и заблуждений – фундамент религиозно-философской мысли Индии. Так, например, при исследовании природы истинного знания в «Ньяя-сутре» Готама утверждает:

NyāSū 4, 2, 35

mithyopalabdher vināśastattvajñānāt svapnaviṣayābhimānapraṇāśavat pratibodhe ||

«Устранение ложного познания через истинное подобно устранению объекта сновидения при пробуждении»⁴.

В мифах данная мысль обычно преломляется следующим образом: некоторого человека постигают страдания, связанные с потерей близких людей. Человек впадает в полнейшее отчаяние, и тогда появляется божество или какие-либо мудрецы и обращаются к человеку с речью философского содержания касательно иллюзорности мира явлений и, соответственно, бессмысленности чувства привязанности. Например, история всемогущего, но глубоко несчастного царя Читракету, ни одна из тысячи жен которого не могла подарить ему сына. Однажды во дворец Читракету прибыл великий мудрец Ангира, которому немедленно были оказаны всяческие почести. Мудрец пожелал узнать, почему царь столь несчастен, и тот решил обратиться к мудрецу с просьбой о помощи. Ангира совершил соответствующее жертвоприношение, остатками которого накормил одну из жен царя, и та в положенный срок родила сына. Ангира предупредил, что ребенок этот будет причиной великой радости и великого горя. И, действительно, остальные несчастные жены царя, обезумевшие от зависти, отравили мальчика. Царь почти ослеп от отчаяния, океан печали распространился над царством, скорбь повергла всех подданных в бессознательное состояние. И тогда вернулся мудрец Ангира, сопровождаемый мудрецом Нарадой, и оба они стали увещевать царя следующим образом:

⁴ Строфы из Ньяя приводятся в пер. В. К. Шохина [Шохин 2001].

BhP 06.15.21–23

*adhunā putriṇām tāpo bhavataivānubhūyate |
evaṃ dārā grhā rāyo vividhaiśvaryasampadah ||
śabdādayaśca viṣayāścalā rājyavibhūṭayaḥ |
mahī rājyaṃ balaṃ koṣo bhṛtyāmātyasuhṛjjanāḥ ||
sarve 'pi śūraseneme śokamohabhayārtidāḥ |
gandharvanagaraprakhyāḥ svapnamāyāmanorathā ||*

«О царь, сейчас ты испытываешь горечь отцовства. Так и твоя жена, дворец, царство, различные богатства и достижения, объекты чувственного и ментального восприятия – темпоральны. Власть, сила, казна, министры, союзники и слуги – все это, о царь Шурасены, причины печали, заблуждений, страха и боли. Они подобны городу Гандхарвов, сновидению, майе, иллюзии».

Характерно обращение к данной проблематике и для классической санскритской поэзии и драмы. При этом заслуживает внимания связь стиля кавья с древней пракритской лирикой. Действительно, наиболее ранние примеры такого обращения можно видеть в пракритской поэзии нач. н. э. Один из сборников такой поэзии – антология *Sammasau* «Семь шатак» (*śataka* – букв. «сотня», цикл из ста стихотворений на одну тему). Авторство сборника приписывают Хале, «другу поэтов», как обычно называет его третий стих. Влияние Халы на классическую индийскую драматургию и более позднюю поэзию на санскрите безусловно. Значительное число редакций и списков этой антологии свидетельствуют о большой популярности ее в древней и средневековой Индии. «Многие поэты, – говорит автор VIII в. Удъотанасури, – черпают из собрания Халы, но вычерпать его невозможно, как не могут пчелы вычерпать содержимое лотосов» [Индийская лирика 1978: 12]. Практическая лирика уходит своими корнями в глубокую древность и фольклорную стихию, когда эти стихи-песни «пелись искусными женщинами под звуки струн». Широко распространенный в пракритской поэзии композиционный прием – оговорка в имени [пкр. *Gottakkhalana*, скр. *Gotraskhalanam*]:

Нā 596. (ред. Гангадхары)

*gottakkhalaṇaṃ souṇa piaame ajja tīe khaṇadiahe |
vajjhamahisassa māla vva maṇḍaṇam uaha padihāi ||*

«Когда сегодня на празднике
Он назвал ее другим именем,
Смотрите, словно венки жертвенного вола,
Повисли ее украшения»⁵.

⁵ Перевод оригинальных строк цит. в пер. В. В. Вертоградовой [Индийская лирика 1978: 12].

Этот композиционный прием появляется в нарративной литературе, а именно в «Океане сказаний» Сомадевы⁶:

Som 1.14.65–66

*so 'pi vatseśvaro jātu capalaḥ pūrvasaṅgatām |
guptam viracitām nāma bheje 'ntaḥpūracārikām ||
tadgotraskhalite devīm pādalaṅgaḥ prasādayan |
lebhe subhgasābhrājyam abhiṣiktas tadśrubhiḥ ||*

«Как-то раз легкомысленный повелитель Ватсы тайно [от супруги] предался любовным утехам с дворцовой служанкой по имени Вирачита, с которой был и ранее. По ошибке (skhalita) [назвав] этим именем царицу, пал [к ней] в ноги, пытаясь осадить пыл. И, омытый слезами, снискал благорасположение [ее], словно взошел на престол, окропленный [священной водой]».

Lingua lapsa verum dicit – «Оговорка выдает правду», – гласит старая латинская поговорка. Наши сознательные намерения и действия часто перечеркиваются бессознательными процессами, само существование которых нас просто ошеломляет. В пьесе Бхасы «Свапнавасадатта» («Пригрезевшаяся Васавадатта») оговорки как таковой нет, но имя Вирачики появляется в центральной сцене, давшей название пьесе:

BhSv 5.6:45–68

**{rājā}* – kiṃ viracikām smarasi
{vāsavadattā} – {saroṣam} ā avehi ihāvi viraciā [ā apehi ahāpi viracikā |]
{rājā} – tena hi viracikārthaṃ bhavatīm prasādayāmi {hastau prasārayati}
{vāsavadattā} – ciraṃ thidāmi ko vi maṃ pekkhe tā gamissaṃ
ahava sayyāpaḷambiam ayyauttassa hatthaṃ saañṭe ārovia gamissaṃ {tathā kṛtvā
niṣkrāntā}
[ciraṃ sthitāsmi | ko 'pi māṃ paśyet | tad gamiṣyāmi | athavā śayyāpralambitam
āryaputrasya hastam śayanīya āropya gamiṣyāmi |]
{rājā} – {sahasotthāya} vāsavadatte tiṣṭha tiṣṭha | hā dhik | niṣkrāman
sambhrameṇāhaṃ dvārapakṣeṇa tāḍitaḥ | tato vyaktaṃ na jānāmi bhūtārtho 'yaṃ
manorathaḥ ||*

«Царь. Не припомнила ли ты мне Вирачику?
Васавадатта (гневно). Довольно! И здесь о Вирачике!
Царь. Прости мне ее. (Протягивает к ней руки.)
Васавадатта. Я пробыла здесь слишком долго. Что, если кто-нибудь меня увидит!
Уйду поскорей. Ах, рука моего господина свесилась вниз; положу ее на постель и пойду. (Делает, как сказала, и уходит.)
Царь (сразу поднимаясь). Стой, Васавадатта, стой! О горе!

⁶ «Океан сказаний» Сомадевы – пересказ «Брихаткатхи» Гунадхы, лежащей в основе ряда санскритских драм, в том числе и разбираемых нами ниже.

Я кинувшись ей вслед поспешно, ударился о створку двери
И сам теперь не знаю: наяву или во сне ее я видел»⁷.

Одна из основных тем «Свапнавасадатты» – скорбь царя Удаяны по якобы усопшей царице Васавадатте. В политических целях министры заставляют царя поверить в то, что горячо им любимая супруга погибла при пожаре. Пьеса носит ярко выраженный психологический характер. Драма целиком оказывается выстроена на эмоциях и впечатлениях главных героев. Все действие пьесы сводится к тому, чтобы заставить царя усомниться в своем чувстве реальности и получить, таким образом, возможность им манипулировать. Встречаются примеры, которые вполне отвечают современной фрейдовской методологии. Васавадатта случайно будит Удаяну, но сразу после этого шут Видушака спешит отвести всякие подозрения царя касательно того, что Васавадатта может быть жива. Видушака приводит весьма весомые аргументы:

BhSv 5.9:1–2

{vidūṣakaḥ} – *bho vaassa edassiṃ ṇaare avantisundarī ṇāma jakkhiṇī paḍivasadi sā tue diṭṭhā bhave*
[*bho vayasya etasmin nagare 'vantisundarī nāma yakṣiṇī prativasati | sā tvayā dṛṣṭā bhavet*]

«Видушака. Увы, это невозможно! Когда я упомянул о купальнях в Удджайнии, ты, должно быть, начал думать о царице и вот увидел ее во сне».

BhSv 5.10

{rājā} – *na na svapnasyānte vibuddhena netraviproṣitāñjanam | cāritram api rakṣantya dṛṣṭam dīrghālakaṃ mukham*

«Царь. Так это был сон? Если видел я сон, счастьем было бы не просыпаться; если грезил я наяву, не хочу, чтобы кончилась греза!»

Ответ царя достаточно философичен, и он перекликается с репликой из предыдущей сцены, уже в прямом смысле отсылкой к философским школам Древней Индии:

BhSv 5.2:13–14–5.3

{rājā} –
{*praviśyāvalokya sasmitam*}
aho sarpavyaktir vaidheyasya
rjvāyatām hi mukhatoraṇalolamālām bhraṣṭām kṣitau tvam avagacchasi mūrkhā sarpaṃ |
mandānilena niśi yā parivartamānā kiñcit karoti bhujagasya viceṣṭitāni ||

⁷ Здесь и далее строфы пьесы цит. в пер. П. А. Гринцера [Гринцер 1978].

«Царь: (входит и, осмотревшись, смеется). Змея тебе, дураку, померещилась.
У притолоки здесь висел венок цветочный, он развязался и свалился на пол;
Когда же шевельнул его легонько ветер, тебе, глупец, змея почудилась со страху».

Перцептивная ошибка⁸ «*mālā* (гирлянда) – *sarpa* (змея)» – эквивалент знаменитой *Sarpa Rajju Nyaya*. Данный речевой штамп встречается как в нарративной литературе («Девибхагавата Пурана»), так и в философской (в трактатах Гаудапады, Удьютакары Прабхакары и др.). Что первично, – сказать сложно. Несомненно, данный речевой оборот восходит к достаточно древнему периоду и является устойчивым для древнеиндийской культуры. Интересно, что последней попыткой отстоять свою точку зрения является апелляция царя к физиологическим проявлениям, вызванным прикосновением руки:

BhSv 5.11

apīca vayasya paśya paśya
yo 'yaṃ santrastayā devyā tayā bāhur nipīḍitāḥ |
svapne 'py utpannasamsparśo romaharṣaṃ na miñcati ||

«Испугавшись, царица невольно мне руку пожала, –
Волоски на руке до сих пор еще не опустились».

