



СМАРАНАМ

Памяти
Октябрины Федоровны
Волковой

Сборник статей





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт востоковедения

СМАРАНАМ

Памяти
Октябрины Федоровны
Волковой

Сборник статей



МОСКВА
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
2006

УДК 24(34)
ББК 86.35(5Инд)
С50

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 05-01-16004д*

*Издательство благодарит за содействие в выпуске книги
Институт практического востоковедения (Москва)*

Составитель
В.Г. Лысенко

Редакционная коллегия:
Б.А. Захарьин, В.Г. Лысенко, С.Д. Серебряный

Smaranam : Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Сб. ст. /
С50 Ин-т востоковедения РАН. — М. : Вост. лит., 2006. — 334 с. : ил. —
ISBN 5-02-028543-4

Сборник статей, посвященный памяти известного российского буддолога и индолога О.Ф. Волковой (1926–1988), составлен ее учениками и коллегами. В книгу вошли исследования по буддизму, а также по литературе, философии, искусству и науке древней Индии.

ББК 86.35(5Инд)

ISBN 5-02-028543-4

© Лысенко В.Г., составление, 2006
© Институт востоковедения РАН, 2006
© Оформление. Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2006

Предисловие

Хотя эта тема вряд ли нуждается в предисловии, мне приятно написать несколько вводных слов.

Во-первых, потому, что личность О.Ф. Волковой уникальна и наш долг, долг старшего поколения — постараться познакомить с ней тех, кто не имел возможности непосредственно с нею общаться.

Давно отмечено, что особенности личности находят свое отражение и в оставленном потомкам письменном слове, даже если речь идет о переводах. При всей самозначности печатного текста, знание голоса, интонаций, судьбы человека, его написавшего, дает читателю новые краски и иное, более широкое понимание, даже, повторю, переводного текста. Мало того — приблизиться к узнаванию Учителя можно и через работы его учеников, людей его круга и последователей, даже если эти работы созданы много времени спустя.

Во-вторых, по прямо противоположной причине. Уникальная и неповторимая Октябрина (как до сих пор ее называют в индологической среде — и в этом нет и тени фамильярности!) на самом деле могла бы стать героем романа о жизни советской интеллигенции. В ее судьбе выпукло отражаются парадоксы системы, странствия духа и неконформистская верность себе и совести.

То, что друзья и ученики собрали этот том, — свидетельство о редком в наши дни чувстве справедливой благодарности. Память — это не памятник, память — это ступени в будущее, и данная книга обращена к тем, кто придет после нас. Она не только обожжет их прикосновением к конечной, бескарьерной, подвижнической жизни настоящего Ученого, но и наполнит их светом вечных ценностей.

И это третья причина моей радости в связи с выходом книги. И последняя, уже совсем личная, — я тоже был вхож какое-то время в тот дом на улице Вавилова и хорошо помню тяжкие уроки санскрита и маленькую стальную женщину в полумраке заставленной книгами квартиры, ее истинно московский чай и элегантные извивы двух доброжелательных колли...

Как мудро сказано: «Мне грустно и светло...»

Октябрина Федоровна Волкова

23.01.1926–22.10.1988

Октябрина Федоровна Волкова умерла в конце 1988 г. — на исходе «советской эпохи», или, иначе сказать, на исходе «короткого двадцатого века»¹. Она прожила сравнительно недолгую жизнь — без трех месяцев 63 года. При всей неповторимости личной судьбы ее биография вписана в жесткие и даже жестокие рамки времени.

В отличие от своих друзей и коллег (и в отличие от многих своих учеников) Октябрина Федоровна не обрела никаких ученых степеней и званий и ушла на пенсию (в 1981 г.) младшим научным сотрудником. Владея обширными знаниями и всеми навыками создания образцового научного текста, оригинально и остро мыслящая и умеющая передавать свои мысли в кратких и отточенных формулировках, она не любила рутинную работу над рукописями для подготовки их к печати. Своим ученикам, словно оправдываясь, Октябрина Федоровна говорила, что в научном исследовании главное для нее — сам процесс познания. Она не любила собственные, сочиненные ею тексты и часто забрасывала начатую работу — может быть, из-за повышенной (и с годами повышавшейся) требовательности к себе, а может быть, из-за того, что с годами все глубже проникалась буддийским ощущением «несуществования личности» («анатма»).

Ее стихией было не письменное, а устное слово; но не публичные выступления или лекции (она не была ни трибуном, ни оратором), а живое или, как сейчас говорят, «интерактивное» общение — в кругу друзей, понимавших ее с полуслова. В начале 60-х годов у нее дома, на кухне, часто собирались будущие известные востоковеды (индологи, тибетологи, исследователи буддизма), устраивались семинары-посиделки

¹ См.: Хобсбаум Э. Эпоха крайностей. Короткий двадцатый век (1914–1991). Пер. с англ. М., 2002.

с докладами и обсуждениями. Сейчас, пожалуй, трудно себе представить, чтобы вне институтов, вне официальных конференций и круглых столов на кухне (нередко «за рюмочкой») увлеченно обсуждались бы проблемы понимания и истолкования индийской мысли. Индологи (как и вообще гуманитарии) более склонны к индивидуальной работе — в библиотеке или у себя дома. Но тогда даже у отъявленных индивидуалистов была потребность общаться с коллегами; и там, на кухне у Октябрины Федоровны, эта потребность встречала полное понимание.

Если про русских писателей XIX в. говорилось, что все они вышли из «Шинели» Гоголя, то многие индологи советской (и постсоветской) поры могут с неменьшим правом утверждать, что они вышли из кухни Октябрины Федоровны; из кухни или из кабинета — как ученики, которым она преподавала санскрит. Все, кто соприкасался с ней, испытали на себе магнетизм и силу ее личности. Октябрина Федоровна располагала к себе сразу и бесповоротно — никакой позы, абсолютная прозрачность и открытость всего облика, неизменное дружелюбие и простота обращения (но без всякой фамильярности).

Она была в Индии всего один раз и провела там лишь две недели: в 1964 г. в Дели на XXVI Международном конгрессе востоковедов (с докладом «Легенда о Кунале») — как научный турист, т.е. «за свой счет». Но ее знание Индии было совсем не книжным, а настолько живым, многогранным и неожиданным, что впору было предположить: в своих прошлых рождениях она жила именно там.

Санскрит Октябрина Федоровна знала так, что могла не просто разбираться в первоисточниках со словарем, а свободно *читать*, как другие читают по-английски или по-французски. И тогда и сейчас — это (в нашей стране) большая редкость. К ней ходили на консультации даже известные специалисты, никто не мог с таким блеском и знанием дела распутывать самые сложные хитросплетения санскритских текстов. У нее была не только потрясающая интуиция, но еще и инстинкт и азарт сыщика, умение «взять след» и дойти до конца. И при этом никаких авторских амбиций! Сколько своих находок и открытий Октябрина Федоровна щедро раздарила ученикам, сколько их переводов увидело свет благодаря ее помощи, но без ее подписи. Ее считали лучшим знатоком индийской религиозно-философской литературы, особенно буддийской, но она разбиралась и в индийской драме, и в поэзии, и в эпосе, и в индийской музыке, и в индийской математике. С уходом Октябрины Федоровны мы потеряли не только милостью Божией знатока санскритских текстов, индийской и буддийской культуры, но и яркую, харизматическую личность, Учителя (гуру) и верного друга, стойкого воина, рыцаря

без страха и упрека — и самоотверженную мать всех собак и кошек²!

Со смертью Октябрины Федоровны исчез и «дом сестер Волковых» — небольшая двухкомнатная квартира на первом этаже в доме по улице Вавилова. Инны Федоровны (которая хотя и была младшей, но по отношению к Октябрине Федоровне играла роль старшей сестры) к тому моменту уже не было в живых. Сестры были бездетны — наследников не оказалось. Исчезло уникальное пространство, отмеченное яркой индивидуальностью своих обитательниц. Атмосфера Индии, но не южной — томной и располагающей к неге, а скорее северной, граничащей с Тибетом, — аскетичной и суровой (множество книг, санскритские фолианты, словари, индийские ткани, тибетские танки, буддийская ритуальная утварь). И собаки, сначала элегантные колли Зетти и Ильена, потом два огромных ньюфаундленда — Донна Рона, в просторечии Дуня, и Леди Джейн — царствовали на этом пространстве и в сердцах своих хозяек, со спокойным достоинством принимая их заботу и внимание.

Строгий порядок и чистота были законом — полы постоянно мылись (собачки дисциплинировали), пыль вытиралась, но гостей ни в чем не притесняли и даже не заставляли непременно снимать обувь. А народ толпился целыми днями — дом был центром притяжения для многочисленных друзей, приятелей, родственников, знакомых — в том числе и «по собачьей линии» (после ухода на пенсию Октябрина Федоровна стала заниматься «собачьими делами» и даже была судьей на выставках). К Волковым шли, ехали и летели из Ленинграда, Вильнюса, Тарту, Душанбе и других городов и весей. Дом был открытым — туда можно было явиться без звонка и просто забежать «на огонек», но вместе с тем посторонних и случайных там особо не привечали, круг друзей и знакомых был хоть и широк, но строго ограничен. «Попасть к Волковым» было престижно.

В детстве Октябрина Федоровна перенесла тяжелое заболевание (туберкулез костей) и всю жизнь страдала от его разрушительных последствий. Но язык не поворачивается назвать ее инвалидом. Иных болезнь подминает под себя, превращает в своих рабов. Октябрина Федоровна приняла свой недуг как вызов, он закалил ее, сделал сильной и даже отчаянной. В этой хрупкой женщине не было ничего от инвалидности с затаенной обидой на судьбу и постоянным сознанием своей неполноценности. Огромный интерес к приобретению новых

² У нее всегда были животные, она их прекрасно чувствовала и умела оказать деятельную помощь в случае их болезни. Когда занемог мой любимый кот и я в полном отчаянии позвонила Октябрине Федоровне, она сразу же сказала: «Приезжайте!». Кот был спасен.

знаний³, какое-то жадное любопытство к жизни⁴, даже, можно сказать, авантюрная открытость ко всему новому, и — самое удивительное — легкость на подъем (это при ее проблемах с передвижением!) — все в ней заставляло окружающих забывать о недуге и принимать как равную и даже — как самую сильную. Когда же боль припирала, она никогда не жаловалась, а скорее подшучивала над собой, подчас шокируя окружающих своим неповторимым черным юмором.

Для учеников, которым она преподавала санскрит, ее возраст не имел значения, она всегда держалась на равных, никогда не «давила» ни знанием, ни авторитетом и вообще вела себя не как учитель, а как соученик — вместе со своими учениками рассуждала и фантазировала, предполагала и сомневалась, радовалась, когда удавалось разобраться в сложной проблеме. В ней была какая-то детская непосредственность и даже озорство. Все в ее руках спорилось: взяла гитару — заиграла, взяла прялку — стала прясть, взяла спицы — стала вязать, взялась лечить животных — вылечивала. Талантов было много, и каждому нашлось свое место и свое время⁵.

Сестры Волковы родились в семье командира Красной Армии Федора Андреевича Волкова (1898–1954), человека интереснейшей судьбы, достойной романа. Он был по этническому происхождению ингерманландец⁶. Фамилия Волков — это перевод ингерманландского (финно-угорского) слова-имени Суси (букв. «волк»). Родители Федора Андреевича, простые крестьяне, жили в селе Косколово, Сойкинской волости Ямбургского уезда Петербургской губернии (ныне Кингисеппского района Ленинградской обл.). Там, 4 (16) февраля 1898 г. и родился Федор Андреевич (в семье было девять детей). Он окончил церковно-приходскую школу, а в 18 лет (т.е. в 1916 г.) ушел добровольцем на фронт Первой мировой войны, был награжден тремя Георгиевскими крестами. В 1918 г. «уволился из старой армии и поступил в Первый Ямбургский Красногвардейский отряд», попал в плен к бе-

³ Ей нравилось заниматься языками, она их знала немало, любила экзотические языки вроде хеттского, который изучала в группе Вячеслава Всеволодовича Иванова. Помню, как мы, ее ученики, рассказали, что читаем по-польски западные детективы, недоступные в русских переводах. Она тут же зажглась этой идеей, и мы стали носить ей книжки из магазина «Дружба».

⁴ Кто-то раз спросил ее: «А тебе не бывает скучно?». Она резко и сердито парировала: «Разве может быть человеку скучно?!»

⁵ Она проникновенно исполняла песни Галича, аккомпанируя себе на гитаре. Ее хрипловатый, прокуренный голос как нельзя лучше подходил для этого.

⁶ Ингерманландцы — это небольшой этнос, живущий ныне в Ленинградской области, Карелии, Эстонии. В дореволюционной России их называли «чухонцами». О.Ф. говорила, что они автохтоны той местности, где был построен Петербург.

лым, бежал к своим: они сначала сгоряча приговорили его к расстрелу, но потом мало того что не расстреляли, так еще и приняли в партию даже без кандидатского стажа⁷.

Со своей будущей женой, Надеждой Степановной Прокшиц, матерью Октябрины и Инны, Федор Андреевич познакомился во время Гражданской войны, в 1921-м, в Смоленске, где обучался на курсах старших строевых командиров при Объединенной военной школе Западного фронта. Потом был Ленинград и учеба в Военно-политической академии РККА, потом — Полтава, Медынь и Хабаровск, где он служил комбригом особой строительной бригады (был близко знаком с В.К. Блюхером). В июле 1938 г. Федора Андреевича арестовали по обвинениям, входившим в 58-ю статью, за «шпионаж в пользу Польши и Японии». Надежду Степановну тоже долго допрашивали в «компетентных органах», но потом отпустили. Перед самой войной дело и вовсе прекратили. Во время войны Федор Андреевич командовал полком, а потом пехотной дивизией и корпусом (91-й стрелковый корпус 69-й армии 1-го Белорусского фронта). Закончил войну в Берлине генерал-лейтенантом, Героем Советского Союза (за форсирование Вислы южнее польского города Пулавы в августе 1944 г.). Был помощником Главнокомандующего советскими оккупационными войсками в Германии, комендантом Магдебурга. В 1949 г. окончил Высшую военную академию (теперь Военная академия Генштаба), после защиты кандидатской диссертации по военным наукам преподавал там до своей кончины в 1954 г. (в возрасте 56 лет). Был кавалером двух орденов Ленина, четырех орденов Красного Знамени, двух орденов Кутузова 1-й степени, ордена Суворова 2-й степени, а также нескольких иностранных орденов и медалей.

О Надежде Степановне, матери Инны и Октябрины Волковых, сохранилось мало сведений. Мы знаем лишь, что она рано лишилась родителей и, будучи старшей в семье, заменила мать своим братьям и сестрам. Как жена военного, она занималась домашним хозяйством и воспитанием детей. Умерла через два года после кончины мужа, в 1956 г.

Октябрина Федоровна родилась 23 января 1926 г., когда семья жила в Ленинграде. Среднюю школу окончила в 1943-м в эвакуации, в селе Березовское Приволжского района Саратовской области. В 1944-м поступила на английское отделение Саратовского педагогического института, в 1945-м перевелась в Государственный педагоги-

⁷ Из автобиографии, написанной им 30.08.1947 г. и хранящейся в деле № 1255450 Архива Минобороны РФ, г. Подольск. Сведения о Федоре Андреевиче Волкове получены мною от сводного брата Октябрины Федоровны — Владимира Федоровича Волкова.

ческий институт в Калинин (ныне Тверь). В 1946-м ей пришлось превратить учебу по состоянию здоровья, но уже в 1947-м она поступила на индийское отделение Восточного факультета ЛГУ, которое окончила в 1952-м по специальности филолог-индолог.

Трудно сказать, Октябрина Федоровна выбрала Индию или Индия выбрала ее — но это было своего рода идеальное совпадение, попадание «в яблочко»; индивидуальные наклонности жительницы России оказались созвучными многовековым традициям культуры далекой страны.

В ЛГУ Октябрина Федоровна изучала санскрит, хинди, урду. По воспоминаниям однокурсников, учеба давалась ей легко⁸, но экзамены, необходимость *демонстрировать* свои знания вызывали в ней внутренний протест — она могла порвать зачетку, раскричаться, но потом все-таки пойти и сдать ненавистный экзамен. И тогда и всегда ей было трудно вписываться в общие правила, быть «как все» и делать «что нужно».

После окончания ЛГУ и переезда в Москву, с 1952 по 1956 г., Октябрина Федоровна преподавала хинди и урду в Институте внешней торговли⁹, одновременно с 1953 по 1956 г. училась в аспирантуре Института востоковедения АН СССР, писала диссертацию на тему «Префикс в санскрите». В 1956 г. она стала научным сотрудником этого института.

Можно сказать, Октябрина Федоровна оказалась в нужном месте в нужное время. В 1957 г. в Россию из Индии вернулся известный ученый-востоковед Юрий Николаевич Рерих (1902–1960), сын знаменитого художника Николая Рериха (1874–1947). Именно Юрий Николаевич вместе со своим другом, послом Цейлона (ныне — Шри-Ланка) в СССР, профессором Гунапалой Пиясеной Малаласекерой (1899–1973) приложил огромные усилия для возрождения в нашей стране традиций «репрессированных» в сталинское время индологии и буддологии. В Институте востоковедения был организован Сектор истории индийской религии и философии под руководством Юрия Николаевича¹⁰, где Малаласекера читал лекции по буддизму и преподавал языки: пали и сингальский.

⁸ В выписке из ее зачетной ведомости только оценки «отлично», кроме госэкзамена по основам марксизма-ленинизма («хорошо»).

⁹ Сестра Инна Федоровна, тоже выпускница Восточного факультета ЛГУ, в конце 60-х годов работала в Индии (в Дели) переводчиком в Торгпредстве СССР.

¹⁰ Для Сектора выделили комнату в Институте, который тогда располагался в Армянском переулке. После смерти Юрия Николаевича, уже в другом помещении, был открыт мемориальный кабинет, в котором поместили его личную библиотеку, переданную в дар Институту его братом, художником Святославом Рерихом, — знаменитый «Кабинет Рериха». После переезда Института востоковедения в 1976 г. на улицу

Для многих молодых и начинающих востоковедов это была настоящая встреча с Индией, с индийской культурой — не через «идеологически правильные» писания советских авторов и не через переводные или дореволюционные книги, а благодаря непосредственному контакту с людьми, пропитанными этой культурой, связанными с ней тесными узами. Так формировалось самое яркое в послевоенное время поколение индологов и буддологов. Нельзя забывать, что это стало возможным лишь благодаря некоторому ослаблению идеологического партийного контроля во времена хрущевской «оттепели»: Никита Сергеевич лично покровительствовал и Рериху, и Малаласекере. Молодежь, собиравшаяся вокруг них¹¹, увлекалась изучением языков (все, кто знал какие-то языки, преподавали их друг другу), с удовольствием посещала семинары, заседания, заслушивалась рассказами Юрия Николаевича об Индии и просто дружески общалась как в Институте, так и за его пределами.

К тому времени Октябрина Федоровна уже хорошо знала санскрит и хинди, с Юрием Николаевичем она занималась тибетским, с Малаласекерой — пали. Юрий Николаевич привлек ее и к работе комиссии, созданной для редактирования переводов из «Махабхараты», сделанных в Ашхабаде Б.Л. Смирновым (1891–1967). Очевидно, в этой же творческой атмосфере Октябрина Федоровна взялась закончить и доработать перевод с санскрита «Гирлянды джатак» Арьяшуры, некогда начатый А.П. Баранниковым (1890–1952); она же сопровождала этот перевод комментариями и предисловием (см. список публикаций О.Ф. Волковой). Чуть позже Октябрина Федоровна начала работать над переводом одного из важнейших текстов буддизма махаяны — «Ланкаватара-сутры». Параллельно, вместе с Г.М. Бонгард-Левиным, она переводила и готовила к публикации фрагменты рукописей двух других буддийских текстов: «Куналаваданы» («Легенды о Кунале») и «Ашока-авадана-малы» («Гирлянды легенд об Ашоке»), — хранившихся в Рукописном отделе тогдашнего Ленинградского отделения (ныне Санкт-Петербургского филиала) Института востоковедения АН СССР (ныне РАН) (см. там же).

Рождественку (тогда улицу Жданова) Кабинет сохранился во многом благодаря Ю.Н. Цыганкову, который много лет проработал его бессменным хранителем.

¹¹ Сотрудниками Сектора были А.М. Пятигорский, О.Ф. Волкова, Е.С. Семка (секретарь Юрия Николаевича), Ю.М. Парфионович, Н.Ю. Лубоцкая, И.М. Кутасова; аспирантами — Ю.М. Алиханова, В.В. Вертоградова, Г.М. Бонгард-Левин, Ю.Я. Цыганков; друзьями Сектора, заглядывавшими «на огонек»: Т.Я. Елизаренкова (тесно сотрудничавшая с Юрием Николаевичем), В.С. Костюченко, А.Я. Сыркин, А.В. Герасимов — все они связали свою жизнь с занятиями индийской и/или многоязычной буддийской культурой.

Оазис индологии в Институте востоковедения процветал лишь до тех пор, пока его поддерживал своей энергией и авторитетом Юрий Николаевич Рерих. Ученый был полон планов, но их осуществление было делом нелегким. В 1960 г. в возрожденной им серии *Bibliotheca Buddhica* вышла в свет первая книга — перевод с пали знаменитого буддийского текста «Дхаммапада», однако по доносу бдительной «научной общественности» часть тиража книги была арестована¹². Автора перевода и предисловия, Владимира Николаевича Топорова, обвинили в «некритическом отношении к буддизму». Однако благодаря усилиям Юрия Николаевича книга все-таки вышла¹³. История с «Дхаммападой» и другие подобные ситуации, требовавшие от него активного вмешательства, не самым благоприятным образом сказывались на здоровье Юрия Николаевича... В мае 1960 г. у него случился инфаркт, от которого он скончался в возрасте 58 лет. После смерти Юрия Николаевича сотрудники Сектора стали ежегодно в ноябре месяце проводить мемориальные «Рериховские чтения»¹⁴.

По свидетельству очевидцев, свои доклады на этих чтениях Октябрина Федоровна часто начинала фразой: «Каждый буддолог — буддист, каждый буддист — буддолог». Это была ее позиция по вопросу, который широко обсуждался в их кругу: должен ли исследователь буддизма быть верующим буддистом, чтобы лучше понимать свой предмет? Октябрина Федоровна любила заострить проблему, бросить вызов и спровоцировать дискуссию¹⁵.

На период после отставки Хрущева в 1964 г. до наступления к концу 1960-х годов эпохи брежневского «застоя» пришелся расцвет так называемой Московско-Тартуской школы. «Летние школы» в Тарту, в которых Октябрина Федоровна не раз участвовала¹⁶, были яркими событиями интеллектуальной свободы.

¹² Надо сказать, что тираж для такого рода издания был фантастическим — 40 тыс. экземпляров. Но сегодня эта книга — раритет.

¹³ В связи с этим рассказывают следующую историю. Юрию Николаевичу удалось раздобыть несколько экземпляров «Дхаммапады» и срочно отправить их за границу — в Индию, Италию и другие страны. Вскоре на стол директора Института востоковедения легли поздравительные телеграммы по случаю выхода книги, подписанные известными учеными и политиками, в том числе и С. Радхакришнаном (тогдашним вице-президентом Индии). Делать было нечего, арест пришлось снять.

¹⁴ В 1990-е годы «Рериховские чтения» были возобновлены и продолжают до сих пор.

¹⁵ Это было очень похоже на дзенскую практику коанов — парадоксов, провоцирующих мысль.

¹⁶ Октябрина Федоровна дружила с Юрием Михайловичем Лотманом и часто, приезжая в Тарту, останавливалась у него. Узы дружбы связывали ее со многими участниками этих «летних школ», но самым близким другом был эстонский исследователь буддизма Линнарт Мяль.

В 1968 г. в академических институтах начались «разборки», направленные против «подписантов» (еще их в шутку называли «чартистами»). Сейчас, наверное, мало кто уже помнит это слово и что оно тогда означало. Представители неконформистской интеллигенции (те, кого позже стали называть «диссидентами») составляли и/или подписывали письма, адресованные в различные начальственные инстанции и содержавшие критику тех или иных действий властей преследуемых. Власти, напуганные Пражской весной, выявляли и «прорабатывали» «подписантов». Таковые оказались и среди сотрудников Сектора¹⁷. Начались расследования; многих, в том числе Октябрину Федоровну, тоже подписавшую ряд писем, вызывали в «компетентные органы». Нескольких сотрудников Института востоковедения уволили¹⁸, впоследствии (в начале 1970-х) некоторые из них эмигрировали.

Прекращение работы Сектора и эмиграция близких друзей обозначили для Октябрины Федоровны новую эпоху в ее жизни. На институтских собраниях ее «прорабатывали» за невыполнение индивидуальных планов и вообще за то, что она «занималась совсем не тем, чем надо». Она, действительно, могла заниматься лишь тем, что было интересно ей самой. А в эту грустную эпоху «надо» и «интересно» больше не совпадали.

В 1972 г. в Бурятии было сфабриковано дело против выдающегося бурятского исследователя буддизма, буддиста по вероисповеданию Бидия Дандаровича Дандарона (1914–1974). Его обвиняли в создании религиозной секты и пропаганде буддизма (что, по сути, так и было; дико лишь то, что за это судили). В связи с «делом Дандарона» начались преследования не только буддистов, но и буддологов.

В свое время личность и деятельность Дандарона были высоко оценены Ю.Н. Рерихом, они совместно составили план публикации тибетских текстов для *Bibliotheca Buddhica*. Личность Дандарона, прошедшего 19 лет в лагерях и ссылке, но не сломленного, произвела на Октябрину Федоровну сильнейшее впечатление¹⁹. Она познакомилась с ним в Улан-Удэ в 1968 г., во время своей командировки от газеты «Комсомольская правда». Встреча с Дандароном во многом изменила жизнь Октябрины Федоровны. Она получила посвящение и стала буд-

¹⁷ Они подписали два письма в Прокуратуру СССР: в защиту А. Гинзбурга и Ю. Галанскова (их судили за составление и передачу на Запад «Белой книги» о суде над А. Синявским и Ю. Даниэлем) и в связи с вторжением советских войск в Чехословакию.

¹⁸ Из индологов это были лингвист Ю.Я. Глазов и философ А.М. Пятигорский.

¹⁹ Свои впечатления о нем она, по воспоминаниям друзей, выразила словами «как принц», имея в виду его внутренний аристократизм и чувство собственного достоинства.

дисткой. Во время процесса над Дандароном ее вызывали на допрос. В доме Волковых произвели обыск. Вероятно, власти задумывали широкомасштабный антибуддийский процесс. По каким-то причинам он не состоялся, но Дандарона все же осудили. Через два года он погиб в лагере, а на все буддологические исследования, особенно в области религии и философии, а также на переводы буддийских текстов стали смотреть с удвоенным подозрением. За квартирой Волковых велось наблюдение, их телефон прослушивался. Некоторые коллеги и друзья, опасаясь за свою карьеру, перестали с ними общаться.

Октябрина Федоровна продолжала работать над переводом «Ланкаватара-сутры» и ряда других текстов, но лишь для себя, «в стол», и вся ушла в преподавание. Она обучала санскриту аспирантов и сотрудников Института востоковедения, а также постоянно кого-то консультировала и что-то редактировала, но, разумеется, это не считалось научной работой. Институтское начальство постоянно вменяло в вину Октябрине Федоровне невыполнение индивидуального плана, и в 1981 г. ее отправили на «заслуженный отдых».

Но и на пенсии, в «частной жизни», Октябрина Федоровна продолжала консультировать, редактировать, заниматься с учениками. С ними она читала и переводила Калидасу, Нагарджуна, Шанкару, Бхартрихари-поэта и Бхартрихари-философа, «Бхагавад-гиту», буддистские тексты («Хридая-сутру», «Ланкаватара-сутру»), эпиграфические источники, тексты по математике и музыке. Время от времени перепал какой-нибудь научный заказ. Так, для известного энциклопедического издания «Мифы народов мира» она написала статью по джайнской мифологии.

Октябрине Федоровне выпало на долю пережить смерть младшей сестры, горячо любимой Инны. Сама Октябрина Федоровна прожила после этого еще четыре года и умерла, как отец и сестра, от «семейной болезни» — рака. Рак съедал ее стремительно, но атмосфера вокруг нее не была тяжелой; Октябрина Федоровна как могла облегчала окружающим заботу о ней — никто, как она, не умел так естественно и просто превращать грустное в веселое, пусть даже это было веселье «сквозь слезы». По свидетельству близких друзей, она работала буквально до самого конца, торопилась закончить перевод «Ашокавадана-малы» (совместно с Г.М. Бонгард-Левиным), но так и не успела... или просто не могла, не умела поставить точку?

После Октябрины Федоровны осталось множество рукописей — подготовительные материалы и переводы, статьи — в основном незавершенные²⁰. Но было бы, наверное, неправильно думать, что виною

²⁰ Значительная часть архива Октябрины Федоровны исчезла, но все же некоторые ее рукописи сохранились и, возможно, когда-нибудь будут изданы.

тому исключительно внешние обстоятельства: нехватка времени или «козни» советской власти. Дело было в самой Октябрине Федоровне. Счастье научной работы заключалось для нее в познании, в постоянном открытии нового, а не в обработке и придании окончательной формы уже известному — ей известному. Она была устремлена вперед, к новым открытиям. С тем и ушла от нас...

Коллеги, друзья, ученики посвящают этот сборник ее светлой памяти.

Виктория Лысенко

Список публикаций
Октябрины Федоровны Волковой

«Вайрагья» у Бхартрихари. — Краткие сообщения Института народов Азии. М., 1961, вып. 57, с. 21–24.

Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы. Отв. ред. Ю.Н. Рерих. Пер. с санскрита (совм. с А.П. Баранниковым), предисловие (с. 5–24) и примечания (с. 325–347). М., 1962 (Памятники литературы народов Востока. Переводы. VII). 348 с.

Легенда о Кунале (Kuṇālāvadāna из неопубликованной рукописи Aśokāvadānamālā). М., 1963, 101 с. (совм. с Г.М. Бонгард-Левиным).

The Kuṇāla Legend and an Unpublished Aśokāvadānamālā Manuscript. Moscow, 1963. 39 с. (совм. с Г.М. Бонгард-Левиным).

Kuṇālāvadāna. — Indian Studies. Past and Present. Calcutta, 1964, Jan.–March, vol. 5, № 2, с. 113–122 (совм. с Г.М. Бонгард-Левиным).

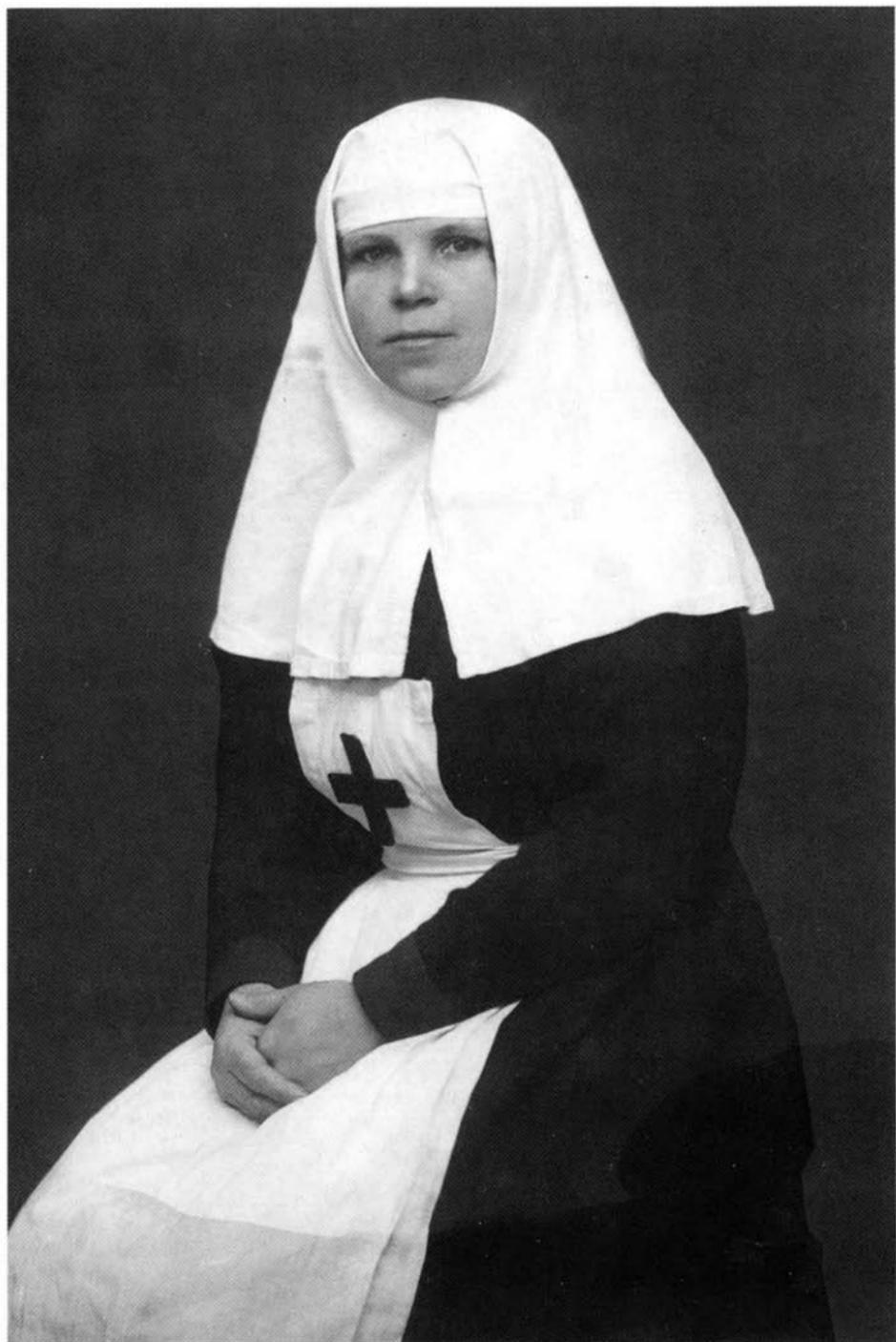
Повести, сказки и притчи древней Индии. М., 1964. — Пер. с пали и санскрита: *Арья Шура*. Джатака о великой обезьяне, с. 122–126; Джатака о дятле, с. 66–70; *Сомадева*. Океан сказаний: История о Девасмите, с. 126–131; Рассказ Девасмиты, с. 131–132; История о Шиве и Мадхве, с. 132–137; История об Ашокадатте и Капаласпхоте, с. 137–146; История о Киртисене, с. 146–152; История о Нишчадатте, с. 152–162.

Некоторые замечания о лексике «Ашока-авадана-мала». — Программа научной конференции по языкам Индии, Пакистана, Непала и Цейлона. М., 1965, с. 45–46 (совм. с Г.М. Бонгард-Левиным).

Легенда о Маре и Упагупте. — Идеологические течения в современной Индии. М., 1965 (совм. с Г.М. Бонгард-Левиным).

Шридхара. «Патиганита». Пер. с санскрита. — Физико-математические науки в странах Востока. Вып. 1 (4). М., 1966, с. 160–181 (совм. с А.И. Володарским).

- Минаев как буддолог. — Иван Петрович Минаев. М., 1967 (Русские востоковеды и путешественники) (совм. с Г.М. Бонгард-Левиним).
- Описание тонов индийской музыки. — Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1965 (Ученые записки ТГУ, вып. 181), с. 274–275.
- Об одной поздней интерполяции в тексте «Дивьяваданы». — Языки Индии, Пакистана, Непала и Цейлона. М., 1967, с. 247–252 (совм. с Г.М. Бонгард-Левиним).
- О двух идеальных социумах буддизма. — Центральная Азия и Тибет. Материалы к конференции. Новосибирск, 1972, с. 115 (перепечатано в журнале «Гаруда», 1994, № 2, с. 45–46).
- Джайнская мифология. — Мифы народов мира. Энциклопедический словарь в 2-х томах. Т. 1. М., 1980, с. 369–372.
- Шантаракишта*. Компендиум категорий («Таттва-санграха») с комментарием Камалашилы. Предисловие и пер. с санскрита. — Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995, с. 25–37.
- Космография джайнов. — Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М., 1996, с. 500–502.
- Мифология джайнов. — Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М., 1996, с. 505–506.
- Авикальпаправешадхарани. Пер. с санскрита. Предисловие Г.В. Алоянц, А.И. Бреславца и В.М. Монтлевича, примечания к предисловию В.М. Монтлевича, примечания к тексту Г.В. Алоянц. — Гаруда. 1997, № 2, с. 1–7.



Надежда Степановна Прокшиц — мать О.Ф. Волковой



Федор Андреевич Волков. 50-е годы



Н.С. Прокшиц и Ф.А. Волков. 30-е годы



Сестры Волковы. 30-е годы



Сестры Волковы с матерью. Слева — Октябрина, справа — Инна. 40-е годы



Инна (слева) и Октябрина Волковы. 40-е годы



О.Ф. Волкова. 40-е годы



О.Ф. Волкова. 50-е годы



О.Ф. Волкова. 50-е годы



О.Ф. Волкова. 50-е годы



И.Ф. Волкова в Индии. 70-е годы



О.Ф. Волкова делает доклад на летней Тартуской школе. 70-е годы



Инна Федоровна (слева) и Октябрина Федоровна Волковы. 80-е годы

история
историография

Истоки индоиранских варн

Разительное сходство древнеиндийских и древнеиранских социальных институтов, называвшихся в индийской традиции варнами (*varṇa*), а в иранской — пиштрами (*pištra*) (оба слова означают буквально «цвет»), давно привело исследователей к мысли о том, что истоки этих социальных групп следует искать в эпохе индоиранской общности, задолго до формирования первых государств индийцев и иранцев [Dumézil, 1930; Benveniste, 1932; Benveniste, 1938].

Сопоставительный анализ соответствующих традиций позволил, однако, заглянуть в историю еще глубже. В связи с этим следует прежде всего вспомнить интерпретацию известной легенды о происхождении скифов, записанной Геродотом (IV, 5–7). В одном из ее вариантов говорится, что у первочеловека Таргитая было три сына: Липоксай, Аропксай и самый младший (*νεώτατος*) Колаксай. После того как младшему брату удалось завладеть упавшими с неба священными предметами, старшие братья передали ему царскую власть. Далее повествуется, что от старшего, Липоксая, «произошли те скифы, которые именуются родом авхатов. От среднего, Аропксая, произошли именуемые катиарами и траспиями. От самого же младшего из них — цари, которые именуются паралатами». Уже в начале XX в. А. Кристенсен предложил считать эти роды (*γένη*) скифов социальными группами. Затем эту трактовку развивали Ж. Дюмезиль и Э.А. Грантовский. Последний убедительно показал, что потомки старшего брата, авхаты, были жрецами (иранское **vahuta* «благие»), среднего — земледельцами-скотоводами, а младшего — военной аристократией, причем попытки «исправить» такую последовательность на том основании, что предводитель воинов должен был бы быть старше предводителя скотоводов-земледельцев, неправомерны, поскольку именно описанная выше последовательность наблюдается и в иных иранских традици-

ях, в частности в авестийской [Грантовский, 1960, с. 10–11]. Кроме того, Э.А. Грантовский обратил внимание на цветовую символику, связанную в «Аргонавтике» Валерия Флакка с именами Колакса (соответствующего геродотовскому Колаксаю) и Авха (соответствующего старшему брату генеалогической легенды, Липоксаю, предводителю авхатов). По Флакку, Авх от рождения имел белоснежные волосы, а инсигнии отряда Колакса были золотисто-красными, цвета пламени, в то время как «белый цвет и в Иране, и в Индии считался цветом жреческой касты, так же как цветом военной касты — красный, точнее желто-красный, золотисто-красный, цвета пламени» [Грантовский, 1960, с. 6]. Следующим напрашивающимся шагом в интерпретации скифской генеалогической легенды могло бы стать соположение социальной интерпретации с гипотезой В. Бранденштейна [Brandenstein, 1953, с. 183 и сл.], который полагал, что скифские γένη по происхождению суть возрастные группы: Липоксай предводительствовал старшими, Арпоксай — средними, а Колаксай — младшими. Именно такую интерпретацию предложил (правда, без ссылки на Бранденштейна) Э.О. Берзин [Берзин, 1986]. По его словам, у первобытных народов «в большинстве случаев преобладало деление на три основных возрастных класса, соответствующих главным социальным функциям: 1) юноши-воины, 2) зрелые мужи, домохозяева, производители материальных благ и 3) старики, основными занятиями которых были отправление культа и регулирование отношений между членами племени... С течением времени... внутри индоевропейских племен началась специализация отдельных групп населения на одном из трех основных занятий. Некоторые роды стали давать прежде всего жрецов. Члены их, независимо от возраста, считались стариками, и символом этих родов была седина — белый цвет. Другие роды, а иногда и целые племена... специализировались на войне. Их символом стал красный цвет (огня и крови)... Члены этой группы считались вечными юношами... Основная же масса населения... кормила две другие группы. В глазах общества эти производители материальных благ представлялись вечнозрелыми мужами. Присвоенные им цвета... соответствовали цвету земли (черный, коричневый) или воды (синий). Так из возрастных классов постепенно возникли варны (várṇa „цвет“. — С.К.)... Варна воинов, несмотря на свое постоянно возрастающее значение, в течение еще долгого времени продолжала считаться младшей» [Берзин, 1986, с. 46]. К сожалению, работы Бранденштейна и Берзина наряду с верными, на мой взгляд, положениями о роли половозрастной стратификации в формировании системы варн, содержали и немало натянутых утверждений и прямых ошибок¹, что обусловило скептическое к ним отношение. Статья Берзина, кроме того, была опубликована в популярном издании, что также не способствовало ее адекватному воспри-

ятию научным сообществом. Приводимые же в более поздней литературе теории происхождения варн страдают излишней модернизацией: так, автор монографии, специально посвященной этому институту, пишет, что «главной целью системы варн... было рационализировать и отобразить идеальную форму иерархической социальной структуры...» [Smith, 1994, с. 82].

Тем не менее имеющиеся материалы позволяют, как кажется, вернуться к гипотезе о роли половозрастной стратификации в формировании системы варн на новом уровне. В частности, имеются основания утверждать, что именно такая форма организации общества была свойственна носителям индоевропейского праязыка. Автор данной статьи посвятил этому ряд работ, основные выводы которых суммируются ниже. Кроме того, представления о связи варн, прежде всего варны кшатриев, с возрастными группированиями отражены и в нарративных древнеиндийских² источниках, анализу которых посвящена вторая часть работы.

О существовании в праиндоевропейском обществе половозрастной стратификации свидетельствует прежде всего анализ праязыковых этимонов, в соответствии с семантикой большинства их рефлексов традиционно считающихся терминами родства и свойства (таковых, без учета производных около двух десятков). Соответственно реконструируемую для праиндоевропейского (ПИЕ) языка систему терминов родства обычно подразделяют на две подсистемы: 1) термины для обозначения кровного родства и 2) термины для обозначения свойственников. При этом, однако, мы навязываем обществу, язык которого пытаемся реконструировать, привычную нам систему счета родства и свойства, для чего приходится идти на прямое насилие над материалом. Скажем, ПИЕ *bhrāter, традиционно включаемое в подсистему терминов родства с реконструируемым значением «(кровный) брат», столь же традиционно (и вполне справедливо) считается показателем принадлежности к некоей достаточно широкой социальной общности и уж, во всяком случае, не к нуклеарной семье [Абаев, 1958–1995, II, с. 438–439; Трубачев, 1959, с. 58 и сл.; Benveniste, 1969, I, с. 213–214; Szemerényi, 1977, с. 23–24; Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 764 и другие работы]. Кроме того, при таком подходе разъединяются морфологически сходные (например, оформленные одним суффиксом) термины и объединяются несходные, тогда как «значительно более эффективен анализ не искусственных, а естественных подсистем, выделяемых на основе общности формальных языковых признаков, а не на основе наших субъективных представлений о членении мира» [Поздняков, 1989, с. 96]. Посмотрим, возможно ли, руководствуясь этим принципом, выделить среди так называемых индоевропейских терминов родства какие-либо естественные подсистемы. При таком подходе

прежде всего бросаются в глаза праиндоевропейские социальные термины, оформленные суффиксом *-ter, который Эмиль Бенвенист считал показателем лексического класса терминов родства [Benveniste, 1969, I, с. 212]³. Таких слов всего пять, а именно *pátér (традиционно реконструируемое значение — «отец»), *māter («мать»), *bhrāter («брат»), *dhugāter («дочь») и *jenāter («ятровь», т.е. жена брата мужа). Только они в языках всех подгрупп индоевропейской семьи дают исключительно рефлексy с интересующим нас суффиксом. У всех прочих праиндоевропейских этимонов, определяемых как термины родства, рефлексy могут и не отражать данного праязыкового суффикса (например, рефлексy ПИЕ этимона, значение которого реконструируется как «зять», отражают соответствующий суффикс в древнеиндийском *jāmātar* и авестийском *zāmātar*⁴, но не в латинском *genex* или греческом *γαμβρός*).

Начнем с уже упоминавшегося ПИЕ *pátér. Все без исключения реально засвидетельствованные его рефлексy (не считая производных) и в самом деле имеют значение «отец»: др.-инд. *pítár-*, авест. *pítar-*, арм. *haug*, греч. *πατήρ*, лат. *pater*, др.-ирл. *athir*, гот. *fadar*, тох. А *pāsar*, В *pāser* и пр. [Pokorny, 1959, I, с. 829]. Само праязыковое слово, как и его женский дублет *māter, восходит, очевидно, к так называемой «лепетной лексике», *Lallwörter*, или «детским» словам (ср. русские «папа» и «мама»). Существуют, однако, некоторые обстоятельства, препятствующие реконструкции кровнородственного значения, пусть и с некоторыми модификациями типа «глава большой семьи» (*Vater*, *Haupt der Großfamilie*, согласно Покорному [Pokorny, 1959, I, с. 829]), и для индоевропейского праязыка. Прежде всего, это семантическое поле лат. *pater*. Даже в значении «отец семейства» (*pater familias*) это слово не сводится однозначно к термину родства, поскольку одно из основных значений лат. *familia* — рабы одного хозяина. Кроме того, слово *pater* могло означать также, причем без всяких дополнительных уточнений, «сенатор» (обычно во множественном числе — *patres*). Согласно авторитетному латинскому этимологическому словарю, «*pater* не обозначает физического отцовства, обозначаемого скорее словами *parens* и *genitor*, а имеет социальное значение» (*Ce qu'indique pater, ce n'est pas la paternité physique, qui est plutôt indiquée par parens et par genitor. Pater a une valeur sociale*) [Ernout, Meillet, 2001, с. 487]. Такую амбивалентность можно было бы попытаться объяснить возникновением у термина родства вторичного постарного значения ввиду неразработанности соответствующей терминологии или просто объявить случайным исключением из правил. Ни то ни другое, однако, не кажется вероятным. О «вторичности» постарного значения речь пойдет ниже. О случайности же говорить не приходится хотя бы потому, что в австронезийском древнеяванском

языке мы встречаем полную типологическую параллель латинскому слову: древнеяванское *gama*, также без дополнительных уточнений, может быть и термином родства («отец»), и потестарным термином («старейшина общины»). Мы явно имеем дело с языковой и социальной универсалией, которую необходимо интерпретировать.

Показательно и то, что рефлекс ПИЕ **patér* в языках разных подгрупп постоянно употребляются применительно к божествам: лат. *Jup(ter)*, греч. вост. *Ζεῦ πάτερ*, др.-инд. вост. *dyaush pitaḥ* и пр. [Mayrhofer, 1956–1980, II, с. 70–71; Pokorný, 1959, I, с. 184–185; Benveniste, 1969, I, с. 210]. Согласно Шантрону, греческое *πατήρ* — «термин, имеющий прежде всего социальное и религиозное значение» (*un terme dont la valeur est surtout sociale et religieuse*) [Chantraine, 1947, с. 235]. Считается, что «применение эпитета *πατήρ* по отношению к Зевсу вызвано его статусом божественного домохозяина» (*the epithet patér applied to Zeus has its origin in his status as head of the divine household*) [Gates, 1971, с. 6], что «*πατήρ* — обозначение главы некоей группы... и именно это значение лежит в основе формулы *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* [старейшина мужей и богов]» (*πατήρ est une désignation du chef d'un groupe... et c'est ce sens qui était au fond de la formule πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε*) [Ernout, Meillet, 2001, с. 487].

Немаловажен и тот факт, что в ряде подгрупп индоевропейской семьи языков (анатолийской, славянской, возможно, балтийской, хотя Семереньи [Szemerényi, 1977, с. 7] вслед за Мейе полагает, что элемент *te-* в лит. *tėvas* восходит к исконному **pte* — ср. авест. *pta*) рефлекс рассматриваемого этимона были заменены иными словами, тоже, впрочем, восходящими к «детской речи» или «лепетной лексике»: хетт. *atta*, ст.-слав. *отьсь* (из **at(t)ikos*) и т.д. Любопытно, что и в готском рефлекс интересующего нас этимона встречается лишь однажды (Гал. IV, 6) — для перевода греч. *ἄββᾶ ὁ πατήρ* («Авва, Отче!»), переданного готским *abba fadar* [Benveniste, 1969, I, с. 209–210]. Видимо, с развитием системы кровного родства появлялась необходимость в термине, однозначно определявшем отца как кровного родственника, родителя и воспитателя. Таковым термином лишь с натяжкой можно было считать рефлекс ПИЕ **patér* с его потестарными коннотациями; отсюда появление в ряде языков нового слова для обозначения понятия «отец». Не случайно «антропологи стараются различать, к примеру, понятия 'pater' (юридический отец) и 'genitor' (реальный биологический отец); по логике вещей им следовало бы различать и понятия 'mater' и 'genetrix'» (*anthropologists tend to distinguish, for example, the 'pater' or legal father from the 'genitor' or actual biological father (Logically of course they should distinguish the 'mater' from the 'genetrix' as well)*) [Fox, 1974, с. 34]. Все это позволило Бенвенисту прийти к выводу о том, что ПИЕ **patér* было изначально термином классификации

онным и не имело отношения к обозначению индивидуального родства (обобщение соответствующих идей, развивавшихся Бенвенистом на протяжении нескольких десятилетий, см. в [Benveniste, 1969, I, с. 211]; ср. также [Трубачев, 1959, с. 20, примеч. 19]).

Перейдем к уже упоминавшемуся ПИЕ *bhrāter. Как отмечалось выше, этому этимону повезло: общепризнано, что им обозначалось не только и не столько кровное родство, сколько принадлежность к более широкой общности, обычно трактуемой как большая семья. В пользу «некровнородственной» трактовки говорит значение таких рефлексов, как др.-греч. φράτηρ «член фратрии», причем, как отметил Бенвенист [Benveniste, 1969, I, с. 214], это слово употребляется исключительно во множественном числе; др.-ирл. bráthir «член большой семьи»; осет. ægvad «родич» («все члены родового объединения... считаются друг другу ægvad ‘братьями’; все члены рода матери называются mady-gvad ‘брат матери’») [Абаев, 1958–1995, II, с. 437–438]. Таким образом, и в случае с ПИЕ *bhrāter речь должна идти о показателе принадлежности к некоей, не обязательно родственной, группе.

Обратимся теперь к терминам, обозначающим женщин. Поскольку субъектами власти в исторически засвидетельствованных индоевропейских обществах были прежде всего мужчины, здесь менее вероятно сохранение рефлексов с потестарным значением. Впрочем, положение, как мы увидим ниже, далеко не безнадежно.

ПИЕ *māter реконструируется на основании таких слов, как др.-инд. mātar-, авест. mātar-, арм. maṙr, греч. μήτηρ, лат. mater, др.-ирл. máthir, ст.-слав. mati, в косв. падежах materь и пр.; тох. А mācar, В mācer; все эти рефлексы дают значение «мать», но некровнородственная семантика сохранилась в латинском. Согласно Эрну, латинское mater «несет в себе, как и pater, идею почтения... и добавляется к имени той или иной богини... в знак почитания (Terra māter), причем идея материнства может и не подразумеваться: Vesta māter» (II [Ce mot] comporte, comme pater, une idée de respect... et s’ajoute au nom d’une déesse... pour l’honorer (Terra māter), et sans que l’idée de maternité soit nécessairement impliquée dans l’appellation: Vesta māter) [Ernout, Meillet, 2001, с. 389]. Рефлекс того же этимона употребляется по отношению к божествам в осском (Maatreis, G. sg.) и умбрском (Matrer, G. sg.), а также в галльском (Matrebo, Dat. pl.) [там же, с. 390]. Показательно, что, как и в случае с *pātér, в анатолийских языках рефлексы этимона *māter заменились иными, очевидно, не имевшими потестарных коннотаций: ср. хетт. anpa-, лув. anni- [Benveniste, 1969, I, с. 212].

Рассмотрим далее ПИЕ *dhugāter. Значение «дочь» реконструируется для данного этимона на основании таких рефлексов, как др.-инд. duhitár-, авест. dugədar-, duṽdar-, арм. dustr (с переходом -k- в -s- после -u-), греч. θυγάτηρ, оск. futír, гот. dauhtar, др.-прусс. duckti, ст.-слав.

dṣṭi, в косвенных падежах dṣṭer̥gь и т.п.; тох. A skācar, B tkācer [Pokorny, 1959, I, с. 277], лик. kbatra, лув. duwattri-/duttari- и пр. В то же время, как показал Бенвенист [Benveniste, 1966, с. 34–50], др.-перс. *duxci, сохранившееся в эламской передаче du-uk-ši-iš и означавшее, как и ср.-перс. duxš, «царевна», восходит вместе с арм. dšxoy «царица» в конечном счете к ПИЕ *dhugəter⁵. В осских надписях рефлексом соответствующего этимона, fu(u)trei (Dat. sg.), обозначается богиня круга Цереры, возможно, Прозерпина [Lejeune, 1968, с. 72–73]. Таким образом, данный этимон также имеет потестарные коннотации и вряд ли может однозначно трактоваться как термин родства.

Наконец, последний ПИЕ этимон, оформленный интересующим нас суффиксом *-ter — *jenəter — реконструируется на основании следующих рефлексов: др.-инд. yātar-, пашто uōr, арм. ner, греч. (гомеровское) мн. ч. εἰνατέρεις (вообще греческое слово употребляется почти исключительно во множественном числе), лат. janitricēs (преобразовано по образцу Nomina agentis ж. р. типа genitricēs; зафиксировано исключительно во множественном числе), ст.-лит. jentė (gen. jenters), рус. ятровь. Все эти рефлексy означают «жена брата мужа», но, как справедливо отметил Семереньи [Szemerényi, 1977, с. 92], с тем же успехом можно реконструировать для праязыкового состояния и значение множественного числа «жены братьев».

Итак, для праиндоевропейского реконструируется определенным образом (посредством суффикса *-ter) оформленная группа терминов, чью древность подчеркивает то обстоятельство, что два из них (по образцу которых, по мнению Бенвениста, были оформлены соответствующим суффиксом и остальные), *pətér и *māter, как уже говорилось, явно происходят от так называемых «лепетных слов», Lallwörter. О важности данной группы слов свидетельствует и то обстоятельство, что в некоторых языках тем же суффиксом снабжались и те термины родства, которые его изначально не имели (ср., например, скр. jāmātar, paṇandar, paṇtar вместо более раннего pāpāt; в современном персидском, где, подобно французскому, отпали заударные слоги и древние pītar-, mātar-, brātar-, duxtar- превратились в среднеперсидские pīt, māt, brāt, duxt, ради соответствия древней форме было восстановлено окончание, и означенные слова приобрели вид pīdar, mādar, brādar, duxtar; по аналогии сходное окончание было придано и слову pus «сын» < из ruṣa, превратившемся в rusa [Benveniste, 1969, I, с. 256–257]). Группа включает четыре парных термина, которые могут быть объединены как по половому (два мужских — *pətér и *bhrāter, и два женских — *māter и *dhugəter либо *jenəter), так и по возрастному (два для обозначения старших возрастных категорий — *pətér и *māter, и два для обозначения младших — *bhrāter и *dhugəter либо *jenəter) признаку, а также еще один термин для обозначения женщин, которому нет па-

ры. Все эти термины, судя по семантике их рефлексов, явно служат преимущественно для обозначения групп лиц, а не индивидуумов, и практически для всех рефлексов дают как семантику терминов родства, так и иную, прежде всего властно-управленческую семантику. На мой взгляд, эти термины вполне адекватно описывают структуру определенного типа общества, природу которого нам и предстоит выяснить. Напомню, что хотя «многие современные антропологи, видимо, все еще полагают вслед за Морганом, что терминологии родства суть „системы кровного родства и свойства“ и что они рисуют генеалогическую картину общества»⁶, в этнологии на основании сведений о функционировании в различных обществах половозрастных группирований уже давно была сформулирована теория, согласно которой на ранней стадии социогенеза (к которой относится существование праиндоевропейского общества) системы родства в современном понимании попросту не существовало, поскольку генеалогическое родство не играло существенной роли в системе социальных связей: важна была принадлежность к экзогамной группе, полу и поколению⁷. Посмотрим, может ли эта гипотеза прояснить этимологию изучаемых нами терминов.

Как мы убедились выше, латинский рефлекс ПИЕ *pātēr не был лишь показателем генеалогического родства: значение принадлежности к некровнородственной общности, облеченной властью, было для носителей латинского языка столь же очевидным. Это дает основания предполагать, что индоевропейский этимон возник как обозначение принадлежности к возрастному группированию зрелых мужчин, не только достигших брачного возраста и соответственно наделенных правом и обязанностью иметь потомство (на это указывает первое из реально зафиксированных значений — «отец», но такое право явно имели и более молодые), но и достигших возраста, при котором возрастная группа их социальных детей проходила обряд инициации и входила в активный жизненный цикл. В качестве типологической аналогии можно привести тот факт, что у восточноафриканских кикуйю наиболее почетной возрастной степенью («морика») была степень «старейших» («морика я киама»), следовавшая непосредственно за степенью женатых мужчин. К степени старейших могли принадлежать только мужчины, чьи дети прошли церемонию обрезания [Калиновская, 1980, с. 75]. Точно так же представители описанного праиндоевропейского группирования отцов *par excellence* занимали главенствующее положение в обществе (на что указывают рефлекссы со значением «сенатор(ы)» или «старейшина»). Читателю может показаться странным, что властные функции, которые, по нашим представлениям, в традиционном обществе отправляют старейшины, присущи людям еще не старым, но это вполне соответствует реально засвидетельство-

ванным фактам: так, Бенджамин Франклин писал, что американский «индеец в молодые годы — охотник и воин. В зрелые годы — он муж совета», и соответственно, в орде Оглала тетон дакотов пожизненные вожди избирались из воинов, достигших сорокалетнего возраста [Аверкиева, 1974, с. 323]. Что же касается стариков, то они, скорее всего, как завершившие социально активный цикл жизни, объединялись в одну группу с неиницированными детьми и участия в управлении не принимали (подробнее об этом см. ниже).

Значения «отец» (*genitor*) и «старейшина» обособились, очевидно, только с формированием системы индивидуального генеалогического родства. Поскольку в римском обществе эта система уже утвердилась, бывшее единство древнего слова стало анахронизмом, и во избежание путаницы римские *patres* превратились в *patres conscripti*: вновь приписанные (по традиционной хронологии — в 510 г. до н.э.) к сенаторскому сословию были названы *conscripti*, отсюда — *patres et conscripti* и, наконец, чтобы исключить всякую двусмысленность, *patres conscripti* (подробнее см. [Маяк, 1989, с. 77–80]). Ср. у Плутарха (*Romul. XIII*): «Сперва их называли просто „отцами“, но позже, когда число их увеличилось, их стали называть „отцами, внесенными в списки“» (пер. В. Алексеева).

ПИЕ **bhrāter*, явно составляющее пару по отношению к **pṛtér*⁸, являлось, очевидно, обозначением социально полноправных мужчин, не только прошедших инициацию, но и совершивших после этого требуемые обычаем воинские подвиги, которые и давали право вступления в брак. Таким образом, вырисовывается деление всех полноправных, т.е. имеющих право на вступление в брак, мужчин на две группы: старших и младших, что вполне соответствует, например, зафиксированному у аборигенов Австралии делению на возрастные классы или группы «старших» и «младших» (примерно от 25 до 35 лет) мужчин, из которых последние являлись главными добытчиками пищи, тогда как старшие пользовались значительными привилегиями (в том числе правом на лучшую часть добычи младших) и контролировали общественную жизнь (см. [Артемова, 1987, с. 84–100; Белков, 1993]). У аизи (Кот-д’Ивуар) все мужские возрастные группы делились на «молодых» (*nianpri*) и «отцов деревни» (*sozo chere nu*) [Dugast, 1985, с. 55] (любопытно отметить типологический параллелизм последнего термина и упомянутых выше латинского *pater* и древнеяванского *gama*).

Термин **māter*, как уже было сказано, является по возрастному признаку парным к термину **pṛtér* и, соответственно, может трактоваться как показатель принадлежности к половозрастной группе старших женщин, чьи социальные дети прошли церемонию инициации. В качестве типологической параллели можно привести возрастные

степени восточноафриканских кикуйю, где различаются «морика я вабаи», т.е. возраст женщин, ставших матерями, и «морика я муту миа» — возраст матерей, чьи сыновья прошли церемонию обрезания [Калиновская, 1980, с. 75–76].

Парными по половому признаку термину *māter, а по возрастному — термину *bhrāter являются сразу два термина: *dhugāter и *jenēter. Каким образом провести между ними различие? Видимо, ключ к разгадке лежит в том, что все рефлексы последнего этимона дают значение «жена брата» (точнее, «жены братьев»), а жены при господствовавшем на ранних этапах социогенеза экзогамном браке брались из другой общины или из другой экзогамной группы внутри той же общины. Этим, видимо, и объясняется асимметричность, при которой одному мужскому термину соответствует два женских: один из женских терминов обозначал взятых из другой экзогамной общины жен (как реальных, так и потенциальных) членов группирования молодых мужчин (принадлежность к которому маркировалась термином *bhrāter), а второй — молодых женщин той же возрастной группы, социальных сестер молодых мужчин данной экзогамной группы, предназначенных «на выданье» в другую экзогамную общину. Впрочем, говоря о «взятых» и «выданных», мы, возможно, несколько модернизируем ранние формы социальной организации. Ведь поскольку половые сношения между членами одного экзогамного коллектива были исключены, изначальный брак был, видимо, дислокальным (см. об этом [Семенов, 1986, с. 111–112]). Возможно, именно это обстоятельство и вызвало появление двух терминов для обозначения одной половозрастной группы, поскольку необходимо было иметь обозначение как для классификационных сестер, которые, вступая в брак, не уходили из общины, так и для половых партнеров из другого экзогамного коллектива (если бы между двумя экзогамными коллективами происходил просто обмен женщинами, уходившими в общину мужа, «лишний» термин мог и не понадобиться).

Как уже было отмечено, реконструированная структура из пяти терминов адекватно описывает структуру общества, организованного по половозрастному принципу, с точки зрения членов данного общества: полноправные, т.е., судя по этнографическим параллелям, вступившие в брак, мужчины делятся на младших и старших (каковыми, судя по рефлексам со значением «отец» и опять-таки этнографическим параллелям, считаются те, чьи дети прошли церемонию инициации). Мужским возрастным степеням соответствуют женские, причем у женщин, как и у мужчин, старшими, видимо, считаются те, чьи дети прошли инициацию. Кроме того, существует возрастная степень девушек, достигших половой зрелости и соответственно имеющих право вступить (или уже вступивших) в брак, но, ввиду экзогамности ранних

форм брака, с мужчинами из другой общины или экзогамной половины. Не исключено, в связи с возможной дислокальностью брака, что они, как и жены мужчин из их общины, выходя замуж, оставались в своей общине, так что члены двух групп женатых мужчин и двух групп замужних женщин одной и той же общины приходились друг другу не супругами, а братьями и сестрами, тогда как их супруги жили в другой экзогамной общине. В пользу этого как будто свидетельствует наличие «лишнего» женского термина, но с уверенностью ничего по этому поводу сказать нельзя.

За пределами данной классификации, включающей только полноправных членов общества, находящихся в социально активном периоде жизни, остаются неинициированные дети, еще не вступившие в период социальной активности, старики, уже вышедшие из него, а также юноши, прошедшие инициацию, но еще не успевшие воинскими подвигами заслужить право на вступление в брак. Их наименования, соответственно, не снабжены суффиксом *-ter и потому до сих пор не рассматривались. Для нас, однако же, эти, не охваченные традиционной классификацией группирования и их названия важны не менее, чем те, которые эта классификация считала единственно достойными упоминания.

Попробуем выяснить, реконструируются ли для праиндоевропейского какие-либо наименования представителей этих половозрастных групп. По крайней мере одно из таких наименований давно и хорошо известно, хотя попыток представить его как элемент определенной системы и не предпринималось. Я имею в виду ПИЕ *mer-(jo) ([Pokorпу, 1959, I, с. 738–739], где дается значение junger Mann) (суффиговая форма надежно реконструируется только для греко-арийской языковой общности). О глубокой (доиндоевропейской) древности данного этимона свидетельствует то обстоятельство, что он регулярно восходит к праностратическому *majrV, рефлексы которого имеются в афразийских (араб. mar' «мужчина, муж» и пр.), дравидийских (брагуи mar «сын» и пр.) и других ностратических языках [Иллич-Свитыч, 1976, с. 39–41]; кроме того, как показал Старостин [Starostin, 1989, с. 118], возможно и еще более глубинное, праностратическо-северокавказское происхождение данного этимона.

В собственно же индоевропейских языках он дает следующие пучки значений: 1) «молодой человек (достигший половой зрелости)» (др.-инд. márua «(воинственный) юноша», «любовник»; греч. μεῖραξ «юноша, девушка»); 2) «смутьян, возмутитель спокойствия» (авест. maīrū «негодяй», «молодчик»; именно последнему русскому слову авестийское более всего соответствует как по форме [производное от корня со значением «молодой»], так и по содержанию, поскольку авестийский maīrū, по выражению Бенвениста [Benveniste, 1969, I,

с. 247], «с'est un jeune homme trop audacieux,... et même un brigand» — «это чересчур дерзкий юноша... и даже разбойник»); 3) «жених», «муж» (ср.-перс. *merak* «жених», лат. *maritus* «муж»); 4) «представитель воинского сословия» (др.-перс. *marika* — свободный полноправный подданный-воин, к которому обращена царская надпись; однокоренной титул колесничего, представителя военной знати, в переднеазиатском арийском, возможно, является заимствованием из хурритского⁹). Особый интерес представляет древнеиндийский термин *mārya*. В свое время Луи Рену [Renou, 1958, с. 49] охарактеризовал его как *mi-érotique, mi-guerrier* («полуэротический, полувоинский»¹⁰). В самом деле, термин этот, с одной стороны, постоянно употребляется в эротическом контексте: приближаться или стремиться «как юноша к девушке» (*mārya ná yóshām*) — устойчивое словосочетание в Ригведе, а с другой — именно этим словом обозначаются воин-Индра и воины-Маруты (подробнее см. ниже).

Все перечисленные выше значения легко возводятся к праязыковому «член половозрастного группирования юношей-воинов», в мирное время угрожающих спокойствию социума, во время войны составляющих ударную воинскую силу и при условии воинской доблести получающих право перехода в следующую возрастную степень и вступления в брак. Эта этимология, предложенная Стигом Викандером, в настоящее время практически общепризнана¹¹. Такой семантической реконструкции не противоречит и значение пашто *mrayáu* «раб, невольник», поскольку этнографически засвидетельствовано (например, у таких народов Восточной и Экваториальной Африки, как ньяка, ганда, ньямвези, конго), что «неиницированные юноши временно как бы относятся к категории лично зависимых или рабов» [Мисюгин, Чернецов, 1978, с. 170], а инициировали юношей у некоторых народов (например, у кикуйю в Восточной Африке) не сразу по достижении ими возраста воина, а лишь через несколько лет [Калиновская, 1980, с. 58–59].

В подтверждение гипотезы о существовании в праиндоевропейском обществе половозрастной стратификации и, соответственно, представления о времени социальной активности, из которого исключаются дети и старики, можно привести семантику ПИЕ **ajū*. Это слово реконструируется обычно в значении «жизненная сила» (*Lebenskraft*), но, судя по семантике его рефлексов, явно является обозначением социально активного цикла жизни, не включающего детей и стариков. К соответствующей индоевропейской праформе (см. [Pokorny, 1959, I, с. 17–18]) восходят и слова со значением «жизненная сила» (др.-инд. *āyus*), и рефлексы со значением «срок жизни, век» (лат. *aevus* «вечность», «срок жизни»; гот. *aiws* «время, вечность»), и наконец, согласно Бенвенисту [Benveniste, 1937], слова со значением «юноша»,

«молодой» (др.-инд. *yúvan*), т.е., видимо, вступающий в социально активный период жизни. О последнем оттенке значения свидетельствует семантика родственного лат. *juventus* «молодость», а также «время полного расцвета сил», «боеспособное мужское население в возрасте от 18 до 45 лет».

Таким образом, можно, видимо, предполагать, что в праиндоевропейском обществе существовала система половозрастных группирований. Подытоживая сказанное выше, подчеркну, что исследователи, реконструирующие семантику праязыковых этимонов, реально засвидетельствованные рефлексy которых являются, как правило, терминами родства, исходят обычно из презумпции существования в обществе, элементы языка которого они восстанавливают, классификационного (в лучшем случае), а чаще индивидуального генеалогического счета родства. Помимо того что этот тезис ничем, кроме произвольного возведения зафиксированных в исторический период систем родства к эпохе социогенеза, не аргументируется, он, как я пытался показать, еще и не объясняет ряд исторических и лингвистических феноменов. Между тем, как мне представляется, систематизация лингвистических (формы и значения рефлексов праязыковых этимонов, прежде всего однотипных как с формальной, так и с содержательной точки зрения), исторических (зафиксированное в письменных источниках функционирование на ранних этапах развития государства одних и тех же рефлексов интересующих нас этимонов в различных, с точки зрения современного человека, значениях, например и как термина родства, и как названия титула или должности) и этносоциологических (данные о существовании в ряде обществ половозрастной стратификации и гипотеза, предполагающая господство на ранних этапах социогенеза группового принципа счета социального родства) данных *в процессе реконструкции праязыкового этимона*, а не в дополнение к ней, позволяет предложить более адекватное по сравнению с традиционным и внутренне непротиворечивое объяснение отмеченным историческим и лингвистическим фактам. При этом мы реконструируем этимон, рефлексy которого могли осмысляться и как термины родства, и как показатели принадлежности к некровнородственной общности, в значении «член половозрастного группирования». Поскольку принадлежность к половозрастному группированию на определенном этапе социогенеза, скорее всего, являлась единственным показателем общественного статуса, постольку, как можно судить по приведенным материалам, именно эти термины с развитием общественных отношений и эволюцией счета родства могли быть осмыслены и как термины родства, и как властно-управленческие термины.

Тем не менее общая линия эволюции все же такова, что исчезновение потестарного значения у рефлексов гипотетических показателей

принадлежности к половозрастным группировкам — явление закономерное, а сохраниться это значение может лишь в исключительных случаях. Недаром в рассмотренных традициях такие значения сохранились прежде всего в древнеписьменных языках, зафиксировавших архаичную стадию социального развития, и были чаще всего утрачены в языках-потомках. Тем самым «численное превосходство» терминов родства еще не означает, что именно такое значение господствовало в праязыке. В качестве типологической параллели можно привести следующий факт: в большинстве романских языков рефлексy лат. *focus* означают «огонь» (фр. *feu*, итал. *fuoco*, порт. *fogo*, исп. *fuego*, рум. *foc* и т.п.). Если бы мы не знали латыни и руководствовались при реконструкции семантики праязыкового этимона значением преобладающего числа его рефлексов, нам пришлось бы реконструировать для слова *focus* значение «огонь». К счастью, мы знаем, что такое значение это слово приобрело лишь в эпоху империи, а до того означало «очаг» (а в значении «огонь» употреблялось слово *ignis*). На этом примере видно, что первоначальная семантика может быть сильно затемнена значением засвидетельствованных рефлексов и преобладание среди них того или иного оттенка значения отнюдь не может служить доказательством его древности или изначальности.

Довольно часто против предлагаемой реконструкции выступают на том основании, что-де не может человек не знать своих родителей, а значит, реконструируемые этимоны были изначально терминами кровного родства. При этом, с одной стороны, происходит смешение понятий биологического и социального родства, тогда как последнее не является генетически запрограммированным и формируется в процессе общения [Бутинов, 1985, с. 20–26], а общается ребенок не только с родителями, что может отражаться в языке. «Конечно, мать — самый необходимый человек для ребенка. Но почти всегда его кормят грудью и другие женщины... Точно так же и отец ребенка играет одну из главных, но не исключительную роль в его жизни; существуют и другие мужчины, *которых он называет отцами, а они, в свою очередь, зовут его сыном...* (подчеркнуто мною. — С.К.)», — пишут Р.М. и К.Х. Берндты [Берндт, Берндт, 1981, с. 111] об австралийских аборигенах. У горцев Новой Гвинеи «о рождении ребенка знали все и все имели к нему отношение. Все женщины клана, годящиеся по возрасту в матери ребенку, так и именовались, а все прочие назывались его сестрами... Младенца опекали буквально все соплеменницы... Младенцы и дети, едва начавшие ходить, независимо от того, кормили их грудью или нет, обычно переходили из рук в руки и везде получали свою долю любви и ласки» (the birth of a child was known about and shared by all. All females in the clan old enough to be the child's mother were called by that term and all other females were termed sisters... Virtually

ally all clanswomen were nurturant towards the infant... Whether being suckled or not, infants and toddlers were commonly passed from person to person and received affection from all) [Langness, 1990, с. 389–390]. На тихоокеанском острове Тикопиа малыш называет всех женщин *pau* (мать) и всех мужчин *pa* (отец). Годом к семи-восьми словарный запас меняется и становится более дифференцированным, но все равно «не только сестры матери и ее более дальние родственницы, но и жены братьев отца и матери именуется *papa* [мать], тогда как братья отца, мужа сестер отца, сыновья братьев деда по отцу и более дальние родственники отца называются *toku mana* (мой отец)» (not only the sisters of the mother and her more distant female kin, but also the wives of the father's and mother's brothers, receive the appellation of *nana* ['mother'], while the father's brothers, the husbands of the father's sisters, the father's father's brothers' sons, and his more distant cousins in the male line are each referred to as *toku mana* (my father) [Firth, 1931, с. 240–241].

С другой стороны, отсутствие в языке специального обозначения кровных родственников вовсе не свидетельствует, что говорящий на этом языке индивид не отличает собственную мать от другой женщины из той же половозрастной группы; из этого следует лишь, что с точки зрения языка (и общества, в котором он функционирует) такое различие несущественно.

Наконец, несостоятельны выдвигаемые иногда возражения против реконструкции для праязыкового этимона значения, не зафиксированного ни для одного из его рефлексов. Ведь при фонетической реконструкции никто не настаивает, чтобы фонетический облик архетипа точно совпадал с фонетическим обликом одного из рефлексов. Так стоит ли требовать, чтобы реконструируемая семантика архетипа непременно однозначно соответствовала какому-либо из реально зафиксированных значений?

Типологическую параллель из области сравнительного языкознания можно привести и в ответ на замечание о недопустимости реконструкции социальной организации, полного аналога которой реально этнографически не зафиксировано. Как пишут М.Е. Алексеев и Я.Г. Тестелец, «специалист по фонологии современных индоевропейских языков мог бы с полным на то основанием объявить индоевропейскую реконструкцию с единственным не-поствелярным спирантом /s/, тройным противопоставлением ларингальных признаков шумных, дополнительными подразделениями в велярном ряду, полным рядом слоговых сонантов и развитым аблаутом „абсолютно невероятной“ для индоевропейских языков; тем не менее перечисленные аспекты индоевропейской реконструкции являются сейчас общепризнанными. Точно так же специалист по синхронной фонологии сла-

вянских языков, не знакомый с методами и системой доказательств сравнительно-исторического языкознания, скорее всего воспримет закон открытых слогов в праславянском как очевидно абсурдную идею и т.д.» [Алексеев, Тестелец, 1996, с. 8]. Все сказанное справедливо и для исторических реконструкций: даже если специалисту, имеющему дело с реально зафиксированными этнографией обществами, кажется неправдоподобной реконструкция общества, социальное устройство которого не совпадает с характеристиками привычных для него общностей, из этого никоим образом не следует, что реконструкция заведомо неверна. Скорее, наоборот: если фонетическая реконструкция праязыкового этимона полностью совпадает с одним или несколькими реально зафиксированными рефлексам, возникает сомнение в правильности такой реконструкции. Это относится, на мой взгляд, и к реконструкциям историческим.

Итак, анализ индоевропейской терминологии родства и свойства позволяет, на мой взгляд, предполагать, что в основе индоевропейской системы родства лежала половозрастная стратификация, уже в праиндоевропейском обществе эволюционировавшая в сторону классификационного родства. Полученные выводы могут оказаться небезынтересными как для изучения социогенеза, так и для разработки специальной историко-лингвистической методики исследования дописьменных этапов истории человеческого общества.

Анализ скифской генеалогической легенды подкрепляет сделанные выше выводы о половозрастной стратификации праиндоевропейского общества и о происхождении некоторых позднейших социальных институтов из эволюционировавших возрастных группирований. Посмотрим, имеются ли в нарративной, прежде всего индийской, традиции дополнительные данные в поддержку этой гипотезы.

Попробуем на материале древних текстов, в первую очередь Ригведы, проследить формирование института вождей в индоарийском обществе и его последующую трансформацию на примере верховного божества ведийского пантеона, громовержца и бога войны Индры. Попытаемся, в частности, выяснить, нет ли в ведийских текстах указаний на связь Индры с возрастной группой юношей.

Индра в ведах — прежде всего царь, resp. вождь. Его призывают стать «хорошим вождем и превосходным вождем» (*súnītir utá vā-mānītiḥ*) (PB VI, 47, 7; пер. Т.Я. Елизаренковой), называют царем богов: «царю (вокатив) среди богов» (*rājan devéshu*) (PB VI, 46, 6); подробнее см., например, [Schlerath, 1960]. Учитывая, что Индре посвящены только в Ригведе две с половиной сотни гимнов, число примеров можно было бы многократно умножить, но в этом нет необходимости, поскольку вряд ли стоит уделять много внимания доказательству очевидного. Интереснее проследить, каким образом Индра стал

царем. Для этого мы должны обратиться к тем его характеристикам, которые впрямую как будто бы не связаны с царским достоинством.

Индра в ведах — нестареющий юноша. «Индру, не стареющего, (но) старящего (других), возросшего от века, (но) юного, мы зовем на помощь» (*īndram ajuryām jaráyantam ukshítām / sanā́d yúvanam ávase havāmahe*) (PB II, 16, 1; пер. Т.Я. Елизаренковой); «этот Индра — наш юный друг» (*īndraḥ sá no yúvā sákḥā*) (PB VI, 45, 1; пер. Т.Я. Елизаренковой); «юный поэт» (*yúvā kavír*) (PB I, 11, 4), а также *márya*. Последний термин представляет особый интерес в связи с его особенностями. Там мы трактовали его как «представитель возрастной группы юношей-воинов». Посмотрим, насколько соответствуют такой характеристике Индра и его спутники Маруты (последние как группа суть *márya rag excellence*: только к ним одним и может применяться в Ригведе слово *márya* во множественном числе; подробнее см. [Renou, 1962, с. 64, примеч. 2]).

Маруты в Ригведе — юноши (*yúvānas*¹² и *máryās*), упоминающиеся только как группа, внутри которой отсутствуют какие бы то ни было индивидуальные характеристики. Группа эта может называться *śárdha*, *gaṇá*¹³ или *vṛāta* (подробнее см. [Renou, 1962, с. 66, примеч. 4 и с. 84, примеч. 11]). В гимне V, 53, 11 все три слова употребляются одновременно: «отряд (за) отрядом, дружина (за) дружиной, ватага (за) ватагой...» (*śárdham-śárdham vṛātam-vṛātam gaṇám-gaṇám...*). Маруты «родились одновременно» (*sākám jātāḥ* — PB V, 55, 3), «происходят из одного гнезда» (*sániḷāḥ* — PB I, 165, 1; VII, 56, 1), нет среди них ни старших, ни младших, ни средних (*té ajyeshthā ákanishthāsa udbhidó 'madhyamāso...* — PB V, 59, 6).