Упоминание о «мурашках» или «поднятии волосков на теле» встречается достаточно часто в санскритских драмах и нарративной литературе. Это распространенный прием, с помощью которого принято передавать напряжение героя. «Натьяшастра» относит это состояние (*romāñca*) к списку восьми *сатвика-бхав* (непроизвольных состояний):

NŚ 6.22

stambhaḥ svedo tha romāñcaḥ svarabhedo tha vepathuḥ |
vaivarṇyamaśru pralaya ityaṣṭau sāvīkāḥ smṛitāḥ ||

«Известны восемь непроизвольных состояний: оцепенение, появление пота, поднятие волосков на теле, изменение голоса, дрожь, изменение цвета лица, слезы, обморок».

Как указывает Сильвэн Броке сатвика **романча** в драме несет важную смысловую нагрузку. Васавадатта будит царя прикосновением руки, интенсивность переживания не могла быть вызвана одним лишь сном. Так царь понимает, что Васавадатта жива. По мнению Сильвэн Броке [Brocquet 2009: 287], сновидение в пьесе выполняет функцию снятия душевного напряжения. Сновидение устраняет антагонизм камы и артхи, из которого произрастает сюжет, помогая царю принять вынужденный дуализм ситуации. Формально эта мысль находит

⁸ Другие примеры подобных ошибок: принятие раковины за серебро, мифический город Гандхарвов.

подтверждение в «Натьяшастре», включающей сновидение в список соединительных элементов сюжета:

NŚ 21.48–50

*sandhyantarāṇi sandhīnāṁ viśeṣāstvekaṁśatiḥ |
 sāmabhedastathā daṇḍaḥ pradānaṁ vadha eva ca ||
 pratyutprannamatitvaṇ ca gotraskhalitameva ca |
 sāhasaṁ ca bhayaṁ chaiva dṛṣṭmāyā krodha eva ca ||
 ojaḥ samvaraṇaṁ bhrāntistathā hetvavadhāraṇaṁ |
 dāto lekhasasthā svapnaśchitraṁ mada iti smṛtaṁ ||*

«Из всех [видов] сандхи различают 21 [тип] внутренних сандхи : умиротворение, разъединение, наказание, выдача замуж, убийство, намерение, наличествующее мудрствование, оговорка, вероломство, агрессия, страх, разум, майя, гнев, сила, сокрытие, логическая ошибка, заблуждение, основание, ограничение, вестник, письмо, сновидение, опьянение».

Кроме того, в списке присутствует оговорка (*gotraskhalita*). Этот факт, а также остальные примеры наглядно показывают, что в древней Индии знали механизм и смысл «ошибочных действий» и предполагали их понимание у слушателя.

Глубокий и всесторонний анализ употребления того или иного понятия в различных видах литературы необходим для того, чтобы продемонстрировать разнообразие его проявления в различных сферах культуры. Так, в литературе упанишад сновидение – это философское понятие, обозначающее определенную форму сознания. Это одно из ключевых понятий, с помощью которого происходит объяснение реальности и выстраивается сотериологическое учение. В драме сновидение – это выразительное средство, выстраивающее сюжет и отвечающее требованиям стиля кавья. Трактаты научного характера показывают глубокое осмысление природы и феномена сновидения в рамках всестороннего изучения человека с целью предоставления ему конкретного знания и техники работы с этим знанием. Таким образом, мы можем наблюдать, как выстраиваются три конкретные магистральные направления в культуре, каждое из которых задает определенную трактовку понятия и ограничивает сферу его употребления. При всей своей автономности эти дороги неминуемо сталкиваются, производя на свет различные текстовые формы.

Литература

- Бахтин 1979 – *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.
- Гринцер 1978 – *Гринцер П. А.* Бхаса. «Наука». М.
- Елизаренкова 1989–99 – *Елизаренкова Т. Я.* Ригведа. [В 3 т.]. (Серия «Литературные памятники»). М.: «Наука».
- Елизаренкова 1995 – *Елизаренкова Т. Я.* О снах в Ригведе и Атхарваведе // Стхапакш-радха. Сборник статей памяти Г. А. Зографа. Под ред. Я. В. Василькова и Н. В. Гурова. СПб.: Orientalia.
- Иванов 2010 – *Иванов В. В.* Гадание и предсказание будущего на древнем востоке и в античном мире. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том VII. Книга I. М., «Знак».
- Индийская лирика 1978 – *Индийская лирика II–X веков.* Пер. с праkrita и санскрита Ю. М. Алихановой и В. В. Вертоградовой. М. «Наука».
- Индийская философия 2009 – *Индийская философия.* Энциклопедия. Отв. ред. М. Т. Степанянц. Ин-т философии РАН. М. Вост. лит.
- Лотман 1992 – *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М.: «Гнозис».
- Романов 2003 – *Романов В. Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М., «Савин С. А.».
- Упанишады 1991 – *Упанишады:* В 3 т. Пер., вступ. ст. и комм. А. Я. Сыркина. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы.
- Джагаддева 1996 – *Джагаддева.* Волшебное сокровище сновидений. Перевод с санскрита статья и комментарии А. Я. Сыркина. Научно-издательский центр «Ладомир» Москва.
- Шохин 2001 – *Шохин В. К.* Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Пер., вступ. ст. и комм. В. К. Шохина. (Серия «Памятники письменности Востока». Вып.123). «Восточная литература».
- Brocquet 2009 – *Brocquet Sylvain.* Between dream and reality: Litteraly function of dreams. The Indian Night: Sleep and Dreams in Indian Culture. Rupa. New Delhi.
- Doniger 1984 – *Doniger O'Flaherty W.* Dreams, Illusion and other Realities. Chicago and London, 1984: The University of Chicago Press.
- Negelein 1912 – *Negelein Julius von.* Der traumschlüssel des Jagaddeva. Gießen.
- Shulman, Stroumsa 1999 – *Shulman D., Stroumsa G.* Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming. Oxford University Press.

В. М. Яковлев

**СТРУКТУРА СВИТКА «КОЛЕСА ВРЕМЕНИ» (КАЛАЧАКРА)
ИЗ КОЛЛЕКЦИИ РЕРИХОВ (ГМИНВ).
ТИБЕТСКИЙ КАЛЕНДАРЬ**

Исчисление времени по Калачакре («Колесу времени») было введено в Тибете в 1027 г. Оно объединяло две системы счета – индийскую (dkaṅ-rgcis) и китайскую (paṅ-rgcis). Однако самый известный и широко распространенный элемент системы сложился самостоятельно. Это – принятый в Центральной Азии шестидесятеричный цикл, отличающийся от китайского и индийского строением, названиями календарных единиц и их характеристиками. Этот цикл нашел многостороннее отражение в свитке «Колеса времени» из коллекции Рерихов¹ (ил. 1, с. VI).

Этот уникальный свиток (в литературе невозможно обнаружить иллюстрации и описания равноценного или подобного ему полотна²) сложен по композиции и содержит большое количество таблиц, изображений будд, бодхисаттв, других персонажей, культовых предметов, символов, циклических или мифических животных. Он изобилует также надписями, частично курсивными (dbu med), частично скорописными. Надписи в значительной части стерлись, так же как и некоторые изображения.

Свиток, который иллюстрирует астрологический трактат Дэсрид Сангье Гьямцхо, регента Шестого далай-ламы, под названием «Вайдурья карпо»³, и воспроизводит в цвете многие (возможно, уже существовавшие в иконописном виде) таблицы из этого трактата, открывается рядом персонажей из буддийского пантеона (ил. 3, с. VIII). Некоторые из них принадлежат традиции ваджраяны в

¹ В 1977 г. свиток, вместе с другими произведениями искусства Востока из собрания семьи Рерихов, картинами Н. К. и С. Н. Рерихов, архивными материалами и книгами, был передан в дар Государственному музею Востока президентом Музея Н. К. Рериха в Нью-Йорке Кэтрин Кэмпбелл-Стиббе.

² Фотоснимок аналогичного по характеру свитка, однако уступающего по содержательности и информативности описываемому нами, опубликован в книге: «Священные образы Тибета. Традиционная живопись Тибета в собрании Государственного музея Востока». Самара. Издательский дом «Агни», 2002. Ил. 163.

³ Sañs-rgyas-rgya-mtsho, Sde-srid. Phug lugs rtsis kyi legs bśad ba'i dūr dkar po bzugs so. Stod cha: 635 c.; smad cha: 640 c. Б. м, б. д.

целом, другие, очевидно, почитаются в калачакраяне. Это наставники и проповедники учения Калачакры.

Имена бурханов (не все одинаково хорошо читаемые и идентифицируемые) суть:

1. thub dbang (Munīndra);
2. dus khor (Kālacakra);
3. chos rgyal zla legs (Dharmarāja Sucandra);
4. spyan ras gzigs (Avalokiteśvara);
5. hjam dbyangs (Mañjuśrī);
6. phyag rdor (Vajrapāṇi);
7. tshangs sa (Brāhmāvātī /?/);
8. lhamo chos kyi rgyal mo (Dharmarājī devī);
9. klu rgyal gtsug nas rin chen (Nāgarāja Uṣṇīśaratna /?/);
10. gang tsha hphrul /?/ rgyal (Gaṅja Nirmānarāja /?/);
11. bram ze na skye /?/ (Brahmajāti /?/).

Первым в ряду стоит Будда. Его изображение соответствует изображениям Будды Шакьямуни, держащего в левой руке чашу для подаяний и правой рукой касающегося земли (положение руки, называемое *бхумиспарша мудра*). Лишь одеяние его отличается цветом от обычно оранжевого (здесь оно пурпурное, с золотистыми узорами; да имя, которое трудно прочесть, ибо оно наполовину стерлось, необычно. Мы предлагаем читать thub-dbang (первая часть имени читается неясно; первая графема нечеткая, хотя она все-таки видна; кроме того, thub является эпитетом Будды и присутствует в тибетской передаче имени основателя буддизма.

Согласно традиции «Колеса времени», именно Будда Шакьямуни проповедовал это учение. Поэтому неудивительно, что он предшествует здесь божеству (идаму) Калачакры.

На свитке есть еще одно такое же изображение Будды, но в другом контексте (Таблица 16, с. 292). Здесь мы видим его космическую ипостась. Будда Муниндра (тиб. thub-dbang) изображен в обрамлении, имеющем форму черепахи, и окружен животными, символизирующими зодиакальные созвездия, небесными телами в виде условных знаков и другими символами. Очевидно, Будда здесь олицетворяет изначального Будду (Адибудду), занимающего главное место в традиции Калачакры.

Мы видим в начальном ряду также царя легендарной Шамбалы Сучандру, которому, согласно «Калачакра-тантре», Будда непосредственно передал учение, бодхисаттв Манжушри, Авалокитешвару, Вачжрапани и других.

Основной акцент в плане содержания и композиции приходится в свитке на двенадцать животных, фигурирующих, в сочетании с «пятью элементами», при обозначении дней, месяцев, лет и изображающих различные временные циклы. Двенадцать животных встречаются на полотне в двух преимущественно комбинациях. Главная последовательность – это мышь, бык, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, овца, обезьяна, птица, собака, свинья (кабан). Она употребляется для обозначения времени суток и лет. Другая, начинающаяся от тигра и заканчивающаяся быком, используется при счете дней и, вероятно, месяцев.