Маруты — воины со всей воинской атрибутикой. Они не расстаются с оружием: «(Вы) секироносцы, копыеносцы, мудрые, добролучные, добрострельные, с колчанами, (вы) есте доброконны, доброколесничны, хорошо вооружены» (*vā́śimanta ṛshṭimánto manīshīṇaḥ sudhánvāna íshumanto nishaṅgīṇaḥ / sváśvā stha suráthāḥ... svāyudhā...* — PB, V, 57, 2).

Все эти красноречивые факты привели шведского ученого С. Викандера к выводу о том, что Маруты — классический образец мужского союза, возрастного класса юношей-воинов [Wikander, 1938, *passim*]. Впрочем, перечень присущих Марутам черт, характерных для членов мужского возрастного класса, этим далеко не исчерпывается. Можно добавить, в частности, что, по Ригведе, Маруты суть *sāmtaraṇā* (VII, 59, 9). Луи Рену перевел это как *nés de la brûlure-totale* «рожденные от всеобщего ожога», однако корень *tap-* и его производные дают в санскрите помимо значений, связанных с нагреванием и ожогом, и такое слово, как «тапас» (*tapas*) в значении «аскеза, испытание». Следовательно, можно с полным основанием, тем более что пристав-

ка sam- (здесь в уникальной форме вриддхи sām-, с «а» долгим) придает глаголу значение не только интенсивности, но и прежде всего совместного участия в действии нескольких агентов [Елизаренкова, 1982, с. 262], в свете уже приведенных данных толковать слово sām̐tapaṇā́ как «подвергшиеся совместному испытанию» (возможно, испытанию огнем, если учесть первое значение корня).

Между тем испытания, в том числе огнем, представляют собой неотъемлемую часть инициационных обрядов. У австралийских аборигенов Большой пустыни Виктория, например в племенах мангареи и диери, после церемонии подрезания в земле выкапывают ямы, «в них разводят костры, а сверху кладут зеленые ветви деревьев, на которых лежат иницируемые... Во время некоторых обрядов мужчины танцуют на горящих угольях» [Берндт, Берндт, 1981, с. 123]. У аранда в той же Центральной Австралии во время обряда посвящения в земле рыли углубление. Туда укладывали посвящаемого, и двое мужчин делали вид, что жарят его, изображая при помощи бумеранга, будто они посыпают тело углями, и подражая «звукам шипящего и лопающегося жарящегося мяса» [Пропп, 1986, с. 99]. Впрочем, испытание огнем далеко не всегда было лишь символическим. В Меланезии еще накануне инициации «разжигают огромный костер. Мужчины приказывают неофитам присесть к нему. Сами мужчины рассаживаются в несколько тесных рядов позади них. Вдруг они схватывают ничего не подозревающих мальчиков и держат их близ огня, пока не будут спалены все волосы на теле, причем многие получают ожоги. Никакие вопли не помогают» [там же, с. 100].

Таким образом, вполне допустимо понимать эпитет sām̐tapaṇā́(s) как «совместно прошедшие испытание-инициацию», т.е. члены одного возрастного класса.

Как отмечалось выше, одной из имманентных характеристик юноши-Индры в Ригведе является его связь с юношами-Марутами. Индра — юный предводитель Марутов, «юный муж... вместе с юношами» (máruo yúvabhir) (РВ III, 31, 7; пер. Т.Я. Елизаренковой). Более того, в Ригведе прямо утверждается, что и царем Индра становится благодаря своему положению вождя Марутов: «Вы (Маруты. — С.К.) рождаете для народа деятельного (Л. Рену [Renou, 1962, с. 35] переводил „внимательного“, „заботливого“ — attentif) царя» (yūyám rājānam íruam jānāya... janayathā) (РВ V, 58, 4; пер. Т.Я. Елизаренковой). Как отметил Я. Хеестерман, и в более поздних древнеиндийских царских ритуалах «народ» (viś) часто прямо отождествляется с Марутами: так, в «Тайтирийя-брахмане» (1, 8, 3, 3) говорится, что Маруты суть народ (ср. также «Тайтирийя-брахмана», 2, 7, 2, 2; «Шатапатха-Брахмана», 2, 5, 2, 6, 27; 3, 9, 1, 1–17) и именно из них рождается царь (подробнее см. [Heesterman, 1957, с. 66–67, 201–202]).

Все эти свидетельства трудно объяснить иначе, нежели результатами описанной выше эволюции, когда предводитель юношей-воинов становится военным вождем, а последний институт постепенно эволюционирует в направлении царской власти, осуществляемой постоянно: и в военное, и в мирное время. Впрочем, превращение военного вождя в «администратора» происходило медленно, и тенденция ограничивать функции князя личным руководством боевыми действиями давала о себе знать очень долго. Можно вспомнить, что в сравнительно позднюю эпоху, бесспорно принадлежавшую вторичной формации, а именно в Киевской Руси, сохранялись элементы традиционного ограничения функций князя военными обязанностями, тогда как «гражданские дела находились пока в компетенции старейшин или, согласно летописной лексике, старцев» [Фроянов, 1980, с. 16].

До сих пор мы рассматривали те черты ведийского Индры и сопровождающих его Марутов, которые самым непосредственным образом связаны с их принадлежностью к определенной половозрастной группе, а именно молодежи, и с их вытекающей из этого обстоятельства воинской функцией. Между тем у Индры и Марутов существуют и другие характеристики, связь которых с возрастными группированиями молодежи менее очевидна. Все они, однако, как я постараюсь показать ниже, вполне объяснимы именно в свете этой гипотезы.

И Индра, и Маруты связаны с силами природы, прежде всего с ветром и дождем. Марутов часто сравнивают с ветрами, и в классическом санскрите одним из обозначений понятия «ветер» становится слово *māguta*, производное от *magút*. Связь Индры и Марутов с ветром (согласно гимну РВ I, 134, 4, бог ветра Ваю родил Марутов; Индра и Ваю в ведах могут объединяться под общим именем Индраваю — *indra-vāuṅ*) также вполне соответствует их характеру воителей. Дело в том, что образ бога ветра Ваю очень рано обрел черты воина, бога смерти, мщеника. Вследствие этого божества ветра Вата и Ваю в ведах тесно связаны с Индрой и Марутами, которым помогают, рассеивая врагов (ср., например, РВ V, 54, 3).

Еще более прозрачна связь Индры и Марутов с дождем, поскольку дожди несут плодородие. Как мы видели, Индра мыслился идеальным царем, а царь в древнеиндийской традиции считался подателем дождя, ответственным за плодородие земли, так что при изучении древнеиндийских текстов может создаться впечатление, будто основной задачей царя было вызывание дождя¹⁴.

И дождь, и обряды плодородия как в древнеиндийской традиции, так и вообще в традиционных культурах связываются с мужской силой и сексуальными отношениями. В то же время Индра в Ригведе (VI, 46, 3) именуется *sahágramushka*, «тысячеястрый», чем подчеркивается его мужская сила (подробнее см. [Dumézil, 1985, с. 80]). Об зро-

тических коннотациях наиболее распространенного эпитета Марутов, слова *márua*, говорилось выше. А в традиционных обществах именно к действиям, имеющим эротическую символику, прибегали, чтобы вызвать дождь. Например, у маринд-аним на Новой Гвинее во время сухого сезона совершался специальный обряд, во время которого мужчины и женщины преследовали друг друга, затем совместно купались в море, а на следующую ночь устраивался синг-синг, т.е. обряд с танцами, песнями и музыкой. Один из танцев назывался «дождевым» [Путилов, 1980, с. 322]. Таким образом, в свете эротического характера обрядов плодородия и вызывания дождя нет ничего удивительного в том, что важную роль в них играют члены возрастного класса юношей, достигших половой зрелости.

От упоминания «дождевого танца» удобно перейти к еще одной характерной черте Индры и Марутов: их связи с танцами, музыкой и пением. И Индра, и Маруты постоянно именуется в Ригведе и Атхарваведе «танцорами» (*nṛtú*). Есть в текстах и описания поющих и пляшущих Марутов и Индры (РВ I, 178, 3; V, 52, 12; X, 78, 4 и пр.).

Танцы, пение, игра на музыкальных инструментах — важнейшая черта так называемых мужских союзов, в частности возрастных группирований молодежи. Так, у маса (бана) в Камеруне юноши, перед тем как пройти инициацию и стать членами мужского союза, полгода живут в лесу, где под руководством жрецов учатся танцам [Schurtz, 1902, с. 100–101]; у гола в Либерии мальчики проводят от нескольких месяцев до года в священном лесу, где учатся танцевать и владеть оружием, а также изучают обычное право [там же, с. 103]. У индейцев омаха в Северной Америке каждый мужской союз имел особый танец, название которого могло служить и названием половозрастного группирования. Например, название союза *hohnewachi* в буквальном переводе означает «ночной танец» (*hohne* «ночью», *wachi* «танец»). Танцы играли в этих союзах столь значительную роль, что в XIX в. европейские исследователи иногда замечали только эту сторону их функций и описывали эти институты просто как танцы [Lindig, 1970, с. 46, 66, примеч. 56].

Небесными музыкантами были древнеиндийские гандхарвы, демонстрирующие, как показал Я.В. Васильков [Vasilkov, 1987], характерные особенности возрастного класса юношей (которому в древнеиндийской мифологии соответствовал возрастной класс девушек — небесных танцовщиц-апсар).

Не последнюю роль играет танец и в церемонии интронизации правителя в традиционных обществах (это естественно хотя бы потому, что интронизация может иметь черты инициации, когда иницируемый символически «умирает» и «воскресает» под новым именем, а о роли танца в инициации мы уже говорили). Так, в традиционном

обществе луба (Экваториальная Африка) будущий правитель проводит четыре дня и четыре ночи в хижине духов, «умирая» для всего прежнего и получая новое имя [Neut, 1993, с. 73]. По выходе из хижины он облачается в новые одежды, произносит внушенный ему духами девиз и пускается в пляс. Все присутствующие под страхом смерти обязаны участвовать в этом танце [там же, с. 76].

Итак, характерные для Индры и Марутов пляски и пение вновь подчеркивают (и подтверждают) их принадлежность к соответствующему возрастному классу.

С инициацией и вступлением в возрастную категорию юношей-воинов можно, видимо, связать и содержащиеся в Ригведе скудные сведения о детстве Индры. Так, в гимне IV, 18 (стих 13) говорится, что Индра в нужде варил себе потроха собаки (*āvartyā śúna āntrāṇi pese*). Между тем в некоторых культурах, в частности в Меланезии, юноши, проходящие инициацию, должны довольствоваться водой, которую слизывают с земли, и скудной пищей, либо недоваренной, либо смешанной с нечистотами [Schurtz, 1902, с. 385]. Умение Индры превращаться в муравья (РВ I, 51, 9; см. подробнее [Топоров, 1982]) и в конский волос (РВ I, 32, 12) также, возможно, связано с представлениями о том, что иницируемые обучались магическим обрядам, в том числе пляскам, в которых они изображали различных животных, символизируя превращение в них [Webster, 1908, с. 183]. В том же духе можно истолковать и то обстоятельство, что в Ригведе не упоминается имя матери Индры, а также говорится о совершенном им отцеубийстве (РВ IV, 18, 12). Известно, что в некоторых традиционных культурах, например в Экваториальной Африке у саката (бома), юноши после инициации делают вид, что забыли прошлое, не помнят собственных имен и не знают своих родителей [Schurtz, 1902, с. 102].

Наконец, очень интересное и на первый взгляд противоречащее образу военного вождя сообщение содержится в Атхарваведе (III, 15, 1), где Индра именуется «торговцем» (*vañija*): «Индру-торговца я подгоняю» (*indrām ahām vañijam codayāmi*; пер. Т.Я. Елизаренковой). Контекст этого гимна-заклинания на удачу в торговле дела не проясняет, и, насколько мне известно, больше нигде в ведах о связи Индры с торговлей речь не идет. Тем не менее можно попытаться показать, что именование Индры торговцем — не случайность.

Архаические виды обмена, resp. торговли осмысливались в основе своей как враждебный акт, тесно связанный с грабежом, поединком и допустимый поэтому лишь в отношениях с чужеземцами ([Фрейденберг, 1978, с. 69]; см. также комментарий Н.В. Брагинской [там же, с. 548, примеч. 8], где приводятся примеры того, как даже на пороге нового времени в европейских обществах чурались торговли у себя на родине). Эта двойственность — торговля/захват добычи — нашла от-

ражение и в языке. Так, к праиндоевропейскому *lau восходят и слова со значением «военная добыча, награбленное добро» (санскр. lotra), и слова для обозначения «выгоды, прибыли» (лат. *lucrum*), «вознаграждения, оплаты» (нем. *Lohn*, гот. *laun*) (см. [Benveniste, 1969, I, с. 166–169; Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 740]). Значение «военная добыча» весьма прозрачно и в немецком *Gewinn* — «прибыль, доход» [Кулишер, 1916, с. 62]. Одновременно воинами и купцами были викинги: часто они торговали с иноплеменниками в течение установленного срока, подняв на мачте щит в знак честной торговли, а затем грабили города и села недавних торговых партнеров [там же; Лебедев, 2005, с. 222].

Об участии отрядов юных воинов в архаической торговле говорит и отмеченное С. Викандером обстоятельство: Маруты, как известно, были связаны не только с Индрой, но и с Рудрой; они считались детьми Рудры (см., например, РВ II, 33, 1; V, 57, 7; VI, 66, 3 и пр.), и сами назывались Рудрами (см., например, РВ I, 64, 3; 85, 2; V, 57, 1 и пр.). У Рудры много общего с Индрой: он, как и Индра, юный царь (РВ II, 33, 11), но, кроме того, в более позднем памятнике, «Ваджасанейсамхите» (16, 20), он именуется «господином воров» (*steñānām pati*) и «торговцем» (*vāñija*) [Wikander, 1938, с. 74]. Напрашивается неоднократно отмечавшаяся в литературе аналогия между древнеиндийскими «торговцами» Индрой и Рудрой и Гермесом-Меркурием, покровителем торговцев и воров. Особенно же показателен в этом отношении образ германского Вотана: будучи богом мужских союзов и воинских инициаций, он одновременно считался покровителем торговли и в этом качестве отождествлялся с Меркурием. Как писал еще Тацит (О происхождении германцев, 9), «из богов они больше всего чтят Меркурия и считают должным приносить ему по известным дням в жертву также людей» (пер. А.С. Бобовича). Недаром среда, в романских языках «день Меркурия» (франц. *mercredi*), в германских стала «днем Вотана» (нидерл. *woensdag*, англ. *Wednesday*).

Нам остается рассмотреть те черты ведийского Индры, которые не вполне вписываются в образ военного вождя. Это его космогонические деяния: убийство демона Вритры, запрудившего воды (РВ I, 32), и последующее укрепление на своих местах неба и земли (РВ I, 56, 6). На мой взгляд, никому не удалось опровергнуть выводы Бенвениста и Рену, которые считали, что образ змея Вритры — относительно поздняя, чисто ведийская инновация. В индоиранском понятие это не было персонифицировано и означало просто «сопротивление» (эта картина сохранилась в авестийском, где слово *vərəθra* употребляется только в среднем роде и только в значении «сопротивление»). На основе этого понятия был создан образ божества войны и нападения, «ломающего сопротивление» (авестийский *Vərəθragna*, ведийский

Vṛtrahán). Впоследствии у ведийских племен, ввиду сходства функций божеств, произошла контаминация образов Вритрахана и Индры; слово Vṛtrahán стало эпитетом Индры, из него была вычленена первая часть, персонифицирована и превращена в демона — противника героя (а не наоборот, как традиционно считают, производя эпитет Индры от имени Вритры). Этим поздним, искусственным возникновением образа змея Вритры и объясняется отмечаемая всеми исследователями расплывчатость и неопределенность его характеристик в Ригведе¹⁵ [Benveniste, Renou, 1934, с. 177–180].

Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что образ верховного божества ведийской религии, Индры, был воплощением предводителя отряда юношей-воинов, которые в силу своей принадлежности к соответствующей возрастной категории жили войной и разбоями и составляли отряды отборных воинов — основную ударную силу раннего социума при конфликтах с соседями. То обстоятельство, что впоследствии Индра становится воплощением идеального царя, царем *par excellence*, доказывает, что институт власти вождя и, далее, царской власти возникает из власти предводителя отрядов юношей-воинов, вождя на время военных действий, власть которого постепенно распространяется и на управление обществом в мирное время. Разумеется, в этом выводе нет ничего неожиданного, но ценность его в данном случае в том, что он достигнут посредством изучения не только единой древней традиции, но и единого образа внутри этой традиции, к тому же одной из самых архаичных в индоевропейском мире (хотя и с привлечением широкого круга аналогий).

Полагаю, что приведенный материал позволяет с большой долей уверенности утверждать, что воинская варна кшатриев генетически связана с возрастным классом юношей-воинов. К сожалению, мы не располагаем столь же выразительными данными относительно двух других изначальных варн (четвертая варна, шудры, появилась, видимо, позднее), если не считать цветовой символики (которая, впрочем, весьма важна, раз нашла отражение в наименовании института), но отдельные части любой системы должны рассматриваться во взаимосвязи. Если у нас имеются веские свидетельства того, что праиндоевропейское общество было, по крайней мере на ранних этапах своего существования, структурировано по половозрастному принципу, и бесспорные данные о том, что одна из индийских варн была связана с определенным половозрастным классом, есть все основания предполагать, что и две другие уходят корнями в половозрастную стратификацию.

Примечания

¹ Так, например, Бранденштейн считал, что скифские $\gamma\epsilon\nu\eta$ связаны со сменяющимися друг друга в Северном Причерноморье народами: трипольскими земледельцами (потомками старшего брата), носителями культуры боевых топоров (потомками среднего брата) и собственно скифами (потомками младшего брата), что представляется, мягко говоря, маловероятным; Э.О. Берзин утверждал, что индоевропейцы были конными воинами, тогда как верховая езда не получила распространения даже в индоиранский период.

² Из-за недостатка места здесь не анализируются ираноязычные источники, также представляющие интерес для разработки данной темы.

³ Кроме того, согласно Бенвенисту [Benveniste, 1969, I, с. 255], это «le suffixe de parenté par excellence» («характерный суффикс терминов родства»). Правда, Бенвенист, как и большинство исследователей, предпочитает объединять суффиксы *-ter и *-ег в единый составной суффикс *(t)er, но я в данном случае склонен согласиться с Семереньи [Szemerényi, 1977, с. 152], считающим такое объединение необоснованным.

⁴ Впрочем, вторичность данного суффикса и в индоиранском демонстрируют такие формы, как авестийское $zātaoiia$ «родственник зятя» и пашто $zūm$ «зять, муж сестры» [Benveniste, 1969, I, с. 256].

⁵ Семереньи [Szemerényi, 1977, с. 20, примеч. 67] отвергает возможность возведения древне- и среднеперсидских, а также армянского слов к ПИЕ *dhugater не по каким-либо формальным соображениям, а просто в силу собственной убежденности в том, что столь разные, с точки зрения современного человека, значения не могут восходить к одному праязыковому этимону. Ниже я постараюсь показать, что это не так.

⁶ «Many modern anthropologists still seem to think with Morgan that kinship terminologies are „systems of consanguinity and affinity“, that they give a picture of the genealogical makeup of the society». Как справедливо отмечал Э. Сервис, «эта отжившая свой век и, возможно, неосознанно поддерживаемая теория относительно терминов родства продолжает затруднять понимание множества важнейших проблем» (this lingering, perhaps unconsciously held, assumption about kinship terms has confused and impeded our understanding of many important problems) [Service, 1971, с. 16–17].

⁷ Так, «против исходного положения Моргана, согласно которому все определялось исключительно различными видами кровного родства, выступили Макленнан и Томас. Оба они привели веские доводы в пользу того, что кровнородственные связи и генеалогии вовсе не были определяющими...» (Morgan's assumption that different kinds of consanguineality were the only criteria involved was challenged by McLennan and N.W. Thomas, both of whom gave cogent reasons for assuming that blood ties and descent lines were not the main criteria at all...) [Service, 1971, с. 181]. Макленнан утверждал, что термины родства подразумевают «возраст и общественное положение» (age and station). Томас «еще более определенно высказывался о том, что термины родства обозначают скорее статус и связанные с ним права и обязанности, чем непосредственно кровное родство» (more explicit in describing kin terms as denoting status and rights and duties associated with it rather than consanguineality in some direct fashion) [там же, примеч. 2]. Даже противники изложенной выше теории, считающие обозначение кровного родства первичным,

признают, что «нет никаких оснований считать, что структурно первичные значения терминов родства были исторически наиболее ранними, как нет и оснований считать, что эти значения человек усваивает прежде всего» (just as there are no good reasons to suppose that structurally primary senses of kinship terms are necessarily their historically most prior senses, neither are there any good reasons to suppose that they are the first-learned senses) [Scheffler, 1973, с. 773–774]. Должен признаться, что не понимаю, почему «структурно первичными» должны считаться значения, не являющиеся ни наиболее ранними исторически, ни раньше всего усваиваемыми.

⁸ Ср. у Бенвениста [Benveniste, 1969, I, с. 213]: «En effet, ‘frère’ se définit par rapport a ‘père’, qui ne désigne pas nécessairement le ‘géniteur’» («В самом деле, значение слова „брат“ определяется через его отношение к слову „отец“, не обязательно обозначающему „родителя“»).

⁹ Так считали, например, И.М. Дьяконов и С.А. Старостин [Дьяконов, Старостин, 1988, с. 173]. Противоположного мнения относительно направления заимствования придерживались Г. Бейли [Bailey, 1963, с. 77–78] и Вяч.Вс. Иванов [Иванов, 1979, passim]. Впрочем, нас в данном случае интересует прежде всего семантическое развитие, которое, будь то независимо или в результате заимствования, бесспорно имело место в обеих традициях.

¹⁰ Впоследствии Рену колебался относительно значения этого термина. В более поздней работе [Renou, 1962, с. 10, примеч. 1] он смягчил приведенную формулировку и охарактеризовал *márya* как обозначение юноши, но «не столько как индивидуума, способного носить оружие, а скорее в связи с его обязанностями как существа общественного, обычно в эротическом контексте» (*márya* est bien le “garçon”, mais moins en tant qu’individu apte à la guerre qu’en ses implications d’être social, volontiers dans un contexte érotisant), а на с. 64 и вовсе отказался от истолкования *márya* как показателя принадлежности к воинскому объединению (Donc le terme n’est pas du vocabulaire guerrier, comme le posait Wikander — «Итак, это слово, вопреки Викандеру, не принадлежит к воинской лексике») — видимо, потому, что нигде в текстах — resp. на синхронном уровне — прямо не утверждается, что *márya* — воин. Привлечение материалов сравнительного языкознания, как и анализ ведийских текстов под соответствующим углом зрения показывают, однако, что ранняя трактовка больше отвечает сути термина и осторожность, проявленная Рену, в данном случае оказалась чрезмерной.

¹¹ См., например, [Грантовский, 1970, с. 263; Иванов, 1979, с. 109–110]. Вряд ли можно отнестись серьезно к попытке опровергнуть выводы Викандера, предпринятой Мэри Бойс [Boyce, 1987, passim], поскольку уважаемая исследовательница истории зороастризма имеет весьма слабое представление об индоиранском обществе. Скорее следует согласиться с Бейли, считавшим, что Викандер «уловил былой дух [*márya*]» (has caught the earlier ethos [of the *márya*]) [Bailey, 1963, с. 79, примеч. 4].

¹² Любопытно, что это слово этимологически связано с праиндоевропейским обозначением социально активного цикла жизни (**aiu*). Показательно, что по отношению к Марутам в текстах постоянно употребляется слово *váyas* (см., например, RV I, 37, 9; 165; VIII, 20, 13), также означающее жизненную силу и социально активный период жизни.

¹³ Интересно в связи с этим, что, по предположению Я.В. Василькова, древнеиндийские ганы, упоминаемые в послеведийских источниках и трактуемые в основном как «кшатрийские республики», «олигархии» или как первобытные пле-

мена, сохранившие обычай группового брака (поскольку в источниках упоминается, что в ганах браков не существовало), являлись, подобно обозначаемому тем же термином сообществу Марутов, отрядами молодых воинов, принадлежавших к одной возрастной категории [Vasilkov, 1987, с. 7–8].

¹⁴ В.Н. Романов, цитируя соответствующее высказывание Я. Гонды, справедливо отвергает столь прямолинейную трактовку функций царя, поскольку тот «вызывает дождь» уже тем, что защищает подданных, правильно собирает налоги и в целом ведет себя в соответствии с дхармой [Романов, 1991, с. 92–97].

¹⁵ Как отмечают Бенвенист и Рену [Benveniste, Renou, 1934, с. 186–187], мифологический мотив битвы героя с драконом существовал еще в индоиранском, но не был связан с освобождением вод. В Ригведе, видимо, произошла контаминация двух этих мотивов, оставшихся не связанными в Авесте.

Библиография

- Абаев 1958–1995 — *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I–V. М., 1958–1995.
- Аверкиева, 1974 — *Аверкиева Ю.П.* Индейцы Северной Америки. От родового общества к классовому. М., 1974.
- Алексеев, Тестелец, 1996 — *Алексеев М.Е., Тестелец Я.Г.* «Севернокавказский этимологический словарь» и перспективы кавказской компаративистики. — Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 1996, 55.
- Артемова, 1987 — *Артемова О.Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М., 1987.
- Белков, 1993 — *Белков П.Л.* Социальная стратификация и средства управления в доклассовом и предклассовом обществе. — Ранние формы социальной стратификации. Генезис, историческая динамика, потестарно-политические функции. Памяти Л.Е. Куббеля. М., 1993.
- Берзин, 1986 — *Берзин Э.О.* Сивка-Бурка, вещая Каурка, или Древняя Европа в зеркале мифов и сказок. — Знание — сила. 1986, № 11.
- Берндт, Берндт, 1981 — *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев. М., 1981.
- Бутинов, 1985 — *Бутинов Н.А.* Социальная организация полинезийцев. М., 1985.
- Гамкрелидзе, Иванов, 1984 — *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тб., 1984.
- Грантовский, 1960 — *Грантовский Э.А.* Индо-иранские касты у скифов. М., 1960.
- Дьяконов, Старостин, 1988 — *Дьяконов И.М., Старостин С.А.* Хуррито-урартские и восточнокавказские языки. — Древний Восток. Этнокультурные связи. М., 1988.
- Елизаренкова, 1982 — *Елизаренкова Т.Я.* Грамматика ведийского языка. М., 1982.
- Иванов, 1979 — *Иванов Вяч.Вс.* Урартск. *maṛi*, хурритск. *maṛiṣṣe*, хайасск. *Ma-giṣṣa*. — Переднеазиатский сборник. III. История и филология стран Древнего Востока. М., 1979.
- Иллич-Свитыч, 1976 — *Иллич-Свитыч В.М.* Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский). Сравнительный словарь (1–3). М., 1976.

- Калиновская, 1980 — *Калиновская К.П.* Категория «возраст» в представлениях некоторых народов Восточной Африки. — *Africana*. Африканский этнографический сборник. Вып. XII. Л., 1980.
- Кулишер, 1916 — *Кулишер И.М.* Лекции по истории экономического быта Западной Европы. Пг., 1916.
- Кулланда, 1995 — *Кулланда С.В.* Царь богов Индра: юноша-воин-вождь. — Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995.
- Кулланда, 1998 — *Кулланда С.В.* Системы терминов родства и праязыковые реконструкции. — *Алгебра родства*. Вып. 2. СПб., 1998.
- Лебедев, 2005 — *Лебедев Г.С.* Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. СПб., 2005.
- Маяк, 1983 — *Маяк И.Л.* Рим эпохи первых царей: генезис римского полиса. М., 1983.
- Мисюгин, Чернецов, 1978 — *Мисюгин В.М., Чернецов С.В.* «История галла» как исторический источник. — *Africana*. Африканский этнографический сборник. Вып. XI. Л., 1978.
- Поздняков, 1989 — *Поздняков К.И.* Лексика и грамматика в реконструкции элементов культуры. — *Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока*. Тезисы докладов Международной конференции. Москва, 29 мая — 2 июня 1989 г. Ч. 3. М., 1989.
- Пропп, 1986 — *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 1986 (1-е изд.: 1946).
- Путилов, 1980 — *Путилов Б.Н.* Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980.
- Романов, 1991 — *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991.
- Семенов, 1986 — *Семенов Ю.И.* Завершение становления человеческого общества и возникновение первобытной родовой общины. — *История первобытного общества: эпоха первобытной родовой общины*. М., 1986.
- Топоров, 1982 — *Топоров В.Н.* Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии — Индра-муравей. — *Древняя Индия*. Историко-культурные связи. М., 1982.
- Трубачев, 1959 — *Трубачев О.Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.
- Фрейденберг, 1978 — *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978.
- Фроянов, 1980 — *Фроянов И.Я.* Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980.
- Bailey, 1963 — *Bailey H.* Arya IV. — *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1963, XXVI (1).
- Benveniste, 1932 — *Benveniste É.* Les classes sociales dans la tradition avestique. — *Journal Asiatique*. 1932, t. 221.
- Benveniste, 1937 — *Benveniste É.* Expression indo-européenne de l'éternité. — *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*. 1937, 38.
- Benveniste, 1938 — *Benveniste É.* Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales. — *Journal Asiatique*. 1938, t. 230.
- Benveniste, 1966 — *Benveniste É.* Titres et noms propres en iranien ancien. P., 1966.
- Benveniste, 1969 — *Benveniste É.* Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Vol. 1–2. P., 1969.

- Benveniste, Renou, 1934 — *Benveniste E., Renou L.* Vṛtra et Vrṥragna. Etude de mythologie indo-iranienne. P., 1934.
- Boyce, 1987 — *Boyce M.* Priests, Cattle and Men. — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 1987, L (3).
- Brandenstein, 1953 — *Brandenstein W.* Die Abstammungssagen der Skythen. — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 1953, Bd. 52, 1–2.
- Chantraine, 1947. — *Chantraine P.* Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec. — Revue des Etudes Grecques. 1947, 59–60.
- Dugast, 1985 — *Dugast S.* Pour une nouvelle interprétation des systèmes de classes d'âge des peuples lagunaires (Côte-d'Ivoire). — L'Ethnographie. 1985, 81 (1).
- Dumézil, 1930 — *Dumézil G.* La préhistoire indo-iranienne des castes. — Journal Asiatique. 1930, t. 219.
- Dumézil, 1985 — *Dumézil G.* Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens. Éd. 10, remaniée. P., 1985.
- Ernout, Meillet, 2001 — *Ernout A., Meillet A.* Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Retirage de la 4^e édition augmentée d'additions et de corrections par J. André. P., 2001.
- Firth, 1931 — *Firth R.* Marriage and the Classificatory System of Relationship. — The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1931, 60.
- Fox, 1974 — *Fox R.* Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective. 2nd ed. Harmondsworth, 1974.
- Gates, 1971 — *Gates H.P.* The Kinship Terms of Homeric Greek. — Memoir of International Journal of American Linguistics. 1971, 27.
- Heesterman, 1957 — *Heesterman J.C.* The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotated. 's-Gravenhage, 1957.
- Hocart, 1928 — *Hocart A.M.* The Indo-European Kinship System. — Ceylon Journal of Science. Sec. g, 1928, vol. 2, pt. 4 (перевзд. в: Imagination and Proof. Selected Essays of A.M. Hocart. Tucson, 1987).
- Hocart, 1937 — *Hocart A.M.* Kinship systems. — Anthropos. 1937, 32.
- Kullanda, 2002 — *Kullanda S.* Indo-European 'Kinship Terms' Revisited. — Current Anthropology. 2002, vol. 43, № 1.
- Langness, 1990 — *Langness L.L.* Oedipus in the New Guinea Highlands? — Ethos. 1990, 18 (4).
- Lejeune, 1968 — *Lejeune M.* «Fils» et «fille» dans les langues de l'Italie ancienne. — Bulletin de la Société de Linguistique de Paris. 1968, 62.
- Lindig, 1970 — *Lindig W.* Geheimbünde und Männerbünde der Prärie- und der Waldlandindianer Nordamerikas. Untersucht am Beispiel der Omaha und Irokesen. Wiesbaden, 1970.
- Mayrhofer, 1956–1980 — *Mayrhofer M.* Kurzgefaßtes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. I–IV. Heidelberg, 1956–1980.
- Neyt, 1993 — *Neyt F.* Luba. Aux sources du Zaïre. P., 1993.
- Pokorny, 1959/69 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I–II. Bern–München, 1959–1969.
- Renou, 1958 — *Renou L.* Études védiques et paninéennes. IV. P., 1958.
- Renou, 1962 — *Renou L.* Études védiques et paninéennes. X. P., 1962.
- Scheffler, 1973 — *Scheffler H.W.* Kinship, Descent, and Alliance. — Handbook of Social and Cultural Anthropology. Ed. by J.J. Honigmann. Chicago, 1973.

- Schlerath, 1960 — *Schlerath B.* Das Königtum im Rig- und Atharvaveda. Ein Beitrag zur indogermanischen Kulturgeschichte. Wiesbaden, 1960.
- Schurtz, 1902 — *Schurtz H.* Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. B., 1902.
- Service, 1971 — *Service E.R.* Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective. N. Y., 1971.
- Smith, 1994 — *Smith B.* Classifying the Universe. The Ancient Indian *Varṇa* System and the Origins of Caste. N. Y.–Oxf., 1994.
- Starostin, 1989 — *Starostin S.* Nostratic and Sino-Caucasian. — Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Материалы к дискуссии на Международной конференции. Ч. 1. М., 1989.
- Szemerényi, 1977 — *Szemerényi O.* Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages. With Special Reference to Indian, Iranian, Greek, and Latin. Téhéran–Liège, 1977 (Acta Iranica. 16).
- Vasilkov, 1987 — *Vasilkov Ya.V.* Draupadi in the Assembly-Hall, Gandharva-Husbands and the Origin of the *gaṇikās*. — Paper Read at the VIIth World Sanskrit Conference. Leiden, 1987.
- Webster, 1908 — *Webster H.* Primitive Secret Societies. N. Y., 1908.
- Wikander, 1938 — *Wikander S.* Der arische Männerbund. Studien zur Indo-Iranischen Sprach- und Religionsgeschichte. Lund, 1938.

*Индогерманский миф в XX в.:
религиозные эксперименты
немецкого нацизма*

«В древнеиндийских гимнах, в упанишадах, в основных концепциях первоначального буддизма, в „Бхагавадгите“ содержится духовное богатство, столь колоссальное, столь родственное нам и способное настолько прояснить и углубить нашу собственную духовность, что немецкое религиозное образование... само собой разумеется.. должно будет охватить эти области», — писал в 1935 г. Якоб Вильгельм Хауэр, профессор Тюбингенского университета и один из крупнейших востоковедов Германии¹. Слова о «религиозном образовании» отнюдь не следует понимать метафорически: еще в июне 1933 г. все те, кто видел в гитлеровской «национальной революции» пролог к революции религиозной, собравшись на свой съезд в Эйзенахе, объявили о создании Движения за немецкую веру (Deutsche Glaubensbewegung) и призвали новое правительство зарегистрировать их в качестве «третьей конфессии». Неприятие христианства² было естественным продолжением нацистской юдофобии: «Даже ценя ветхозаветные предания — об Аврааме, Моисее, Давиде — в качестве религиозно-исторических свидетельств, — указывал Хауэр, избранный председателем Рабочей группы Движения, — мы не можем не задуматься: ...немецкие дети должны принять как самоочевидную истину, что Авраам, Исаак и Иаков — это их патриархи, а Моисей, Давид, Соломон — их религиозные предтечи. В действительности У НАС — ДРУГИЕ (выделено мною. — А.П.) патриархи и другие образцы для подражания: Зигфрид, Экхарт, Лютер, Гете, Фихте, Арндт»³.

Борцы за «немецкую веру» не делали секрета из того, чем именно они намеревались заменить «импортированную» библейскую традицию. «Немецкая религиозная история, — писал Фридрих Гольгер, еди-

номышленник и союзник Хауэра, — представляет собой... историю спора *индогерманской* (курсив мой. — А.П.) веры с христианством»⁴. Неудивительно, что важнейшей своей задачей приверженцы «третьей конфессии» считали «постижение... германо-немецкого мира во взаимосвязи с религиозной историей мира индогерманского» и настаивали на дальнейшем изучении «многих очагов индогерманской культуры — греческого, персидского и индоарийского...»⁵.

Официального признания индогерманизма в качестве новой религии, однако, не последовало. Более того, только что избранный председатель вскоре получил от гестапо предписание «воздерживаться от любых публичных мероприятий». Причин на то у властей было немало, и важнейшей из них была позиция самого Гитлера. Своих антихристианских убеждений фюрер никогда не скрывал и к любым попыткам примирить идеологию нацизма с церковной доктриной относился саркастически. «Из Иисуса арийца не сделаешь», — внушал он своим ближайшим сподвижникам. И с полной откровенностью говорил о всецелой дехристианизации немецкого общества как об одной из целей национал-социализма⁶.

Однако и от ревнителей «немецкой веры» лидер НСДАП дистанцировался не менее демонстративно. «Эти профессора и невежды, основывающие нордические религии, портят мне все дело. Почему я терплю это? Они помогают разрушать, а это — именно то, что мы только и можем делать сейчас. Они вселяют беспокойство. А всякое беспокойство способствует творчеству». Так, по свидетельству Германа Раушнинга, Гитлер оценивал «религиозно-народнические» эксперименты⁷.

Среди многих обстоятельств, заставлявших диктатора проявлять в религиозных вопросах особую осторожность, отметим одно: на главный вопрос — какой именно доктриной надлежит заменить «импортированное христианство»? — не было ясного ответа. «Без своей собственной веры, — резюмировал свои сомнения Гитлер, — немецкий народ не выстоит. Но что это такое, никто не знает. Мы чувствуем это. Но этого недостаточно»⁸.

Борцы за «немецкую веру», однако, не хотели ждать. И вскоре нашли себе другого покровителя.

* * *

«Исследовать среду обитания, дух и дела нордического индогерманства; хранить результаты исследований и передавать их немецкому народу; призывать каждого соотечественника (Volksgenosse) содействовать этому», — так в специальном «положении» определялись задачи Исследовательско-педагогического сообщества «Наследие предков» (Forschungs- und Lehrgemeinschaft «Das Ahnenerbe»), учрежденного на заседании, состоявшемся под председательством Генриха Гимmlера 1 июля 1935 г. в берлинской штаб-квартире СС⁹.

Мистицизм рейхсфюрера, его увлечение германскими древностями, равно как и неизменное покровительство, оказываемое им ревнителям расистского неоязычества, не являлись секретом для его подчиненных¹⁰. Будущий архитектор Холокоста желал быть и его идеологом. К этой роли он готовился серьезно и основательно. «Рейхсфюрер СС... выразил пожелание... чтобы был подготовлен реферат на тему „Культ предков у всех народов мира и во все времена“...», — читаем мы, к примеру, в специальном циркуляре, адресованном ректору венского университета¹¹. Столь же глобально понимали свои задачи и его подчиненные. «Штурмбаннфюрер Отто Скорцени предлагает создать научный генеральный штаб», — записал в своем дневнике в июне 1944 г. исполнительный директор «Аненербе» Вольфрам Зиверс¹². К этому делу и шло: под опекой «Аненербе» оказались и «Немецкий союз доцентов», и этнографические коллекции Далема, и такие научные журналы, как «Volkskunde» («Народоведение») или «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes» («Венский востоковедный журнал»).

С почти беспредельной широтой трактовали руководители «общества» и само понятие науки: исследование пещер здесь соседствовало с финноугорским языкознанием, народная медицина — с разработкой теории «мирового льда», реконструкция древнегерманского рисуночного письма — со снаряжением экспедиций в Тибет, а археологические раскопки в Скандинавии — с составлением отчетов о санитарной обстановке в Дахау¹³. Существовал и специальный отдел, занимавшийся перепроверкой (Überprüfung) так называемых тайных наук¹⁴.

Что же касается альтернативы «импортированному христианству», как ее понимали «интеллектуалы СС», то о ней можно судить по документу, сохранившемуся в архивах «Аненербе» и озаглавленному «Пояснения к основополагающим тезисам „Движения за немецкую веру“». «Существуют, — указывает составитель „Пояснений“, — три основных формы религиозной веры». Вера может быть направлена на Бога как на главнокомандующего (Befehlshaber). (Эта концепция приписывается иудаизму и христианству.) В религии древних греков божественное отождествляется с высшим благом. Немецкая же вера основывается на понимании божественного как становления (Werden).

Последнему тезису в документе придается особое значение: божество в становлении принципиально не может быть постигнуто (ergiffen — букв. «схватено») посредством догматов; человек способен лишь «охватить» (umgreifen) его внутренним зрением (innere Schau), выражением которого является миф¹⁵. Для профессионального историка культуры не могло быть никаких сомнений в том, что конструировать мифы дело бесполезное; сформулировать «религиозное пере-

живание национал-социализма» сколько-нибудь убедительно можно было лишь при одном неизменном условии: вписав его в контекст исторически реальной — и притом живой! — мифологической традиции.

В этом и заключалась сущность обширной программы, которую начали воплощать в жизнь и сам Хауэр, и его единомышленники, и их покровители из руководства СС. «В срочном порядке принять на работу сотрудника для работы по следующим направлениям: перевод Аюрведы, индийская диетология, учение о (четырёх) югах...»; «подготовить к печати новый перевод Ригведы...»; «провести конференцию индологов Европы...» — такого рода указаниями, предложениями и инициативами изобилуют сохранившиеся материалы «Аненербе»¹⁶. Примечательно, что вся эта кипучая деятельность в определенном смысле представляла собой гротескный итог длительного развития, на первый взгляд начавшегося чуть более столетия раньше, в действительности же уходящего корнями в еще более глубокие пласты немецкого прошлого.

В поисках восточной прародины

Стремление обнаружить колыбель германства за пределами Европы было издавна присуще немецким интеллектуалам и объяснялось оно универсалистским пониманием немецкой идентичности. Уже при Отгонах и Штауфенах (династиях, находившихся у власти с первой половины X по середину XIII в.) сложилось представление о том, что колыбель немцев — не просто один из народов Земли, но народ изначальный (Urvolk), то именно их язык представлял собой язык первоначального человечества (Ursprache), и в частности, именно он был в ходу у библейских пророков¹⁷. Долгое время германский универсализм казался лишь естественным продолжением универсализма католического. Однако в преддверии Реформации обнаружилось, что у него есть и иные грани.

В ситуации кризиса, когда немецкое образованное общество с невиданной прежде остротой ощутило пропасть, разделяющую два мира — германство и латинство, развернулся знаменитый спор о прародителе немецкого народа¹⁸. Еще сохраняла свое влияние старинная легенда, отводившая эту роль троянскому принцу Туиско (Туискону); быстро входила в моду «яфетическая теория», согласно которой пращуром всего германского народа был внук Иафета по имени Ашкеназ (прежде его считали предком одних лишь саксонцев)¹⁹. В этих дискуссиях вполне отчетливо вырисовывались контуры позднейшего немецкого ориентализма. «После того, как патриархи во главе с Адамом

впали в немилость, — писал Леон Поляков, — их место быстро оказалось занято легендарными ариями, и с тех пор привилегированное положение немцев среди народов мира должно было обосновываться именно с этой новой точки зрения»²⁰.

В самом деле, поскольку речь шла о старшинстве немцев по отношению к народам Запада, постольку корни германства поневоле приходилось искать на Востоке. Переход от «яфетизма» гуманистов (в поддержку которого высказывался и Лютер) к позднейшим индогерманистским построениям романтиков был, однако, далеко не так прям, как это позднее представлялось выдающемуся французскому исследователю. Уже в эпоху Возрождения «троянская» и «яфетическая» концепции были дополнены третьей, в которой нетрудно узнать прообраз романтической генеалогии германства.

В данном случае родословная немцев возводилась к древнему Вавилону. Источником этой версии стала одна из литературных сенсаций того времени — так называемая хроника Псевдо-Бероза — фальшивка, настоящим автором которой был Джованни Нанни из Витербо (1432–1502), монах-доминиканец, сочетавший неустанную церковнополитическую деятельность с исследованием подлинных античных текстов и одновременно с фабрикацией поддельных. Случилось так, что один из них, приписанный автором халдейскому жрецу по имени Бероз (от подлинной хроники Бероза сохранились лишь фрагменты), оказал почти беспрецедентное влияние на немецких гуманистов²¹.

Примером тому может послужить «Баварская хроника», принадлежащая Иоганнесу Турмайру (Авентину) и написанная в годы Великой Крестьянской войны. К тому времени старая «троянская» легенда явно обнаружила свою неубедительность: не только немцы, но и другие европейские народы числили среди своих предков Приама и Гектора, а потому немецкая исключительность нуждалась в более прочном обосновании. И Туискон выступает в качестве одного из сорока пяти (!) сыновей Ноя, рожденных после потопа. Ему-то патриарх и отдает в наследственное владение земли от берегов Рейна до границ Азии и Черного моря. Впрочем, автор «Баварской хроники» считает предками немцев, по существу, всех древних обитателей Ближнего Востока: согласно Турмайру, Нимрод и его сородичи воздвигли Вавилонскую башню именно для того, чтобы князя (Fuersten), уезжая в дальние страны, хранили память о Месопотамии. Характерно, что, возводя своих соотечественников к вавилонянам, Авентин особое внимание уделяет именно отстаиванию и вместе с тем переисмыслению традиционных универсалистских притязаний. Ему важно не только показать, что государство существовало у немцев за тысячу лет до Троянской войны и что во II тысячелетии до н.э. Германия и Галлия составляли одну страну, обитатели которой говорили по-немецки, но и вну-

шить читателю другую мысль: древние народы Ближнего Востока, включая, например, скифов и галатов, суть ветви единого немецкого народа²².

Среди доромантических попыток обосновать немецкий универсализм особого внимания заслуживают построения Г.В. Лейбница, стремившегося реконструировать язык первоначального человечества, который он именовал «адамитическим языком» (adamitische Sprache). Ближе всего к нему, полагал автор «Новых опытов о человеческом разуме», должны были бы находиться семитские языки: еврейский и арабский. Здесь Лейбниц делал, однако, существенную оговорку: в обоих случаях праязык подвергся порче. И высказывал предположение, что «героический» немецкий язык (Heldensprache) сохранил с языком патриархов значительно больше общих черт²³.

Неудивительно, что как только было обнаружено — уже не вымышленное, а реальное! — сходство индоевропейских языков и роль праязыка от семитских языков перешла к санскриту, немецкие романтики сразу же истолковали языковую общность как свидетельство исконного индоевропейского (индогерманского) единства и положили этот тезис в основу всей романтической философии истории.

* * *

Возникновение индогерманизма как мировоззрения можно — с редкой для истории человеческой мысли точностью — датировать 1808 годом. Именно тогда вышли в свет две книги, каждую из которых можно с полным правом охарактеризовать как его манифест.

Исторические судьбы этих двух произведений не просто различны, но, пожалуй, даже противоположны: одно — «О языке и мудрости индийцев» Фридриха Шлегеля — по сей день остается научной классикой, другое — оно принадлежало бамбергскому профессору философии Отмару Франку и было озаглавлено «Свет с Востока» — помнят лишь специалисты по истории индологии и иранистики. Тем важнее то, что их объединяет: обе книги стали вехами в развитии и немецкого востоковедения, и немецкого национализма.

«Мало того, что благодаря этой книге у нас началось изучение санскрита, — писал о сочинении Шлегеля Генрих Гейне²⁴, — благодаря ей оно было обосновано». Когда-то, утверждал Шлегель, индоевропейцы представляли собой единое целое; их связывал не только общий язык, но и общий пантеон; наследниками этого единства сегодня являются германские народы и в первую очередь самый многочисленный среди них — немцы. В 1823 г. Йозеф Клапрот, развивая эту мысль, положит начало традиции называть индоевропейцев индогерманцами (Indogermanen), а индоевропейские исследования — индогерманскими (Indogermanische Altertumskunde).

Всемирную историю Шлегель и его единомышленники трактовали как единый процесс деградации и распада: рождение каждой новой цивилизации — Ближнего Востока, Греции и Рима, наконец, христианской Европы — означало еще один новый раскол, еще один разрыв с «древней отчизной» (die alte Heimat) человечества. Немцам в этой мировой драме отводилась решающая роль: им, прямым наследникам древних ариев, предстояло восстановить утраченное единство.

При всем этом Фридрих Шлегель менее всего походил на предшественника нацизма. Более того, для идеологов Третьего рейха основоположник индоевропеистики оказался прямо-таки скандальной фигурой: он не раз высказывался в поддержку еврейской эмансипации; к тому же его жена Доротея была дочерью Моисея Мендельсона — основоположника и вождя еврейского Просвещения (Гаскала).

Суждения Шлегеля о древних индоевропейцах отличались взвешенностью и осторожностью. Мысль об их изначальном единстве он высказывал лишь как научную гипотезу, и прямого отождествления индийских ариев с немцами мы в его произведениях не обнаружим²⁵.

Совершенно иной тон был характерен для Отмара Франка. «Из одной страны была заселена Земля, и из нее же исходил свет, озаривший... все области мира. Из Ирана шли его лучи в Индию, в Египет, в Грецию, в Германию и во всю Европу», — прямо утверждал бамбергский профессор, чтобы затем выдвинуть свой главный тезис: «Немец... ведет свой род с Востока — не так, как все другие нации, т.е. более или менее опосредствованно, но все следы его древней истории, равно как и его... живой язык — все это указывает, что немцы — родные братья не грекам и не римлянам, а персам»²⁶.

В своих политических симпатиях писатели-романтики были далеко не едины. Если Шлегель (а также Йозеф Геррес)²⁷ выступал в поддержку патриотической борьбы против Наполеона, то Франк посвятил свою книгу императору французов, в пространный посвящении охарактеризовав последнего как «могучую аватару времени»²⁸. Сильно различались и их исторические идеалы: героем Шлегеля был Фридрих II Гогенштауфен, тогда как Франк без обиняков призывал возродить ценности «изначального государства» (Urstaat) — «персо-германской (!) державы». Примечательно, однако, и то, что их объединяло: и Шлегель, и Франк, и Геррес видели спасение Германии в достижении полного, абсолютного национального единства — такого, которое распространялось бы на все стороны духовной жизни. (Это заставило их переосмыслить многое в немецком прошлом: не только Лютеровская Реформация, но даже войны Карла Великого с язычниками — саксонцами представлялись им вехами на пути к расколу Германии²⁹.) Здесь романтики (особенно явно Франк), несомненно, предвосхитили расуждения борцов за «немецкую веру».

С наибольшими трудностями романтики столкнулись, когда попытались обосновать индогерманское единство с исторической точки зрения. Поразительное сходство европейских языков (в частности, немецкого) с санскритом было непреложным фактом. Но как его объяснить? Чем были вызваны миграции древних индоевропейцев? Что послужило причиной «отдаления римлян и греков, а в еще большей степени германских народностей от их родины (Mutterland)»³⁰? По словам Н. Гудрик-Кларка, Шлегель «нашел ответ в индийских легендах о таинственной и священной горе Меру... Индийские племена влекла на север не необходимость, но некое сверхъестественное представление о... достоинстве и великолепии Севера»³¹.

В действительности основоположник немецкой индологии этой высокопарной риторикой отнюдь не ограничился. Свою догадку он попытался обосновать, прибегнув к аналогии: если в более поздние времена римляне и арабы могли пускаться в завоевательные походы и основывать торговые колонии, то почему это было не под силу древним ариям? И в самом деле, с точки зрения логики здесь нет ничего невозможного. Однако, помимо языкового родства, в распоряжении историков не было никаких данных, подтверждающих, что это и в самом деле имело место.

Оставалось прислушаться к самой индийской традиции. «В родовых индийцев, — писал Шлегель, — нередко сообщается, как тот или иной род (Geschlecht) деградировал (ausgeartet), так что (входящие в него люди. — *А.П.*) превратились в варваров-млеччхов, т.е. ушли к народам, известным в качестве дикарей. „Законы Ману“ (X, 43–45) сообщают нам о целой группе... одичавших... кшатрийских родов, среди которых мы... обнаруживаем названия... великих и прославленных наций: шака, чина и пахлава (шаки, китайцы и персы (пехлевийцы). — *А.П.*)... Затем следуют яванцы (т.е. ионийцы. — *А.П.*), и если они, как утверждается, изображены в пуранах всего лишь как секта, приверженная чувственному культу природы... то это, собственно, никак не противоречит тому, что они рассматриваются здесь вместе с остальными одичавшими кшатриями, ибо одно вполне сочетается с другим»³².

Нетрудно заметить, что используемые Шлегелем аргументы по меньшей мере двусмысленны. На первый взгляд, он всего лишь приводит данные, содержащиеся в источнике («Ману-смрити», или «Законах Ману»). Но стоит лишь внимательнее присмотреться к его рассуждению, как мы убеждаемся, что дело обстоит далеко не так просто: по существу, автор книги о мудрости индийцев воспроизвел традиционную индийскую доктрину — учение о млеччхабхаве.

Хорошо известно, что млеччхабхава («бытие млеччхой» или «превращение в млеччху») издавна играла роль универсальной модели, позволявшей индийским ариям классифицировать неарийские народы,

а заодно и объяснять самый факт их возникновения. На вопрос, как появились чандалы (т.е. млеччи, находящиеся под контролем арийского сообщества и обслуживающие его, выполняя самые тяжелые и постыдные, с брахманистской точки зрения, работы), ученые брахманы отвечали, что это потомки метисов, рожденных в «противоестественных» (пратилома) смешанных браках, заключенных в нарушение кастовых законов³³. Таким образом, варвары-млеччи, которых и охарактеризовать-то можно лишь негативно: «неверные» (aśraddha), «не приносящие жертв» (ayañña), «бестолковые» (avrata), «бездельники» (akarman) и в конечном счете — «нелюди» (amanuśa)³⁴, даже своим появлением на свет обязаны нарушению дхармы. И стало быть, если сами арии пренебрегают изучением священных вед и исполнением обрядов, то и они в конце концов отделяются от арийского сообщества и превращаются в варваров.

Это традиционное индийское представление и воспроизвел Шлегель. Объясняя причины, заставившие ариев мигрировать на запад, он ссылаясь на внутренние конфликты в древнеиндийском обществе: суровый аскетизм брахманов и, в частности, их предубеждение против мясной пищи должны были, по его мнению, приводить к «отселению» (Auswanderung) всех тех, кто не желал подчиняться слишком строгой брахманской «конституции» (Verfassung). Иными словами, появление новых народов и культур представляет собой результат своеобразного сепаратизма, вызванного неспособностью или нежеланием подчинить свою жизнь дисциплине духа³⁵.

Почти что неосознанное принятие на веру представления о млеччхабхаве имело далеко идущие последствия. Выходило, что индогерманское единство вовсе не было результатом проповеди или культурного влияния. Речь шла о другом: европейцы (в первую очередь германоязычные) и «отселившиеся» обитатели Южной Азии — это просто-напросто один и тот же народ, объединенный кровным родством на разных стадиях его существования. И если созвучие между лексемами древних текстов и корнями родного языка оказывалось неполным, то виной тому была все та же «деградация», в свое время приведшая к распаду индоарийской общности. А потому ничто не мешало спроецировать конфликт между ариями и млеччхами на историю западного мира. Именно это и сделал ученик Августа-Вильгельма Шлегеля Христиан Лассен, в своем четырехтомном «Изучении индийских древностей» (Indische Althertumskunde) противопоставивший проникнутых творческим духом ариев не только темнокожим южанам-млеччхам, но также эгоистичным и своекорыстным семитам³⁶.

Тогдашний индогерманизм был, однако, еще очень далек от позднейшей «немецкой веры». Приобретать религиозные черты и превращаться в инструмент политики он начал лишь на исходе XIX в.

«Ариософия — древнейшая религия, из которой вышли (sind hervorgegangen) все остальные религии... все они представляли собой... античандальскую ариософию, ибо проповедовали воплощение Бога в (облике) ария...»³⁷.

Такой взгляд на религиозную историю человечества высказал в 1927 г. главный редактор венского журнала «Остара» Йорг Ланц фон Либенфельс. С первого же номера, вышедшего в свет в 1903 г., Ланц последовательно и неутомимо проповедовал концепцию, сложившуюся у него еще в молодости³⁸ не без влияния его старшего современника Гвидо фон Листа. О той трансформации, которую индогерманский миф претерпел в творчестве обоих «ариософов», можно судить по своеобразному манифесту, принадлежащему перу Ланца и озаглавленному «Мир во всем мире как дело и победа блондинов» (Der Weltfriede als Werk und Sieg der Blondenen). «Мы не так уж нетерпимы, — писал Ланц, — по отношению к чандалам, евреям, масонам, которые, используя революции, кровавый террор, падение валютного курса, голод и нашествие цветных, стремятся огнем и мечом навязать всему миру свою республиканско-социалистическую грязь. Мы великодушно... предоставляем... (им) право основать свой собственный общественный строй в Палестине, на Северном и на Южном полюсе или в пустыне Гоби... Но мы не можем доставить им этого кровавого революционного удовольствия в тех странах, чья культура создана нами, где мы хранили ее до сегодняшнего дня и где мы сделали их рабами! За свое участие в культуре, которую создали мы и только мы, они должны платить нам подать (Kulturzins), они должны добровольно служить нашей культуре и нам самим. С удивительной ясностью сформулировал этот (принцип) Ману в своих „Законах“: „Чандала имеет право на жизнь лишь в том случае, если пообещает арию быть его... слугой“»³⁹. «Если же, — продолжал редактор „Остары“, — чандалы не захотят (быть слугами „арийской“ культуры. — *А.П.*), то... пусть убираются в пустыню, где воют шакалы (Schakalwueste), чтобы горилла и мандрил поприветствовали их как своих „товарищей“ и сородичей... Там они получают возможность воплотить в жизнь свои социалистические, большевистские, демократические, пролетарократические теории всеобщего, равного и тайного избирательного права...»⁴⁰.

Конечно, и в конце XIX столетия, и в начале XX в. расизмом едва ли можно было кого-либо удивить. Питаемое мифами и навыками колониального господства представление о неравенстве человеческих рас и о расовом конфликте как о движущей силе истории воспринималось как необходимый признак научного мирозерцания. Однако и на этом фоне венская ариософия все же выделялась своим радикализмом.

Ланц и его единомышленники истолковали конфликт между «арио-германцами» и «чандалами» в откровенно апокалиптическом духе. В современной Европе, утверждали они, продолжается та же борьба, что тысячи лет назад началась в джунглях Индии. При этом брахманистское представление о пратиломе (противоестественном браке) Ланц дополнил новейшими достижениями европейской теософии: предки «чандалов», по его мнению, появились на свет благодаря связям между представителями неполноценной «лемурийской расы» и морально неустойчивыми арийскими женщинами, и стало быть, эти «содомские обезьяньи детеныши» — вовсе не люди, а лишь животные, искусно имитирующие человеческие повадки.

Ариософией увлекались многие представители интеллектуальной и даже политической элиты: среди почитателей Ланца мы найдем и Августа Стриндберга (прославленный шведский писатель обнаруживал в произведениях экстравагантного австрийца «если не сам свет, то один из его источников»), и поэта Карла Крауса, и художника Ф. фон Герцмановского-Орландо, и покорителя Хартума лорда Китченера.

Целью Ланца было построение иерархического общества, основанного на расовой сегрегации и управляемого «князьями-жрецами» (Priesterfürsten), объединяющими светскую и духовную власть. Примечательно, что особое место в его планах занимала Россия. Уже после прихода Гитлера к власти он вспоминал: «Еще в 1904 г. я послал мою „Теозоологию“ некоторым царским приближенным. Мало того, я и в личных беседах говорил о страшной опасности, которая им угрожала. И что же? Я столкнулся не только с полным непониманием, но только с полным отсутствием расового сознания, но вдобавок еще и выяснилось, что моя книга в России запрещена, а сам я приговорен к тюремному заключению». Ланц вспоминал и о своей встрече с В.И. Лениным, якобы имевшей место во время Первой мировой войны в Лозанне. По словам Ланца, будущий предсовнаркома нашел его идеи «справедливыми», но неосуществимыми («христиане и арийцы, к которым вы обращаетесь, — это давно уже никакие не христиане и не арийцы, а просто-напросто свиньи»⁴¹) и заодно предложил ему вступить в большевистскую партию.

Подъем фашистских движений в Европе редактор «Остары» наблюдал с растущим энтузиазмом: «Уже видны контуры нового, ариософского, ариохристианского интернационала — фашизм в Италии, пробуждающаяся Венгрия, испанские фашисты, североамериканский ку-клукс-клан и, наконец, движение в Германии... непосредственно исходящее из принципов ариософии...»⁴².

Тут Ланца ожидало, однако, жестокое разочарование: его не только не пригласили разделить успех ученика, но, более того, в Третьем рейхе сочинения венского ариософа подверглись запрету. О причинах

такой неблагодарности долго гадать не приходится: признать влияние австрийца Ланца на будущего фюрера означало лишний раз напомнить об австрийском происхождении последнего (а заодно и о южных корнях всего нацистского движения), что, при традиционной неприязни северных немцев к Австрии и к католическому югу вообще, было крайне нежелательно.

* * *

В создании иной, новой версии индогерманского мифа, менее провинциальной и более приемлемой для северогерманской интеллигенции, и состояла миссия Хауэра и других «интеллектуалов СС».

Для Национал-социалистической партии Хауэр представлял собой весьма ценное приобретение. Блестящий представитель университетской элиты и при этом выходец из рабочей среды (он родился в 1881 г. в семье штукатура), лидер борцов за «немецкую веру» был как нельзя лучше подготовлен к выполнению религиозно-реформаторской миссии. Девятнадцати лет от роду Хауэр поступил в Базельскую миссионерскую семинарию, а семь лет спустя отправился в Индию, чтобы в течение четырех лет проповедовать слово Божье носителям самой древней из неавраамитических традиций, сохранившихся на Земле. Здесь юный миссионер вскоре разделил судьбу некоторых своих предшественников: потрясенный многообразием мирового религиозного опыта, он сначала отверг притязания христианства на обладание абсолютной истиной, а затем из борца против язычества мало-помалу превратился в его адепта.

Нечасто можно встретить столь органичное сочетание академического ученого и проповедника в одном лице. В 1911 г. Хауэр поступил в Оксфорд, а в 1917 — получил свою первую ученую степень (Ph. D.). Четырьмя годами позже, в Тюбингене, он защитил докторскую диссертацию по санскритологии и истории религии. И вскоре сам начал преподавать: сначала в Марбургском, а затем, с 1927 г., в Тюбингенском университете.

В конце 20-х годов имя Хауэра — одно из самых громких в немецкой ориенталистике. Его санскритологические работы — о йоге, ведийском ритуале и «Бхагавадгите» — выходят одна за другой⁴³. Однако не меньше времени и сил он уделяет религиозной пропаганде: экуменическое движение того времени — причем самого радикального толка, по существу, выходящее далеко за пределы собственно экуменизма — невозможно представить без участия Хауэра. Он возглавляет так называемый Кенгенский союз — объединение молодежи, выступавшей за религиозную терпимость и углубление диалога между конфессиями. А с 1927 г. руководит и другой, значительно более известной организацией — «Религиозным союзом человечества» (Reli-

göser Menschheitsbund), — некогда основанной знаменитым «теоретиком сакрального» Рудольфом Отто. Главная задача обеих групп — подготовка «конвенции» между церквями и общинами во имя «общечеловеческих нравственных целей».

К какой именно «конвенции» стремились «реформатор из Тюбингена» и его единомышленники — это по-настоящему выяснилось и стало достоянием самой широкой общественности после прихода Гитлера к власти и особенно с началом так называемой борьбы за мировоззрение. Уже в 1933 г. Хауэр вступил в возглавляемый Розенбергом Союз борьбы за немецкую культуру, затем — в Гитлерюгенд. В религиозных распрях 30-х годов бывший миссионер уже занимал открыто антихристианскую позицию: кандидат в члены Движения за немецкую веру, будь он протестант или католик, должен был безоговорочно порвать со своей прежней религией.

Конечно, на редактора «Остары» тюбингенский профессор Хауэр походил очень мало. Первый являл собой пример принципиального и фанатичного мифотворца, второй же — всего лишь ученого, поставившего свои исследования мифотворчеству на службу. И упростить картину реальности настолько, чтобы она могла стать предметом мифологического изображения, ему было не в пример труднее.

В первую очередь это относилось к основной теме мифа — индогерманскому единству. Задача перед Хауэром стояла намного более сложная, чем когда-то перед романтиками. Восходящий к ариософам тезис о том, что между древними и нынешними «индогерманцами» существует не только языковая и не только расовая, но еще и религиозная преемственность, он должен был обосновать, используя новейшие текстологические методы.

Ключевое понятие хауэровской концепции — «Индогермания» (Indogermanien) — нерасторжимое историко-культурное единство, целостная цивилизация, на протяжении тысячелетий противостоящая чуждым «семитско-переднеазиатским влияниям»⁴⁴, и в равной мере включающая в себя древних индоариев и современных немцев. «Немецкое боговидение» (deutsche Gottschau) — пантеистическая мистика Мейстера Экхарта, Ангелуса Силезиуса и Якоба Беме — предстает у Хауэра и других борцов за «третью конфессию» как прямое продолжение «метафизики упанишад». При этом, однако, оказывалось (и как профессиональный индолог Хауэр не мог этого не сознавать), что коль скоро «индийский спиритуализм» восходит к «пантеистическим» Атхарваведе и упанишадам, то, стало быть, и он, и индогерманская традиция в целом ведут свою родословную от текстов, чьи отношения с брахманистской ритуалистической ортодоксией отнюдь не были простыми⁴⁵. К тому же созданы они были, скорее всего, не на традиционно арийских землях, а в среде, которая вполне могла включать

в себя и ассимилированных варваров, и тех, кому не пришлось по душе «строгая брахманская конституция». Достоинно внимания, что одна из главных работ Хауэра посвящена вратьям⁴⁶. Вратьев, нередко нападавших на арийские племена, исследователи обычно причисляют к индоевропейцам. Относительно их религии мнения расходятся: одни полагают, что она с самого начала отличалась от брахманизма, другие — что вратьи, первоначально близкие к ариям, с течением времени отделились от них и стали приносить жертвы по иным обрядам. Восхвалению вратьев и описанию их верований посвящена одна из книг Атхарваведы. Исходя из этого, некоторые ученые считают вратьев создателями «четвертой веды», а саму ее — памятником их культуры, индоарийской по происхождению, но не брахманистской по духу. При этом путь к брахманизму вовсе не был для них закрыт: существовала особая ритуальная церемония (вратьястома), пройдя которую вратьи могли быть приняты в брахманскую варну. Строго говоря, источники вполне позволяют интерпретировать вратьев и как ариев-отступников, и как аризованных варваров. Эту последнюю трактовку Хауэр и стремился дезавуировать: связывая с Атхарваведой истоки индусского спиритуализма, он настаивал на ее безусловно арийском происхождении.

Последующие работы Хауэра, посвященные тем, в ком он видел хранителей индогерманского наследия на немецкой почве — Якобу Беме, Ангелусу Силезиусу и прежде всего Мейстеру Экхарту⁴⁷ — и сочетающие высокопрофессиональный текстологический анализ с обильной антисемитской и антихристианской риторикой, были в целом высоко оценены руководством СС. В документах «Аненербе» имя Хауэра упоминается часто и всегда в деловом и позитивном ключе: его работ ждут, его предложения обсуждают, к его мнению прислушиваются.

Тем не менее реформаторские притязания тюрингенского профессора воплотились в жизнь лишь частично; одним из факторов, помешавших ему осуществить свой обновленческий проект, несомненно был неизжитый академизм. Для «религиозного переживания нацизма» его индогерманистские исследования могли представить ценность лишь в качестве вспомогательного инструмента. Для обращения же широких масс связь Третьего рейха с древней арийской прародиной должна была стать осязаемой и наглядной и притом без утомительных историко-философских построений. Решить эту задачу попытался первый президент «Аненербе» голландский фольклорист Герман Вирт.

*Герман Вирт
и «Книга Ура Линды»*

Среди семи учредителей «Аненербе» Вирт был единственным иностранцем. Правда, официально его именовали иначе — «немцем по выбору» (Wahldeutscher): выходец из Утрехта, он еще до начала Первой мировой войны перешел в германское подданство.

Вирт родился в 1885 г. в семье гимназического учителя. В Утрехтском и позднее в Лейпцигском университете он изучал германистику и историю музыки. А в 26-летнем возрасте защитил диссертацию, красноречиво озаглавленную «Упадок нидерландской народной песни» (Der Untergang des niederländischen Volksliedes).

Уже в этом произведении Вирт с полной ясностью сформулировал мысль, ставшую затем главным мотивом всего его творчества: западная цивилизация переживает глубокий кризис, и виной тому — утрата корней. С самого начала почвенничество Вирта имело отчетливо пангерманистский характер: потерянный рай он отождествлял с древней северной цивилизацией, которой и немцы, и голландцы, и скандинавы обязаны своим происхождением. По существу, Вирт следовал старой — даже не романтической, а ренессансной — универсалистской традиции. Вместе с тем ему предстояло привнести в нее некоторые сугубо нидерландские мотивы.

Во время Первой мировой войны Вирт служил в вермахте, помогая немецкому командованию налаживать связи с фламандскими националистами. В первые послевоенные годы он жил попеременно то на родине, то в Бельгии, а в 1923 г. окончательно переселился в Германию. Здесь его ждала шумная известность. Своим успехом на новой родине Вирт был в немалой степени обязан произведению, вышедшему в Нидерландах за тринадцать лет до его рождения, — «Книге Ура Линды».

* * *

История XIX в. изобилует литературными мистификациями — от сугубо развлекательных («Гузла» Проспера Мериме) до патриотических («Краледворская рукопись» Ярослава Ханки). По своим последствиям немногие из них, однако, могут сравниться с той, что берет свое начало в 1872 г. в голландском городе Лееувардене.

Виновником сенсации оказался Ян Оттема, ректор местной гимназии: давно известный своей любовью к памятникам старины, он выпустил в свет фризскую рукопись XIII в., предусмотрительно снабдив ее голландским переводом. Ранее манускрипт принадлежал Корнелиусу овер де Линден — старшему мастерскому Королевской верфи в Хельдере; название книги — «Thet Oera (Ura) Linda Boek» — не что иное, как старофризская версия его имени.

Открывалась книга рассказом о возникновении Вселенной; центральное же место в ней занимала древнейшая история фризов⁴⁸.

В начале существовал лишь Вральда (Wralda, ср. немецкое Weltall), т.е. универсум — вечный и исполненный благодати. Затем появилось Время; оно-то и породило Иртку (Землю). Иртка, в свою очередь, произвела на свет травы, деревья и животных. А затем стала матерью трех сестер: из огненной пыли родилась Лида, из горячей — Финда, а из теплой — Фрейя. Вральда питал их своим дыханием, и оттого каждая родила двенадцать сыновей и столько же дочерей. Так возникли три народа: Лида стала прародительницей чернокожих, Финда — финнов, а Фрейя — фризов. При этом одна лишь Фрейя привила своим детям любовь к порядку и в то же время — к свободе.

Моральное и культурное превосходство фризов особенно наглядно демонстрирует предание об изобретении письменности. Из знака солнцестояния — колеса с шестью спицами — Фрейя сотворила знаки, пригодные для письма. Впоследствии их усовершенствовала Феста — ее наследница и продолжательница ее дела. Свой вариант письменности предложила и Финда, но он, как и следовало ожидать, оказался непригоден. Оттого и финнам, и лидийцам пришлось учить фризскую грамоту. Кончилось это, однако, плачевно: не ведая об ее сакральном источнике и к тому же не желая поделиться обретенным знанием с другими, оба народа сохранили искусство письма лишь в искаженном виде.

Рассказ о героическом прошлом фризов (в основном посвященный их борьбе с варварами-финнами) недвусмысленно противостоит печальной современности. Все свободные фризы равноправны; единого государства у них нет, его заменяет свободный союз городов. Каждым из них управляет «мать», избирающая себе в помощь молодых девушек. Верховная правительница сама назначает свою преемницу.

В делах правления каждой из «матерей» помогают умудренные опытом горожане (мужчины) числом двадцать один: семеро мудрецов, семеро воинов и семеро моряков. Любой бюргер, способный носить оружие, участвует в выборах военачальника и даже короля; сам он также может быть избран. Но обычно титул короля наследует его младший сын.

Все горожане равноправны и, вступая в брак, каждый получает дом. Если подходящего жилища нет, его строят все сообща. У этого правила есть, однако, другая сторона: кто вовремя не женился, тот, достигнув 25-летнего возраста, дома лишается.

Но вот золотому веку приходит конец. Первым вестником несчастья становятся природные катаклизмы. На землю обрушивается потоп, многие страны навсегда уходят под воду; редет дремучий лес, отделявший страну фризов от страны финнов. И варвары не упускают благоприятного момента.

За 2091 год до рождества Христова (т.е., согласно «Книге Ура Линды», через 101 год после гибели Атлантиды) финское войско вторгается в пределы фризской земли. Уклад жизни у варваров иной, нежели у фризов: их государством правят жрецы (магьяра); предводитель захватчиков по имени Маги — одновременно король и первосвященник. Насилием, обманом и колдовством финны достигают господства над детьми Фрейи.

Между тем в жизни фризов происходят и другие события. Голы (галлы) захватывают принадлежащую им Британию. В то же время морской царь Ион пускается в далекое плавание и достигает островов, которые с тех пор и называются Ионийскими. Вместе с ним прибывает женщина по имени Минерва, прозванная также Элленией. Пришельцы основывают город и дают ему название Athen, что по-фризски означает «друг». Когда Минерва-Эллениа умирает, ее начинают почитать как богиню. А в Ионии устанавливается власть царей фризского происхождения.

На родине дела идут, однако, все хуже и хуже. Финны убивают правительницу фризов Франу. Начинается смута. По истечении долгого периода безвластия дети Фрейи избирают себе новую «мать» — Гозу. Но новые бедствия не заставляют себя ждать.

В один прекрасный день к фризскому берегу пристают корабли, приплывшие из Ионии. Потомки колонистов, предводительствуемые военачальником по имени Фризо, устремились назад после того, как Александр Македонский отправился в поход на Индию. Их появление приводит к политическому кризису: Фризо захватывает все большую власть, и после смерти Гозы разгорается спор: одни призывают выбрать новую «мать», другие требуют передать бразды правления мужчине. Эти последние и одерживают победу, и сын Фризо по имени Адель становится первым царем фризов. Когда он умирает, на престол восходят его наследники; рассказом о них и заканчивается «Книга Ура Линды».

Нетрудно заметить, что среди романтических попыток задним числом подарить тому или иному народу великое прошлое манускрипт из Лееувардена занимает особое место. «Две красные нити пронизывают повествование, — писал Вилли Крогман, автор одного из лучших исследований, посвященных Ура Линде, — матриархальная форма государства и представление о Фризии как колыбели всей мировой культуры»⁴⁹. Строго говоря, матриархальным обществом, изображенное в «Книге Ура Линды», можно назвать лишь с оговоркой: женщинам здесь принадлежит лишь верховная власть и права мужчин ничем не ограничены. Зато фризский национализм ее автора почти не знает пределов: фризами оказываются не только Афина и Одиссей, но даже нимфа Каллипсо. Но этим содержание «Книги Ура Линды» не исчер-

пывается: нечасто можно встретить столь откровенное сочетание мотивов, которым несколько десятилетий спустя предстояло, увы, зазвучать с небывалой дотоле силой. Некоторые из них действительно обнаруживают опосредованную связь с Ренессансом или даже более далекими временами: так, за мыслью о решающем вкладе детей Фрейи в мировую цивилизацию легко угадывается уже известное нам старинное общегерманское представление об Urvolk. Зато в другой, не менее прямолинейно выраженной тенденции — неприкрытом расизме (благородные фризы и варвары сотворены в буквальном смысле из разного материала) недвусмысленно напоминает о себе XIX век.

Универсалистский мотив всемирной порчи нисколько от этого не ослабевает: подтверждение тому не только легенда о фризской «солнечной письменности», исковерканной варварами, но и грустный финал повествования — справедливому «материнскому» царству приходит конец с появлением ионийцев, некогда от него отделившихся.

Особо следует остановиться на трактовке, которую автор «Книги Ура Линды» дает религиозной истории человечества, точнее, некоторым ключевым ее эпизодам. За 1600 лет до гибели Атлантиды, повествует он, в долине, расположенной в стране Финды и носящей имя Кашмир (которое в хронике интерпретируется как «необычный»), у королевской дочери и первосвященника рождается незаконный сын. Ребенка отдают на воспитание беднякам; сызмальства его отличает стремление «собирать мудрость». Простой народ относится к нему с любовью, а жрецы боятся его каверзных вопросов.

Проходят годы, и в один прекрасный день юноша навещает своих родителей. Те, движимые страхом и чувством ложного стыда, отказываются признать сына, однако дарят ему множество драгоценных камней. И юноша уходит странствовать.

Бродя по свету, он встречает моряка-фриза, обращенного в рабство, и, узнав от своего нового друга о фризских нравственных ценностях, выкупает его из неволи. В ходе дальнейшего путешествия молодой человек начинает проповедовать: он учит людей не слушаться жрецов и прочих сильных мира сего, учит и преодолевать ложный стыд, искажающий чувство любви. Щедрая и изобильная земля производит всего вдоволь; каждому ее обитателю надлежит трудиться, не заставляя своего ближнего на себя работать. Не следует и рыться в земных недрах в поисках драгоценностей, ибо это порождает в сердцах зависть и изгоняет из них любовь. Никто не обладает могуществом, достаточным для того, чтобы сделать всех счастливыми, однако следует к этому стремиться, соблюдая принцип справедливости.

В конце концов учителю приходится бежать, спасаясь от своекорыстных и злокозненных жрецов. На двенадцатом году скитаний он умирает. Между тем повинные в его смерти жрецы спешат на родину за-

мученного ими мудреца, чтобы объявить себя его друзьями и приверженцами. Выставляя напоказ свою лицемерную скорбь, они рвут на себе одежды и стригутся наголо. А затем поселяются в пещерах и отсюда распространяют среди ничего не подозревающего простого люда ложные образы покойного, а заодно не менее лживую версию его учения. Своекорыстные толкователи истины прежде всего объявляют учителя богом (он якобы сам сообщил им об этом). Зная о том, что проповедник добра защищал бедняков и призывал людей смирять свои вожеления, жрецы истолковывают это как призыв к полному умерщвлению человеческих страстей и не берут себе жен. Теперь чтобы искупить самое мелкое прегрешение, согрешивший должен сделать подношение священнослужителям. В результате одни впадают в нищету, а другие несправедливо обогащаются.

Так, однако, будет продолжаться не всегда. Когда-нибудь те, кто сохранил истину в ее первоначальной чистоте, будь они княжеского, жреческого, славянского или фризского рода, поднимутся и разоблачат жрецов и князей. Те же князья, что чтут истину, отрекутся от жреческого сословия. Все народы употребят свои способности на общее благо: дети Финды — свою практическую сметку, потомки Лиды — силу, а фризы — мудрость. Лживые жрецы исчезнут с лица земли. Люди вновь будут почитать лишь то, что достойно почитания, — вечного Вральду.

О смысле этой религиозно-исторической стилизации, казалось бы, долго гадать не приходится. В ней нетрудно различить представления, явно восходящие к европейскому Просвещению, об истинной, или «естественной религии», о религии ложной, своим возникновением обязанной обману, и о злокозненных иерархах, этот обман осуществивших.

Тем не менее оценить масштаб притязаний, характерных для автора Лееуварденской хроники, можно, лишь упомянув об одной немаловажной детали: именах учителя. Их было четыре: Jes-sus (настоящее имя); Fo (автор хроники интерпретирует это слово как «ложный» или «фальшивый») — прозвище, данное ему ненавистниками-жрецами; Kris-en (пастух) — под этим именем его знал простой народ; и наконец, Vuda — так к нему обращались друзья-фризы⁵⁰. Как легко заметить, и христианская, и конфуцианская, и индуистская (вишнуитская), и буддийская традиции возводятся к одному легендарному основоположнику. Нечасто универсалистские претензии выражались так прямолинейно.

* * *

Специалисты отнеслись к находке Яна Оттемы скептически: и шрифт рукописи, и бумага, и главное, язык «Книги Ура Линды» представляли собой имитацию древности, причем не слишком искус-

ную. Обнаружить автора подделки также не составляло большого труда: покойный владделец текста Корнелиус овер де Линден, по всей вероятности, сочинил ее сам.