Животные окрашены – каждое в определенный цвет, зависящий от цвета «пяти элементов», которые представлены в Таблице 38 и обозначены так же, как в китайской космологии, терминами: дерево, огонь, земля, металл, вода. В индийской традиции и в «Калачакра-тантре» дереву соответствует воздух, а металлу – небо, или эфир. Цвета элементов в Тибете, соответственно, – зеленый, красный, желтый, белый, синий.

Как правило, шестидесятилетний цикл образуется путем сочетания животных попарно с пятью космическими элементами. Здесь же в этом свитке изображен двенадцатилетний цикл, как некая константа, при которой элементы ориентированы по странам света (Таблица 29). Также и животные не меняют положения и цвета: мышь здесь синяя, бык желтый, тигр и заяц зеленые, дракон желтый, змея и лошадь красные, овца желтая, обезьяна и птица белые, свинья синяя. Синий – цвет воды и Севера, зеленый – дерева и Востока, красный – огня и Юга, белый – металла и Запада.

Расположение элементов и животных по странам света известно по китайским буссолям и компасам. Земля занимает центр и промежуточные направления, остальные стихии распределяются по кардинальным точкам. Такие распределение и ориентация присутствуют на многих таблицах описываемого свитка, и это – основное, «матричное» сочетание двенадцати животных и пяти элементов, типичное для Тибета. Почти во всех двенадцатеричных таблицах животные такого цвета (исключением является Таблица 32).

Такое же сочетание проходит и сквозь шестидесятилетние циклы. Представленный на Таблице 24 (ил. 2, с. VII) цикл начинается, как обычно, с мыши и содержит три цветовых ряда. Основной, фиксированной, последовательностью цветов отмечены головы животных; «сквозной» последовательностью обозначены их халаты, тогда как пояса демонстрируют четырехцветную гамму. Очевидно, какую-то важную в центрально-азиатской астрологии роль играли четверичные циклы, и система четырех «первоначал» сосуществовала с системой «пяти элементов».

Другой ряд шестидесяти животных начинается тигром. Головы животных демонстрируют фиксированную последовательность, халаты же окрашены в

«сквозной» последовательности. Причем, «пять элементов» здесь начинаются с земли и далее сохраняют обычный порядок, известный как порядок «взаимопорождения стихий».

Цветовая символика свитка не исчерпывается пятью элементами и четырьмя первоначалами (*махабхута*). В астрологии Центральной Азии четыре первоначала встречаются в последовательности: земля, вода, огонь, воздух. Однако, возможно и варьирование⁴. Также и пять элементов в тибетской космогонии или, в готовом виде, в космограммах встречаются в индийском варианте: земля, вода, огонь, воздух, эфир. В этом случае такие элементы представляется уместным называть «первоначалами» по аналогии с *архэ* древнегреческих философов.

При исчислении времени и определении его «качественных характеристик», свойств, особенностей выступают также девять «планет», неоднократно встречающихся на полотне. Трижды сопровождая годы шестидесятилетнего цикла (см. Таблицу 24), они образуют период в 180 лет, в котором названные циклы, очевидно, подразделяются (так же, как в Китае) на «верхний», «средний» и «нижний». Начало такого «верхнего» цикла попадает на 1864 год, и мы полагаем, что по этому случаю было изготовлено описываемое полотно.

Какой астрономический смысл носит эта девятка, называемая «девятью родинками» (*sme-ba dgu*)⁵, трудно определить. Возможен девятиричный ряд: 1. Солнце, Луна, Марс, Юпитер, Сатурн, Венера, Меркурий, мифические Раху и Кету (узлы эклиптики). Эта девятка на свитке и в представленной на нем системе играет, очевидно, фундаментальную роль и коренится, возможно, глубже, чем даже двенадцать животных. Она представлена полно в центральной таблице свитка (Таблица 29). В середине ее мы видим девятиклеточную круглую табличку, которую держит зубами и лапами древняя черепаха, причастная, по китайской мифологии, к сотворению мира. Здесь, однако, иллюстрируется не космогонический акт, но, скорей, момент явления загадочной таблицы (по преданию, она бала начертана на панцире черепахи) на реке Ло основателю династии Чжоу Вэнь-вану. Неизвестно, какие изменения претерпел этот миф в системе центрально-азиатских космогонических представлений, но в конечном итоге один из

⁴ См. А. *Mostaert*. Manual of mongolian astrology and divination. Harvard – Yenching institute. Scripta Mongolica, IV. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1969. P. 8.

⁵ «Девять астрологических таблиц (diagrams) или геомантических фигур у тибетцев, заимствованных из китайской астрологии. Три из них (1-я, 6-я и 8-я) – белого цвета и символизируют стихию железа; черная и синяя, т. е. 2-я и 3-я диаграммы представляют стихию воды, тогда как четвертая, синяя, представляет дерево, а пятая фигура, будучи желтой, представляет стихию земли; 7-я и 9-я являются представляющими стихию огня». (*Sarat Chandra Das*. Tibetan-English Dictionary. Calcutta, 1902. Reprint: Delhi, 1998. P. 992.

буддийских персонажей (по одним рассказам это был Ваджрапани, по другим – Манджушри) пробил черепаху стрелой, и она перевернулась (что отражено в таблице).

Стрела на свитке постоянно играет символическую роль. Какую, – становится понятным благодаря изысканиям русского монголиста И. А. Подгорбунского⁶. Наконечник стрелы символизирует, в частности, элемент металл и запад.

Цвета клеток девятиричной матрицы, представляющей в исходном виде «магический квадрат», отличаются от китайских: центр с пятеркой желтый, восток, где тройка, – синий; юго-восток (четверка) зеленый; юг, с девяткой, коричневый; юго-запад (там двойка) темный (видимо, это цвет «планеты» Раху); запад, где семерка, красный; и далее по часовой стрелке три клетки с числами 6, 1, 8 белого цвета. Перемещаясь затем по внешнему кругу, матрица обнаруживает всякий раз иной порядок чисел. Всего получается девять обращений⁷.

Менее полно такая таблица представлена в «Вайдурья карпо».

Основным показателем при ориентации таблиц свитка по странам света служат цвета пяти элементов. Их соответствие частям света (огонь – юг, вода – север, дерево – восток, металл – запад, земля – центр и промежуточные направления) подтверждается в ряде случаев надписями. В соответствии с элементами располагаются и части тела черепахи. Очевидно, все таблицы свитка ориентированы одинаково. Поэтому сверху от полотна должен быть юг (при вертикальном положении – зенит небосвода), внизу – север, слева – восток, справа – запад.

⁶ Подгорбунский И. Материалы для характеристики ламской астрологии. Известия Восточно-Сибирского отделения императорского русского географического общества. Т. XXIII, № 2. С. 48.

⁷ См., например: Яковлев В. М. «Вращение Черепахи, или что подсказывают символы “И цзина” в Тибете». XXXVI научная конференция Общество и государство в Китае. М., «Восточная литература» РАН, 2006. С. 230–247.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	31	39		
12		13	24										32	39
		14												
16		15	25	26	29				33			35	38	40
		17			27		34			36	37			
		18												
		19												
		20												
21					28		30							
22	23													

План изображений и таблиц свитка

- 1 – 11. Муниндра, Калачакра, Сучандра и другие.
12. Гневный лик.
13. Сорокалепестковая (лунная) мандала (81-стопная).
14. Солнечная мандала.
15. Мандала руки и знаков.
16. Мандала шестнадцати *кшетр* Муниндры.
17. Мандала мужа и жены.
18. Мандала хозяйки и собаки.
19. Мандала плуга.
20. Мандала приготовления лекарства.
21. Мандала Гаруды.
22. Числа *нагов*. Мандала трех корней.
23. Мандала рождения. Мандала Сатурна.
24. Шестидесятеричный цикл и Девять «синих» (*nīlaka*).
- 24 а. Тигр, заяц и другие.
25. Урожайная мандала.
26. Мандала местоположения (девять чисел).
27. Мандала местоположения (восемь триграмм).
28. Мандала направлений.
29. Главная мандала (*śrīdṛa ho*).
30. Гармоничные и диссонирующие сочетания животных.
31. Двадцать восемь *накшатр*.
32. Восемь *кулл* и их символы.
33. Семьдесят восемь подношений.
34. Двенадцать животных и все соответствия.
35. Жизнь, силы, тело ветер-конь.
36. Четыре образа и время.
37. Шелковая нить и вереница лет.
38. Мандала Пяти элементов.
39. Положение хозяев земли по годам и числам месяца.
40. Положение божеств по годам и числам месяца.

Таблица 24

На этой таблице с исчерпывающей полнотой представлен календарь, основу которого составляет шестидесятилетний цикл (тиб. *gab 'jung*; скр. *prabhava*). Он, в свою очередь, состоит из пяти двенадцатилетних циклов, где каждый год представлен в образе животного, или некоторого человекоподобного существа с головой животного. Голова, халат и кушак животного отличаются цветом.

Цвет головы у животных, символизирующий пять стихий (*'byung; bhāva*), соответствует окраске двенадцати животных в их расположении по кругу: тигр и заяц в стихии дерева на востоке – зеленого цвета; змея и лошадь в стихии огня на юге – красного цвета; обезьяна и птица в стихии металла на западе – белого цвета; свинья и мышь в стихии воды на севере – синего цвета; бык (С.-В.), дракон

(Ю.-В.), овца (Ю.-З.) и собака (С.-З.) в стихии земли в промежуточных направлениях – желтого цвета.

Обозначаемые цветом халата стихии идут, согласно принципу *взаимопрождения*, в сквозной последовательности: дерево, огонь, земля, металл, вода. Каждая стихия удваивается, становясь по порядку *женской* (mo) или *мужской* (rho) у образующих таким образом пары животных, представляющих четные и нечетные годы цикла.

Кушак имеет четыре цвета, символизирующих, можно полагать, *четыре первоначала* (mahā-bhūta) и идущих в обратной последовательности, т. е. от будущего к настоящему: металл, вода, дерево, огонь⁸; так что начало такого четырехгодичного цикла приходится, на нечетные годы цикла.

Пять стихий еще раз соотнесены с попарно идущими животными весьма специфическим и нестрогим упорядоченным образом. Однако в их чередовании здесь заметен восьмилетний период:

- 1) *мышь, бык*: khro chu'i lcags – расплавленное железо;
- 2) *тигр, заяц*: gtsub pa'i me – добытый трением огонь;
- 3) *дракон, змея*: nyal ba'i shing – уснувшее дерево;
- 4) *лошадь, овца*: tha dbu sa – земля конца и начала;
- 5) *обезьяна, птица*: gdong thog lcags – железо, закрывающее голову;
- 6) *собака, свинья*: ri rtse'i me – огонь на вершине горы;
- 7) *мышь, бык*: kha rab chu – вода чистого источника;
- 8) *тигр, заяц*: sgo them sa – земля у порога;
- 9) *дракон, змея*: dngul skar lcags – металл серебряной звезды;
- 10) *лошадь, овца*: rgyal tsangs shing – дерево стяга;
- 11) *обезьяна, птица*: yur ba'i chu – вода для орошения;
- 12) *собака, свинья*: lnga rten sa – земля пяти опор;
- 13) *мышь, бык*: thog gi me – огонь на крыше (верхний огонь);
- 14) *тигр, заяц*: rtsigs pa'i shing – строительное дерево;
- 15) *дракон, змея*: dngul skar chu – вода серебряной звезды;
- 16) *лошадь, овца*: sa nang lcags – железо, которое в земле;
- 17) *обезьяна, птица*: thab nang me – огонь в очаге;
- 18) *собака, свинья*: skyer pa'i shing – барбарисовое дерево;
- 19) *мышь, бык*: rgya dur sa – земля могильной насыпи;
- 20) *тигр, заяц*: thab nang lcags – железо внутри очага;
- 21) *дракон, змея*: char nang me – огонь под дождем;
- 22) *лошадь, овца*: gnam char chu – дождевая вода;
- 23) *обезьяна, птица*: ri rab sa – земля горы Сумеру;
- 24) *собака, свинья*: gri zor lcags – железо ножа и серпа;

⁸ В «Вайдурья карпо» они называются «стихиями коня-ветра» (klung-rta'i khams). См. Phug lugs rtsis kyi legs bshad baiḍūr dkar po bzhugs so. stod cha. krung go'i bod kyi shes rig dpe skrung khang. Beijing, 1996. P. 104–115 (Таблица).