Тем не менее мистификация удалась. Спор о «фризской Библии» почти сразу же вышел за пределы филологии: если в прежние времена романтики творили индогерманский миф, комментируя «Законы Ману», то пангерманское неоязычество отныне располагало своим собственным священным писанием. К тому моменту, когда Герман Вирт начал свою научную карьеру, апологетика «Книги Ура Линды» имела довольно длительную историю⁵¹.

Как и его предшественники, Вирт не ограничивался текстологическими аргументами: неверие большинства исследователей в подлинность лееварденского манускрипта он объяснял, с одной стороны, влиянием церкви, а с другой — «господством еврейской диаспоры», приведшим к распространению марксизма⁵².

Переселившись в Германию, Вирт ищет союзников, которые помогли бы ему создать «нерелигиозную институцию» для продолжения исследований, и вскоре примыкает к нацистам. В 1929 г. происходит его встреча с Гитлером. Но фюрер принимает голландского «ученого бродягу» (Wanderscholar) (так Гитлер, по словам Раушнинга, третировал «создателей нордических религий») так же холодно, как и немецких. И хотя популярность Вирта в кругах «фёлькише» растет, ему в течение трех лет приходится довольствоваться положением «независимого ученого» (Privatgelehrte). В октябре 1932 г. на помощь исследователю нордических древностей приходит правительство Мекленбурга, большинство в котором принадлежит нацистам: пользуясь их поддержкой, Вирт основывает Институт духовной истории (Forschungsinstitut für Geistesgeschichte) в Бад-Доберане. Настоящий перелом в его судьбе происходит, однако, уже после прихода НСДАП к власти: осенью 1934 г. покровители Вирта устраивают ему встречу с рейхсфюрером СС.

На этот раз совпадение взглядов было полным. Сорокадевятилетний фольклорист из Утрехта в точности соответствовал представлениям Гиммлера об истинном ученом: педантичный специалист по древним рукописям и не боящийся широких обобщений мыслитель, энтузиаст-книжник и политический активист. Даже голландское происхождение Вирта оказалось кстати: единству германских народов рейхсфюрер придавал особое значение. И недавний «независимый исследователь» не только ставит свою подпись под документом, определяющим задачи «Аненербе», но и назначается первым президентом «общества».

В первые годы нацизма Вирт переживает зенит своей славы. «Его имя было у всех на устах», — вспоминал позднее Ханс-Юрген Айтнер,

сотрудник областного отдела культуры из Штеттина⁵³. Вирту пишут со всех концов рейха; им восхищаются; его совета спрашивают партийные пропагандисты и краеведы. Для широкой публики он — первооткрыватель «Книги Ура Линды», хроники нордических древностей. Особую популярность Вирт приобретает среди активисток женского движения: в «материнском» государстве фризов они находят вдохновляющий пример для всех, кто борется за равноправие полов⁵⁴.

В своей деятельности руководитель «Аненербе» не может, разумеется, ограничиться толкованием «Книги Ура Линды». Но лееуварденская находка остается главным предметом его «праисторических» штудий: он реконструирует «солнечные знаки Фрейи» — «сакральную письменность» первоначального человечества (heilige Urschrift) — и снаряжает археологические экспедиции в Скандинавию, чтобы обнаружить древнейшие следы общегерманской цивилизации. Многочисленные почитатели уверены, что Вирт накануне новых открытий и новой славы. И вдруг всему приходит конец.

Карьера первого президента «Аненербе» оборвалась так внезапно, что и спустя годы непосвященные не могли понять, в чем дело. «Для меня, не имевшего возможности следить за событиями в Берлине, его имя и его деятельность оказались полностью покрыты мраком», — читаем мы в письме, которое упомянутый выше Айтнер направил в штаб-квартиру «сообщества» в сентябре 1943 г. «Никто, — продолжал функционер из Померании, — более не упоминал о нем. Да и сам Вирт с тех пор (т.е. с конца 1935 г. — *А.П.*) ничего не опубликовал. А ведь прежде это был очень творческий человек». «Я прошу Вас, — так заканчивается послание из Штеттина, — разрешить эту загадку и дать... ясный ответ на (следующие) вопросы: где живет Герман Вирт, какова... его судьба... каково отношение к нему ведомства Розенберга, а также Вашего... института?»⁵⁵.

Следует отметить, что провинциального активиста НСДАП было бы неверно считать совсем уж неосведомленным человеком. Айтнеру хорошо известны споры вокруг Вирта и «Книги Ура Линды», нередкие в партийной и непартийной печати 30-х годов. В том же письме, несколькими строками выше, он кратко, но вполне точно воспроизводит детали полемики, разгоревшейся весной 1934 г., когда «профессор Хюбнер... в весьма резкой форме высказался против Вирта и всех его научных построений». Айтнеру известно и то, что «после этого Хюбнер больше не преподавал в университете», и то, что позднее «партия через „Фелькишер беобахтер“ отмежевалась от Вирта»⁵⁶.

Однако полного исчезновения Вирта с интеллектуального и политического горизонта все это, по мнению померанского культурфункционера, никак не объясняло.

Что же произошло с первым руководителем «Аненербе»? Вот как выглядела внешняя канва событий: в марте 1937 г. он назначается «почетным президентом» без каких бы то ни было реальных полномочий; все его публичные выступления отменяются. А с декабря следующего года Герман Вирт уже не числится среди сотрудников созданного им института.

Вирта, разумеется, вовсе не выбрасывают на улицу — напротив, в делах «Аненербе» можно найти немало документов, касающихся трудоустройства его бывшего руководителя. В конце концов он получает должность хранителя библиотеки и музея в Геттингенском университете⁵⁷.

Его злоключения на этом, однако, не заканчиваются. «Сын профессора Вирта, — доносят Зиверсу в январе 1943 г., — уволен из рядов вермахта из-за психического заболевания, вызванного наследственной предрасположенностью... По этой причине дальнейшее пребывание Вирта в СС не может быть более терпимо...»⁵⁸.

Формулировка не оставляет сомнений в том, что Вирту-младшему — какие бы душевные недуги его ни одолевали — пришлось отвечать за отца. Что же касается Вирта-старшего, то он вопреки всему не упускал случая напомнить о себе. Еще в феврале 1945 г. он продолжал забрасывать письмами и «Аненербе», и другие партийные инстанции.

Вскоре после окончания войны Вирт уехал в Швецию. Однако через девять лет возвратился в Германию и поселился в Марбурге. Здесь — снова в качестве «независимого ученого» — он проведет остаток дней, по-прежнему творя миф о нордической цивилизации и одновременно — о своей собственной жизни.

Усилиями самого Вирта и его почитателей был создан образ свободомыслящего исследователя северных древностей, не разделявшего официальной нацистской идеологии и потому затравленного партийными бюрократами. Бывший президент «Аненербе» очень скоро привык к роли жертвы. При этом основную ответственность за пережитые страдания он возложил на Альфреда Розенберга, который и в самом деле мало ему симпатизировал⁵⁹.

Эта легенда — одна из многих, вот уже более полувека культивируемых европейскими (а в последние десятилетия и русскими) ультраправыми, — об «интеллектуальном оазисе» в СС и о сотрудниках рейхсфюрера (в частности, Вольфраме Зиверсе и его друге Фридрихе Хильшере) как о борцах антифашистского сопротивления⁶⁰.

К такой интерпретации событий можно отнестись всерьез лишь при полном игнорировании источников. Трудно представить себе что-нибудь более чуждое подлинному Вирту, чем антинацистские настроения. Достоинно внимания, что ни один из его недоброжелателей в Третьем рейхе ни разу о них не обмолвился. В чем бы ни упрекали

фольклориста из Утрехта, беспочвенность политических обвинений в его адрес была очевидна всем.

Немногом убедительнее выглядит и ссылка на враждебность Розенберга. Как бы ни относился к Вирту глава Ведомства по воспитанию мировоззрения, не он, а Гиммлер отстранил первого президента «Аненербе» от руководства институтом, а потом и уволил. Будь эти меры рейхсфюреру не по душе, у него хватило бы влияния защитить своего ставленника. Что же заставило Гиммлера пожертвовать им? По мнению Н. Гудрик-Кларка, гнев рейхсфюрера вызвали «матриархальные» симпатии Вирта⁶¹. Полностью исключать этого нельзя; однако взгляды голландского ученого, основанные на лееварденском предании о «детях Фрейи», не были секретом и раньше. Почему же только теперь они вышли ему боком? Ситуация сложилась настолько серьезная, что Гиммлер, поначалу безоговорочно поддержавший фанатика «Книги Ура Линды», в конце концов решил не ставить престиж института под угрозу. Отправив Вирта в отставку, он сам стал его преемником. И возглавлял «сообщество» до самого падения Третьего рейха⁶².

* * *

Ответа на свой запрос Хансу-Юргену Айтнеру пришлось ждать недолго. Письмо из «Аненербе» помечено 14 октября 1943 г. Вот что писал в Штеттин куратор (научный руководитель) Института профессор Вальтер Вюст: «У партии и ее организаций нет официальной позиции по отношению к Герману Вирту. Мы обязаны Герману Вирту обилием инициатив, определивших направление исследований в области индогерманской духовной истории... Без Германа Вирта и его научной деятельности... изучение древнейшей истории индогерманско-германского (так в тексте. — *А.П.*) духа было бы отброшено далеко назад»⁶³.

В чем же тогда состоят претензии руководства к выдающемуся ученому? Дело, оказывается, в том, что «его книга „Сакральная письменность первоначального человечества“ — очень проблематичное произведение, в котором автор рассыпает (ausschuettet) все свои гипотезы, не давая им, однако, безупречного научного обоснования... Эта книга (в которой, несомненно, содержится немало ценного) вызвала больше осуждения, нежели одобрения...»⁶⁴.

Объяснение не из самых вразумительных. Однако смысл его проясняется при сопоставлении с некоторыми другими документами тех лет. «Получил твое письмо, в котором идет речь о профессоре Краузе и его высказываниях в адрес Вирта и Хауэра», — пишет куратор Вюст своему непосредственному начальнику — исполнительному директору Зиверсу два месяца спустя. «Учитывая деликатный (heikl) характер

этого дела, я при случае устно объясню профессору Краузе позицию рейхсфюрера СС и „Аненербе“ по поводу Германа Вирта»⁶⁵.

Аргументы Вюста, по всей видимости, не возымели воздействия. «Еще раз указать профессору Краузе, что ему следует быть более сдержанным в оценках Вирта», — записывает Зиверс в свой дневник 1 июня 1944 г.⁶⁶.

Вольфганг Краузе, возглавлявший Геттингенское отделение «Аненербе», занимавшееся изучением рунической письменности, и в самом деле не слишком стеснялся в выражениях. «Мнение Германа Вирта, — как о чем-то самоочевидном пишет он коллеге из Страсбурга (речь в письме идет о значении некоторых рунических знаков), — как и все прочие толкования, предлагаемые этим псевдоученым, взято из воздуха»⁶⁷.

О характере претензий, предъявляемых Вирту немецкой академической общественностью, можно судить по упомянутой брошюре Артура Хюбнера⁶⁸. Самый ее тон недвусмысленно свидетельствует о том, что цель автора — уничтожить Вирта в глазах его высоких покровителей. Хюбнер не оставляет без внимания ни бумагу, выдаваемую за средневековую, в действительности же произведенную не ранее 1850 г., ни шрифт, имеющий мало общего с подлинным руническим, ни предлагаемые Виртом фантастические этимологии⁶⁹, и приходит к совершенно категорическому выводу: «Книга Ура Линды» — подделка, вышедшая из-под пера Корнелиуса овер де Линден. Казалось бы, этого достаточно, чтобы изобличить первого президента «Аненербе» в дилетантизме, если не в жульничестве. Однако противник Вирта этим далеко не ограничивается: значительно больше, чем археографические и текстологические неувязки, его интересует содержание лееуварденской находки. Смысл, констатирует Хюбнер, содействует здесь с бессмыслицей, но в этой бессмыслице есть система⁷⁰.

В «Книге Ура Линды», утверждает немецкий исследователь вслед за голландским оппонентом Вирта де Йонгом, мы обнаруживаем совершенно ясный план повествования и не менее ясную — притом откровенно пессимистическую — концепцию истории. Эпоха, предшествующая гибели Атлантиды, — время, когда фризы не ведали ни забот, ни страданий, — соответствует библейскому раю, покинув который дети Фрейи вступают на тяжкий путь всемирной истории⁷¹.

Это наблюдение — первое среди многих, позволяющих Хюбнеру сделать убийственный в условиях Третьего рейха вывод о зависимости Вирта от библейской традиции.

Однако и на этом Хюбнер не останавливается. По вполне понятным причинам он особое внимание уделяет вопросу о религиозном содержании хроники. И находит его совершенно неудовлетворительным и непригодным для национал-социалистической Германии.

Первое, что отмечает Хюбнер в связи с этим, — откровенно презрительное отношение автора «Книги Ура Линды» ко всякого рода суевериям. Так, повелитель варваров-оккупантов Маги — одновременно монарх и первосвященник, своего рода колдун, намеренно удерживающий подвластный ему народ в состоянии невежества и этим укрепляющий собственное господство. И именно насаждаемой им «религии волшебства» (Zauberreligion) в книге противопоставляется возвышенная религия фризов.

Что же представляет собой эта религия? По мнению Хюбнера, — вариант монотеизма, хотя и не лишенного пантеистических черт, и к тому же сугубо рационалистического, абстрактного и «бесчувственного» (unsinnhafter). Иными словами, это не что иное, как разновидность просветительской религии разума⁷².

Мало того, что здесь Хюбнер находит еще один аргумент против подлинности «Книги Ура Линды», но вдобавок оказывается, что у «пангерманистского священного писания» не только библейские, но также прогрессистские, французские, революционные (призыв к низвержению «жрецов и князей»), да и попросту масонские корни. Все это непримиримый оппонент Вирта объясняет влиянием голландского либерализма⁷³. Помимо всего прочего, он обнаруживает в хронике подозрительно благожелательное отношение к славянам и недопустимо негативное изображение сородичей Туискона, т.е. немцев (последние грабят и убивают четырех фризов)⁷⁴. Хюбнер укоряет Вирта в «недостатке мировоззренческого инстинкта»⁷⁵.

Легко заметить, что позиция Хюбнера отнюдь не сводится к отстаиванию научной истины. Им движет и желание устранить соперника, и нескрываемая неприязнь к иностранцу. Но именно сочетание всех этих мотивов и объясняет, почему для немецкой научной элиты, включая и приверженцев национал-социализма, Вирт так и остался одиозной фигурой, а также, что еще более существенно, почему элите политической в конце концов пришлось это учесть.

Памфлет Хюбнера позволяет ответить и на другой вопрос: почему дискуссия о Вирте втихомолку продолжалась даже спустя годы после его отставки и что заставляло руководителей «Аненербе», да и самого рейхсфюрера СС столь явно стараться смягчить ее тон?

Трудно было бы заподозрить этих людей в излишнем мягкосердечии по отношению к изгнанному коллеге. Иное дело его наследие — им-то и была обусловлена «деликатность» проблемы, о которой говорил Вюст. Вирт поставил своих покровителей в трудное положение. Открыто назвать утрехтского фольклориста «псевдоученым», а его концепции — взятыми из воздуха означало отречься от лееуварденской находки и тем самым дискредитировать традицию радикального пангерманизма: никакой реальной (т.е. идеологически убедительной)

альтернативы «Книге Ура Линды» ни Хюбнер, ни другие оппоненты Вирта, разумеется, предложить не могли. Угроза компрометации при этом нависала не только над самой традицией, но и над ее живыми носителями: недаром Хюбнер прямо называет Вальтера Вюста — премника Вирта на посту научного руководителя «Аненербе» — его «секундантом»⁷⁶.

По всей вероятности, избавившись от незадачливого дилетанта, его бывшие работодатели отнюдь не утратили интереса к «фризской библии». Они по-прежнему видели в ней важный источник «индогерманского мировоззрения», хотя и далеко не единственный⁷⁷.

Победа союзников над нацистской Германией и последующая денацификация немецкого общества стали главным фактором, помешавшим элите Третьего рейха воплотить в жизнь индогерманистский религиозный эксперимент. Однако об основных его чертах можно судить вполне достоверно. Какими бы конкретными текстами и традициями ни вдохновлялись его участники, любая из его версий основывалась на трех основных представлениях: об общей «ариогерманской» прародине, о разрыве с ней, обусловившем современный кризис, и о враждебной, варварской «контрцивилизации», на которую (как и на испорченных ею нестойких выходцев из собственной среды) возлагалась ответственность за историческую катастрофу.

До синтеза всех этих версий создателям «нового мировоззрения» было еще далеко. Это не значит, однако, что мы ничего не можем сказать о том, как этот синтез должен был выглядеть. Воссоздать его контуры позволяют, в частности, сочинения Вальтера Вюста, после отставки Вирта занявшего пост куратора «Аненербе».

Тридцативосьмилетний уроженец Пфальца, ставший своего рода заместителем Гиммлера по научным вопросам, встретил «национальную революцию» хорошо известным филологом-индогерманистом; к тому времени он уже семь лет преподавал в Мюнхенском университете, причем его академическая карьера тесно переплеталась с политической. Начав с должности советника при Национал-социалистическом союзе учителей, молодой профессор почти сразу же после установления нового режима был назначен деканом (Kommissarischer Dekan) философского факультета. А в 1936 г. на торжествах, посвященных 100-летию со дня смерти короля Генриха Птицелова, Вюста представляют рейхсфюреру СС. Вскоре он начинает сотрудничать с «Аненербе», чтобы через два года возглавить все гуманитарные исследования в институте.

Для исследователя «нацистской религии» особый интерес представляют выступления Вюста, вошедшие в сборник «Индогерманское исповедание» (Indogermanisches Bekenntniss), опубликованный

в 1943 г.⁷⁸: индогерманский миф предстает здесь в виде строгих формулировок, легко переводимых на язык политики. Задача германистики (*Germanenkunde*), по мнению куратора «Аненербе», состоит в воссоздании не только истории индогерманской цивилизации, но также формирования и развития единой индогерманской империи. Начало этого процесса в Европе Вюст связывает с временами Карла Великого. Иное дело всемирная история: здесь первый император германцев — лишь наследник древней традиции, восходящей по меньшей мере к государству Ахеменидов. Эту мысль Вюст проецирует и на XX в.: захват Реза-шахом власти в Иране он рассматривает как возрождение древнего индогерманского великодержавия⁷⁹.

Индогерманская экспансия принципиально отличается от всякой иной: она не похожа «ни на паразитическую эксплуатацию со стороны отдельного человека, как мы обнаруживаем это у евреев, ни на хаотические набеги кочевников»⁸⁰. Такую исключительность куратор «Аненербе» объясняет системой ценностей, основанной на мировом законе (рита) и унаследованной германцами от своих восточных предков, предполагающей, во-первых, культ семьи, а во-вторых, сакрализацию государства.

Традиция обожествления государственной власти, характерная для индогерманцев, проходит через всю мировую историю: Ашока из династии Маурьев и Фридрих I Барбаросса, Фридрих II Гогенштауфен и Карл V Габсбург в равной степени ее носители⁸¹. Однако и враждебные ей силы укоренены в прошлом западного общества не менее глубоко. Антигосударственную тенденцию в истории Запада Вюст возводит к христианскому (т.е., по существу, иудейскому) принципу «Царство мое — не от мира сего». Наиболее полным его воплощением он считает католическую церковь, пик могущества которой пришелся на начало XIII в. Именно тогда устами Иннокентия III папство не только с небывалой откровенностью провозгласило тезис о государстве как о дьявольском изобретении, но и действительно чуть было не подчинило себе европейские монархии⁸². И Вюст делает вывод: выиграть войну со своими историческими противниками Германия сумеет, лишь вернувшись к своей индогерманской первооснове, о которой, как он проникновенно констатирует, тоскует немецкая душа⁸³.

К чему же должна вернуться немецкая культура? Вновь оживающая вера, сдержанно замечает Вюст, должна найти свое выражение «не в мнимосвященном (*scheinheilig*) заимствовании потускневших богов, но в приближении к тому, что их создало»⁸⁴. Иными словами, речь идет о религиозном почитании самой индогерманской традиции. Впрочем, характеризуя эту последнюю, Вюст ограничивается трюизмами: призывами «исходить из человека» (любопытно, что здесь куратор «Аненербе» ссылается на Фейербаха) и при этом «исследовать

человеческую сущность во взаимосвязи с расовыми и пространственными (räumlich) факторами»⁸⁵.

Основным методом исследования филолог Вюст считает интерпретацию слов и текстов. Каких же именно? В первую очередь ведийских, ведь именно в них зафиксирован первоначальный миф (Urmythos) индогерманской религии. Автор «Индогерманского исповедания» в духе времени ставит на первое место упанишады и, в частности «Чхандогью-упанишаду» с ее учением о безграничности человеческой души (атман), совпадающей с душой универсума⁸⁶.

Примечательно, что стиль Вюста становится особенно расплывчатым там, где речь заходит об «оживлении индогерманской веры». Это нетрудно объяснить: возвещать приход новой религии было не по чину не только куратору «Аненербе», но и рейхсфюреру СС. Принять подобного рода решение в Третьем рейхе мог лишь один человек. Так и не отважившийся это сделать.

Окончательное оформление индогерманизма как религиозной доктрины произошло уже после падения нацистской Германии. О превращении политического культа Гитлера в настоящий религиозный культ можно судить, в частности, по произведениям теоретиков интеллектуального неонацизма Максимиани Портас (Савитри Деви Муерджи) и Мигеля Серрано⁸⁷.

Было бы, однако, ошибкой полагать, что в послевоенные времена индогерманский миф стал достоянием одних лишь неонацистских сект. Представление о диаметрально противоположных судьбах двух цивилизаций, одна из которых поставила «чандалов» на место и сохранила органическое единство, а другая, оказавшись у них под пятой, заболела неизлечимым недугом, объединяет эти, чаще всего маргинальные, группы со многими ключевыми фигурами европейской культурной элиты.

«Наша естественная эволюция в Западной Европе, — сетовал, к примеру, Карл Густав Юнг в письме к Мигелю Серрано, — была нарушена из-за вторжения цивилизации, более высоко развитой, нежели наша собственная. Нас прервали в самом начале, когда наши верования были еще варварски политеистическими; эти верования были загнаны в подполье и оставались там последние две тысячи лет. Это... объясняет разорванность, которую мы обнаруживаем в западном мышлении. Пребывая еще в примитивном состоянии, мы были вынуждены позимствовать... христианскую доктрину любви и милосердия... Сознание было освобождено от иррациональных и инстинктивных импульсов — зато индивидуальность полностью утрачена. Западный человек разрывается между сознательной и бессознательной личностями»⁸⁸.

По чьей вине естественное развитие европейской цивилизации оказалось прервано — этого в письме к Серрано можно было не уточнять.

Примечания

¹ Grundlinien einer deutschen Glaubensbewegung. 2. völlig neubearbeitete Aufl. In Verbindung mit Fr. Golger hrsg. von W. Hauer. Stuttgart, 1935, с. 47.

² Там же, с. 29.

³ Там же, с. 47.

⁴ Там же, с. 35.

⁵ Там же, с. 47.

⁶ См.: *Rauschnig H.* Gespräche mit Hitler. Wien, с. 51.

⁷ Там же, с. 52.

⁸ Там же.

⁹ (U.S.) National Archives. Microcopy T 580, roll 199.

¹⁰ Ср.: *Goodrick-Clarke N.* Black Sun. N. Y. and L., 2002, с. 125; *Helzel F.* Ein König, ein Reichsführer und der wilde Osten: Heinrich I (919–936) in der nationalen Selbstwahrnehmung der Deutschen. Bielefeld, 2004.

¹¹ (U.S.) National Archives. Microcopy T 580, rolls 201, 128.

¹² Там же, roll 121.

¹³ Там же, rolls 128, 200–202, 208.

¹⁴ Там же, roll 122.

¹⁵ Erläuterungen zu den verpflichtenden Grundgedanken der Deutschen Glaubensbewegung. — (U.S.) National Archives. Microcopy T 580, roll 201.

¹⁶ Там же, rolls 200, 201, 170.

¹⁷ Ср.: *Joachimsen P.* Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus. T. I. Lpz.–B., 1911.

¹⁸ *Poliakov L.* The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe. N. Y., 1977, с. 73.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же, с. 101.

²¹ О Дж. Нанни см.: *Wifstrand Schiebe M.* Annus von Viterbo und die schwedische Historiographie des 16 und 17. Jahrhunderts. Uppsala, 1992.

²² Johannes Turmair's genannt Aventinus Sämtliche Werke. Bd. IV. München, 1881–1882, с. 205, 206, 208, 217. Johannes Turmair's genannt Aventinus Kleinere historische und philologische Schriften. München, 1881, с. 329–330.

²³ New Essays Concerning Human Understanding, by Gottfried Wilhelm Leibnitz; together with an appendix consisting of some of his shorter pieces; tr. from the original Latin, French and German, with notes by A.G. Langley. Vol. III. N. Y., L., 1896, chap. II.

²⁴ *Heine H.* Werke und Briefe in zehn Bänden. Bd. 5. B., 1961, с. 64.

²⁵ Ср.: *Poliakov L.* The Aryan Myth, с. 191–192.

²⁶ *Frank O.* Das Licht vom Orient dargestellt. Th. I. Nürnberg bei Lechner und Leipzig bei Besson. 1808, с. 4, 16.

²⁷ О взглядах Йозефа Герреса см.: *Glazenapp H. von.* Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart, 1960, с. 30.

²⁸ *Frank O.* Das Licht vom Orient dargestellt, посвящение.

²⁹ Там же, с. 46, 145–146.

³⁰ Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe. Bd. 8. Studien zur Philosophie und Theologie. München–Paderborn–Wien, Zürich, 1975, с. 279.

³¹ *Goodrick-Clarke N.* Black Sun, с. 89.

³² Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe, с. 283–285.

³³ «Законы Ману» II.23.

³⁴ Thieme P. Der Fremdling in Rgveda. Lpz., 1938.

³⁵ С реальной историей Индии и концепция Шлегеля, и само учение о млечч-хабхаве находились в весьма непростых отношениях. Проблема заключалась не только в том, что, как часто отмечали исследователи, система четырех варн вообще отражала скорее идеал индуистского общества, нежели его реальность. Млеччи, присоединявшиеся к сообществу ариев, зачастую пополняли не низшие, а напротив, господствующие варны. И в первую очередь варну кшатриев, традиционно домировавшую в государственных делах: захватывая троны, удачливые карьеристы и завоеватели-чужеземцы первым делом присваивали себе ранг наследственных воинов. Чужаки постепенно усваивали арийские верования и образ жизни; местные жрецы начинали приносить жертвы по ведийским обрядам и мало-помалу превращались в брахманов. Однако все это истолковывалось не как принятие новой религии, а как возвращение к прошлому, к своей прежней сущности, к истинной, единственно верной практике, забытой из-за нерадения местных жителей. Тот же самый принцип лежит, как известно, и в основе явления, которое в современной Индии принято называть санскритизацией. «Санскритизация — это процесс, состоящий в том, что „низкая“ индуистская каста, племя или иная группа изменяет свои обычаи, обряды, идеологию и образ жизни, приближая их к образу жизни высоких, зачастую дваждырожденных каст» (*Srinivas M.H. Social Change in Modern India. Berkeley, 1967, с. 6*). О санскритизации как форме социальной мобильности см. также: *Mandelbaum D.G. Society in India. Vol. 2. Change and Continuity. Berkeley, Los-Angeles, London, 1970.*

³⁶ Ср.: *Poliakov L. The Aryan Myth, с. 191*; о Лассене см.: *Windisch E. Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde. T. 1. Strassburg, 1917, с. 164–188.*

³⁷ Цит. по: *Zeitschrift für Menschenkenntnis und Menschenschicksal. Verlag Herbert Reichstein. 1927, Jg. 2, с. 4.*

³⁸ В 1905 г. было опубликовано центральное произведение Ланца — «Теозология» (полное название — «Теозология, или Наука о содомских обезьяньих детенышах и об электроны богов. Введение в древнейшее и новейшее мировоззрение и оправдание князей и дворянства») (*Theozoologie, oder die Kunde von den Sodoms-Äfflinge und dem Götterelektron. Eine Einführung in die älteste und neueste Weltanschauung und eine Rechtfertigung des Fuerstentums und des Adels. Moderner Verlag. Wien–Leipzig–Budapest, 1905*). Подробный анализ жизненного пути и творчества Ланца содержится в работе Вильфрида Дайма (*Daim W. Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Die sektierischen Grundlagen des Nationalsozialismus. Wien–Köln–Graz, 1985*).

³⁹ *Lanz von Liebenfels J. Der Weltfriede als Werk und Sieg der Blondes. — Ostara. Ser. III. Wien, 1928, № 4, с. 4 и сл.*

⁴⁰ Там же, с. 4–5, 9.

⁴¹ *Lanz von Liebenfels J. Über den Umgang mit Tschandalen, ein neuer «Knigge». T. I. [Б.м.], 1934, с. 5.*

⁴² Цит. по: *Zeitschrift für Menschenkenntnis und Menschenschicksal. Verlag Herbert Reichstein. 1927, Jg. 1, с. 11.*

⁴³ *Hauer J.W. Der Vrtya: Untersuchungen über die nichtbrahmanische Religion Altindiens. Stuttgart, 1927; он же. Der Yoga als Heilweg, nach den indischen Quellen dargestellt. Stuttgart, 1932.*

⁴⁴ Ср.: *Hauer J.W. «Deutsche Gottschau». Stuttgart, 1935, с. 2–63.* См. также приведенные выше фрагменты «Пояснения к основополагающим тезисам „Движения за немецкую веру“».

⁴⁵ См.: *Windisch E. Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde. T. 1. Strassburg, 1917, с. 327; Deussen P. Die Philosophie der Upanischads. Lpz., 1919.*

- ⁴⁶ *Hauer J.W.* Der Vratya.
- ⁴⁷ *Hauer J.W.* Der Kampf um Meister Eckehart. Stuttgart, 1936.
- ⁴⁸ Содержание «Книги Ура Линды» передается по изданию: *Die Ura Linda Chronik. Übersetzt und mit einer einführenden geschichtlichen Untersuchung herausgegeben von H. Wirth.* Lpz., 1933.
- ⁴⁹ *Krogmann W.* Ahnenerbe oder Fälschung? В., 1934, с. 14.
- ⁵⁰ *Die Ura Linda Chronik*, с. 100–101.
- ⁵¹ Там же, с. 92–93.
- ⁵² Там же, с. 94–139.
- ⁵³ (U.S.) National Arcvives. Microcopy T 580, roll 128.
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ Там же, roll 121.
- ⁵⁸ Там же, roll 128.
- ⁵⁹ *Kater M.H.* Das Ahnenerbe. Forschungs- und Lehrgemeinschaft in der SS. Heidelberg, 1974, с. 16.
- ⁶⁰ <http://elem.virtualave.net/8Zagovor.html>
- ⁶¹ *Goodrick-Clarke N.* Black Sun, с. 130.
- ⁶² Ср.: *Kater M.H.* Das Ahnenerbe, с. 458.
- ⁶³ (U.S.) National Archives. Microcopy T 580, roll 128.
- ⁶⁴ Там же.
- ⁶⁵ Там же.
- ⁶⁶ Там же, roll 121.
- ⁶⁷ Там же, roll 128.
- ⁶⁸ *Hübner A.* Hermann Wirth und die Ura-Linda-Chronik. В. und Lpz., 1934.
- ⁶⁹ Там же, с. 5–6.
- ⁷⁰ Там же, с. 7.
- ⁷¹ Там же, с. 11, 18.
- ⁷² Там же, с. 17.
- ⁷³ Там же, с. 18–22, 24–25.
- ⁷⁴ Там же, с. 36.
- ⁷⁵ Там же, с. 34.
- ⁷⁶ Там же, с. 29.
- ⁷⁷ Ср.: (U.S.) National Archives. Microcopy T 580, roll 201.
- ⁷⁸ *Wuest W.* Indogermanisches Bekenntniss. Sieben Reden. Ahnenerbe. Stiftung-Verlag, 1943.
- ⁷⁹ Там же, с. 4–5, 10, 20, 30, 133.
- ⁸⁰ Там же, с. 105.
- ⁸¹ Там же, с. 22, 38.
- ⁸² Там же, с. 20.
- ⁸³ Там же, с. 91.
- ⁸⁴ Там же.
- ⁸⁵ Там же, с. 68–69, 91.
- ⁸⁶ Там же, с. 68–69, 79–122 и сл.
- ⁸⁷ *Savitri Devi Mukerji.* The Lightning and the Sun. Buffalo, N. Y., 1979, с. 222–229; *Serrano M.* Adolf Hitler, el Ultimo Avatara. Santiago, 1984, с. 122–132.
- ⁸⁸ *Serrano M.* C.G. Jung and Hermann Hesse. A Record of Two Friendships, Shocken Books. N. Y., 1971, с. 52.

литература
искусство

В.В. Вертоградова

*Лотосовая розетка-диаграмма
в древнеиндийских рельефах
и в буддийских вербальных текстах*

(К проблеме «Изображение и текст»)

Проблема «изображение и текст», которой посвящена эта публикация, рассматривалась исследователями главным образом на материале западно-европейского и древнерусского искусства (Э. Панофски, Л.Ф. Жегин, Б.А. Успенский и др.), в меньшей степени — на памятниках Востока. Для Индии это прежде всего работы А. Кумарасвами, Д. Шлинглофа. Сделано немало ценных наблюдений. Однако проблема остается теоретически не разработанной. Она находится на пересечении нескольких дисциплин: искусствознания, литературоведения, психолингвистики, еще не сформировавшейся лингвокультурологии.

В данной работе нами ставится задача рассмотрения изобразительного материала рельефов буддийской ступы Амаравати (II–IV вв. н.э.) и рельефного изображения на диске из буддийского монастыря Каратепе в сопоставлении с пассажем из «Махавасту» (Mv 1.338), буддийского сочинения школы махасангхиков (начало н.э.), составленного на буддийском гибридном санскрите. При этом неизбежно ведется разработка методики подобного типа исследования.

По предварительным разметкам методика эта нацелена на рассмотрение ряда культурных комплексов, сформировавшихся в границах изобразительного материала вокруг *ключевых форм*, своего рода «формослов»: например, изображение лотосовой розетки (скр. *padma*), изображение ложа (скр. *tanca*). Эти изобразительные *ключевые формы* могут основывать ремические изобразительные фразы типа «водрузить на ложе», вплоть до создания значительного объема изобразительных «формотекстов».

© Вертоградова В.В., 2006

Именно эти *ключевые формы* могут быть сопоставлены с вербальными текстами, что, в свою очередь, требует дальнейшей разработки методики исследования. Во всяком случае, уже сейчас здесь можно выделить следующие моменты:

1) связь *ключевой формы* с вербальным текстом внутри изображения;

2) связь *ключевой формы* с текстом, стоящим за изображением;

3) установление характера этой связи (связь с фиксированным или нефиксированным текстом, связь с текстами разных жанров).

Представляется, что применение этой методики к древнеиндийскому изобразительному и вербальному материалу поможет выявить некоторые глубинные линии формирования индийской культуры, которые находятся за пределами основных религиозных систем и одновременно пронизывают все эти системы.

Обозначенную проблему мы рассматриваем на примере исследования одной *ключевой формы* — лotosовой диаграммы из Амаравати и Кара-тепе и выявления ее связи с вербальным текстом как в пределах изображения, так и вне его.

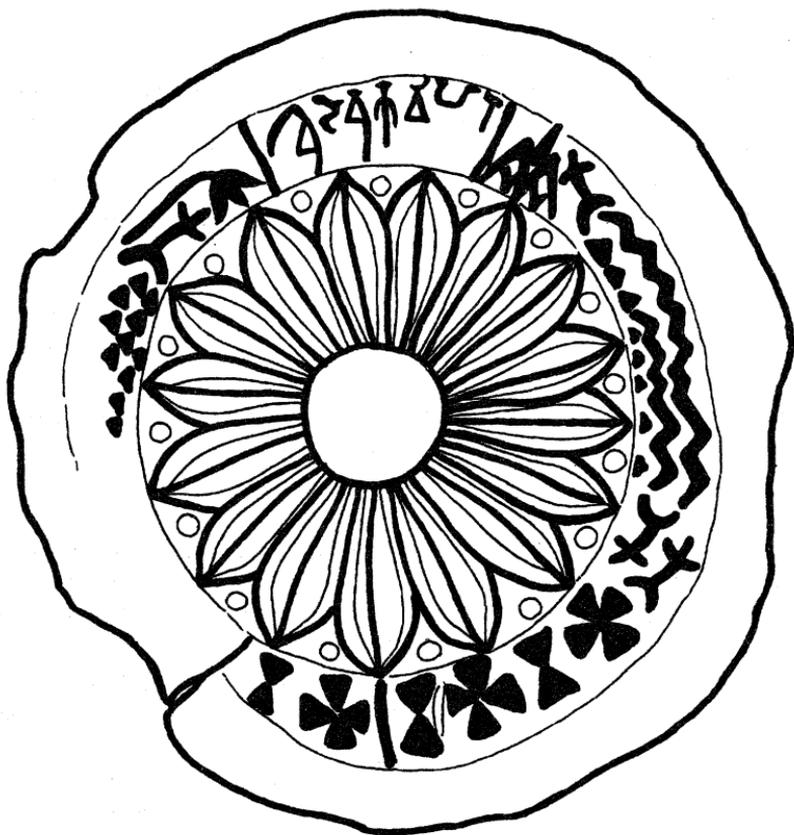
Изображения лotosовой розетки с обводным поясом, часто встречающиеся на рельефах Амаравати (Ю-В Индия), обычно рассматриваются исследователями всего лишь как орнаментальный декор ступы. Между тем сопоставление этих многочисленных изображений с недавно найденным керамическим диском из раскопок буддийского монастыря в древней Бактрии (Кара-тепе) позволяет по-иному взглянуть на эти изображения, как и на поставленную выше проблему.

Диск с рельефным изображением из раскопок полевого сезона 1990 г. на Кара-тепе (диаметр 12 см, толщина 1,8 см) опубликован нами¹ вместе с новыми индийскими надписями. Основной целью публикации была расшифровка имеющейся в верхней части диска надписи брахми и предварительное отождествление изображения. В настоящей статье, продолжая анализировать изображение на диске, мы попытаемся исследовать его конструкцию с точки зрения намеченной выше проблемы.

Изображение на диске (ил. 1) состоит из круга с цилиндрическим столбиком в центре и представляет собой космогоническую диаграмму, в основе которой лежит розетка лotosа. Розетка имеет 16 лепестков, расположенных в один ряд.

Диски с розетками лotosа, целые и фрагментарные², находили и ранее на Кара-тепе, а также при раскопках в Таксиле³ и Беграме⁴. Все они признаны крышками реликвариюв или культовых сосудов. Лепестки розеток этих дисков расположены в два или три ряда (по восьми в один ряд).

Особенность нашего керамического диска, кроме числа лепестков, — дополнительный внешний пояс вокруг самой розетки, встречаю-



Ил. 1



Ил. 2

щийся в упомянутых ранее изображениях на дисках из Кара-тепе и различных центров Гандхары.

Этот пояс членится на четыре зоны, соответствующие четырем секторам круга. Верхнюю зону (исходя из написания акшар) занимает индийская надпись, выполненная алфавитом брахми, три остальных зоны (две боковых и нижнюю) — различные орнаментальные мотивы. Между этими зонами имеются четыре промежуточные зоны, которые заполняют семантически связанные между собой изобразительные мотивы.

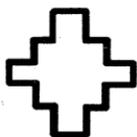
Напомним, что розетка цветка (лотоса) как знак определенной структуры характерна для многих древних традиций. Лotosовая розетка представляет пространственную организацию вселенной в ее синхроническом аспекте (центр—периферия, организация пространственных направлений) и является аналогом таких диаграмм, как звезда (Ближний Восток), колесо (чакра) (индоевропейская традиция), порожденных космогоническим мировоззрением.

Однако и за пределами мифопоэтической эпохи эта диаграмма как один из операционных приемов описания мира продолжает влиять на способ интерпретации материала и как инвариант способна к порождению новых форм.