- 25) *мышь, бык*: dpaḡ pa'i shing – дерево мерки;
 26) *тигр, заяц*: khul nang chu – вода в овраге (в ущелье);
 27) *дракон, змея*: thab nang sa – земля в очаге;
 28) *лошадь, овца*: bya 'bar me – огонь горящей птицы (феникса);
 29) *обезьяна, птица*: 'o-ma'i shing – молочное дерево;
 30) *собака, свинья*: gya mtsho'i chu – морская вода.

Три ряда так называемых «родинок» (sme ba; nilaka), соответствующих числам магического квадрата трех, идут по порядку и тоже в обратной последовательности (аналогично *четырем первоначалам*). При этом на первый год всего цикла приходится единица.

Каждая «родинка» является характеристикой года, на который она попадает, поэтому просчитывание (или пересчет) трех рядов этих чисел даст цикл в 180 лет, или в три *рабджуна* – верхний, средний и нижний по китайской терминологии.

В четвертом ряду (если его отнести к «родинкам») повторяются четыре символа: глаз (mig dmar), клинок (phug), связка соломы (spen), месяц (zla ba). Они означают соответственно Марс, Юпитер, Сатурн и Луну.

Ниже этого ряда чередуются столбцы из трех чисел *me ba* (5, 8, 2), расположенных в магическом квадрате по диагонали С.-В. – Ю.-З. и меняющихся местами в каждом из девяти обращений квадрата, обычно показываемых полностью в «мандалах сущего», или космограммах (srid pa ho). По столбцу можно восстановить расположение *me ba* на соответствующий год и определять благоприятные или неблагоприятные направления.

Надписи в ниже идущих клетках, можно подумать, относятся к веренице дней (и месяцев), представленных животными, начиная от тигра и заканчивая быком. Их халаты или хитоны символизируют пять периодически повторяющихся стихий уже без удвоения, без разделения на мужские и женские. Головы окрашены так же, как и у животных главной последовательности. Кушаки отсутствуют.

Указанные надписи исчерпываются пятью характеристиками (klung⁹ = rlung), каждая из которых придается той или иной календарной единице и служит характеристикой года. В основном (может быть, за исключением одного) эти термины являются древнекитайскими или считаются таковыми. Их названия суть: se zhig, 'dun khur, kha yan, kha ral и khong pong.

Значения их становятся понятными в системе *четырёх категорий*, называемых «именами» (ming): dbang thang – судьба; srog – жизненная сила; lus – тело; rlung-rta – «конь удачи» («ветер-конь»).

Se zhig показывает, что в данном году судьба выступает в «сыновнем отношении» к жизненной силе; 'dun khur означает вражду судьбы и жизненной силы;

⁹ Ibidem.

kha yan выражает тождество судьбы и жизненной силы. kha ral свидетельствует, о дружбе судьбы и жизненной силы; khong pong означает материнское отношение судьбы к жизненной силе¹⁰.

В сочетании с пятью характеристиками выступают четыре планетарных символа, о которых говорилось выше.

se zhig mir	'dun khur phur	se zhig spen	se zhig zla	kha yan mig dmar	se zhig phur	kha ral spen	se zhig zla	se zhig mir	se zhig phur
'dun khur spen	se zhig zla	kha ral mir	khang nang phur	kha ral spen	kha ral zla	se zhig mir	kha ral phur	'dun khur spen	kha ral zla
kha ral mir	kha ral phur	khang nang spen	kha ral zla	'dun khur mir	kha yan phur	'dun khur spen	'dun khur zla	kha ral mir	'dun khur phur
khang nang spen	'dun khur zla	'dun khur mir	'dun khur phur	kha yan spen	'dun khur zla	khang nang mir	se zhig phur	khang nang spen	khang nang zla
'dun khur mir	khang nang phur	kha yan spen	khang nang zla	khang nang mir	khang nang phur	se zhig spen	khang nang zla	kha yan mir	kha ral phur
kha yan spen	kha yan zla	khang nang mir	kha yan phur	se zhig spen	kha yan zla	kha yan mir	kha yan phur	kha ral spen	kha yan zla

Непосредственно над животными начинающегося от тигра цикла клетки разделены каждая на три ячейки, и проставлены цифры (2, 3, 4, 5) со знаком + под ними. Числа эти, однако, относятся к основному, верхнему циклу и называются в «Вайдурья карпо» «цифрами гирлянды “родинок” на каждый год»¹¹. Знак + означает, что число порядковое.

мышь	бык	тигр	заяц	дракон	змея	лошадь	овца	обезьяна	птица	собака	свинья
334	544	344	232	333	454	433	433	343	233	454	434
мышь	бык	тигр	заяц	дракон	змея	лошадь	овца	обезьяна	птица	собака	свинья
343	433	334	334	434	343	444	445	334	433	334	343
мышь	бык	тигр	заяц	дракон	змея	лошадь	овца	обезьяна	птица	собака	свинья
445	343	332	333	434	323	333	445	434	433	434	445
мышь	бык	тигр	заяц	дракон	змея	лошадь	овца	обезьяна	птица	собака	свинья
445	433	334	444	434	443	433	343	433	344	332	334
мышь	бык	тигр	заяц	дракон	змея	лошадь	овца	обезьяна	птица	собака	свинья
332	443	433	334	443	334	343	233	233	433	343	332

¹⁰ Tibetan-English Dictionary, Dharma Glossaries, and Resources. Category: Astrology and Divination – <http://rywiki.tsadra.org/index.php/Category>.

¹¹ Phug lugs rtsis kyi legs bshad baiḍūr dkar po bzhugs so. stod cha. P. 104–115 (Таблица).

Таким образом, календарь, как и большая часть мандал и таблиц на описываемом свитке являются иллюстрациями тибетского астрологического трактата «Вайдурья карпо».

Литература

Источники

Подгорбунский И. Материалы для характеристики ламской астрологии. Известия Восточно-Сибирского отделения императорского русского географического общества. Т. XXIII, № 2.

«Астрологический цикл Калачакры». Художественное полотно из коллекции Рерихов в Мемориальном кабинете Н. К. Рериха.

Священные образы Тибета. Традиционная живопись Тибета в собрании Государственного музея Востока. Самара. Издательский дом «Агни», 2002. Ил. 163.

Яковлев В. М. «Вращение Черепахи, или что подсказывают символы “И цзина” в Тибете» // XXXVI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., «Восточная литература» РАН, 2006. С. 230–247.

Das, Sarat Chandra. Tibetan-English Dictionary. Calcutta, 1902. Reprint: Delhi, 1998.

History of the Tibetan calendar – <http://jacquelinehobbs19.blogspot.com/2008/05/under-construction.html>

Macdonald, Ariane. Préambule a la lecture d'un Rgya-bod Yig-cha // Journal Asiatique, vol. 251 (1963), p. 53–159.

Mostaert A. Manual of mongolian astrology and divination. Harvard – Yenching Institute // Scripta Mongolica, IV. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1969.

Phug lugs rtsis kyi legs bshad baiḡūr dkar po bzhugs so. stod cha. krung go'i bod kyi shes rig dpe skrung khang. Beijing, 1996.

Revue d'études Tibetaines – http://www.digitalhimalaya.com/collections/journals/ret/pdf/ret_12.pdf

Sørvig, Grethe. Tibetansk Astrologi og Medicin – http://tibetanskastrologi.dinstudio.se/text1_12.html

Tibetan-English Dictionary, Dharma Glossaries, and Resources – <http://rywiki.tsadra.org/index.php> – Category: Astrology and Divination – <http://rywiki.tsadra.org/index.php/Category>

SUMMARY OF PAPERS

N. V. Aleksandrova

Buddhist Legends about Debates as Conveyed by Hsüan Tsang: Regular Patterns of Plot Construction

The paper focuses attention on a series of legendary narratives about debates of Buddhists with “heretics” contained in the travels of the Chinese Buddhist pilgrim Hsüan-Tsang (7th c.). At first acquaintance with these narratives, what strikes one most is the fixed character of their construction, based on stereotyped motifs of a mythological nature, and the virtual absence of historical testimony about their protagonists that are eminent figures of Buddhism (Aśvaghōṣa, Nāgārjuna, Guṇamati), who appear, in this case, merely as characters playing predetermined, stereotyped parts in the plot. The participants in a debate are the two contending parties, represented, on the one hand, by a famous Buddhist and, on the other, most frequently by a Brahman, as well as the king, acting as the arbiter determining the winner. The contest that takes place is designated by the term 論 *lun*, which, in this case, has the meaning “debate”, related to other meanings of the term, manifesting themselves in other contexts: “the Abhidharma”, as well as “a *sāstra*, a treatise on the Abhidharma”; thus, “a debate” is defined as “speculations on the Abhidharma”, “discussion of the Abhidharma”. The accompanying terminology is also related to this concept. The stereotyped outcome for the debate narratives is the physical destruction of the Brahman that has dared to dispute with the Buddhist. Such a construction of the “defeat of the opponent in a debate” plot is of the same type as the usual “subjugation” plots characteristic of Buddhist mythology. Another distinctive motif is the “substitution of a younger one”, typical of “single combat” narratives in folklore. The characteristic arrangement of the characters in these stories that includes the king is not confirmed by the data provided by Hsüan Tsang himself, who, in Chapter II, relates the actual procedure of conducting a debate. The observable “mythological” nature of the debate narratives is indicative of the trends that characterised the formation of the local Buddhist monastery tradition, which is probably the one transmitted by Hsüan Tsang. Bringing to light the regular patterns of the construction of such plots allows to reveal the techniques of introducing various characters, among whom there are quite a few historical figures, into these stories and, since the stories were incorporated

in a certain way into the overall picture of the Buddhist legendary tradition, to approach an understanding of the global structure of the latter.