В индийской мифологической традиции лотос связывается с творением мира из космических вод. Он есть результат творения, сотворенный космос. Центр розетки есть центр (пуп, ось) вселенной. Согласно Атхарваведе (АВ X.7, 41) — «золотой штырь, стоящий посреди вод» (скр. *vetasam hiranyayam tiṣṭhantam salile*). Восемь лепестков розетки соответствуют восьми направлениям (основным и промежуточным), которые структурируют пространство. Последующее умножение лепестков в геометрической прогрессии (8:16:32:64) приводит к образу тысячелесткового лотоса, который дает начало горам, рекам, долинам. Как таковой, лотос может выступать как легитиматор всякой конструкции, т.е. подтверждение ее сакральности. В этом значении он выступает в двух функциях: как основание (опора) структуры (Будда на лotosовом троне, лotosовое основание ступы — Кара-тепе, Амаравати) и как медальон (маркер) на столбах священной ограды ступы (Бхархут, Бодхгая).

Теперь снова обратимся к композиции нашего керамического диска. Как уже отмечалось, кроме внутреннего круга, представляющего розетку лотоса, диск имеет еще внешний пояс, заполненный изображениями. Этот пояс подразделяется на восемь зон, соотносящихся с секторами круга. Четыре из них представляют большие зоны (4–5 см), соответствующие основным пространственным направлениям, четыре другие — малые зоны (1,5–2 см), соответствующие промежуточным

направлениям. Тогда вся диаграмма соотносится со структурой андреевского креста с уголками перекрестья:



Заполнение больших зон внешнего пояса диска составляют индийская надпись брахми (верхняя зона) и три орнаментальных фриза: справа — волнистые линии, слева — треугольники, внизу — андреевские кресты и их половины.

Из расположения трех фризов и заданности (с помощью лотосовой розетки) центральной темы композиции (темы сотворенного мира) можно предположить, что во внешнем поясе композиции представлены три мира (*triloka*): верхний (треугольники острым углом вверх = «горь»), нижний (волнистые линии = «воды») и средний, промежуточный мир (андреевские кресты и их половины).

Орнаменты, использованные во фризах диска, известны многим архаическим и древним культурам от Анау⁵ до Мохенджо-даро⁶.

Что касается малых зон внешнего пояса или промежуточных зон между фризами (или фризом и надписью), то их также четыре (одна из них утрачена из-за повреждения диска).

В левой верхней зоне между фризом треугольников и началом надписи имеется изображение двух соположенных объектов, по-видимому моделирующих определенный мотив:



В верхней части зоны видно изображение лотоса в профиль (цветок лотоса *utpala* на изогнутом стебле), справа от него, несколько ниже, показано некое существо. Изображение выполнено одной линией, подобно буквам расположенной рядом надписи. Характерные признаки этого существа — голова, передние конечности, изогнутое тело и хвост в виде плавника. Имея в виду эти признаки и соположенность двух объектов, можно предположить, что неизвестное существо есть не что иное, как гибридное мифологическое создание — *макара*. *Макара* — божество водной стихии и плодородия, податель жизненной силы (ил. 2).

В индийской литературе и искусстве известны несколько разновидностей *макары*: с головой слона или крокодила, с телом рыбы и с хвостом в виде клешни или плавника⁷.

Связь *макары* и лотоса представлена на многих древних индийских рельефах. Ср. многочисленные изображения лотоса в виде розетки или грозди цветов и листьев, произрастающих из пасти *макары*⁸ (ил. 3).

Теперь обратимся к правой верхней зоне внешнего пояса, расположенной между концом надписи и фризом волнистых линий. Здесь также можно видеть два соположенных объекта:



Первый объект имеет в основе конфигурацию М, второй представляет собой то же водное божество, как мы установили, *макару*.

Как показывают типологические параллели многих культур, знак, имеющий в основе конфигурацию М (два крыла), представляет птицу и преобразуется в дальнейшем, обрастая деталями, указывающими на голову и ноги. Подобные изображения птицы известны начиная от керамики позднеэнеолитических комплексов⁹ до византийских чаш¹⁰.

В индийских рельефах параллельно композиции с *макарой*, творящим лотос, нередко встречается *макара*, творящий (испускающий из себя) птицу.

Теперь рассмотрим правую нижнюю зону между фризом волнистых линий и фризом крестов. Здесь мы видим двух *макар*, изображенных параллельно друг другу, но головами в разные стороны:



Скорее всего, перед нами «сакральный брак» (*митхуна*) двух водных существ, одно из которых известно в индийской мифологии как мужское (*макара*), а другое как женское (*макари*).

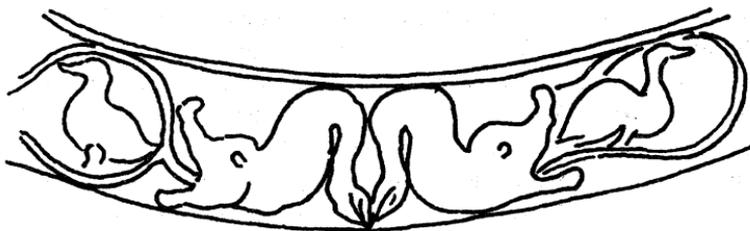
В древней индийской литературе часто встречаются упоминания о браке деревьев, браке божеств растительности (*якша* и *якшини*) и пр., связанных с ритуалами плодородия.

Хотя левая нижняя зона между фризом крестов и фризом треугольников утрачена, уже из рассмотренных нами трех зон становится ясным, что они воспроизводят последовательное творение мира из первозданных вод, отождествляемых с хаосом: творение растительного мира, мира птиц и через появление *митхуны* (брака) творение мира животных и человека.

Творение представлено на диске с помощью космологического классификатора — *макары*. Повторяемость *макары* в трех композициях сви-



Ил. 3



Ил. 4



Ил. 5

детельствует о персонификации водной стихии в виде сверхъестественного существа (божества вод) и вхождении его в разные мифологические мотивы: *макара* и *лотос*, *макара* и *птица*, *макара* и *макари*.

Творение мира из первозданных вод известно многим культурным традициям (Египет, Двуречье, Океания, Америка и др.). При этом творцом часто выступает земноводное: червь, ящерица, скорпион и пр.¹¹.

Возвращаясь к нашему диску, можно заключить, что в то время как изображение во внутреннем круге, т.е. сама розетка, представляет сотворенный мир, организованный центром, в его статическом аспекте, изображение во внешнем поясе представляет последовательные космогонические акты, т.е. диахронический аспект мироздания.

В индийской традиции эти акты связаны с представлением о свертывании и развертывании космоса. Именно его развертывание в виде творения трех миров (*triloka*) и порождение объектов органического мира (растения, птицы, животные) представлено на внешнем поясе диска.

Как нам удалось установить, в вербальной форме эти этапы творения подробно изложены в пассаже из «Махавасту» (Mv I.187 и сл.), представляющем подробное изложение царской генеалогии (*rājavamśa*). В связи с этим излагается легендарная история об изначальных водах (т.е. об океане-хаосе) и последовательном возникновении из них различных объектов органического мира: появление земли в виде лужицы сгустившегося млечного сока (*rasa-pr̥thivī*), затем растений (несколько этапов — от лианы *badalāṭa* до риса *śali*), затем мира живых существ в образе совоплощения-*мутхуны* и, наконец, царя, созданного для обуздания хаоса.

Рассмотрев структуру лотосовой диаграммы на внешнем поясе диска и композицию вербального текста — пассажа из «Махавасту», можно заключить, что и изображение на диске, и вербальный текст выстраивают свой микросюжет как последовательный ряд *рем* (предикатов): «испускать», («изрыгать», «порождать», «возникать»), «совокупляться (зачинать)».

Рема определяет роли в актантной структуре. В структуре лотосовой розетки при *реме* «порождать», «испускать» *макара* извлекает лотос из себя (творит = изрыгает из пасти). В Амаравати это творение показано появлением лотоса или птицы из разинутой пасти *макары*, на диске из Термеза — схематичным соположением двух объектов с легким поворотом *макары* в сторону порождаемого объекта. В структуре текста из «Махавасту» агент и материал совпадают полностью: на океане-хаосе, как повествует текст, образуется сгущение в виде млечного сока земли, затем — земляной нарост. Присутствующие во все периоды творения некие эфемерные существа кажутся «закинутыми» в этот процесс со стороны.

Мифы творения, несомненно, создавались в Индии до буддизма и могли выстраиваться из нескольких мотивов творения. При этом предикат, характеризующий сам способ творения («изрыгать», «извлекать из другого», «давать имена вещам») определял и характер творца (агенса), и характер переменных, т.е. семантических ролей. Элементы сюжета в тексте из «Махавасту» включают следующие вербальные переменные: **сгустившийся сок земли, земляной нарост, водяное растение, рис, животный мир в виде митхуны, царь**. Элементы сюжета для розетки — такие изобразительные переменные: **водяное растение лотос, птица, животный мир в виде митхуны макар**. При этом, как уже говорилось, последний элемент этого ряда в розетке утрачен вследствие повреждения (см. ил. 1).

В вербальном тексте весь ряд творений, как бы он ни расширялся, заключен между начальным хаосом — водной стихией, и держателем порядка сотворенного мира — царем.

На основе сопоставления этих двух структур (изобразительной и вербальной) попытаемся реконструировать утраченную часть изображения на нашем диске.

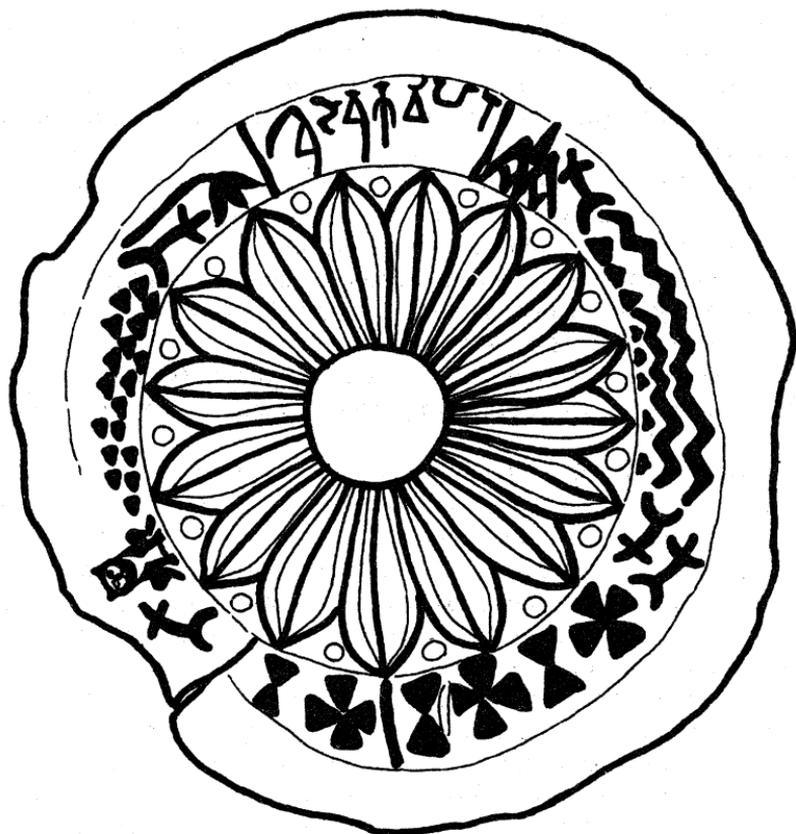
Рассматривая композицию внешнего пояса диска, можно заметить, что ныне утраченная последняя (четвертая) зона внешнего пояса диска (если считать первой зоной рождение лотоса из вод: «**макара рождает лотос**») должна представлять завершение творения, скорее всего, рождение царя, т.е. композицию «**макара рождает царя**». Но как мог быть представлен царь в ряду тех изображений-знаков, которые нанесены на внешнем поясе диска?

Если обратиться к ступе Амаравати, то на внешнем круге розетки в некоторых рельефах можно обнаружить наряду с лотосом и птицей, изображение, представляющее «**макару, изрыгающего льва**» (ил. 5). Хотя это изображение в Амаравати не входит в последовательный ряд мотивов, а приобретает орнаментальную окраску, характерную для этого памятника, его генетическая связь с мотивами творения не вызывает сомнений.

Вероятнее всего, ряд мотивов творения на нашем диске можно реконструировать следующим образом: «**макара и лотос**», «**макара и птица**», «**макара и макари**», [«**макара и лев**»].

Что касается стилистики изображений на диске, то следует заметить, что при полном совпадении семантики знаков на розетке из Амаравати и на диске из Кара-тепе, конфигурация знаков этих памятников различна. Достаточно сочные, плавные и приближенные к натуре изображения животных и птиц в Амаравати при воспроизведении фразы «**макара рождает птицу**» на Кара-тепе предстают как жесткие знаки-формулы эллинистического типа. Поэтому при реконструкции утраченного изображения льва нам представляется, что конкретная

форма его едва ли соответствовала той, что засвидетельствована в Амаравати (ил. 4), а скорее близка гандхарской, изображенной в основании трона Будды (ил. 6).



Ил. 6

Теперь обратимся к тексту на изображении. Как уже говорилось, этот текст представлен надписью алфавитом брахми, расположенной в верхней зоне внешнего пояса, и содержит семь акшар.

Надпись читается: *khu-de-vu-ka-vi-ha-ra/e* «Вихара государя».

Для обозначения царя здесь употреблен бактрийский термин, соответствующий скр. *rājan*¹².

Проведенные здесь наблюдения подводят еще к одной проблеме, которая имеет много граней и много попыток ее решения, — это формирование раннего буддийского текста¹³. Дело в том, что мотивы творения мира из первозданных вод, кроме «Махавасту» (традиция маха-

сангхиков), отчетливо просматриваются еще в одном буддийском (палийском) тексте — «Дигханикая» (традиция тхеравадинов).

Таким образом, изобразительный текст (лотосовая розетка) и вербальный текст (из обоих упомянутых буддийских сочинений) восходят к мифу творения мира из первозданных вод. При этом в изобразительном тексте творение происходит с помощью мифологического классификатора (*макары*), в вербальных текстах творение самопроизвольно. Конечный этап творения в изобразительном тексте — порождение *макарой* льва (символа царя). То же самое мы видим в «Махавасту», где вершиной творения выступает царь. По-видимому, этот этап (сотворение царя) имеет место, как и во многих традициях, при переходе от мифа к социальному нарративу, который послужил одной из основ этого буддийского текста (по крайней мере исследованного нами пассажа), породив жанр царской генеалогии (*rājavaṃśa*).

Что касается палийской «Дигханикаей», то те же, что и в «Махавасту», этапы творения заключены между хаосом и упорядоченным миром, состоящим из четырех варн во главе с царем-кшатрием (DN XXVII). Здесь миф через нарратив трансформируется в основной вид ранней буддийской проповеди дхармакатха (пали *dharmakathā*), в русле которого от имени Будды ведется рассказ о творении и устройстве мира.

На основе всего сказанного естественно задать вопрос, не есть ли рельефное изображение — воспроизведение вербального текста. На этот вопрос скорее можно ответить отрицательно. Несмотря на укорененность в мифе, каждый текст (изобразительный и вербальный) выстраивает бинарные структуры порождения (рельеф) или акты творения (вербальный текст) каждый раз самостоятельно и каждый раз заново, исходя из конкретной цели и логики композиции. Набор мотивов, начальная точка и завершение текста зависят от конкретной задачи порождения текста: прославить царя как основателя буддийской вихары (рельефы на диске), утвердить устройство космоса от изначального хаоса до владыки устроенного бытия — царя и обосновать царскую генеалогию, включая род Шакьев («Махавасту»), утвердить структуру совершенного общества с кшатриями во главе («Дигханикая»).

Примечания

¹ Vertogradova V.V. Indian Epigraphy and Inscriptions in Unknown Writing (Karatepe 1990–1994). — International Association of the Study of the Cultures of Central Asia. Information Bulletin. Issue 24. М., 2004, с. 63–65.

² Буддийские комплексы в Старом Термезе. Под ред. Б.Я. Ставиского. М., 1996, с. 144, ил. 60 а, б.

³ *Marshall J.* Taxila. Vol. III. Cambridge, 1951, pl. 35, 36, 49, 50, 80.

⁴ *Ghirshman F.* Begram. Cairo, 1946 (Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan. T. XII), с. 58, 194; pl. XVI, 14; XXXVI, 424.

⁵ Энеолит СССР. Под ред. В.М. Массона и Н.Я. Мерперта. М.—Л., 1958, с. 77, табл. XI, 18; XIX, 22; XIV, 7, 17, 22; *Хлопин Н.И.* Изображения креста в древне-земледельческих культурах Южной Туркмении. — Краткие сообщения Института археологии. 1962, вып. 91, с. 14–21; *Вырщиков Е.Г.* К анализу знаков на анауских статуэтках. — Древние культуры восточной и южной Азии. М., 1999, прил. 3.

⁶ *Starr R.S.* Indus Valley Painted Pottery. L., 1941, fig. 50, 43, 58; *Tosi M.* A Tomb Damin and the Problem of the Bampur Sequence in the Third Millenium B.C. — East and West. New Ser. 1970, vol. 20, № 1–2 (March–June), fig. 3–6, 26.

⁷ *Vogel Ph.* Le makara dans la sculpture de l'Inde. — Revue des Arts Asiatiques. P., 1929–1930, t. VI, с. 146–170; *Viennot O.* Typologie de makara. — Arts Asiatiques. P., 1954, t. I, fasc. 3, с. 207.

⁸ *Foucher A.* et *Marshall J.* The Monuments of Sanchi. T. II. Calcutta, 1946, pl. Lc; *Franz H.G.* Buddhistische Kunst Indiens. Lpz., 1965, pl. 51.

⁹ Энеолит СССР, табл. XXII, 34.

¹⁰ *Банк А.В.* Византийское искусство. М.—Л. 1966, ил. 209, 211.

¹¹ *Leach M.* The Beginning Creation Myths around the World. N. Y., 1956.

¹² *Вертоградова В.В.* Индийская эпиграфика из Кара-тепе. Проблемы дешифровки и интерпретации. М., 1995, с. 64–67; подробный разбор надписей см.: *Vertogradova V.V.* Indian Epigraphy, с. 66–68.

¹³ Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung. Hrsg. von H. Bechert. Göttingen, 1980, № 24 (Symposien zur Buddhismusforschung. II); *Жутаев Д.И.* Размышления о структуре раннебуддийского доктринального текста. — Индия–Тибет. Текст и вокруг текста. М., 2004, с. 99–135.

*Буддийские мотивы
в творчестве Джайшанкара Прасада*

Октябрина Федоровна не занималась современной литературой хинди, однако имела адекватное представление о ней. Много лет назад, когда я начала изучать поэтическое направление чхаявад и пришла к ней посоветоваться по некоторым философским вопросам, без тени сомнения она сказала: «Ну что ж, чхаявад — это то единственное, чем стоит заниматься в литературе хинди XX в.», и не ошиблась. Чхаявад и его великие поэты, поначалу враждебно встреченные индийской критикой, сейчас отнесены к «золотому фонду» индийской словесности.

Направление чхаявад представляет собой медитативную лирику, поэтический мир которой конструируется на основных категориях и философемах школы адвайта-веданта, истолкованных в духе индуистской философии XIX–XX вв. Элементы традиционного канона, будь то образ, поэтическая или эстетическая категория, в изобилии присутствующие в поэзии этого направления, создавали в чхаяваде новый «неоиндуистский» контекст. Впервые в истории индийской словесности поэт освобождался от жесткого диктата средневекового канона, доселе непререкаемого, и выражал *свой* душевный мир, тем самым осуществив в истории поэтической мысли принципиальный поворот от Средневековья к Новому времени. Отныне поэт писал *от себя лично* о том, как *он* воспринимает и чувствует мир, хотя и языком традиционных образов и понятий.

Джайшанкар Прасад (1889–1937) — ведущий чхаявадист, по существу, создатель чхаявада, был убежденным адвайтином; тема единства сущего, рассмотренная им на всех уровнях — философском, бытовом, эстетическом, была его главной темой. Однако буддизм, особенно фигура императора Ашоки (III в. до н.э.), времена, когда брахманизм и буд-

дизм «менялись местами», несомненно, привлекали его внимание, и в частности понятия *нирвана*, *шуньята*, *сансара*.

Судьбам буддизма в Индии Прасад посвятил несколько произведений. Это прежде всего исторический роман «Иравати» (*Irāvati*), действие которого происходит в «смутные» времена правления последнего императора из династии Маурья — похотливого и фанатичного (как это видел Прасад) буддиста Брихаспатимитры, который в отличие от своего великого и веротерпимого предка Ашоки запрещал индусские богослужения, а знаменитую храмовую танцовщицу Иравати сослал в нищенствующий буддийский монастырь, запретив ей танцевать. Прасада занимали судьбы простых людей в годы великих смут и исторических переворотов.

Ашоке посвящены две новеллы Прасада: «Ашока» (*Aśoka*, сборник «Тень» — *Chāyā*) и «Колонна императора» (*Sakravartī kā stambh*, сборник «Отзвук» — *Pratidhvānī*), русский перевод которой мы предлагаем читателю в конце статьи.

Особый интерес вызывает небольшая поэма Прасада «Размышления Ашоки» (или «Сомнения Ашоки» — *Aśoka kī cintā*), в примечании к которой сказано: «Увидев жестокое человекоубийство, сопровождавшее победу над Калингой, душа императора уязвилась». Поэма представляет собой раздумья императора Ашоки после его сокрушительной и кровавой победы над провинцией Калинга. Известно, что именно после жестокой войны с этой провинцией Ашока принял буддизм, придав ему статус государственной религии.

Приводим подстрочный перевод поэмы¹:

Горит мотылек жизни,

Сколько же их

Тех мгновенных искр-мотыльков?

Алчность вздыбила огненный чуб —

Это юность свой багрянец явила миру!

Но ее горение не принесло упоения. Отчего?

Гордая глава Магадхи

Пала к ногам победителя.

Отчего же снова слышится

Бередящее душу эхо рыданий?

Оно позорит победу.

Жадные мечи,

Их острые клинки,

Сокрушительные удары,

Пронзительные клики

Сбросили сегодня корону Калинги.

Что за власть принесла эту победу?

О! Это власть человека!

Она как былинку подняла тяжелую гору,
Тень которой на два дня скрыла землю.

Но опять засияли солнце и луна².

То великий обман злой силы:

Когда пьешь вино Бестелесного³,

Возникает опасное воодушевление.

Человеку кажется — в душе его расцветает счастье,

И он не отличает победу от поражения.

Кто дал знак

Бездумно срывать короны,

Топтать победные гирлянды,

Слушать бренности песнь

И всадником не двигаться далее?

То мадхушала⁴ славы

Пробудив безумие,

То падая, то поднимаясь,

Подливая в чашу вино.

Движет этот сиюминутный пир!

В черных локонах,

В пьяных, смиренных очах истома,

Но вдруг сверкнут алмазы

Страстных, алчущих счастья желаний

На гребне мгновенной, неверной волны.

Но вот в обезлюдевшей шала славы

Смолкнут колокольчики порванных ножных браслетов,

Заснет прекрасное дитя,

Расплескав чашу счастья,

Умолкнет вина, но барабан...

В этом небе голубой печали

Счастье подобно молнии. Сверкнет порою в море бед —

Долга разлука перед новой встречей.

В этом лесу пустынных миражей

Она мелькает, как резвая лань души.

Капля за каплей,

Очи реки наполняя,

Льются слезы.

Но мгновенно может высохнуть влага.

Наполненным остается лишь колчан смерти.

Боль — это слабая душа,

Спектакль страданий тела.

Так пульсирует Сущее:

То лишь перемены в спектакле.

С каких же пор живет это дурное представление!

Каруна⁵ поет свою печальную песнь,
Ветер несет ее,
Грустнеет Заря,
Желтеет ее лик,

И сумерки тают в медвяно-желтых красивых тонах.

Является прекрасный луч солнца,
Протягивая шелковую нить, —
И глаз оживает,
Сомнения затихают.

Птицы, спящие до поры, пробуждаются.

Мгновенная встреча
Вновь пробилась сквозь долгую разлуку
И настанет тот единственный рассвет,
Когда цветок рождается из праха.

Как удастся ему быть таким прекрасным?

О израненные ноги сансары,
Что бредет шатаясь!
О приложи к ним, Боже, благовонную мазь!
Рассыпь нежные лепестки на ее пути!

Овей ее сладостным дуновением весеннего ветра!

Горит земля, вселенная страдает,
Несчастья всюду.
Шипы везде,
В огне песчаная дорога.
То течет волна печали.
Горит жизни мотылек.

Поэма написана в чхаявадском стиле: санскритизованным языком, с использованием полисемантической, абстрактной лексики, с предпочтением неясного синтаксиса и лишенных формальных показателей грамматических форм. Все это набрасывает некую «дымку неясности», способствуя свободной интерпретации текста. Главное здесь — поток сознания, поток чувств, воплощение одной из основных идей чхаявада — темы единства сущего как нерасторжимости горя и счастья, жизни и смерти, вечности этого двуединства, а посему тщеты достижения безоблачного счастья и благополучия на земле, его призрачность, его иллюзорность. Лишь *«бездумная, наивная, несведущая юность, оседлавшая облака и льющая вино весны на весь мир»* (курсив мой. — Н.В.), до поры не знает, что *«весна чревата листопадом»*. Все это клишированные образы чхаявада, нашедшие определенное место и в поэме об Ашоке.

Но о Будде Прасад мог писать и в ином стиле, что ярко проявилось в двух стихотворениях из цикла «Волна» (Lahar).

Они написаны просто, заданная неясность отсутствует совершенно. В одном из этих стихотворений речь идет о реальной роще, расположенной на «тихом болотистом берегу Варуны», где текут ручьи, расцветают лотосы. Слово *чхая* («тень»), которое в чхаявадской поэзии обычно выступает в сочетаниях типа «тень жизни», «тенистый путь, на котором нет отдыха», «тень майи» и т.п., здесь значит просто «тень от дерева» («в ласковой тени дерева велась умная беседа»). Если в других стихах «течь» или «струиться» мог румянец Зари, то здесь мирно и просто «течет нежный ручей». Порядок слов не нарушается, послелог опускается редко, неличные формы глагола почти не употребляются. Чхаявадскую «игру теней» заменяют конкретные события из жизни Будды.

Приведем подстрочный перевод стихотворения⁶.

О тихий болотистый берег Варуны!
О любовь к отсутствию желаний у подвижника!
Отдых от вечных забот, о роща — жилище риши!
Краткое спасение от бренности мира, густая роща лиан, деревьев и цветов!
В молчании твоих хижин свершается чистое дело —
Чистое соединение неба и земли, о чем поет сансара.

О тихий, болотистый берег Варуны!
О любовь к отсутствию желаний у подвижника!
В твоих рощах бывали увлеченные философские беседы
О рождении богов, о снах неба.
В ласковой тени дерева велась умная беседа
О том, какую часть возьмет разум, каково право сердца.

О тихий болотистый берег Варуны!
О любовь к отсутствию желаний у подвижника!
Оставив земные наслаждения, богатство и столь трудно достижимую
любовь возлюбленной,
Полное нежности сердце отца, ребяческую ласку сына,
Определяя первопричину несчастий, освобождая души,
Ведя лесные разговоры, сам Будда пришел к твоим вратам.

О тихий болотистый берег Варуны!
О любовь к отсутствию желаний у подвижника!
Прохладный поток воды освобождения успокоил пламя мира.
Чтобы сокрушить бремя мрака несчастий быстрый Амиитабх —
неземной муж,
Став богом, воззвал к страждущим, тревожным душам:
«Вы сами можете сломать узы бытия, у вас есть на то полное право!

О тихий болотистый берег Варуны!
О любовь к отсутствию желаний у подвижника!
Оставьте прямолинейность жизни, изберите нейтральный путь,

Он принесет гибель всем несчастьям, и вы это сделаете сами» —
Так прозвучал победный клич гуманности вселенной,
В нем слышался голос Всевышнего!

О тихий болотистый берег Варуны!
О любовь к отсутствию желаний у подвижника!
Ты счастлива, что несешь миру это великое слово,
Ты богатеешь, подав его вечной земле.
И сегодня слышен отзвук того слова, что прозвучало столетия назад,
Отзываясь на него, радуется вселенная.

В поэзии Прасад обычно занят делами духовными и душевными, в прозе — как бы жизнью мирской, но глубокий сюжет и поэзии и прозы всегда един — человеческая личность, смысл существования, великая гармония жизни и смерти.

Приведем небольшую новеллу из сборника «Отзвук» (Pratidhvani), чрезвычайно характерную в этом смысле. Она называется «Колонна императора» (Sakravartī kā stambh)⁷.

— Кто ее построил? Как это сделали, баба? Что там написано? — теребила старого монаха Сарлия.

Старик задумчиво глядел, как пасутся овцы. Печальный покров сумерек накрывал зеленый холм, возвышавшийся на берегу реки, и он являлся взору в новых красках. Овцы неторопливо бродили по склонам холма, как бы рисуя извилистые линии.

Сарлия потянула монаха за руку и снова показала на колонну, стараясь привлечь его внимание.

Старик вздохнул:

— Давно, давно, дочка, эту колонну велел построить великий император Ашока. По его приказу на ней высекли правила веры и доброго поведения. Император «Любимец богов»⁸ не думал, что люди станут почитать их как слово Божье. Но так было. Потом пришли фанатики и осквернили святое место. Теперь с опаской заглядывает сюда какой-нибудь странствующий монах, да и то редко.

Старик печально умолк и стал глядеть, как опускается синий вечер. Сарлия пристроилась рядом. Страж закона лев⁹, восседавший на вершине колонны, медленно таял в вечерней полумгле.

Неожиданно появилась какая-то благочестивая семья. Зажглись светильники у ветхой ступы. Гирлянды огней, благовония, священные цветы — и миг засияло все, как прежде. Душа Сарлии восторженно встрепенулась. Она то и дело обращалась взором к старому монаху, в глазах которого стояли слезы. С умилением в сердце они оба присоединились к паломникам и почтили в той ступе бога.

Вдруг в благостную тишину ворвался цокот копыт. И страх простер свою тьму над молящимися. Всадники! С факелами и саблями наголо! В ужасе звезды закрыли глаза. Со слезами взмолились облака, но не вняли им жестокие воины — разрушили светильники, связали «идолопоклонников» и повели их на суд за противление приказу. Сарлию схватили тоже.

— О воины! — обратился к ним монах. — Есть ли у вас вера?

— Самая лучшая! Ислам!

— И она не велит вам быть милосердными?

Ответа не последовало.

— Ты называешь верой то, что не знает милосердия?

— Почему же, — сказал другой воин. — Быть милосердным учит и наша вера. Так повелел Пророк! Ты стар, над тобой можно сжалиться. Отпусти его!

Старика отпустили.

— О нет! Лучше возьми меня, но их освободи. Тот, кто приказал высечь на этой колонне указ быть милосердным ко всему живому, был императором страны, которую ты завоевал. Он покорил многие народы, но прозрел. Ты, наверное, тоже мечтаешь стать императором, отчего же нет в тебе милосердия, как в нем?

— Что болтает этот помешанный, — заговорил первый воин. — Ты лучше запомни, старик, твой минарет, в котором ты чтишь идола, должен рухнуть!

— Баба! Нас уведят, — подала голос Сарлия.

— Я бессилен, — отозвался монах. — Нет мощи в старых руках. Положись на милость Божью, девочка. Он учит нас — горняя встреча уготована разлученным.

Процессия насилия двинулась. Не достало в камне силы воплем смягчить души жестоких воинов. Но зарыдали облака, видя их беззвучные стенания. Засверкала молния, грозно зарокотал гром. Насильники кинулись искать укрытия, но поздно. Ослепительно сверкнула молния, и в тот же миг грянул сокрушительный удар грома.

Молния расколола колонну, и она рухнула, не вынеся зрелища, открывшегося ей. Не стало ни узников, ни палачей...

Почти сто лет назад умер Джайшанкар Прасад. Мир с тех пор внешне неузнаваемо переменялся, однако проблемы, поставленные индийским писателем, в нашем «новом мире» оказались поразительно актуальными. Так же воюют друг с другом фанатики разных конфессий, так же страдает простой человек от голода, войн и стихийных бедствий. Спасение видится в милосердии, терпимости, доброте и душевном взаимопонимании. Этому учил Джайшанкар.

Примечания

¹ *Prasād Jayaśankar. Lahar. Ilāhābād, 1965, c. 46–50.*

² Здесь Прасад обращается к известному эпизоду мифа о Кришне-Гириджаре (Городержце): спасая жителей деревни от смертоносного ливня, Кришна поднял гору и держал ее, как зонтик, на вытянутой руке.

³ Бестелесный — одно из эпитетов-имен Камы — бога страсти и любви.

⁴ Мадхушала — букв. «медвяный дом» (*madhu* «мед», *śālā* «дом, помещение, зал»). В литературе, особенно в поэзии, воспринимается как некий дом соблазнов, дом удовольствий.

⁵ Каруна (Karuna) — букв. «сочувствие, печаль». В поэзии — образ прекрасной женщины, являющейся персонификацией сострадания и печали.

⁶ *Prasād Jayaśankar. Lahar*, с. 12–13.

⁷ *Prasād Jayaśankar. Pratidhvāni. Ilāhābād*, 1955, с. 52–54. В рассказе речь идет о колонне, воздвигнутой императором Ашокой (III в. до н.э.). «Прозрение Ашоки», т.е. принятие им буддизма и, как следствие этого акта, отказ от войн, проповедь нравственного долга и принципов праведной жизни — один из распространенных сюжетов в индийской литературе. Знаменитые «эдикты Ашоки», содержащие доктрины буддизма и события истории, высекались по его приказу на скалах, в пещерах и на специально воздвигаемых колоннах. Обломки этих колонн обнаруживают в разных частях Индии и сегодня.

⁸ «Любимец богов» — букв. «приятный богам» (санскр. devanampriya, у Прада — devapriya); почетный титул, присвоенный Ашоке.

⁹ Недалеко от Бенареса была обнаружена так называемая львиная капитель одной из колонн Ашоки. Скульптурное изображение трехликого сидящего на пьедестале льва стало символом Северной Индии. Изображение деталей львиной капители вошло в иконографию герба и флага Индии.

А.М. Дубянский

*Кришнаитская поэма Андаль
«Тируптавей»*

История возникновения и становления кришнаизма в Индии сложна и противоречива, что, впрочем, характерно для любого крупного религиозного течения, имеющего сколько-нибудь продолжительную историю. Весьма непросто, к примеру, лежащий в основе кришнаизма мифологический цикл, складывавшийся в течение многих веков и в окончательном виде представленный лишь в текстах I тысячелетия н.э. Скажем, в «Махабхарате», где фигура Кришны занимает весьма существенное место, кришнаитский миф представлен еще далеко не полно. В частности, тот его эпизод, который описывает взаимоотношения Кришны с пастушками-гопи, т.е. эпизод, являющийся ключевым для охватившей впоследствии всю Индию религии кришнаитского бхакти, в эпосе практически отсутствует. Даже в «Харивамше», позднейшем (первые века н.э.) дополнении к «Махабхарате», этому эпизоду уделено не много места, всего 21 стих [Харди, 1983, с. 71]. В ранних литературных памятниках (антология «Саттасаи» Халы, поэмы «Мегхадута» и «Рагхувамша» Калидасы, пьеса «Балачаританатакам», приписываемая Бхасе, пьеса Шьямилаки «Удар ногой») упоминания о Кришне и пастушках-гопи также не слишком многочисленны (в «Саттасаи», например, их всего три), но сам факт их наличия позволяет сделать вывод о том, что между III и V вв. н.э. этот эпизод был вполне известен в литературных кругах, по крайней мере Махараштры и Удджайини [там же, с. 65]. Более обстоятельно взаимоотношения Кришны с пастушками описываются пуранической традицией — в упомянутой выше «Харивамше», «Брахма-пуране», «Вишну-пуране» и, наконец, в «Бхагавата-пуране» (VIII–IX вв.), произведении, как полагают исследователи, южноиндийского происхождения [там же, с. 488]. Последняя сыграла громадную роль в развитии кришнаит-

© Дубянский А.М., 2006

ского бхакти не только потому, что знаменовала собой окончательное формирование и канонизацию кришнаитского мифа, но и потому, что, по мнению П. Хакера (см. [там же, с. 39]), явилась первым санскритским текстом, воплотившим эмоциональный аспект кришнаитского бхакти.

Вообще говоря, идея бхакти, т.е. пути к богу через осознание сопричастности, приверженности ему, появляется в индийской религиозной традиции давно, а термин, как полагают некоторые исследователи (например [Флад, 1988, с. 153]), впервые встречается в «Шветашватара-упанишаде» (VI, 23). Но первым текстом, где путь бхакти вполне определенно и подробно обсуждается в связи с конкретным божественным персонажем, а именно с Кришной, является «Бхагавадгита». Ясно, однако, что «любовь к Кришне», которую сам Кришна и проповедует, предстает в этом тексте скорее как ментальный настрой адепта на такую любовь, как осознание своей полной приверженности богу, безоговорочное подчинение ему. Иначе говоря, речь идет о сознательной работе адепта над собой, вернее, над своей психикой, с целью создания и укрепления определенного внутреннего состояния. Не случайно, одним из ключевых терминов «Бхагавадгиты» является «йога», точнее, «бхакти-йога», как раз и подразумевающий усилия адепта по воспитанию в себе духа бхакти. Именно поэтому бхакти, описанное в «Бхагавадгите» и прочих, следующих в ее русле текстах (например, по мнению П. Хакера, в «Вишну-пуране»; см. [Харди, 1983, с. 40]), в первую очередь связано с процессами самопознания и самообуздания и может быть охарактеризовано как «интеллектуальное». Параллельно ему в религиозный обиход вошло выросшее на почве аборигенной культовой практики течение, в котором во главу угла ставятся не интеллектуальные усилия по постижению бога, а простая любовь к нему и эмоционально переживаемое ощущение его близости. Именно это имел в виду П. Хакер, характеризуя упомянутым выше образом «Бхагавата-пурану».

Однако эмоциональный аспект кришнаитского бхакти воплотился во второй половине I тысячелетия н.э. не только в этой пуране, но и в громадном вишнуитском своде поэтических текстов на тамильском языке, получившем название «Четыре тысячи божественных прабандх» (*nālāyirattivviyappirapantam*; прабандха — букв. «связный текст»). Можно полагать, что складывание этих религиозных комплексов вишнуизма, пуранического и поэтического, шло на юге Индии одновременно, хотя полное выяснение вопроса об их взаимодействии и взаимовлиянии представляется делом будущего.

Если говорить о кришнаизме как о подсистеме вишнуизма, постепенно обособившейся от него, то прежде всего следует отметить, что в основе обоих комплексов лежит миф, сложившийся на севере Индии

в Брадже, в районе Матхуры в среде пастушеских племен. Согласно этому широко известному мифу, Кришна, сын Васудевы и Деваки, в младенческом возрасте оказался в селении Гокуль на берегу Ямуны, где был найден и усыновлен Нандой, предводителем местных пастухов, и его женой Яшодой. Миф, в частности, описывает героическое младенчество Кришны, когда он побеждает демонов-асуров, появляющихся в Гокуле с целью убить его, его детские игры и проказы, танцы и любовные забавы с пастушками-гопи в юношеском возрасте. Судя по затронутым выше пракритским и санскритским литературным произведениям, а также по ранним тамильским источникам (антологиям классической поэзии санги), этот пастушеский миф в первой половине I тысячелетия н.э. находился в процессе развития и активного распространения по территории Индии, в том числе в Тамилнаде. Именно здесь, как можно полагать, произошло то насыщение его эмоционализмом местных религиозных традиций, которое привело к расцвету поэзии бхакти на тамильском языке.

Вишнуитско-кришнаитская традиция тамильского бхакти (развивавшаяся одновременно с шиваитской) породила поколения поэтов, получивших название «альвары» (*ālvār* — букв. «углубленный [в Вишну]»). Взлет их творчества приходится на период с VII по XI в., в конце которого произошла канонизация традиции: был закреплен состав группы из 12 поэтов, установлен список их произведений, которые составили вишнуитский религиозно-поэтический канон юга Индии. Это уже упоминавшийся свод «Четыре тысячи божественных прабандх», вобравший в себя и подытоживший религиозный опыт тамильского вишнуизма.