V. V. Vertogradova

**“Dark Skin” (*ásiknī tvác*),
or, What Was Worshipped by the *dásyu* Non-Humans?
(AV XVIII.2.28)**

The paper addresses the problem of clarifying the bounds of the interpretative code of early Vedic literature (the *saṃhitās*) based on the study of communicative competence (*sc.* of the compiler of the hymn/charm), for it is only via posing the question of bounds that arbitrariness in understanding the text can be reduced to a minimum. This gives hope – given that the vocabulary of the *saṃhitās* is usually analysed synchronistically – that certain possibilities can be brought to light on the basis of series of textual complexes; possibilities not so much of the “existence” of the text as of its “coming-into-being,” taking into account the opinion of F.B.J. Kuiper that “the methodological problem of how to evaluate the Rigvedic evidence in its relation to the later Vedic literature is one of the moot points...” Naturally, the question of bounds is not solved in the paper, nor, evidently, can it be solved at all in the nearest future.

Undertaken here is an attempt at an investigation of a segment of the Vedic textual space with the purpose of uncovering a number of **textual notions** – in this case, those associated with the terms *ásiknī tvác* and *dásyu* in the *R̥gveda* – and “projecting” them onto the context of the *Atharvaveda*. Based on this investigation, an hypothesis is proposed about the interpretation of an Atharvavedic hymn/charm (AV XVIII.2.28) that has so far remained outside the scope of scholarly attention. The study also leads to certain suppositions about the possibility of reconstructing, based on the *Atharvaveda*, traces of certain later religious-philosophical teachings of India.

Ye. G. Vyrshchikov

Social Classifications and the Sacred Space in the Pāli Canon

It is impossible to imagine the social classifications of Ancient India outside the sacral space. In Ancient India each social group or class got its place in society only when this class got its place in the sacral spaces. Otherwise this social class was un-touchable or even *mleccha*.

Usually when the talk turn to ancient indian social classifications, first of all it is accepted to recollect the four varnas: those of Brahmins, Kshatriyas, Vaishyas and Shudras with the indisputable superiority of Brahmins' varna – so, at least, they are mentioned in Brahmins' sources. However, the alternative classification schemes in the Pali canon are more informative for us. And here we cannot but consider one important difference of the Buddhist texts from the Brahman ones. In their works the Brahmins tell not about the *existing*, but about the *due*; at the same time the sphere of their interests (it would be more correctly to say – of their influence) is literally everything, all the things around. Such is their initial attitude, their textual motivation, and they are quite aware of their cultural mission. Their task is to establish the *due* with help of sign means and to separate it from what is not *due* (that is *dharma* from *ś*). And if in this case what is told has nothing to do with the available “it is bad for the fact”. Especially it concerns the social and cultural questions, for the slightest connivance here undermines the principles of the Brahman teaching (an exception here, perhaps, are the early upanishadas).

It is different with the Buddhists. That is the textual motivation was approximately similar – establishing dharma, but the understanding of dharma was quite different. Or rather using Vygotsky's words the highly emotional component of the motivation did coincide, but the conscious direction was quite different. Buddhism is a shramanic religion, its social ideal is a community-*sangha*, its life ideal is shramanic ascetism, its purpose is Nirvana. With this approach this word's life is only a preparation for the main shramanic feat in the future life. The only due for the layman-upasakas at the highest rate is the accumulation of punya sufficient for that. Such an attitude predetermined the stance on social life expressed in early Buddhist texts. The early Buddhist canons, with small corrections, are indifferent to the social origin and, therefore they do not create their own “correct” systems of society stratification, but only according to the situation they use the already available ones, “those accepted in the world”. And that is the value of the early Buddhist canons as historical and cultural sources: in them in an offhand manner the whole fragments of ancient Indian life are dispersed, which are not edited by the adherents of the Brahman teachings in accordance with the *due* (and it again brings them close to early upanishadas, which, apparently, is not casual). The alternative social classification, too, among other things, belong to such fragments; such classifications do happen in the Pali canon.

Researching of *pakkha*-classification (one of these alternative classifications) said that social terms of this classification originated from the military-kshatrian terms. Author thinks, that origine of this *pakkha*-classification we can see at the history of the cultures of some kshatrian tribes of East India: Licchavies, Shakyas, Koliyas, Buiyas, Mallas, etc.

A. M. Dubyansky

Some Elements of the Classical Tamil System of Poetics

The paper analyses the lyrical poems of the *akam* division of the oldest Tamil poetical tradition (the so-called *caṅkam* poetry). They belong to one of the five canonical themes (*tiṇai*) that constitute the core of the old Tamil system of poetics. Each theme presents a set of specific situations forming a kind of scenario that gives the characters an opportunity to speak. A monologue of one of the latter is the principal form of the Tamil lyrical poem. The monologue presupposes a listener, who is usually indicated in the text, but sometimes is only implied. The dialogical structure of the poems, with questions, answers, quotations, is, as a rule, obvious. In other words, there is always a situation of communication, which can be defined, in Eva Wilden's terms, as the scenic mode of poetical speech. This gives grounds to the suggestion that the origin of the poems may be related to some kind of dramatic performance.

Apart from the scenic (or rather, dramatic) and narrative modes of speech (the last one is reduced to a minimum), the principal attention should be paid to the descriptive mode. Rich and detailed descriptions are a unique feature of the Tamil tradition.

In this connection, the rôle of landscapes connected with the *tiṇai* themes becomes important. The general meaning of a landscape is analysed in terms of the natural power of fertility that, in the context of Tamil culture, is associated with feminine inner energy (*aṇaṅku*). This gives a foundation for a symbolic treatment of the landscapes and their details and for a figure of speech that the tradition (the treatise *tol-kāppiyaṁ*) defines as *uḷḷurai uvamaṁ* "inner comparison". This artistic device opens up a possibility for poets to create complicated, sometimes sophisticated images that require a kind of deciphering. The technique of the poetical hint is well developed in Tamil poetry and the problem could be raised of its correspondence with the device called *dhvani* in the Prakrit and Sanskrit traditions.

N. A. Zheleznova

Jaina Mysticism and the Doctrine of Three *Ātmans* in the *Corpus Cundacundae*

The article is devoted to the problem of the definition of mysticism in Jain philosophical and religious tradition. The author pays attention that the first writer, who

dealt with the mystic ideas in Jainism was Digambara teacher named Kundakunda (III–IV) and whose treatises can be united under the title *Corpus Cundacundae*. Some scholars like A. N. Upadhye, M. L. Mehta, P. Dundas and K. Sogani wrote about mystic trends in Kundakunda's text. The author's approach is based on the definition of mysticism which was given by E. Underhill in his book "Mysticism" first published in 1933. E. Underhill emphasizes three types of symbols which express the ideas of mystic Path, Union and Transformation. To Jainism, where there is no concept of God the Creator of the world and Love even in its highest understanding is prohibited, only symbols of Path and Transformation can be applied. Although in *Corpus Cundacundae* clear definition of mysticism is absent, there are mystical ideas which are explicated in the Doctrine of three atmans: external (Prakr. *bāhirappā*, Sansk. *bāhirātman*), inner (Prakr. *amtarappā*, Sansk. *antarātman*) and supreme (Prakr. *paramappā*, Sansk. *paramātman*). According to the Kundakunda's texts the first atman can be interpreted as something through which ordinary people identify themselves in external world: body, family, social connections, relatives, friends and at the same time *śramanas*, who are ascetics only by name but not by their true inner state. The second one is spiritual awakened soul who has insight about its true nature as an eternal knowledge but has not given up the karmic bondage yet. And the third one is the enlightened self who became totally free from karma and who has realized the ultimate spiritual goal – to be just clear knowledge in itself. So the mystic path and transformation in Jainism is the realization of the soul's nature and making explicit its natural and eternal omniscience.

D. I. Zhutayev

***Abhidharma and Abhivinaya from the Perspectives
of Two Early Buddhist Traditions***

The binary opposition *Dharma* (Pāli *Dhamma*) *vs.* *Vinaya* (the Doctrine proper *vs.* disciplinary rules for adepts), or, to put it another way, the unity of the *Dharma* and the *Vinaya* (often finding lexical expression in the compound *dharmavinaya*), is extremely well attested in the most authoritative and widespread segments of various Early Buddhist textual traditions. This dyad can be confidently assigned to the "Common Buddhist," or in R. Salomon's words, "pan-Buddhist" heritage.

Much more elusive and problematic is another, derivative, dyad, consisting of the same terms with the prefix *abhi-*: *Abhidharma* (Pāli *Abhidhamma*) *vs.* *Abhivinaya*. Given all the enormous amount of scholarly attention received by the *Abhidharma*

(Abhidhamma) as a late and developed type of *buddhavacana* and as a distinctive type of Buddhist “theoretical” discourse, the contexts of this term in the Vinaya and Sūtra collections of different Early Buddhist schools, as well as the original meanings of both members of the dyad, the possible nature, functions and structure of what was denoted by them, remain virtually unexplored.

It is the author’s contention that the *abhidharma/abhivinyaya* problem can only be approached by a comparative analysis of the data provided by the textual traditions of individual Early Buddhist schools. One useful indicator in such an analysis may be whether a given tradition possessed an evolved Abhidharma in its later sense (Theravāda, Sarvāstivāda, etc.) or not (such as the Mahāsāṅghika subschools).

As a first step in such an investigation, the paper addresses the contexts of these two terms in the Sutta and Vinaya sections of the Pāli *Tipiṭaka* (both canonical and commentarial) and in the few extant scriptures of the Mahāsāṅghika-Lokottaravādin school (the *Bhikṣuṇī-vinaya*, the *Abhisamācārika-dharmāḥ*).

The occurrences of the dyad in the Theravādin Vinaya and *Nikāyas* give one the impression of “petrified” fragments of tradition, passively handed down as part of the respective canonical works and imperfectly understood by their final compilers themselves; the commentarial literature presents at least three conflicting explanations of the dyad, for the most part identifying its members with some textual corpora (widely different in each case), but in places confusing them with soteriological categories.

In the Lokottaravādin tradition, the dyad seems to have been much more of a “living” category, firmly rooted in the school’s standardised systems of monastic education techniques. In this connection, both *abhidharma* and *abhivinyaya* are unambiguously identified with well-defined groups of sacred texts, playing a specific part in the education (admonition, instruction) of monks and nuns.

The paper contains the text and a heavily annotated Russian translation of the *Abhisamācārika-dharmāḥ* passage on the duties of a teacher (preceptor–*upādhyāya*) towards his pupil (*sārdhevihārin*), substantially differing in some of its interpretations from the existing modern translations.

A. I. Kogan

Dards and the Dard Country in Kalhaṇa’s *Rājataranṅinī*

The paper addresses some problems of the history of the Dards (northern neighbours of Kashmir) in the Middle Ages, primarily in the 11th – 12th centuries. The author analyses the evidence of Kalhaṇa’s *Rājataranṅinī* concerning the Dardic tribes,

their geographical location and their relations with the kingdom of Kashmir. Finally, he comes to the conclusion that the traditional scholarly views on these issues should be revised in some cases. E. g., “the Dard country” (Kalhaṇa’s *daraddeśa-*) cannot be identified with the present-day valley of Gurez. Rather, it should be located in an area due north-east of the Wular lake.

N. A. Korneyeva

**Reception of the Guest of Honour (*atithi*)
Based on the Sanskrit Ritualist Tradition**

The paper is devoted to the rite of receiving the guest of honour (*atithi*) and certain peculiarities of its treatment in the Sanskrit textual tradition.

The concept of *atithi* does not entirely coincide with our notion of a guest and its related ideas of hospitality. As in many other cases, cultural phenomena that are *prima facie* similar to European ones have a completely different nature in the Indian tradition. The *atithi* guest is a sacralised character, a wanderer, a total stranger; and, in giving him a reception of honour, the host acquires religious merit.

The paper makes an attempt at a reconstruction of the rite for receiving an honoured guest from the texts of *gṛhyasūtras*, *dharmasāstras* and other Sanskrit works.

Particular attention is paid to the coincidence of large passages in the *Atharvaveda* (IX.6; XV.11–13) with identical ones in the *Āpastamba-dharmasūtra* (II.7). In style, these segments of the two texts are more reminiscent of *brāhmaṇa* prose, differing from the *sūktas* of the *Atharvaveda* and the terse *sūtras* of the *Āpastamba*. Book XV of the *Atharvaveda* deals with the *vrātyas* and, in the above-mentioned *Āpastamba* passage, the guest is also referred to as a *vrātya*.

The *Āpastamba-dharmasūtra* stands out among the *dharmasūtras* as the best-preserved one. Investigation of the rite for receiving the guest of honour as presented in it only confirms the antiquity and the good state of preservation of the *Āpastamba*.

The paper also gives attention to changes in the set of persons who could play the part of the *atithi* guest.

On the whole, one gets the impression that, originally, giving a reception of honour to a guest was linked exclusively to the arrival of an uninvited stranger, possibly even one with hostile intentions, who had to be propitiated, or of a *śrotriya* Brahman; and also that it had some connection with sacred knowledge and sacrifice. A sacrifice could be performed in honour of the *atithi* guest or he could have been invited to a sacrifice. The rite of receiving the honoured guest itself was also regarded as a sacri-

fic. It seems that, at the time when the *dharmaśāstras* were being compiled, the rite of receiving the *atithi* guest was already at the stage on disintegration.

D. N. Lielyukhin

**Social Structure of Early Nepalese Society:
*The grāma and the pāñcālī in Licchavi Inscriptions***

It is universally recognised in the historical literature that the majority of the population of ancient and early mediaeval South Asia lived within the framework of various kinds of collectives, territory-based or patrimonial in origin; within communities of different types. Nepalese epigraphy contains rather numerous special terms designating such collectives. The present paper gives an analysis of the inscriptional use of two principal such terms: *grāma* and *pāñcālī*. The study allows to define more precisely the particular features of the collectives denoted by them, their place and function in the organisation of the Nepalese society of that era.

Ye. S. Lepekhova

On the Meaning of the Dakini Cult in Mediaeval Japan

Religious syncretism always presents itself to researchers as an extremely difficult but at the same time also very interesting object for investigation. Thanks to it, it is possible not only to examine the process of multicultural interaction, but also to trace the stages of the origin and development of each of the religious systems participating in the interaction process. The author believes that one example of this phenomenon may be found in the syncretism of Buddhism and Shinto in mediaeval Japan. The cult of Dakini (or Dakini-ten), a female deity from the pantheon of Japanese Tantric Buddhism, and its rôle in the enthronement rites of mediaeval Japanese emperors could serve to illustrate the process. According to the author, the description of this deity in Japanese sources and its identification with Hindu, Buddhist and Shinto deities form a characteristic example of Shinto-Buddhist syncretism in Japan in the 13th–14th cc.

V. G. Lysenko

**Word and Being in Bhartṛhari's Doctrine
of Action in the *Kriyāsamuddeśa***

The activity of living beings, for Bhartṛhari, is based on the primordial Word (*śabda*) containing in itself the potency (*śakti*) of all things. Not only action (*kriyā*, *pravṛtti*) itself, but also the possibility of its cognition and verbal expression proceeds from this underlying Word that is the prototype, the highest meaning and, finally, the sole purpose of worldly activity. In this respect, the Word appears in the philosophy of Bhartṛhari as the ontological source of activity and as the basis of language usage, for which ordinary individual actions become referents (*artha*).

The paper deals with Bhartṛhari's discussion of the relationship between the word and sentence on the one hand and action on the other, as well as of that between action and the actants (*kāraṅkas*), in the whole of the *Vākyapadīya*, but primarily in its third part, the *Kriyāsamuddeśa* (henceforward KS). It is stressed that what matters for Bhartṛhari is not reality itself, but the capability of our language to express it. Special attention is given to those aspects of meanings that can be rendered with the help of verbs, as different from those rendered by names, and to the crucial role of the speakers' intention in the process of meaning-making. The author distinguishes two opposite modes of perceiving action in the KS: an "atomist" one (action is the mental synthesis of units which are not actions; this approach is compared to the Vaiśeṣika theory of action and the Buddhist *kṣaṇikavāda*) and a "continualist" one (action is a totality determined by its goal projected by the speaker and is divided only in our mind). The latter model is, in the author's opinion, a facet of Bhartṛhari's principal idea, according to which every word, in addition to its own meaning, also expresses the indivisible totality of Being (*Brahman*), identical to the Primary Deep Word (*Śabda*).

A. A. Mekhakyān

**A Philosophical Interpretation of Linguistic Categories
in Kashmir Śaivism
(Linguistics and Metaphysics)**

The paper is devoted to the metaphysical and linguo-philosophical speculations of the Kashmir Śaiva tradition. Kashmir Śaivism as a distinct religious-philosophical school appears in India in the first part of the 9th c. A. D. Its ideological founders are

Vasugupta and Somnanda. Other eminent teachers of the school are Kallaṭa, Utpaladeva, Lakṣmaṇa, Abhinavagupta, Kṣemarāja, Yogarāja and Jayaratha. Kashmir Śaivism reached the highest point of its popularity under the influence of Abhinavagupta. The paper is mostly focused on the works of this thinker who was unique in the religious history of India. Abhinavagupta was well-versed not only in traditional Brahminical thought, but also in Buddhist and Jaina philosophy. He was a great master of Sanskrit grammar, poetics and aesthetics. The Sanskrit language lends itself well to the type of mystical-philosophical speculation on letters, words and sentences of which Abhinavagupta is so fond.

The principal aim of my study is to demonstrate Abhinavagupta's method of genius: the method of philosophical interpretation of the traditional Indian linguistic sciences. He uses grammatical categories to describe metaphysical ones in a profound way. The great philosopher utilises traditional etymology (*nirukta*) as a hermeneutical science to provide instruction on the subtlest issues of Śaiva Tantric theology. Abhinavagupta suggests brilliant semantic and hermeneutic analyses of names and epithets belonging to deities of the Śaiva pantheon. Modern linguistic philosophy could learn a lot from Abhinavagupta's unique speculations on the metaphysics of language.

Ye. D. Ogneva

**The *Vajracchedikā* in the Structure
of the Odessa Manuscript Miscellany of Buddhist Meditative Texts:
Prospects of Study**

The paper is devoted to a manuscript miscellany kept at the Municipal O. V. Bleshchunov Museum of Private Collections in Odessa. The book is unique in the Ukrainian museum collections in that it represents the manuscript tradition and book-making heritage of mediaeval Western Tibet. It consists of six Buddhist canonical works; in the order of their sequence in the MS., they are: the *Vajracchedikā*, the *Hṛdaya-sūtra*, the *Vajravidāraṇā-dhāraṇī*, the *Bodhisattva-deśanā*, the *Ātyayajñāna-sūtra* and the *Bhadracaryāpraṇidhāna-rāja*. The use of different-coloured ink (golden-coloured for the main titles of the works; red for their first lines, for delineating margins and frames; black for the main body of the text) evinces both the need to single out meaningful units in the Miscellany and the wish to accumulate religious merit. The mention of the name of Tāranātha in the colophon allows tentatively dating the MS. to the beginning of the 17th century. Bearing in mind the particular set of works found in the Miscellany and the varied character of their contents, the MS. may in all

probability be considered as a kind of a portable personal library of texts required by a monk to perform rituals and ceremonies, since its component parts, in addition to having other, meditative, functions, also fit quite well into the system of life-cycle rites. On the other hand, the specific set of texts comprising the MS. allows to classify it as a so-called *rab-gsal*. And it is quite probable that the Miscellany in question is the *rab-gsal* of the Western Tibetan monastery where it was acquired by the collector from Odessa.

Ye. D. Ogneva

The Glorious Copper-Coloured Mountain,

or, Padmasaṃbhava's Paradise:

Thangka from the Collection of the Roerich Library

at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

The Glorious Copper-Coloured Mountain, or Padmasaṃbhava's Paradise, a thangka from the collection of the George N. Roerich Memorial Library at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, is, in contrast to the thangka from the State Hermitage Museum depicting the same iconographic subject and also collected by Roerich, not a *dpar-ma*, *i. e.* an image produced by block printing, but the work of an individual artist. The prominence its creator gives to the image of the palace may be considered a reaction to events that were taking place in Tibet in the latter half of the 17th century: the active construction of monasteries, both in the rNying-ma (1659, 1665, 1676, 1683) and the dGe-lugs (1645–1694) traditions. This is confirmed by the dating of the earliest extant depiction of *Padmasaṃbhava's Paradise* to the seventeenth century, significant in the history of Tibet as the century of the millennium of Buddhism in the land, the monastery of Samye (*bsam-yas gom-pa*) embodying the unity of the Teaching, authority and state power. The thangka from the Roerich Library collection may be considered unique not only in view of its artistic merits, but also because it has not been possible as yet to discover a comparable depiction of *The Glorious Copper-Coloured Mountain (Zangs mdog dpal ri)* among any of the presently-known thangkas of this subject created in the traditions of rNying-ma, Sa-skya or other schools of Tibetan Buddhism (such as Bka'-rgyud subschools).