Одной из самых значительных фигур среди альваров является поэтесса Андаль (IX в.). История ее жизни известна нам по легенде, до сих пор исключительно популярной в Тамилнаде. В ней рассказывается о том, что брахман Вишнучитта, жрец вишнуитского храма в Шривиллиппуттуре (селении в округе Мадурай), нашел девочку-младенца под кустом тулси, священного для вишнуитов растения. Он дал ей санскритское имя Года (*godā*; тамил. *kōtai* — букв. «дающая коров», т.е. «приносящая благо») — так иногда называют богиню Шридеви, супругу Вишну. Брахман воспитывал приемную дочь в духе вишнуитского бхакти, и та, повзрослев, целиком погрузилась в религиозные переживания, которые со временем смешались в ее душе с любовными: она стала воображать себя невестой Кришны, мечтала о соединении с ним.

Вишнучитта был выдающимся поэтом-вишнуитом, вошедшим в историю индийской литературы под именем Перияльвар (т.е. Великий альвар). Главное значение его творчества (представленного в основном поэмой *tirumolī* — «Священная речь») состоит в том, что в поэзии

ему удалось произвести существенное переосмысление североиндийского мифологического материала, который он, будучи брахманом, хорошо знал. Во-первых, он первым идентифицировал кришнаитский миф с реалиями тамильской жизни и культуры, сделав его близким широким слоям тамильского населения; во-вторых, он произвел решительный разрыв с формальными и эстетическими критериями классической поэзии санги и обратился к песенно-фольклорной стихии; в-третьих, он насытил мифологические ситуации и образы привычными и повседневными, но от этого не менее интенсивными эмоциями. Говоря словами Ф. Харди, «мифические события видятся глазами мифических персонажей, в особенности Яшоды, а их литературная обработка стилизует их таким образом (с помощью жанров народных песен), что любая реальная мать может пережить эти чувства и петь эти песни, когда, к примеру, играет со своим ребенком» [Харди, 1983, с. 411].

Действительно, Перияльвар смог ярко и выразительно передать в своей поэзии материнские чувства Яшоды и тем самым он, с одной стороны, как бы оживил, очеловечил этот фрагмент кришнаитского мифа, а с другой — мифологизировал и сакрализовал отношение Яшоды к своему сыну, представив его как образец религиозного служения. Андаль прекрасно усвоила поэтический метод своего приемного отца и пошла по открытому им пути дальше. Но в отличие от него она воспела в своих стихах не материнскую, а свою девичью любовь к Кришне, откровенно представив миру эротическую компоненту бхакти. Весьма наглядным в этом отношении является следующий эпизод из ее легендарного жизнеописания. Однажды Перияльвар поручил Годе отнести в храм цветочную гирлянду, которая должна была украсить скульптурное изображение Кришны. Видя, что дочь долго не возвращается, он отправился в храм и увидел, что девушка примеряет гирлянду на себя. Он рассердился на нее и, взяв другую гирлянду, хотел надеть ее на статую. Тут Кришна раскрыл уста и произнес: «Мне нужна та гирлянда, которую принесла Года». Пораженный Перияльвар признал глубину религиозного чувства своей дочери и сказал: «Правящая мной силой своего бхакти, она — Правительница (āṅṭāl)». Так Года получила свое новое, ставшее более известным имя — Андаль.

Этот эпизод, конечно, символичен. Обменявшись гирляндами, Кришна и Андаль воспроизвели часть традиционного брачного ритуала, и любовь Андала к богу нашла матримониальное завершение, о чем она грезила во сне и наяву и о чем слагала стихи:

Под рокот барабанов, раковин немолчный рев,
Под жемчугом украшенным, с гирляндами навесом
Мой брат двоюродный, избранник Мадхусудан
Меня взял за руку — во сне увидела я это, о подруга!

В этой строфе из поэтического цикла Андаль «Священная речь страстно любящей» (nācciyār tirumōḷi) она изливает свои чувства к Кришне. Глубина, разнообразие, искренность переживаний в соединении с блестящей поэтической формой делают это произведение выдающимся образцом индийской средневековой религиозной лирики. Однако гораздо большую славу принесла Андаль другая ее поэма — «Священный идол» (tiruppāvai).

В основе этой поэмы лежит небольшой эпизод кришнаитского мифа, в котором описывается, как девушки-пастушки из селения Гокуль совершают обряд поклонения богине Дурге-Катьяни, представленной в виде грубо вылепленной из песка или глины фигуры — «павей» (rāvai — «идол», «кукла»). Основной частью обряда является совместное купание девушек, цель которого — обретение хороших мужей, потомства и благосостояния. Это типичный обряд плодородия, и взывание к богине с просьбами о ниспослании упомянутых благ равносильно обращению к силам самой природы, которые богиня олицетворяет. Обряд, несомненно, древний, связанный с аборигенными индийскими верованиями, для которых характерен культ женского производительного начала. Этот культ, кстати, изначально был присущ шиваизму, о чем свидетельствует хотя бы тот факт, что Дурга-Катьяни — одна из ипостасей супруги Шивы. Данный эпизод нашел отражение и в «Бхагавата-пуране» (X.22), где его вишнуйская ориентация состоит в том, что девушки просят себе в качестве мужа не кого иного, как Кришну. В поэме Андаль ситуация существенно видоизменяется. По тамильской традиции, Кришна уже женат — в соответствии с древним дравидским обычаем кросс-кузенного брака — на своей двоюродной сестре Наппинней, но все же пастушки-гопи приглашают его искупаться вместе с ними (в строфе XX). Здесь Андаль развивает один из характерных мотивов древнетамильской любовной поэзии — совместное купание героя и героини, также представлявшее собой разновидность ритуала плодородия. Вот как оно описывается подругой героини в одном из стихотворений сборника «Калиттохей» (39, 1–5)*:

Когда она купалась с нами
В прекрасном быстром водяном потоке,
В него с закрытыми лотосовидными глазами погружаясь, трепеща,
И колыхались вместе с водами гирлянды на ее груди
Цветов прохладного пуннея,
То он пришел, чтоб милостиво грудь ее обнять,
И та соединилась с его грудью, крепкой и широкой, —
Так говорят, и потому, —
Когда желанно нам даянье драгоценного дождя,
То даст его она, величием обладающая.

* Указаны номер стихотворения в сборнике и строки оригинального текста.

Отметим, что наличие подобного рода поведения характерно и для других частей Индии. Например, в Бенгалии одним из свадебных ритуалов является совместное купание жениха и невесты. Любопытно, что и в этом случае присутствует изображение Дурги, вылепленное из глины [Фруцетти, 1982, с. 85].

Девичьи обряды, подобные описанному Андалю и «Бхагавата-пураной», практиковались на юге Индии издавна и были широко известны. Они назывались «павей нонбу» (*rāvai pōṇṇu*), что можно понимать двояко, поскольку слово *rāvai* означает «девушка» и «изображение, статуя»: «девичье стратотерпие» или «стратотерпие, посвященное богине, т.е. идолу». Купание девушек, которое происходило в полнолуние, на рассвете, в месяцах маргажи (декабрь–январь) и тай (январь–февраль), когда водоемы полнились свежей водой после сезона дождей, было одной из заключительных частей обряда. Ему предшествовал период поста, сдержанного поведения, своеобразной девичьей аскезы, а завершался обряд совместной трапезой, которая знаменовала собой возвращение девушек к нормальной жизни и символизировала благо, изобилие, исполнение желаний.

Андалю, конечно, видела такие обряды (не исключено, что и участвовала в них), слышала песни, которые исполнялись в это время, и неудивительно, что ей пришла в голову мысль использовать форму таких песен в своем творчестве. Однако главной ее целью как страстной вишнуйтки было, конечно, воспевание Вишну и его воплощения — Кришны. Поэтому, создавая свои песни по типу обрядовых, быть может, даже частично воспроизводя их буквально, Андалю преобразовала их в вишнуйтско-кришнаитский религиозно-панегирический цикл. Его название — «Священный идол» («Тируппавей»), и завершение каждой строфы возгласом: *ēḷḡeṇṇāṇṇā!* (букв. «Прими, наш идол!», т.е. «прими наш обряд, наши мольбы!») — прямо указывают на первоначальный адресат песен — представленную идиолом богиню. Однако тот факт, что сама богиня в поэме не упоминается, а поэма носит отчетливо выраженный вишнуйтско-кришнаитский характер, подчеркивает, по существу, реликтовый характер этой формулы.

Существенное отличие поэмы Андалю от «Бхагавата-пураны» состоит еще и в том, что она переносит действие из селения Гокуль, расположенного на берегу реки Ямуны, на юг, в свое родное селение Шривиллиппуттур, о чем сама же сообщает в последнем стихе поэмы. Таким образом, поэма содержит в себе два плана изображения — реальный, поскольку в ней описывается подлинный обряд, исполнявшийся девушками Шривиллиппуттура, и мифологический, поскольку этот обряд мыслится как происходящий в Гокуле, где живет Кришна, а его участницы — девушки пастушьего племени — гопи. Столь непринужденное совмещение планов точно отражает религиозный опыт,

состояние души тех поклонников Вишну-Кришны, которые, эмоционально переживая свою близость к богу, внутренне перевоплощаются в близких ему мифологических персонажей и как бы соучаствуют во всех его деяниях. С этой точки зрения произведение Андаль представляет собой прекрасный образец поэзии, отражающий психологию человека, пребывающего в лоне религии бхакти, т.е. «причастности богу». В более общем плане можно говорить о том, что в тамильской религиозно-поэтической традиции наблюдается процесс активного вживания адепта-бхакта в миф и интенсивного эмоционального переживания этого мифа в его душе.

Андаль не была первой из тамильских поэтов, кто пропустил религиозный миф через свою душу, эмоционально освоил его. Более ранний пример этого мы находим в гимнах шиваитской поэтессы Карейккаламмеияр (VI в.), воспевшей танец Шивы с позиции очевидца события. В комплексе же средневековой вишнуитской поэзии непосредственным предшественником Андаль в этом отношении был ее приемный отец Перияльвар, сумевший воссоздать жизнь пастушеского селения, в котором обитает Кришна, как бы увиденную изнутри, глазами его жителей. Но «Тируппавей» Андаль занимает все же особое место в вишнуитском комплексе. Ведь никто другой из альваров не использовал для воспевания Кришны форму песен, сопровождавших древние обряды плодородия (хотя у шиваитов есть такая поэма — *tiruvempāvai*, «Наш священный идол», созданная современником Андаль Маниккавасакхаром, который, судя по всему, взял поэму Андаль в качестве образца).

Достоинства поэмы состоят не только в оригинальности ее формы, но и в своеобразном эмоциональном и интонационном ее строе. Горячая любовь к богу предстает в ней чувством гибким, многообразно проявленным. Ею окрашены девичьи мольбы и экстатически приподнятые славословия, восхищение подвигами бога и гордость из-за близости к нему, готовность быть его слугами и спокойная уверенность в ответном чувстве. Кстати, девушкам-пастушкам, а стало быть, и самой Андаль совершенно чужды сомнения в себе и своей вере, душевные терзания или самоуничижение, которые свойственны многим другим поэтам-бхактам. Их любовь — чувство в общем ровное, полное, иногда наивное и трогательное, но всегда чистое, целомудренное. В поэме совсем нет той эротики, которая типична для древних ритуалов плодородия и которой, между прочим, насыщена североиндийская кришнаитская поэзия более позднего времени (например, Джаядевы или Видьяпати).

Небольшая поэма Андаль сама давно уже стала классикой тамильской литературы, причем классикой не музейной, а живой. И дело не только в том, что поэма широко известна и очень популярна среди

тамилов. Она до сих пор активно используется в ритуальной жизни вишнуитов, постоянно исполняется в вишнуитских храмах, причем не только в Индии, но и за ее пределами, там, где живут исповедующие индуизм тамилы (например, в некоторых странах Юго-Восточной Азии). Что касается самой Андаль, то она возведена традицией в ранг святой, и ее скульптурные изображения можно увидеть во многих вишнуитских храмах. А в ее родном селении Шривиллиппуттур существует большой храм Вишну-Вадапатрасана (т.е. «Вишну, лежащего на баньяновом листе»), один из приделов которого посвящен Андаль.

Существует множество индийских переводов поэмы «Тируппавей» на английский язык, а также перевод на французский Жана Фильоза [Фильоза, 1972] — единственное пока научное издание поэмы. Текст и перевод даны в нем параллельно, снабжены подробным комментарием и словарем. Можно отметить перевод поэмы на польский язык [Герман, 1980]. На русском языке часть поэмы была представлена ранее, в моей статье, посвященной Андаль [Дубянский, 1991]. Настоящая публикация содержит ее полный русский перевод, осуществленный по изданию: Shri Āṇṭāḷ aruḷiya tiruppāvai. kōyapputtūr, 1970.

Я не ставил перед собой задачу поэтического воспроизведения текста, но стремился по возможности к точной передаче содержания оригинала и сохранению общей структуры каждой строфы (8 строк с рефреном в конце). Перевод снабжен самыми необходимыми комментариями, оставляющими в стороне теологическую или философскую трактовку поэмы, привычные для местной традиции.

Тируппавей

I

В благое время полнолуныя месяца маргажи¹
Готовые в воде плескаться, драгоценности носящие, — идемте,
Пастушеского славного селенья девочки любимые!
Сын Нанды-пастуха² острокопейного, чей [царский] труд нелегок,
Яшоды, обладательницы глаз прекрасных, львеноч,
На тучу обликом похожий, красноглазый³, с лицом лучам луны подобным,
Нараяна⁴ желанное нам явит. Под славословия людей
Ты [к нуждам нашим] снизойдя, —
прими, наш идол, [все моления наши]⁵!

II

О вы, живущие в просторном этом мире! И мы
Деяния, присущие обряду, совершаем, — не послушаете ль о них?
На змѣя капюшоне спящего Превосходящего [все сущее]¹ воспев,
Мы мяса не едим и молока не пьем. В начале дня в воде омывшись,
Глаза сурьюмою не подводим, не украшаем волосы цветами,

Не делаем того, чего не подобает, и, даже походя, злых слов не произносим.
И милостыню — все, что есть благого, раздавая,
Мы радуемся, о спасенье думая, —

прими, наш идол, [все моления наши]!

III

И если, воспевая имя Высочайшего¹, кто, вздыбясь, мир измерил,
Поведав [людям] про обряд наш, искупаемся,
Исчезнет зло, и всюду по стране три раза в месяц дождь пройдет,
Среди посевов тучных и высоких риса красного резвиться будут карпы,
В бутонах лилий-кувалей² задремлют пчелы-блестки,
Наполнится земля неубывающим богатством [стад],
Коров, что щедро наполняют кринки, стоит пастухам,
Войдя в загон, не медля к вымени благому прикоснуться, —

прими, наш идол, [все моления наши]!

IV

О ты, из океана, с влажными глазами! Войди в морскую глубь
и, начерпав воды,

В руках ни капли не скрывая, вздымайся с шумом ввысь,
Затем, наполняясь тьмой, подобный цветом Изначальному в веках,
Сверкни, как чакра Падманабхи¹ в его руке могучей и прекрасной,
И с неустанным ревом, словно дуют в раковину с правыми витками,
Без устали, как ливень стрел из лука Шарнга,
Для жизни в мире дождь пролей, а мы,
Возрадуясь, купанье месяца маргажи совершим, —

прими, наш идол, [все моления наши]!

V

Когда мы Майана¹, родившегося в Матхуре на севере,
Брегов Ямуны чистой, полноводной жителя,
Того, кто стал украшенным светильником пастушеской семьи,
Дамодару², кто чрево матери своим рождением очистил,
Почтим, [к нему] придя, очистившись и чистые цветы бросая,
Воспев его устами, разумом постигнув,
Тогда все прошлые поступки наши, и те, которые придется совершить,
В огне горящим сором обернутся, —

прими, наш идол, [все моления наши]!

VI

Внемли! Уже защебетали птицы; и в храме птичьего царя¹
Ревут призывно раковины белые — ужель не слышишь ты?
Дитя, проснись! Того, кто яд из грудей демоницы выпил²,
Кто лживую повозку, лишь ногой [пошевелив], разрушил³,
В просторе вод на змее спящего, кто семенем является [всего],

В сердца свои вобрали йоги и отшельники,
И, медленно вставая ото сна, провозгласили громко: «Хари!»⁴. [Этот клич,
[Нам] в души проникая, охлаждает [нас], —
прими, наш идол, [все моленья наши]!

VII

«Кич-кич» — везде зашебетали птицы, собираясь [в стайки],
Ужель не слышишь звуки их речей [рассветных], демоница?
И то, как [быстро] двигая руками, звеня монистами и серьгами,
С благоухающими прядями волос пастушки
Шумят мотовками, тайир¹ приготавливая, — как не слышишь ты?
О наша предводительница девичья! Ты слышишь ведь,
Как славим мы Нараяну в обличье Кешавы², и все-таки лежишь!
О жар [в себе таящая]³! Открой нам свою дверь! —
прими, наш идол, [все моленья наши]!

VIII

Смотри, уж посветлело небо на востоке, буйволы,
Свободу обретя, уж разбредаются [по пастбищам], смотри!
Уж много девушек своих подруг, идти готовых, ждут.
И мы пришли тебя позвать, о радостная!
О наша куколка, вставай! Когда, взяв барабанчик, с пением,
К тому, кто рот коня-асура¹ разорвал, кто силачей убил²,
К первейшему их всех богов придем, чтобы [ему] служить,
Сочувствуя, постигнув [наши нужды], он милость свою явит,—
прими, наш идол, [все моленья наши]!

IX

В дому, где всюду чистые сапфиры и зажженные светильники,
Где дым курений благовонных, ты крепко спишь на ложе,
О дяди [его] дочь! Открой засов у драгоценной двери!
О тетушка, неужто не разбудишь ты ее? Неужто дочь твоя
Нема? Или глуха? Иль скована дремотной ленью?
Иль в сон [вселенский] мантрами погружена?
[А мы тем временем] — Великий Майан¹! Мадаван²! Вайкунтан³! — эти
И множество других его имен, без усталости твердим —
прими, наш идол, [все моленья наши]!

X

Эй, матушка! Ведь в сваргу¹ ты путем обетов собираешься попасть!
Кто дверь не открывает, все же отзывается, не так ли?
Когда Нараяну, что носит ароматный тулси² в волосах, мы восхваляем,
Он благо нам дает. Ну а тебе
Не Кумбхакарна³ ли, что Милостивым был отправлен в Ямы пасть,
Тобою [ныне] побежденный, тебе свой сон великий дал?

Великая ленивица, о драгоценность редкая!

Иди ж и с легким сердцем дверь открой, —

прими, наш идол, [все моленья наши]!

XI

Тех [славных], кто коров, имеющих телят,

В стадах [привычно] доит,

Кто в битвах мощь врага преодолагает,

Безгрешных пастухов лиана золотая!

О ты, чье лоно словно капюшон в норе живущей кобры!

Изысканный павлин, давай же, выходи!

Подружки все кругом [давно] уж вышли,

В твоём дворе поют и славят Тучецветного,

А ты молчишь, не шелохнешься, о счастливица!

Что значит этот сон? —

прими, наш идол, [все моленья наши]!

XII

Мычат, тоскуя по телятам, буйволицы, думают о них,

Из вымени струится беспрерывно молоко,

Что землю увлажняя, [двор] превращает в топь. Сестра

Того, кто этим благом обладает! Под струями прохладного дождя,

У входа в дом твой мы Того, кто в гневе победил царя на южной Ланке¹,

Кто нашим сладостен сердцам, поем, — а ты и рта не раскрываешь!

Вставай сейчас же! Что за сон такой глубокий!

Все жители уже [об этом] знают, —

прими, наш идол, [все моленья наши]!

XIII

Клюв птицы¹ разорвавшего, кто злого раکشаса²

Сразил и уничтожил, — [этого героя] имя воспевая, идут

И входят на поляну для обряда все молодые девушки;

Венера поднялась, Юпитер спит,

И птицы все кричат, — внемли! О ты с бутонами-глазами!

В воде прохладной ты не плещешься и не играешь,

Лежишь себе, о куколка, на ложе. [Ну, давай], в благие эти дни

Оставь притворство, присоединяйся к нам, —

прими, наш идол, [все моленья наши]!

XIV

В пруду садовом, что за вашим домом, красной лилии цветы

Уж рты бутонов открывают, белой — закрывают, посмотри!

В одеждах охряных подвижники, сверкая белизной зубов,

Идут в свои святые храмы, чтобы в раковины дуть.

О ты, что обещала рано нас поднять!

Сестра! Вставай, бесстыдница! Ведь есть же у тебя язык!
Того, кто раковину с чакрой мощными руками держит,
С глазами лотосоподобными, его воспой! —

прими, наш идол, [все моления наши]!

XV

— А ну-ка, попугайчик молодой! Ты спишь еще?
— Ах, сестры, не зовите слишком громко, я иду.
— Ну да, в речах ты мастерица! Твой язычок давно мы знаем!
— А вы умело [досаждаете], отстаньте от меня.
— А ну-ка быстро выходи! Какие могут быть дела другие?
— А все уже пришли? — Пришли, вот выходи и посчитай.
Могучего слона убившего¹, того, кто обладает силой вражду врагов смирять,
Кто силой обладает майи, того воспеть [идем], —

прими, наш идол, [все моления наши]!

XVI

Пастушеского рода Нанде-предводителю принадлежащего
Дворца охранник! Флагами и тораной¹ украшенных
Ворот охранник! Отвори засов на двери с драгоценными камнями!
Желанное исполнить маленьким пастушкам
Вчера Сапфироцветный, Майан слово дал;
Очищенные, мы пришли, чтоб песней пробудить его;
[Речами] уст своих ты нас не отвергай! Послушай!
Открой же крепко запертую дверь! —

прими, наш идол, [все моления наши]!

XVII

Одежду, воду чистую и рис, согласно дхарме нам дающий,
О Нанда, повелитель наш, вставай!
Всем молодым побегам ветвь! Светильник дома!
Яшода, наша госпожа, очнись!
Небесный свод разъявший посредине, мир измеривший,
О неба царь¹! Не спи, вставай!
О милый обладатель золотых ножных браслетов, Баладева!
Твой брат и ты, не спите! —

прими, наш идол, [все моления наши]!

XVIII

Подобного слону, что истекает мадой, с мощными руками
О Нанды-пастуха невестка! Наппинней¹!
О ты, с благоухающими прядями волос! Открой же дверь!
Уж бродят куры по дворам, зовут [одна другую], погляди!
Поют кукушки неумолчно на беседке из мадави² плетей, взгляни!
О ты, чьи пальчики к мячу привыкли! Пока мы воспеваем брата твоего,

Рукой своей, подобной лотосу, звеня прекрасными браслетами,
Открой, возрадовавшись, дверь! —

прими, наш идол, [все моленья наши]!

XIX

Горят высокие светильники вокруг кровати с ножками из бивней,
На мягком пятеричном ложе¹ пребывая,
Лежишь ты на груди [прекрасной] Наппинней, чьи волосы в цветах,
О ты, с широкой грудью! Ну, открой свои уста!
А ты с сурмленными глазами! Мужа своего, —
Уж сколько времени прошло, не будишь. Посмотри!
Расстаться даже на мгновенье с ним не можешь.
Несправедливо это, недостойно! —

прими, наш идол, [все моленья наши]!

XX

О сильный, тридцати и трех богов несчастье
Ты [некогда] предотвратил¹. Восстань же ото сна!
О ты, хранитель наш, Могучий, что врагов
Способен в жар повергнуть, о Пречистый! Восстань же ото сна!
И ты, с грудями, как кувшинчики, о алоротая, с изящной талией,
Сестрица Наппинней! Красавица! Восстань же ото сна!
Взяв зеркальце и веер², сделай так, чтоб твой супруг
Сейчас же с нами искупался —

прими, наш идол, [все моленья наши]!

XXI

С бурлением, переливая через край, не утихая,
В подойники струящих молоко коров больших и щедрых
В избытке обладателя о сын! Очнись!
О ты, могучий и великий, что для мира
Стал светом, явленным в [различных] формах! Восстань же ото сна!
Враги, перед тобой смиривши свою силу, [теперь] у входа твоего
Стремятся в нетерпении почтить твои стопы смиренно, — так и мы
Пришли, чтобы почтить тебя и чтоб тебя восславить, —

прими, наш идол, [все моленья наши]!

XXII

Цари громадного, прекрасного пространством мира,
Смирив свою гордыню, к ложу твоему приходят, —
Собранию их подобные, и мы приходим под твоё начало.
Как лотос венчики цветов, подобных кингини¹, приоткрывает,
Так красные глаза свои хоть чуточку для нас не приоткроешь?
Ведь парой этих глаз когда на нас ты глянешь,
Как если бы взошли луна и солнце вместе,
Спадет проклятье² с нас —

прими, наш идол, [все моленья наши]!

XXIII

В сезон дождей в пещере горной спавший
Отважный лев, очнувшись, открывает пламя [глаз своих],
Затем всем телом, вздыбив гриву, потянувшись,
Встает, могуче распрямляясь, и, рыча, идет наружу, —
Вот так и ты, чье [тело] цвет имеет кайа¹,
Из храма появишься, приди сюда, даруй нам милость, — и на своем
Прекрасном львином троне пребывая,
То дело, за которым мы сюда пришли, своею милостью узнай! —
прими, наш идол, [все моления наши]!

XIV

«Однажды ты [громадный] мир измерил — твои стопы мы восхваляем!
Ты [царство] южной Ланки разгромил — твою мы силу восхваляем!
Разбил ты колесо, асуру уничтожив, — твою мы славу восхваляем!
Теленка¹, как дубинку, ты метнул, — твои браслеты восхваляем!
Ты гору, словно зонтик, поднял², — твои благие свойства восхваляем!
Победное, врагов крушащее, в твоей руке копье мы восхваляем!» —
Вот так превознося твое служенье [людям], чтобы дар твой получить,
Сегодня мы пришли — яви свое сочувствие! —
прими, наш идол, [все моления наши]!

XXV

Родившийся однажды ночью сыном женщины одной,
Ты рос, став скрытно сыном женщины другой,
И козней Кансы, в нетерпенье замышлявшем зло, избегнув,
В его утробе постоянному огню
Ты стал подобен, о [великий] Недумаль¹!
К тебе с мольбою мы пришли, и если дашь желанное ты нам,
То мы, воспев твое служенье [людям] и твое несущее удачу достоянье,
Все горести отринем и возрадуемся! —
прими, наш идол, [все моления наши]!

XXVI

О Маль! Сапфироцветный! Если спросишь, что
Понадобится тем великим, [кто идет] купаться в месяце маргажи,
[Ответим так:] звучащие, всю землю сотрясая,
Твоей подобно Панчаджанье, молочно-белые [витые] раковины;
Прекрасные и грандиозные [рокочущие] барабаны;
Хвалу и пожеланья многих лет тебе поющие певцы;
Украшенные лампы, флаги, балдахин
И милость, что даешь ты нам, Лежащий на баньяновом листе! —
прими, наш идол, [все моления наши]!

XXVII

О ты, что обладаешь свойством побеждать тебе неверных, о Говинда!¹
Когда тебя воспев, обряд свершив, получим отклик твой,
То пусть таким он благом будет, что по всей стране его восхвалят.
А мы, надев браслеты на запястья, серьги, прочие ушные украшения,
Браслеты на ноги и всевозможные другие драгоценности,
Облекшись [в новые] одежды, [в кринки], молока и риса полные,
[Обильно], чтоб с локтей текло, начнем лить масло,
И вместе все [за трапезой] собравшись, охладимся² —
прими, наш идол, [все моления наши]!

XXVIII

С коровьим стадом в лес войдем и будем есть.
В пастушеской семье бесхитростной твоими сестрами
Родились мы и этим обретаем благо святости.
Говинда безупречный! Если с нами ты, то даже и тогда,
Когда мы этот мир покинем, [с тобою соединенье] не исчезнет!
Мы дети малые и неразумные, в своей любви к тебе
Тебя зовем простыми именами — будь добр к нам, не сердись!
О Господин! Желанное нам дай! —
прими, наш идол, [все моления наши]!

XXIX

Тебя почтить пришли мы утром, на рассвете и пару стоп твоих,
Подобных лотосу золотому, восхваляем, — послушай, почему!
Родившийся в семье, для пропитанья своего в полях пасущей скот,
Ты нас и нашу службу скромную тебе не оставляй!
Не только на сегодня обрести желанное [хотим] — внемли, Говинда!
Всегда, в семью-семи рождениях, с тобой соединившись,
Мы слугами твоими лишь пребудем!
И прочие желанья наши измени! —
прими, наш идол, [все моления наши]!

XXX

Кораблеходный океан вспахтавшего [когда-то] Мадхву, Кешаву
Почтить приходят луноликие, изысканно-украшенные.
О том, как обретают плод обряда, в Шривиллипуттуре
Годой с гирляндой свежих лотосов, [дочкой] брахмана, рассказано
Тамильским языком, присущим санге¹, в гирлянде тридцати стихов,
Которые и здесь, не пропуская, произносят, и от того, кто обладает
четырьмя гороподобными руками,
От Тирумала с красными глазами на священном лике
Повсюду милость получая, в обряде нашем обретают благо! —
о наш идол!

¹ Маргажи (тамил. *mārkaḷi*, санскр. *mṛgaśīrṣa*) — месяц, соответствующий декабрю-январю.

² Нанда — предводитель пастушеского племени, приемный отец Кришны. Согласно пураническим сказаниям, Кришне, восьмому сыну царя племени ядавов Васудевы и его жены Деваки, надлежало по велению Брахмы уничтожить правившего в Матхуре демонического царя Кансу, своего дядю (поскольку он являлся двоюродным братом Деваки). Чтобы ребенок не был погублен Кансой, знавшем о предназначении Кришны, его сразу после рождения отправили в селение Гокуль на берегах реки Ямуны, где его приняли на воспитание Нанда и его супруга Яшода. Жизнь Кришны в этом селении, его подвиги (уничтожение многочисленных подосланных Кансой асуров) и развлечения описаны в главе X «Бхагавата-пураны».

³ Красноглазый (*сеікаṇ*) — эпитет, здесь примененный к Кришне, нередко встречается в тамильской поэзии. Он подразумевает то, что белки глаз покрыты сетью жилок, т.е. кровеносных сосудов, — признак наличия в персонаже внутренней энергии (чаще всего проявляемой в виде гнева).

⁴ Нараяна (*nārāyaṇa*) — букв. «Имеющий отношение к человеку», имя аборигенного божества, которое на ранней стадии становления индуизма стало воплощением идеи абсолюта, Пуруши, ведийского космического человека. Вместе с тем Нараяна, видимо, был одним из ранних образцов бога-персоны, близкого людям, с чем, скорее всего, связано происхождение его имени. В процессе развития вишнуизма Нараяна отождествляется с Вишну, а его имя становится одним из имен последнего.

⁵ Лаконичная формула *ēlḡreṃpāvāy!*, которой заканчивается каждая из 30 строф поэмы, довольно трудна для перевода. Вторая ее часть кажется очевидной: *rāvāy*, звательный падеж от *rāvai* («кукла», «идол», «женский образ»), — обращение, которое, учитывая антураж обряда, можно перевести как «О наш идол!» (имея в виду фигуру богини Катьяяни). *ēl* — корень глагола со значением «принимать», «соответствовать» в функции повелительного наклонения (ед. ч.). *ḡ* — восклицательная частица. Таким образом, буквально это выражение звучит как «Прими, о наш идол!». Поскольку девушки обращаются к богине с просьбами, то они ожидают, что она их выполнит, «будет соответствовать» им. Поэтому мой перевод этой формулы, словно нитью, связывающей строфы поэмы, таков: «Прими, наш идол, [все моленья наши]!». Ж. Фильоза в своем переводе («*Prends en considération notre vœu*») следует в целом в русле такого понимания, но избегает слова «идол», «фигура» и трактует *rāvai* как «обет», «обряд», исходя, очевидно, из того, что описанный Андаль ритуал подпадает под категорию *rāvai pōṇṇi* (обряд женского стратотерпия). В этом случае, однако, им игнорируется форма звательного падежа (*rāvāy*), отчего становится неясным, к кому направлено обращение исполняющих обряд девушек. С моей точки зрения, именно эта формула сохраняет связь кришнаитского действия с архаическим обрядом поклонения богине.

II

В этой строфе Андаль с почти этнографической точностью описывает поведение девушек во время упомянутого выше обряда *rāvai pōṇṇi*, целиком подпадающее под характеристику *rites de passage* («ритуалов перехода»). Об отражении этого ритуала в тамильской любовной поэзии см. [Дубянский, 1989, с. 125–134].

¹ Превосходящий (ragamaṇ) — так в этой строфе назван Вишну, лежащий на змее Шеше (или Ананте) посреди океана. Его сон символизирует небытие вселенной (точнее, ее пребывание внутри Вишну) в период между ее гибелью и новым творением.

III

¹ Высочайший (uttamaṇ) — эпитет Вишну в контексте упоминания трех его шагов (миф, восходящий к Ригведе), которыми он покрыл землю, небо и пространство между ними, чем обеспечил единство и прочность вселенной. О космогонической интерпретации мифа см. [Кейпер, 1986].

² Кувалей (kuvaḷai) — синяя водяная лилия.

IV

Просьба о дожде обращена к ведийскому богу Варуне, ставшему в индуизме богом воды. Привлекает внимание то, что в описании дождевой тучи Андаль использует исключительно вишнунитские мотивы, упоминая темный цвет тела Вишну и его атрибуты: диск-чакру, лук Шарнга и раковину (Панчаджанья), имеющую витки, идущие в правую сторону (valampuri). Такие раковины встречаются редко и рассматриваются как большая ценность и знак удачи.

¹ Падманабха (санскр. padmanābha) — букв. «Лотосопупый». Образ Вишну с лотосом, растущим из его пупка, означает начало творения мира. Вишну порождает бога-создателя Брахму, который восседает на венчике лотоса.

V

¹ Майан (māyaṇ) — эпитет Вишну-Кришны, который может быть истолкован двояко: 1) темный (от mā), 2) обладатель майи (māyā), творческой силы бога.

² Дамодара (санскр. tāmotara) — букв. «Связанный веревкой», эпитет Кришны, связанный с историей кражи масла у пастушек. Чтобы отвратить ребенка от проказ, Яшода привязала его к ступе для взбивания масла.

³ В строках 7–8 возникает идея избавления от плодов кармы посредством преданного служения богу.

VI

Начиная с этой строфы Андаль использует элементы жанра песни-побудки, характерного для тамильской поэзии (см. [Дубянский 1988]). Они исполнялись странствующими поэтами-певцами перед воротами царских дворцов и получили название «тирупалли ежуччи» (tiruppaḷḷi eḷuṣṣi), букв. «поднятие со святого лжа». Представляется вероятным, что и древние поэты, и Андаль опирались на фольклорное творчество, в частности на обрядовые побудки, девичьи рассветные песни, образцы которых донесла до нас Андаль. Эти песни, обращенные вначале к подружкам, в дальнейшем перерастают в ритуальные панегирики, образующие яркую кульминацию всей поэмы.

¹ Птичий царь — Гаруда, орел, на котором летает Вишну, его вахана.

² По приказу Кансы демоница Путана отправилась в Гокуль, чтобы умертвить младенца Кришну. Обернувшись красивой молодой женщиной, она подошла к колыбели и дала ему грудь, сосок которой был смазан ядом. Кришна стал сосать грудь демоницы с такой силой, что лишил ее жизни.

³ Во время праздника в Гокуле Кришна лежал в колыбели в тени колесницы, облик которой принял асура, посланец Кансы. От движения ноги младенца колесница взлетела в воздух и рассыпалась на куски.

⁴ Хари — букв. «уносящий [грехи]»; эпитет Вишну-Кришны.

VII

¹ Тайир — молочный продукт, разновидность йогурта.

² Кешава (санскр. kēśava) — букв. «Длинноволосый», эпитет Кришны, сокрушившего демона-коня Кешина.

³ «Жар [в себе таящая]» — по-видимому, намек на религиозный пыл девушки, поклонницы Кришны. В тексте: tēsam (от санскр. tejas) ūṭaiuṭa «ты, обладающая жаром».

VIII

¹ Конь-асура — демон Кешин.

² Силачи — асуры, воины Кансы, которых уничтожили Кришна и его брат Баладева во время состязаний, устроенных Кансой в Матхуре.

IX

¹ Великий Майан (санскр. mahāmāyin) — букв. «Властитель майи», творческой энергии бога.

² Мадаван (санскр. mādava) — букв. «Весенний», «Медовый», эпитет Вишну.

³ Вайкунтан (санскр. vaikuntha) — «Властитель Вайкунтхи», золотого рая, эпитет Вишну.

X

¹ Сварга (санскр. svargaṃ) — одно из наименований рая.

² Тулси — кустарник базилика, священное для вишнуитов растение.

³ Кумбхакарна (санскр. kumbhakaṛṇa) — брат Ракшаса Раваны, погруженный Брахмой в вечный сон, затем разбуженный для участия в битве против Рамы и Рамой уничтоженный (отправлен в пасть бога смерти Ямы).

XII

¹ Царь южной Ланки — царь ракшасов Равана.

XIII

¹ Птица — асура Бака, уничтоженный Кришной.

² Злой Ракшас — Равана.

XV

¹ По дороге на состязание с силачами в Матхуре Кришна убил слона, пытавшегося его растоптать.

XVI

Здесь в поэму вплетается мотив храмового поклонения богу. Как было отмечено, действие происходит в Шривиллиппуттуре, преображенном Андалем силой своего религиозного чувства в Гокуль, где, согласно мифу, живет Кришна. И девушки, идущие по селению, достигают наконец дома, принадлежащего Нанде,

приемному отцу Кришны. Этот дом именуется в тексте *kōuīl* — словом, которое одновременно означает «дворец царя» и «храм». Таким образом, к вишнуитско-кришнаитскому мифологическому плану поэмы подключается еще и очевидный культовый момент: приход девушек к дому Кришны равносильен приходу группы адептов к храму. Сначала эта идея завуалирована, скрыта в бытовом антураже действия: девушки просят охранника отпереть запертые двери дома-дворца, будят родителей Кришны, его самого, его брата Балараму и затем его жену Наппинней. Далее, со строфы XXI Андаль переводит действие своей поэмы в иной, значительно более крупный и возвышенный план. Храмовые мотивы становятся преобладающими. Теперь перед нами известный с древности ритуал пробуждения бога или царя. Его смысл состоял в том, что на исходе ночи, с восходом солнца, надо было вызволить священную особу (бога или царя) из объятий мрака и сна, призвать ее к активности, стимулировать ее сакральную жизненную силу, от которой зависели безопасность, благо и процветание всего мира. Именно этой цели служили песнопения (*tiruppaḷi eḷuṣṣi*, см. коммент. к строфе VI), исполнявшиеся перед ложем бога-царя при стечении многочисленных подданных и служителей (см. [Дубянский, 1988]). Эти фрагменты поэмы составляют очевидную параллель произведению предшественника Андаль — альвара, известного под прозвищем Тондар Адипподи (букв. «Пыль под ногами рабов [Вишну]»). В своей поэме он изображает, как на заре у ложа Вишну собираются боги, небожители, святые, подвижники, мудрецы, чтобы присутствовать при его пробуждении.

¹ Торана — арка.

XVII

1 Неба царь — обращение к Кришне как к верховному богу.

XVIII

¹ Наппинней (*naṭṭinai* «Благая девушка») — в тамильской кришнаитской традиции двоюродная сестра и супруга Кришны. Это обстоятельство соответствует характерному для дравидского юга Индии обычаю так называемого кросскузенного брака (женитьба на дочери брата матери). Пастушка по имени Наппинней встречается и в более раннем тамильском тексте, в главе XVII поэмы «Силаппадихарам» («Повесть о браслете», V–VI вв.), где описываются танцы пастушек с Кришной. Ее называют младшей сестрой Кришны, и она является его возлюбленной. В тексте мы встречаем уже знакомый намек на супружеские отношения: Наппинней вешает на шею Кришны гирлянду из цветов тулси. У Андаль же она прямо называется его супругой. Кришнаитская традиция, бытующая на юге Индии, считает Наппинней, которой в санскритских текстах, также связанных с югом, соответствует Нила (*nīlā*), дочь пастуха Кумбхаки, брата Яшоды (см. [Эдхольм, Сунесон, 1972]), воплощением богини Бхудеви («Богиня-Земля»). С мифологической точки зрения связь Кришны с Наппинней олицетворяет крепкий союз верховного бога с местным племенным этносом, представленном в северных вариантах мифа Радхой.

XIX

¹ Подразумевается ложе, для которого использованы пять видов тканей.

² Мадави (*māṭavi*) — вьющееся растение. Также одно из названий тулси.