S. Ch. Ofertas

**The World without an Other: An Ontological Eventuality of India
(Based on the Texts of the Śaiva *Paramādvaita*)**

Following the works by Jean-Paul Sartre, the problem of the Other has become one of the cardinal ones in modern philosophy. The present paper, based on the texts of “radical *Advaita*,” investigates how the question of the Other was solved in Kashmir Śaivism. According to this tradition, there is no “Other.” You are Śīva, the point of existence manifesting the world through itself, and there is no world apart from you. The unfolding of the world proceeds through the 36 *tattvas*, from Śīva to the Earth, and you are not merely consciousness – you *are* this world *itself*. Hence there follow ultimate compassion and unconditional freedom, for you can never find anything except yourself. The inseparability from Śīva is primordial, for you are one with Him by your own essence. A person realising this is instantly enlightened: such is the *anupāya*, *i. e.* the path without a path and, generally speaking, the *non*-path. For there is nowhere to go: you are to be – and that is all. For others, there are approaches that depend on their capabilities. For people with strong capabilities, there is the path of *lāmbhu*: to discard the entire automatic machinery of mental processes; to stand with the mind in the heart, in the point of original attention, of paying attention; to abide in this attention permanently, realising that “that which is it is myself.” For persons of middle capabilities, there is the path of action, connected with thought and original speech. As to the rest, for them there exists the path of the individual, of working with the body: *mantras*, *prāṇayāma*, *yoga*, etc. Taking the body-consciousness-speech composition as the basis, the contemplator works with the point where consciousness arises. In India, the mind and everything pertaining to the human mind are treated as external, in the same way as the body and the outside world. And here, my mind does not belong to me. For it works *automatically*, like the Greek *τὸ αὐτόματον*, the great automaton, working by itself and not lending itself to control. Thoughts come and go without our participation and contrary to our will. But we, “Europeans,” have become accustomed to identifying ourselves with the thoughts and, after the Cartesian revolution, have placed the outside world beyond the limits of our sense-organs, having confined ourselves in a self-isolation of the consciousness. In India, by contrast, the world is illumined by our being. This gives one the opportunity to abandon the duality of Myself and “the Other.” And this is a way leading towards being, towards a simple presence before any definitions of an existent. This can be attained in contemplation, as a certain *cit*, attention that is not directed anywhere, but exists as a presence, a flash that takes notice and allows one to see, one which is before any thought or any

experience. The condition of abiding in such attention is similar to the Orthodox Christian *φυλακή της καρδιάς*, “guarding the heart,” it is the being present at “prime motion,” at *spanda*, the vibration of the world. One who practices such attention stands on the path of Śiva. One who has achieved success in it is the *parameśvara*. And the *Tantrasāra* of Abhinavagupta says: “here, the *parameśvara* is the own-being in its complete awareness,” “and its completeness is reality”. Here the contemplator is in a condition that is above the *īśvara-tattva*, *i. e.* he/she can completely manifest him/herself into reality; above the *sad-vidyā-tattva*, *i. e.* is capable of seeing everything as it is; and above the *māyā-tattva*, *i. e.* is capable of an attitude towards the world that is beyond dimensions. For, *māyā* here is simply a property of *avidyā*, “the unawareness of one’s completeness.” It is simply dimensionality, imposing dimensions and distances on the world, making one see it under this or that angle, from this or that point of view. Whereas the contemplator is capable of treating the world in a way beyond modalities, directly, without moods, *i. e.* of manifesting the world in the “indicative mood,” of manifesting it from oneself. And here the adept, instead of being a subject that contemplates, already displays him/herself as a creating subject. The very same *spanda* that has allowed us to “locate” the point of the world’s appearance becomes the point of the world’s manifestation. It is also *aunmukhya*. It is from here that motion begins. And this motion is essentially speech. The latter ceases to be transcendental and becomes “seeing.” Because the creation of the world is understood here as a vision. The light is charged with the meanings of speech. All the light-based intuitions of India carry within themselves this force of creating manifestedness. It is like “coming in sight” in narration, making manifest through light: for, whatever manifests itself, that also speaks, is introduced into speech, acquires meaning as a statement. The contemplator understands that, in seeing *thus*, he/she states the world, creates it directly, though all the 36 *tattvas*, from Śiva to the elements, out of which the world of phenomena is composed. This is what the creation of the world is, for the world is created out of this “seeing,” or “vision,” out of you yourself, and there is nobody but yourself, no Śiva, no god except you. You are the only and the solely reliable being; all the rest receives its existence from you. There is no other. No identification or reduplication: “you are God” or “I am God.” There is only You and, since there can be no duplication, there is nowhere to search for God, if everything is you. It is this that is the true *Advaita*, the only genuine monotheism.

Ye. V. Tyulina

**Space, Its “Testing” and Worship in Rites of the Consecration
of Sculptural and Architectural Objects
(According to “Building-Construction” Treatises from the *Purāṇas*)**

The paper investigates the rites for consecrating a construction site, as well as buildings, altars and images of gods, as reflected in Purāṇic materials. It is demonstrated that such rites used ritual to create an image of space, one that was based on *vāstu-maṇḍalas*, models embodying a whole series of ideas on the organisation of the Universe. The texts describing construction rites and *maṇḍalas* contain in compact form all the principal codes and concepts used in the Middle Ages for transmitting knowledge about the world. Linked with such texts is the formation of different branches of mediaeval knowledge: astronomy, mathematics, geometry and other disciplines, which determines the importance of their study for understanding the specific features of Indian culture.

M. S. Fomin

**“And His Cloak Covered the Whole Island...”: Legends of Religious
Conversion in the Pāli and Irish Narrative Traditions**

The paper is devoted to the comparison of two stories from early Sri Lankan and medieval Irish narrative traditions having to do with phenomena of religious conversion and change. The foundation of sacred places together with a subsequent conversion of the inhabitants of the land forms the major theme of our discussion. Starting with a superficial onomastic parallel between the northernmost points of Ireland and Sri Lanka, we have tried to present a following argument.

Firstly, we have looked at the late Middle Irish accounts of *Betha Colaim Cille* and *Beatha Meic Creiche* involving the combat of a saint with a chthonic creature. All in all, the recurring character of various motifs within the overall framework of the stories pointed to a conclusion that we were dealing with two variants of a similar plot – the foundation of a monastic site in the place connected with water overcome by a figure of a chthonic status.

The land where a saint arrives has a malevolent aspect and is possessed by a monstrous creature which inhabits in the water or near the water. Once summoned,

the saint successfully subjugates the monster. On return, the people of the country provide the saint with their services; the saint leaves his blessings and founds his church in the territory. The territory acquires a benevolent character and its fortunes are exhibited. They all can be described as recurring themes of the picture of abundance which forms one of the traits of the power of a righteous ruler. Not only the topic of abundance, but also the theme of the combat with a chthonic creature can be argued as taken up by the early Irish hagiographers from the pool of common topics centred on the idea of sacred kingship. The appropriate comparanda was manifested in the saga of Fergus mac Léti contained in the archaic legal material.

Secondly, we have tried to look at the stories of conversion of the island of Sri Lanka in the *Mahāvamsa*, of which there are two – the supernatural conversion by the Buddha and the degraded type by the *thera* Mahinda. The difference between them lies on the plane of the vertical versus the horizontal axis. The Buddha's journey to convert Lanka can be described as undertaken along the vertical one (descending from the magical land of Uttarakuru, alighting in the air before landing etc.). The Mahinda's one is horizontal: he travels across to the island from the Jambudvipa, when on the island, he moves parallel to the ground, etc. Also, the Buddha is depicted in an active capacity of a conqueror whereas Mahinda, being only a deputy to carry the word of the Buddha to the island, carries out his task in a passive way. The Buddha cleanses and purifies, setting fire and terror on the semi-divine *yakṣas* – Mahinda's actions are those of peacefulness and are not determined with passion. However, both achieve their goals by similar means – by cloth-covering of the land yet to be conquered.

In this vein, we have attempted to study the primary semantic content of the cloth-covering motif, ultimately deriving in the Buddhist scenario from the archaic practices of the Vedic royal inauguration ritual of the *rājasūya*.

Having proved the typological similarity existing between the accounts of conversion of Tory and Sri Lanka, we still cannot argue for the genetic connection between the traditions if there was any.

Let us finish by saying that the underlying core of the stories subjected to our analysis derives from the universal literary practice of recreation of the discourse of the primary topics, inherent to the narrative tradition of a given culture. In the legends discussed above, the primary topics were given the status of ancillary motifs and were utilised primarily within the tenets of the hagiographical genre. This, however, does not suppose that they were originally created to be employed in hagiographical sources. They can be seen as formed to be employed in the works describing the institution of kingship. Moreover, the topics in question represented the key aspects of the paradigm of kingship, including the tradition surrounding the royal inauguration in early India and, in particular, the land acquisition ritual practice.

K. P. Shrestha

**Certain Historical and Cultural Facets
of the Symbolism of Nepal's National Flag**

The proclamation of Nepal as a Federal Democratic Republic gave rise to heated discussion regarding all the issues of state-building. Among others, the question of the national flag was raised: whether there was a need to create a new flag or the existing one could be preserved. According to the Interim Constitution of Nepal, the national flag “consists of two juxtaposed **triangular figures** with a crimson coloured base and deep blue borders, there being a white emblem of the crescent moon <...> in the upper part and a white emblem of a sun in the lower part.” It should be noted that the national flags of all the countries in today's world are **quadrangular** in shape, not tri-angular or bi-angular. The discussion over the flag was joined by all the most prominent historians and students of culture in Nepal. They came to the conclusion that the national flag of Nepal possesses its own, *unique*, cultural and political history. There are reasons to say that it appeared as early as the Vedic era and there exists material evidence showing that this flag was already in use during the rule of the Licchavi dynasty (5th c. A. D.). The shape of the flag is linked by researchers to the Banner of Indra (Sanskrit *indra-dhvaja*), as well as to one of the eight auspicious symbols (*aṣṭa-maṅgala*) known in early Buddhism; solar and lunar symbolism associations are also pointed out. A flag consisting of two triangles was present, as a common banner, in all religious ceremonies in the different princedoms constituting present-day Nepal, whether their rulers were adherents of Hinduism or of Buddhism. Installed on the roofs of many of Nepal's temples are banners made of copper or tin and having precisely this shape. The current national flag of Nepal, recognised as unique on the international arena, could serve a federal, secular republic well – with introducing certain minor changes into it and giving a new interpretation to its symbolism.

Ye. S. Yuditskaya

Concept of the Dream in the Ancient Indian Textual Tradition

The phenomenon of the dream is analysed in this paper in the light of the question: “What function does it perform in Ancient Indian culture and how is this reflected in the text?” An attempt has been made to explore the dream as a cultural

phenomenon that, having once arisen in culture, has ever since been reproduced and illuminated in various forms and with different content, constantly influencing the culture. In my opinion, it would be interesting to study the dream in literature, primarily as a semiotic phenomenon encoding the cultural space in different ways.

Ancient India provides us with material that is enormous in scope and deep in content. In the most general sense, there are three main directions of approach to the dream. These are: a religious-philosophical approach, a scientific approach, as well as the development of a certain perspective in the belles-lettres. If one compares the three approaches, it will be seen that, in the Upaniṣadic literature, the dream is treated as a philosophical concept referring to a certain form of consciousness. It turns out to be one of the key concepts that helps the texts to construct an original ontology and then forms a soteriological doctrine. Treatises of a scientific nature exhibit a deep understanding of nature and the phenomenon of the dream, locating it in a comprehensive study of man, aimed at providing him with specific knowledge and techniques for working with this knowledge. In the drama, the dream is an expressive tool which structures the plot and meets the requirements of the *Kāvya* style.

The *nāṭaka Svapnavāsavadattā* proves, on the one hand, that the appeal to the problems of the unconscious was an intentional strategy among the Indian playwrights. On the other hand, it shows that the dream was able to take the drama's theme beyond the confines of mere formalism by going straight to the audience and bringing to it the contents of its own dreams.

V. M. Yakovlev

Structure of a “Wheel of Time” (*Kālacakra*) Scroll from the Roerich Collection: a Tibetan Calendar

The Tibetan painted scroll described in the paper was acquired by Nicolas Roerich during one of the Central Asian expeditions that were organised by him. Essentially, it is a compendium of Tibetan astrological and time-measurement materials, composed for the most part on the basis of the abundantly illustrated treatise *Vaidūrya dkar-po* written by Sangs-rgyas rGya-mtsho (1653–1705), the regent of the fifth and sixth Dalai Lamas. The number of coloured illustrations in the thangka exceeds that of the drawings in the treatise.

One of the most important tables in the scroll is that of the sexagenarian cycle of years, counted thrice in combination with the so-called “nine birthmarks.” This permits to make a hypothesis about the date when the scroll was painted: *ca.* 1864, the

initial year of the 14th *rab-'byung* according to the Tibetan reckoning, which, in turn, corresponds to the initial year of the 180-year cycle.

In 1977 the scroll, together with other works of art collected by the Roerich family, pictures by Nicholas and Svyatoslav Roerich, books and archival documents, was handed over by Mrs. Katherine Campbell Stibbe, the then president of the Nicholas Roerich Museum in New York, to the State Museum of Oriental Art in Moscow.

Where could this work of art have possibly been created? The appearance and colours of quite a few architectural elements, depicted now and then in the thangka, are reminiscent of Nicholas Roerich's canvas entitled by him *The Island of Repose* (1937) and evidently inspired by the majestic view of the Tikse monastery in Ladakh. It seems that the painter was presented a copy of the scroll there, the monks having previously prepared a new one in order to make some corrections in it.

Informative benefits could be achieved in comparing this thangka with a similar scroll in the collections of the State Museum of Oriental Art published by the late collection keeper T. V. Sergeyeva.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

LIST OF ILLUSTRATIONS

К статье Е. Д. Огневой «Достославная медноцветная гора, рай Падмасамбхавы (Танка из собрания Кабинета Ю. Н. Рериха ИВ РАН)».

To the paper by Ye. D. Ogneva “*The Glorious Copper-Coloured Mountain, or Padmasambhava’s Paradise: Thangka from the Collection of the Roerich Library at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences*”.

Ил. 1. Рай Падмасамбхавы. Танка. Тибет, конец XVII в. Хлопчатобум. ткань, грунт, водо-клеевая живопись. Размер зеркала 72 × 49 см, с обрамлением 79 × 140 см. Кабинет Ю. Н. Рериха ИВ РАН.

Pl. 1. The Paradise of Padmasambhava. Thangka. Tibet, late 17th c. Distemper on primed cotton cloth. 72 × 49 cm, framed 79 × 140 cm. George Roerich Library, Institute of Oriental Studies, Moscow.

Ил. 2. Рай Падмасамбхавы. Падмасамбхава с двумя спутницами: принцессой Мандаравой и тибетской царицей Ешей Цхогель. Фрагмент танки.

Pl. 2. The Paradise of Padmasambhava. Padmasambhava with his two consorts: the princess Mandāravā and the Tibetan queen Ye-shes mTsho-rgyal. Detail of the thangka.

Ил. 3. Рай Падмасамбхавы. Спутница Падмасамбхавы тибетская царица Ешей Цхогель и фрагмент дворца. Фрагмент танки.

Pl. 3. The Paradise of Padmasambhava. The consort of Padmasambhava, Ye-shes mTsho-rgyal, with a detail of the palace. Detail of the thangka.

Ил. 4. Рай Падмасамбхавы. Созерцатель в пещере. Фрагмент танки (в процессе реставрации).

Pl. 4. The Paradise of Padmasambhava. Hermit in a cave. Detail of the thangka (during restoration).

К статье Е. Д. Огневой «"Ваджраччхедика" в структуре Одесского рукописного сборника буддийских медитативных текстов (перспективы исследования)».

To the paper by Ye. D. Ogneva “*The Vajracchedikā in the Structure of the Odessa Manuscript Miscellany of Buddhist Meditative Texts: Prospects of Study*”.

Ил. 1. Рукописная книга *рабсал*. Западный Тибет, XVII в. Дерево, бумага, ткань. Титульный лист. В книге 89 отдельных листов. Размеры досок: 32 × 11 × 1,5 см. Размеры листов: 30 × 11 см. КП-9736/Н-651 № ОММЛК КП-9736/Н-4596. Одесский муниципальный музей личных коллекций имени А. В. Блещунова.

Pl. 1. *Rab-gsal* manuscript book. Western Tibet, 17th c. Wood, paper, cotton cloth. Title folio. The book comprises 89 separate folios. Dimensions of the wooden covers, 32 × 11 × 1,5 cm. Folio size, 30 × 11 cm. KP-9736/n-651 № OMMLK KP-9736/N-4596. Odessa Municipal O. V. Bleshchunov Museum of Private Collections.

Ил. 2. Два листа из *рабсала*: 1-й лист «Хридая-сутры», колофон «Ваджравидарана-дхарани».

Pl. 2. Two folios from the *Rab-gsal* MS: 1st folio of the *Hṛdaya-sūtra*, colophon of the *Vajravidāraṇā-dhāraṇī*.

К статье В. М. Яковлева «Структура свитка “Колеса времени” (Калачакра) из коллекции Рерихов (ГМИНВ). Тибетский календарь».

To the paper by V. M. Yakovlev “Structure of a *Wheel of Time (Kālacakra)* Scroll from the Roerich Collection (State Museum of Oriental Art): a Tibetan Calendar”.

Ил. 1. Свиток «Колеса времени» (Калачакра) из коллекции Рерихов. 194 × 65 см. Кабинет Н. К. Рериха. ГМИНВ.

Pl. 1. The *Wheel of Time (Kālacakra)* painted scroll from the Roerich collection. 194 × 65 cm, Nicholas Roerich Memorial Room, State Museum of Oriental Art, Moscow.

Ил. 2. Календарный цикл «Колеса времени» (Калачакра). Фрагмент свитка.

Pl. 2. Calendrical cycle of the “Wheel of Time” (*Kālacakra*). Detail of the painted scroll.

Ил. 3. Будда, божества и наставники учения. Фрагмент свитка.

Pl. 3. The Buddha, deities and teachers of the doctrine. Detail of the painted scroll.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВ	– Атхарваведа
АК, Артха	– Артхашастра Каутилы
АП	– Агни-пурана
БНЭ (RE)	– Большой наскальный эдикт
ВБх	– Виджнянабхайрава
ВП	– Вишну-пурана
др.-ирл.	– древнеирландский
др.-русск.	– древнерусский
др.-синг.	– древнесингальский
вед.	– ведийский
ГП	– Гаруда-пурана
ИПК	– Ишварапратьябхиджня-карики Утпаладевы
ЙС	– Йога-сутры Патанджали
ЙСБх	– Йогасутра-бхашья Вьясы
КАТ	– Кула-арнава-тантра
КЭ (RE)	– Колонный эдикт
Манд уп.	– Мандукья-упанишад
Ману	– Ману-смирти
МП	– Матсья-пурана
Мхв.	– Махавамса
Нарада	– Нарада-смирти
пал.	– пали
Пан.	– Панини
пкр.	– пракрит
ПТВ	– Паратришика-виварана Абхинавагупты
РВ	– Ригведа
СК	– Спандакарики
скр.	– санскрит
ТА	– Тантра-алока Абхинавагупты
ТАВ	– Тантра-алока-вивека Джаяратхи
Тайт-уп.	– Тайттирия-упанишад
тиб.	– тибетский
ТС	– Тантра-сара Абхинавагупты
хетт.	– хеттский
Хит	– Хитопадеша
ШБ	– Шатапатха-брахмана
Шв. уп.	– Шветашватара-упанишад
ШД	– Шивадршти Сомананды
ШДВр	– Шивадрштивртти = Падасангати Утпаладевы
ЯС	– Яджнавалкья-смирти
А	– <i>Aṅguttaranikāya</i>
АА	– <i>Aṅguttaranikāya-aṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)</i>
Abhis-Dh	– <i>Abhisamācārikadharmāḥ</i> махасангхиков-локоттаравадинов
AitUp	– <i>Aitareya Upaniṣhad</i>

AN	– <i>Akanāṅgūru</i>
BCC	– <i>Beatha Colaim Cille</i>
Bhi-Vin	– <i>Bhikṣuṅvīnaya</i> махасангхиков-локоттаравадинов
Bhp, BhP	– <i>Bhaviṣya-purāṇa</i>
Bhu-Pratim	– (<i>Bhikṣu</i>) <i>prātimokṣasūtra</i> махасангхиков-локоттаравадинов
BhSv	– <i>Bhasa's Svapnavasavadatta</i>
Car	– <i>Caraca-samhitā</i>
CC	– <i>Corpus Cundacundae</i>
ChUp	– <i>Chandogya Upaniisad</i>
CIH	– <i>Corpus Iuris Hibernici</i>
D	– <i>Dīghanikāya</i>
DA	– <i>Dīghanikāya-aṭṭhakathā (Sumanāgalavilāsini)</i>
EFEO	– École française d'Extrême-Orient
Hā	– <i>Hāla</i>
IFI	– Institut français d'indologie
IFP	– Institut français de Pondichéry
JIES	– The JOURNAL OF INDO-EUROPEAN STUDIES
Kali	– <i>Kalittokai</i>
KaUp	– <i>Katha Upanisad</i>
KEWA	– Mayrhofer's Wörterbuch
Kh	– <i>Khuddakanikāya</i>
KSTS	– The Kashmir Series of Texts and Studies
KT	– <i>Kuruntokai</i>
M	– <i>Majjhimanikāya</i>
MA	– <i>Majjhimanikāya-aṭṭhakathā (Papañcasūdanī)</i>
Mhvs	– <i>Mahāvamsa</i>
MP	– <i>Mokkha-pāhuḍa</i>
MPS	– <i>Mahāparinirvāṇasūtra</i> (сарвастивадинов)
Mv	– <i>Mahāvastu</i>
MW	– Sir Monier-Williams. A Sanskrit-English Dictionary
NT	– <i>Narrīnai</i>
NS	– <i>Niyama-sāra</i>
NŚ	– <i>Nātyaśāstra</i>
PDI	– Publications du département d'indologie
PIFI	– Publications de l'Institut français d'indologie
PraUp	– <i>Prasna Upanisad</i>
RV	– <i>Ṛgveda</i>
S	– <i>Samyuttanikāya</i>
SC	– <i>Svapnacintamani</i>
Som	– <i>Somadeva</i>
Sp	– <i>Samantapāsādikā (Vinaya-aṭṭhakathā)</i>
SS	– <i>Samaya-sāra</i>
Suśr	– <i>Susruta-samhita</i>
Tol	– <i>Tolkāppiyam. poruḷatikāram. iḷampūraṇar uraiyutaṇ. Cennai, 1956.</i>
Vism	– <i>Visuddhimagga</i>
Vin	– <i>Vinayapiṭaka</i>
VP	– <i>Vākyapadīya</i>
VS	– <i>Vājasaneyi-samhitā</i>
TS	– <i>Tayttiriya-samhitā</i>

Научное издание

Индия – Тибет: текст и феномены культуры

Рериховские чтения 2006 – 2010
в Институте востоковедения РАН

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

оригинал-макет,
обработка факсимильных материалов
и компьютерная верстка М. Э. Юдиной

Подписано в печать 09.11.2012. Формат 70×100¹/₁₆.
Бумага офсетная №, печать офсетная. Гарнитура PeterburgC.
Усл. печ. л. 24,6. Тираж 250. Заказ №

Издательство «Языки славянской культуры».
ОГРН №037739118449.
Тел.: 95-95-260. E-mail: Lrc.phouse@gmail.com
Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>