XX

¹ По-видимому, Андаль подразумевает здесь мифологический эпизод пахтания океана богами и асурами. Когда из океана показалась амрита, напиток бессмертия, Вишну помешал асурам захватить ее, и обладателями амриты стали боги.

² Зеркальце и веер — атрибуты обряда, значение которых не ясно.

XXII

¹ Кингини (kiṅkiṇi) — браслеты или пояс, увешанные маленькими колокольчиками. Их форма напоминает раскрывающийся цветок лотоса.

² Под проклятьем (тамил. s̄arat, санскр. s̄ara) подразумевается цепь перерождений, сансара.

XXIII

¹ Кайа (kāyā) — цветы дерева кайа, имеющие синий цвет.

XXIV

¹ Теленок — личина асуры, пришедшего в Гокуль убить Кришну.

² Поднятие горы Говардхана — известный эпизод мифологии Кришны, отражающий момент борьбы культов Индры и Кришны (см. [Водвилль, 1980]).

XXV

¹ Недумаль (neḍumāl) — «Высокий темный»; тамильское имя Вишну-Кришны (также Маль, Тирумаль).

XXVII

¹ Говинда (санскр. govinda) — букв. «пастух», «добывающий коров», одно из самых распространенных имен Кришны.

² Используемый здесь глагол kuṭir («быть холодным», «охлаждаться») отмечает завершение стадии обряда, который характеризуется накоплением внутреннего жара.

XXVIII

В этой строфе в словах пастушек содержится несколько идей, типичных для религиозного течения бхакти. Бхакт признает свою полную зависимость от бога и провозглашает свою близость с ним, причем близость родственную, почти интимную, главной ценностью своего существования. Можно отметить далее, что само рождение в племени пастухов, к которому принадлежит Кришна, обеспечивает девушкам «благо святости». Во всяком случае, нет никакой речи о необходимости громоздкого богослужения, специальных жрецов или специальных знаний. Служение любовью обеспечивает вишнуниту постоянное единение с богом даже за пределами земного существования, т.е., говоря другими словами, любовь дает возможность достичь главной для всякого индуиста цели — мокши, освобождения души от телесных пут, от цепи перерождений. Однако Андаль в следующей строфе устами девушек фактически отказывается от этого освобождения и видит свое счастье в том, чтобы сколько угодно родиться на земле («в семью семи рожденьях») в облике поклонника любимого бога. Собственно, именно об этом просят девушки и сама Андаль своего Кришну и в этом, в конце концов, оказывается главный религиозный смысл их обряда.

В этой строфе выявляется знаменательное отличие тамильской поэмы от параллельного эпизода из «Бхагавата-пураны». Как отмечалось, целью исполнявшегося девушками обряда плодородия, посвященного богине Катьяяни, было получение хороших мужей, потомства, богатства — словом, всего того, ради чего такой обряд совершался. В поэме Андаль тема изобилия, плодородия тоже присутствует (в особенности в строфах III и IV), однако в целом в ней, безусловно, доминирует идея обретения чисто духовных, религиозных ценностей. Девушки Гокуля просят богиню дать им в мужа Кришну (чем и оправдывается включение этого эпизода в вишнуитское произведение). У Андаль же все их внимание сосредоточено на восхвалении бога, любовании им, на мечтах о вечном ему служении. Отсюда понятна особенность поэтики «Тируппавей», которая состоит в том, что каждая строфа поэмы, определенным образом развивая нехитрый ее сюжет, одновременно является более или менее развернутым вишнуитско-кришнайтским религиозным гимном.

XXX

¹ Санга (saṅgam) — легендарная тамильская поэтическая академия, с которой связано происхождение и развитие ранней тамильской поэтической традиции (см. [Дубянский, 1989, с. 48–49]).

Библиография

- Варадачари, 1966 — *Varadachari K.C. Ālvārs of South India*. Bombay, 1966.
 Водвилль, 1980 — *Vaudeville Ch. The Govardhan Myth in Northern India*. — *Indo-Iranian Journal*. 1980, vol. 18, № 3–4.
 Герман, 1980 — *Herrmann T. Andal I Tamilska poezja religijna okresu bhakti*. — *Literatura na świencie*. Warszawa, 1980, № 10 (114).
 Дубянский, 1988 — *Дубянский А.М. Исторический взгляд на жанр утреннего гимна в индийской литературе*. — *Проблемы исторической поэтики литератур Востока*. М., 1988.
 Дубянский, 1989 — *Дубянский А.М. Ритуально-мифологические истоки древнетамильской лирики*. М., 1989.
 Дубянский, 1991 — *Дубянский А.М. Священный идол — древний обряд и средневековая поэма*. — *Сад одного цветка*. М., 1991.
 Кёйпер, 1986 — *Kéiper Ф.Б.Я. Три шага Вишну*. — *Труды по ведийской мифологии*. М., 1986.
 Фильоза, 1972 — *Un texte tamoul de dévotion vishnouite. Le tiruppāvai d' Āṅṅā*. Par J. Filliozat. Pondichéry, 1972 (Publications de l'Institut Français d'Indologie. № 45).
 Флад, 1998 — *Flood G. An Introduction to Hinduism*. New Delhi, 1998.
 Фруцетти, 1982 — *Fruzzetti L.M. The Gift of a Virgin: Women, Marriage and Ritual in a Bengali Society*. New Brunswick, 1982.
 Харди, 1983 — *Hardy F. Virāha-bhakti. The Early History of Kṛṣṇa Devotion in South India*. Delhi, 1983.
 Эдхольм, Сунесон, 1972 — *Edholm E.A., Suneson C. The Seven Bulls and Kṛṣṇa's Marriage to Nīlā-Nappinṅai in Sanskrit and Tamil Literature*. — *Temenos*. Helsinki, 1972, vol. 8.

Н.А. Канаева

Кальянамалла
«Анангаранга» («Подмостки любви»)

Фрагмент

Вряд ли сегодня найдется хотя бы один мало-мальски образованный человек, который не знает названия «Камасутра». Но очень немногие знают, что этот текст — не единственный в своем роде и представляет в индийской литературе раздел, называемый камашастра — «наставления в науке любви». В европейской терминологии теория любви получила название эротологии, а сама теория оформилась на Западе только во второй половине XX в.

Камашастра — дитя индуистской культуры и воплощение индуистского мировоззрения, появилась не позже V в. до н.э., потому что ей, по свидетельству буддийского поэта Ашвагхоши (ок. II в. н.э.), обучался живший именно в это время царевич Сиддхартха, прежде чем стал Буддой. Ее появлению способствовала сакрализация в индуизме отношений между полами, что весьма отлично от того репрессивного отношения к вопросам пола, которое до середины XX в. существовало в западноевропейской культуре как следствие ее христианизации.

Сакрализация сексуальных отношений тесно связана с характерным для Индии мировоззренческим представлением о единстве человека и космоса, общности происхождения и отражении друг в друге. С такой мировоззренческой позиции сексуальная жизнь человека выглядит не просто физиологической потребностью или необходимостью. Она артикулируется и как наслаждение — данный человеку природой постоянный источник радости, и как залог нормального течения космических процессов — один из инструментов установления гармонии человека и космоса. Сакрализация сексуальности привела к особому положению эротики во всей культуре Индии: эротика с древности органично вошла в плоть и кровь литературы, живописи, скульптуры, фи-

лософии. То, что в просвещенной Европе долго было «стыдным», запретным, в «отсталой» Индии уже с середины I тысячелетия до н.э. было предметом специального обучения.

Традиция камашастры представлена большим числом текстов¹, среди которых и теоретические (один из наиболее известных, после «Камасутры» — «Анангаранга», другой — сочинение Коккоки «Ратирахасья» — «Тайна любовной страсти»), и пространные комментарии на них, и чисто художественные произведения (в их ряду «Род Рагху» Калидасы, пьеса «Глиняная повозка» Шудраки).

Здание камашастры возводится на фундаменте индуистской этики, в которой центральное место занимают две классические широко известные доктрины: варна-ашрама-дхарма (учение о четырех жизненных стадиях) и триварга (учение о трех основных целях, или ценностях, жизни человека: дхарме, артхе и каме).

О том, что представляет собой камашастра и каково ее предназначение, можно судить по многочисленным сохранившимся на санскрите и других индийских языках и диалектах эротологическим текстам, для которых образцом для подражания была «Камасутра». В последней сказано, что она посвящена дхарме, артхе и каме² и что «Соблюдающий артху и каму, и дхарму в этом мире и в том обретет безмятежное, бесконечное счастье»³. Значит, цель «науки любви» — сделать человека счастливым. И если изложению способов достижения дхармы и артхи служат специальные дхармашастры и артхашастры, то и камашастра в соответствие со своей целью описывает различные способы получения чувственного наслаждения, «которое овладевает душой вследствие воздействия на соответствующие органы чувств приятного звука, прикосновения, вида, вкуса или запаха»⁴.

Так широко очерчивая сферу чувственного, теоретики обуславливают и синтетичность предмета камашастры: он включает не только источники сексуальных переживаний, но и разнообразные искусства, также приносящие чувственное наслаждение и настраивающие человеческие эмоции на высокую ноту, подготавливающие к наиболее прекрасному из всех переживаний — любви.

Об этих искусствах у Ватсьяяны сказано, что суть «науки любви» составляют 64 искусства. Они делятся, во-первых, на 24 кармашраи (занятия, требующие определенного умения и физической подготовки): пение, танцы, музыка, описание особенностей женщин из различных провинций, красноречие, знание мер и весов, медицина, магия и умение показывать фокусы, искусство понимать знаки поведения и выражения лица, умение делать прическу и ухаживать за волосами и т.д. Во-вторых, они делятся на 20 «искусств добывания» денег. Сюда включаются различные виды игр в кости, искусство заполучить с мужа деньги посредством правильных ответов, искусство получить вы-

игранные деньги, не теряя времени, правила содержания наготове бойцовых птиц и животных. Третий большой раздел включает 16 «искусств для спальни»: умение определять настроение партнера, умение выражать чувства, способы предложить себя, технику укусов и царапин, технику любовной игры, искусство увеличить наслаждение, искусство получить и доставить полное удовлетворение и т.п. И наконец, четвертый раздел составляют 4 уттаракала («завершающие искусства»): умение обменяться страстными словами; умение обронить чье-либо имя, чтобы заставить мужа удержаться от путешествия; искусство следовать за ним, если разлуки избежать не удастся; искусство смотреть вслед, если он уезжает, не слушая просьб супруги⁵.

К этим 64 «искусствам» Ватсьяяна добавляет 64 вспомогательные «науки», которые отчасти дублируют основные искусства⁶. Однако и этот обширный список не исчерпывает всех предметов камашастры. Она включает еще темы выбора супруга и супруги, регламентацию образа жизни куртизанок и богатых неженатых горожан, пользующихся услугами этих женщин, и т.д. Составить полный перечень всего того, что входит в компетенцию «науки любви», весьма затруднительно. Для этого потребовалось бы привлечь весь корпус сочинений этого раздела литературы, так как ни в одном из них нет полного освещения предмета шастры и между их авторами существуют расхождения как в перечислении, так и в освещении названных «искусств».

Расхождения вызваны существованием различных школ камашастры. Ко времени сочинения «Подмостков любви», т.е. к концу XV — началу XVI в., наиболее авторитетными считались школы Бабхравьи и Суварнанабхи (именно их концепции излагает Ватсьяяна), а также школы Нандикешвары и Гоникапутры (к ним обращался Коккока). У Кальянамаллы можно выявить влияние всех названных школ, поскольку он цитирует и текст Ватсьяяны, и текст Коккоки. Однако и он не пытается составить компендиум камашастры, осветить всю тематику «науки любви». Стремясь наилучшим образом выполнить заказ своего владыки (Лада-хана, сына Ахмад-хана — представителя афганской династии Лоди, правившей в Делийском султанате), которого меньше всего волновали теоретические изыски, поэт для своего трактата извлекает квинтэссенцию из безбрежного океана традиции и включает в «Подмостки любви» только наиболее часто применяемые способы получения чувственных удовольствий, избегает пространных описаний и объяснений. Благодаря реализации этого подхода, текст Кальянамаллы получился кратким и легким для усвоения, и эти качества умножают число его достоинств.

Поэт постоянно подчеркивает свою принадлежность традиции брахманской учености, завершая многие шлоки словами: «Так сказано лучшими из поэтов», «Так сказано лучшими из мудрецов», «Так гово-

рили святые», «Так сказано праведниками». У читателя может возникнуть недоумение: что же это за святые и праведники, которые обучают технике секса вместо того, чтобы учить аскетическому воздержанию от плотских наслаждений?

Однако для индуиста никакого противоречия тут нет. В индуистской культуре камашастра стоит в одном ряду с ведами — «высшим знанием», той имманентной мудростью, «которая в момент озарения открывается отдельным избранным людям»⁷ — мудрецам, праведникам, святым, т.е. представителям высшего брахманского сословия, которое в Индии обладало монополией на все знание, включая и знание теории любви. Брахманы, обладая знанием, никогда не называли его собственным изобретением, но всегда утверждали, что получили знание от богов. Своей заслугой они считали только воплощение истины в слово и передачу ее людям через слово.

Традиционность «Анангаранги» вовсе не означает, что она является наспех собранной компиляцией авторитетных источников. Она представляет собой цельное произведение, основанное на собственном понимании эротологии, в котором взгляд человека западной культуры отмечает ряд любопытных фактов и неожиданных сравнений. Первое, на что обращаешь внимание, — это то, что Кальянамалла толкует любовь как игру, как способ приятного времяпрепровождения или как театр со своими правилами и распределением ролей⁸. На это указывает и название книги: «Анангаранга». Первая составляющая этого сложного слова «ананга» переводится как «бестелесный» и является одним из эпитетов бога Камы, вторая составляющая — «ранга» — обозначает на санскрите театр, сцену, театральные подмостки. Поэтому все слово «Анангаранга» можно переводить как «Подмостки любви», или «Театр бога Камы».

Бога Каму, в образе которого индийцы с древности персонифицируют любовь, изображали обычно в виде прекрасного юноши, сидящего на попугае, с луком из сахарного тростника. Тетиву этого лука составляли пчелы. У Камы было пять цветочных стрел, которыми он поражал своих «жертв». Эпитет «бестелесный» бог, согласно мифологии, получил оттого, что его тело было испепелено молнией из третьего глаза Шивы за попытку помешать аскезе «громовержца» и влюбить его в богиню Парвати.

Таким предстает Кама и у Кальянамаллы. «Театр Камы» у него — не просто некое эротическое действо, где актеры демонстрируют блестящее владение техникой любовной игры; это и священнодействие, ритуал, и сама жизнь. Конечно, техника нужна, доказывает автор, но не она главное, читаем мы между строк. Главное — любовь, божественная страсть, ради них затеян спектакль. Без них действие обречено на провал. Техника — лишь вспомогательное средство. Правилами

и приемами игры на подмостках любви следует владеть, чтобы в этом ничтожном, подобном иллюзии⁹ мире получить полное удовлетворение своей страсти и достичь высшего блаженства, «сходного с чистым счастьем Абсолюта¹⁰» (Анангаранга, I.8).

«Есть [и] другая цель [помимо наслаждений, и всем она] известна хорошо», — добавляет поэт. Эта цель — успешность в артхе — получении материальной выгоды: «Знаток различных удовольствий посредством правил камашастры [к себе склоняет] женские сердца. Кто каждый день от страсти [весь] пылает, тот именно всегда успеха достигает, и в этом превосходит род людской» (Анангаранга, I.9).

Еще одна особенность, характерная для камашастры, привлекает внимание в «Анангаранге»: признание женской сексуальности (появившееся в Европе только в 60-е годы XX в. как главный результат «сексуальной революции»¹¹), полное равноправие женщины на подмостках любви в отличие от ее низкого социального статуса и практически полного бесправия в индийском средневековом обществе. За женщиной шастра признает и право на любовь, и право на свободный выбор партнера, и право на получение сексуального удовлетворения. Калььянамалла наставляет женщину, как добиться внимания и взаимности любимого. Мужчине он также рекомендует добиваться женщины, причем используя для этой цели не только личное обаяние и физическую привлекательность, но и прибегая к помощи богов и магическим средствам. Он советует, добившись женщины, действовать в любовной игре осторожно, быть внимательным к возлюбленной, так как ее удовольствие — необходимая составляющая наслаждения партнера.

Памятник написан стихами, состоит из десяти глав, по объему и сложности структуры уступает «Камасутре», написанной в основном прозой. Внутри глав материал организуется по тому же принципу, что и у Ватсьяны: текст делится на стихи (шлоки) разного размера (у Ватсьяны — на афоризмы-сутры), каждый из которых представляет собой законченный смысловой кусок. Между стихами нет строгой логической последовательности, их не связывает единый сюжет. Нередко автор вновь возвращается к уже затронутым темам, чтобы развить их.

Ориентироваться в тексте помогают заголовки небольших топиков внутри каждой главы, однако не всегда вынесенное в заголовок является единственной темой топика.

Публикуемый фрагмент представляет собой части седьмой и восьмой глав. В седьмой главе содержатся наставления о различных средствах, помогающих вызвать ответную любовь. Калььянамалла употребляет для их обозначения термин «вашикарана», что буквально можно перевести как «средства покорения». Здесь этот термин переводится

как «приворотные средства», поскольку их большую часть занимают магические составы и приемы (мантры, ритуалы, жертвоприношения) и меньшую — те средства, которые оказывают физическое воздействие (например, уничтожают неприятные запахи или обволакивают благоуханным дымом место действия в театре Камы). Для поэта все они естественным образом сходятся в единый ряд, поскольку для него магическое воздействие столь же реально, как воздействие физическое, а магия положительного чувственного восприятия (в частности, прекрасного аромата) столь же необъяснима и неотразима, как и магия заклинания или жертвоприношения.

Среди магических средств мы с удивлением обнаруживаем нанесение красящими составами точек на лоб. Индуистская традиция ставить знак социального положения на лоб хорошо известна даже обывателю по индийским фильмам. Как следует из «Анангаранги», точка может наноситься разными составами. Она служит не столько источником информации, сколько приворотным средством, так же как черная краска (которой, как выясняется, подводили глаза и женщины, и мужчины) или порошки, в состав которых входит пепел, собранный в определенное время на месте погребального костра, или заклинания божеств-покровителей любви, Камы и Дурги.

Глава VII также знакомит читателей с редким ритуалом — жертвоприношением птичек, укрепляющим взаимную любовь супругов. Он был нужен потому, что при всем разнообразии форм брака, существовавших в древнем и средневековом индийском обществе, подавляющая их часть заключалась отнюдь не по взаимной склонности молодых, а по договоренности между родителями жениха и невесты. Часто будущие супруги впервые видели друг друга во время свадебного обряда. Камашастра должна была помочь им обрести в браке любовь, без которой он не мог стать счастливым.

Если же несмотря на соблюдение всех ритуалов и правил брак все же оказывался несчастлив, то «наука любви» либерально разрешала искать счастья на стороне. Восьмая глава легализует супружеские измены, живописуя печальные последствия неудовлетворенной потребности любить — тяжкие душевые страдания, неотвратимо ведущие к смерти.

В самом начале восьмой главы приведены правила, облегчающие решение проблемы выбора невесты и зятя. Речь идет именно о зяте, так как право выбора принадлежало не невесте, а ее родителям. Им предписывалось обращать внимание как на внешность, так и на социальные качества кандидатов. В этой же части текста, видимо, поздними переписчиками сделана пространная вставка из области хиромантии и науки о телесных признаках, по которым следовало делать matrimониальный выбор. Во вставке нумерация стихов отсутствует.

Затем Кальянамалла переходит к правилам выбора партнерши для любви вне брака. Здесь же мы находим традиционные подсказки, кого выбрать в посредники и как определить, что избранница отвечает взаимностью. Все эти правила рассчитаны на мужчин, и из отсутствия аналогичных правил для женщин напрашивается вывод о предоставлении камашастрой женщине меньшей свободы: женщине, даже замужней, разрешается отвечать на любовь поклонников, но запрещается быть чересчур активной и первой начинать добиваться мужчины.

Словом, «Подмостки любви» Кальянамаллы являются чрезвычайно интересным источником для изучения истории культуры, этики и эстетики Индии, а также для воспитания культуры чувств и нравственной личности.

Перевод фрагмента осуществлен по изданию: Anaṅgaraṅgaḥ Mahākāvī Kalyāṇamalla Viracitaḥ. Benares, 1922. Переводчица старалась, где это возможно, ритмически организовать русскоязычный текст, не претендуя на придание ему строго стихотворной формы.

Глава VII

О различных приворотных средствах

Извлекши лучшее из путаных [советов], поведаем здесь кратко
мы о том,
Что позволяет [милых] покорять и вызывать любовь желанных. (1)

О разновидностях точек на лбу

Мужчина пусть смешает [пыльцу] мимозы, мед с топленным маслом,
Растиртый корень лотоса и сперму и тем [составом] точкой метит лоб. (2)
Лишь только он [применит] это средство, ему в мгновенье ока
покорится любое существо из трех миров.
Се снадобье Ватсыяной премудрым, прекраснейшим [на свете]

речено. (3)
[А вот рецепт для женщин. Растирши в пыль], смешать ситарки¹²
корень и взятые с корнями манджиштху, вачу, куштху,
Добавив в равной доле женский пурпур, поставить этим
[приворотный] знак на лоб. (4)

Притянет точка счастье, и мгновенно ее владелица достигнет
в трех мирах
Взаимности. А с нею радостным и долгим узнавшей это будет
путь земной. (5)

Если же, взяв тагару, корень пиппали и мешу, с зернами шринги
и джаты [их измельчит],
В им равную толику соков своих пяти частей тела¹³,

Смешанных с медом, всыплет и этим, молясь, точку на лбу сотворит,
То, несомненно, что сделавший это мужчина [магией этой тут же]
весь мир покорит. (6–7)
И коль жена кровь своего «цветка» добавит [в то же зелье],
То им поставленную ярко-желтой точкой себе супруга быстро
подчинит. (8)

Об использовании темной краски

Коль в день восьмой из светлой половины месяца ашвина¹⁴
на месте погребального костра взять сажи с черепа
[сожженного] мужчины
Для краски, [коею глаза обводят], то взглядом этих глаз с ума
любого сводят. (9)

А если же жена или дева, добавив рочаны с кесарой,
Такою краской очи подведет, то покорит его, лишь только взглянет. (10)
Мужчина пусть использует такой [состав]:

Сожжет талису, куштху и тагару и в масле из льна, сувартики
и фиги¹⁵ ту сажу растворит.

Магическая сила [этой] краски такова,
Что всякий, на кого он только взглянет, себя почувствует его
рабом. (11–12)

Взаимную любовь супругов взрастить до запредельной высоты
Способна та [магическая] краска [из сажи] камфары, кинджалки,
пхалини и рочаны, которую усилят чтеньем гимна [богу Каме]. (13)

О различных порошках

[Любимых] привораживают, бросая в пыль измельченные
два крылышка пчелы,

Смесь какаджангхи, ситы, куштхи и утпалы с тагары корнем. (14)

Бывает, люди [используют для порошка] листву, взвихренную идущей
бурей, пепел одежд, гирлянд цветочных, что найдены
на месте погребальном.

Он, брошенный на темя, ума лишает [и влюбляет тут же]. (15)

[Вот также] лучшее из средств приворожить: смешать толченые
шивакшу с саптачхадой, [добавить] столько же
Сакшаудры и [тем предмету обожанья] чело [слегка] припорошить. (16)

Жертвоприношение птичек

[Пусть маленькую птичку] трясогузку [супруг заботливый] на дереве
поймает, ее желудочек и прочее достав,
Он семенем своим нутро ей оросит. Все бросит в пару плошек: [тушку,
потрошка, и Каме поднесет] в уединенном месте. (17)

И целую неделю умудренный пускай воспроизводит [тот обряд:
Ананге дарит птичку], сделав мудру¹⁶.
А в день восьмой пусть освежает [птичку], разделит, сделав мудру,
и высушит кусочки. (18)
Потом, по правилам, жена их даст супругу, он — ей. Так съесть до
крошки птичку им вместе надлежит.
Нет средства лучше этого обряда влюбить супругов, [— так молва
гласит]. (19)

Различные виды мазей

Тому, кто, отдав свое семя, в конце наслаждения левой рукой
Помажет им левую ногу прелестной, она навек покорится. (20)
И той, которая, нежась от ласк после страсти, касается члена
любимого левой ногой,
Он будет пожизненно раб, несомненно, [царевич мой]. (21)
[Есть несколько средств для того, чтоб пара жила душа в душу],
Возлюбленный жаждал ее, а подруга была бы послушна.
[Первое]. Пусть мажет любимого член снадобьем из меда, синдурь,
[Добавив] помет голубиный, — [все] в равных долях.
[Второе]. Иль размельчив, пусть в мед всыпает камфару
с бхаллукой и медхрой.
[И третье получится, если] с сандаловым маслом смешать шиповник
и рочану, семена амалаки с камфарой. (22–24)

О благовониях

Истолченные сандал с шафраном, вьядхи,
Цветы алоэ черного, джалы и девадару пусть смешают с медом. (25)
[Вот] волшебное чинтамани¹⁷ — воскуренье, что дарит желанное.
[Кто чинтамани] применяет, предел желаний достигает. (26)
Если дева по предписанью из кардамона, смолы сарджи, его древесины,
сандала и равного им количества шринги благовоние соберет,
Дым от этого воскуренья всех живущих с ума сведет. (27)

Заклинание бога Камы

Сначала, прежде обращенья к богу Каме, слог следует сказать
священный «Клим».
Уже потом [читать молитву]: «Ради счастья...»¹⁸. [Порядок очень
важен.] Вся сила в «Клим», слова другие — после. (28)
Вот заклинанье Камы: [Тебе], зовущемуся «Владыкой числа
несметного цветов кадамбы»,
«Владыкой множеств [прекрасных видов] цветов и листьев,
числом десять тысяч», (29)

И «Дарующим счастье», «Улыбчивым». Говоря это, надо
В дар Ослепляющему, Великому принести десятую часть возлияний,
цветы и другое. (30)

Заклинание богини Дурги

Ом тебе, Ослепляющая Дурга, Приводящая к покорности, тебе — сваха.
[Сваха] — последнее слово. Это лучшее заклинание Дурги. (31)

«[Тебе], Владычица цветов и листьев», — так обратившись
к богине, часть десятую в жертву ей возливают.
Коль это правило волшебное исполнишь, [всю жизнь свою ты]
счастьем наполнишь. (32)

Прошептав эту мантру, в дар Дурге подносят семь видов цветов,
Нет сомненья: силок для любимой готов. (33)

Глава VIII *Наставления перед свадьбой* *и подобными событиями*

Равной [должна быть невеста] жениху по рождению, из сильной
в науках семьи, известной, богатой зерном.
Наделенной величием, [чи члены] благоразумны, храбры, безгрешны¹⁹
и блюдут свою дхарму¹⁹.

Почтенные люди включили такое правило в шастру:
Во все времена достойной замужества [почитали] непорочную,
чистую деву, в родстве с женихом состоящую, красивую
и созревшую для любви. (1)

Благоприятные признаки невесты

Пусть ярко блистает ее красота, подобная злату, цветом голубого
лотоса [светится] тело, а волос чернота [спорит] с черной пчелой.
[Пусть ликом она состязается] с полной луною, а очи ее будут точно
пятнистой глаза антилопы.

Пусть будут у нее родинки и симпатичный носик, два ряда крепких
зубов, небольшие ушки,
А голос кукушки; [пусть будет] нежный, как лотос, затылок,
ярко-красные губы. (2)

На ладонях и ступнях ее должны быть круги и другие красные метки,
живот небольшой, и есть она должна очень мало.

Как колонны²⁰, стройны ее ноги, бедра — широки, а рост — высок.
И что особенно важно, [пусть будет она] добродетельна, не соня,
со спокойным нравом, походкой слоницы²¹
и [пусть] будет глубоко вдавлен ее пупок.

Такова идеальная дева — невеста для лучшего мужа. (3)

Плохие качества невесты

[Плохо, когда] неприветлива [дева иль] рыжеволоса, волос не имеет
[иль] ростом любого затмит, [когда она] слишком худа иль с двойным
подбородком и [словно голодная] вечно жевать норовит.
[Когда ее] зубы торчат и синюшные губы, размера неравного груди,
Походкой она — скорпион, [когда она] слухом слаба,
чрезвычайно болтлива, норовиста, нечистоплотна,
Гневлива, упряма, на теле растительность лишняя иль есть борода.
[Коль] вечно сонная, а [выговор] — и губы задрожат.
Иль щеки дряблые трясутся сильно в смехе,
Негибкий стан для ней самой помеха: достать не может палец на ноге.
Земли коснуться — разве ж ей согнуться? (5)
Безвестную [не стоит в жены брать], зовущуюся как гора иль птица,
как дерево, созвездие, река²²,
Что перезрела, каждый день больна, чьи тянутся лианой длинной брови,
стыд потерявшую, со впалыми щеками, членов лишенную,
с ужасным нравом.
Плохие признаки установив, обряды брачные устраивать не стоит:
изъянов не исправить им — вот мнение достойных.

Хорошие качества зятя

Как проверяется злато путем четырех испытаний: треньем,
дроблением, плавкой и ковкой,
Так четырем испытаниям нужно подвергнуть мужчину:
на образованность, нрав, на душевные качества и благочестье. (7)
Будущий зять должен быть хорошо образован, дом иметь —
полную чашу, зваться «средоточием благостных качеств»,
Быть молодым и красивым, независимым, из благородной семьи,
сладкоречивым, щедрым, жить на широкую ногу и иметь
многочисленную прислугу,
Твердый характер иметь, сильным быть, беспечальным, безгрешным.
Лишь с таким кандидатом, считали поэты великие,
брак будет успешным. (8)

Плохие качества зятя

[Плохо, коль будущий зять] престарелый, порочный, скупой, болен,
грешен,
Скопец, низкорожденный, зол на язык, безрассудный игрок
или жалкий бедняк;
Легкомыслен чрезмерно или в странствиях вечных, весь в долгах
иль монах, или непостоянен.
Не таков лучший будущий муж — [вот позиция] благоразумных. (9)

О различных знаках на теле мужчин и женщин

А с этого места²³ поведаю о счастливых и самых надежных
предзнаменованиях на мужских и женских телах.
Прежде нужно узнать [по ладони, долгой ль будет] жизнь человека,
лишь тогда [толковать] ее свойства. Если первого не узнаешь,
смысла нет говорить о втором.

Наперед объясним знаки мужа.

Коли линия его жизни от основанья мизинца к персту указательному
устремлена,

То в сто долгих лет ему жизнь определена.

Если та же черта до среднего пальца идет,

То жизнь ему восемь десятков лет срока дает.

Если черта от основанья мизинца идет к безымянному пальцу,

То на шесть десятков лет его жизнь простирается.

Много черточек [на руке] — муж подвержен страстям; если мало —
грозит ему бедность;

Коль четыре большие черты — ждет богатство, коль такая одна —
значит, бедность.

Тот, чей палец большой на руке далеко отведен, утолщен посредине, —
будет править.

А любитель поестъ все подряд, что растет и готовится, будет успешен.

Красноглазого счастье не бросит, [а] злато-рыжему успех не догнать.

Долгорукому не быть правителем, а рожденному в межкастовом браке
большого счастья не стоит ждать.

Ждет обилие хлеба широкогрудого, большеглавый будет героем-царем.

Мощнобедрый станет многосыновным, мощноногий будет жить
в счастии вечном.

Чьи изнежены руки и ноги, в путешествии их повредит,

А муж, им не дающий покоя, [путь к] успеху [себе проторит].

С длинным членом [муж] будет беден; с толстым членом — несчастен;

С тонким членом — прославлен; с коротким — завладеет землей.

И коль знаки мужские раскрыты,

Разберемся с женской судьбой.

Как лишена опоры [в жизни] женщина без матери, отца, супруга,
деверя и брата,

Так же [беспомощна она], когда на теле ей [судьба] не оставляет знака.

Будет царицей прекрасная, в форме круга, зонта²⁴, свастики, лотоса,
на ногах множество знаков носящая.

Если на стопах ее линия есть, что к стоящему за большим пальцу
тянется,

То она скоро получит мужа и ему преданной вечно останется.

У той, у которой мизинец и два соседних с ним пальца земли
не касаются,

Первым умрет супруг, но любовник ей повстречается.
 Если палец большой от соседнего отстоит, значит, надменна она
 И ей в старца влюбиться в юности предстоит;
 Если имеет две большие, крепкие, привлекательные груди,
 То волосков на теле вскоре у нее не будет.
 Счастлива будет та, чьи ноги [стройны], как колонны.
 А та, что имеет черные родинки на ухе, шее и левой груди,
 Принесет счастье мужу, и во множестве будут у нее сыны.
 Длинношея — значит, жестока; а с короткой [шеей] — будет бедна;
 Обладает хитростью тройною та, чья шея красиво округлена.
 У которой на ладони линия круглится аркой, той, рожденной рабыней,
 будет царь-супруг [в подарок].
 Коль на ладони знаки колеса — волос лишится [бедная] глава²⁵.
 [И только] тогда, когда сына родит, [судьба] ее мужем-царем наградит.
 Не следует пытаться безродной незамужней знаки,
 С такой, сказал мудрец, не заключает браки.
 [Не зная роду-племени невесты, в дом привести, случиться может, ту],
 Которая, сказал мудрец Нарада²⁶, могла убить отца иль мать,
 А также брата, мужа, хозяина и может погубить семью.
 О женских знаках — все.

Случаи, не подходящие для заключения брака

[Не подойдет для брака] человек, [коль он] — калека, беден
 или чрезвычайно опустился,
 Насмешник, если он ущерб наносит, иль легкомыслен, иль ушел от
 дома далеко.
 [Не стоит в брак вступать и с тем мужчиной], чья связь любовная
 доказана с красоткой,
 Пускай при этом даже он слывет безгрешным. (10)
 [Не стоит] и зачем уподобляться [вору] — могущественному
 повелителю Ланки,
 Похитившему Ситу [у супруга]²⁷. Его удача [призрачна].
 Брак недостойный и счастья никогда не принесет. Ведь пленная
 [невеста] —
 Просто [неживая] кукла и в ней желанье всякое умрет. (11)
 Теперь опишем несомненные последствия любви неутоленной.

Последствия неудовлетворенной любви

[Женившись без любви, с любимую расставшись, несчастный]
 любящий блуждает взглядом в прошлом,
 Его [он бережно] в уме перебирает, влечение страстное его блаженства
 сна лишает, слабеет тело и уходит скромность²⁸.

Противны вещи все, бормочет вслух или вдруг оцепенеет, уходит
ум его, дыханье отлетает.

Так по порядку пандиты²⁹ перечисляют те десять состояний тела,
к которым безответная ведет любовь. (12)

Как помнится, так нимфа Урваши³⁰, возжаждав ласк [Пурураваса,
Добилась их] и вдруг исчезла. Царь [был истерзан, ощутив] потерю.
[И даже] ради вечного блаженства³¹ жену другую взять не пожелал.
[Все знают: у любви его несчастной печальный и тяжелый был
финал]. (13)

[Не легче девам. Хоть] и благородна, и молода, и любит,
но не получив желанного [в мужья], сойдет с ума, угаснет.
[И коли] выйдет замуж, то [все же] не изведает любви.

Запомни это. И когда с другою, [не любимой, судьба] соединила,
но она с тобою в браке построить хочет счастье, не желай уйти.
[О случае таком] Ватсыяны есть наставленья: не жертвуй всем,
коль ты благоразумен. (14)

Мужчина, даже если не влюблен [и не питает замыслов презренных],
К женам других двадырожденных³², священников, царей, друзей
и близких — к этим пяти — ходить не должен, дабы [в глазах людей]
не опорочить их. (15)

Женщины, с которыми не следует вступать в связь

Не станет преследовать умный женщин таких: старуху, карлицу,
жену учителя, ждущую чадо,

Большую грешницу, рыжую и ту, что смуглее других,
Ребенка, монахиню и верную супругу, изменницу, больную,
жену друга,

В ученье состоящую, супругу брахмана, пьянчужку, сошедшую с ума,
из близкородственного круга. (16)

Кого следует избирать в посредники

Плетельщица венков, подруга [возлюбленной], вдова, кормилица,
гетера, мастерица,

Служанка, приживалка, прачка, рабыня, родственница, мальчик
и монахиня-странница,

Отшельника супруга, жена пахтальщика, торговка, честная певица
И ловкий человек — чтоб с вестью их послать, любой сгодится. (17)

Как определить тех, от кого можно добиться взаимности

Добиться взаимности можно от женщин таких: от не слишком
скромной вдовы, от искусницы, той, что не ходит посплетничать,
От несчастной и от той, чей муж толстый евнух или стареющий
жестокосердный карлик.

[Уступчива также та], которая привыкла стоять в дверях,
Чрезвычайно непостоянная, бесплодная, самовлюбленная
И молодка, [с любимым] долго разлученная. (18)

Признаки влюбленной женщины

Стыдливая, не повернет лица, не смотрит [прямо] и, стоя,
чертит по земле ногой.

[Предмет своей] увидев [страсти], зазывные творит телодвиженья
и награждает взглядом искоса в зрачок. (19)

[Или его] заметив, улыбкой шлет любовные призывы,
За ним влечется медленно, настигнув, нарочно громкие заводит речи,
бессвязные, лишь бы привлечь вниманье. (20)

Почтение и явный интерес к семье возлюбленного часто выражает,
о новостях семейных всех пытается.

Скольких красавиц милый привязал? Которая любимее была? (21)
Узрев его, идет наперерез, рукою [нежной] грудь приоткрывает,
ее всего на палец обнажает.

[И, впечатленьем дорожа, следит], чтобы без украшений и самый
преданный поклонник ее не видел никогда. (22)

Предлог любой [ей служит оправданьем] с охапкою цветов
[как будто невзначай] зайти в любимый дом, [теряя силы],

На подгибающихся ногах [стоять] в поту холодном и руки
от волнения сплетать. (23)

Все эти и другие признаки заметив, что [ему] влюбленность выдают
у той проворной, антилопоглазой, чьи очи детские [сердца влекут],
Пусть, не колеблясь, шлет бессовестную сводню, поднаторевшую
и ловкую в делах любви. (24)

Женщины, которых трудно добиться

[Если женщина] любит мужа, [и при этом она] одна у него и желанна,
если она холодна совершенно и если ревнива,

Имеет взрослого сына, стыдлива иль боится учителя, прочих,
если она постоянна,

Думает только о выгоде иль говорит о другом человеке,
если бесстрастна она или гонит из сердца корысть —

Жены такие, гласят мудрецы, не предмет увлеченья, ибо к себе очень
трудно их сердце склонить. (25)

Случаи, в которых не следует помышлять о любовной связи

Никогда человек благородный не займется любовью с животным,
брахманом, старцем почтенным, с родной кровью, в реке,
в Божьем храме³³,

В храме Дурги и прочих, на пересечении улиц, в чужом доме, в лесу,
на месте сожжения трупов, белым днем,
На мосту, в ночь безлунную, осенью холодной, в знойный день,
В лихорадке иль в горе, дав обет, на закате, без сил. (26)

Где и когда следует предаваться наслаждению

В просторном, милом и приятном, чистом, украшенном,
закрытом двореке прохладном,
На возвышении, окуренном прекрасным легким благовоньем,
[Изящно] убранном цветами, где пенье птиц звенит,
лампады чудные сияют,
Где безопасно и любовь обоими желанна, возлюбленная —
в сословье равном. (27)

Примечания

¹ См.: Сыркин А.Я. Древнеиндийское наставление в любви. — *Ватсьяяна Малланага*. Камасутра. Пер. с санскрита, вступ. статья и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1993 (Письменные памятники Востока. СХI), с. 18–19.

² *Ватсьяяна*. Камасутра. — История и культура Древней Индии. Тексты. М., 1990, с. 240.

³ Там же, с. 243.

⁴ Там же, с. 241.

⁵ *Kama sutra of Vatsyayana*. Complete transl. from the Original Sanskrit by S.C. Upadhyaya. Bombay, 1961, с. 79–80.

⁶ *Ватсьяяна*. Камасутра, с. 245.

⁷ *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» — великое начало. — Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1989, с. 479.

⁸ «Прославляю любовь — приятнейшее развлечение, [находящую] прибежище в каждом сердце, [пославшую] на бой и на гибель демона по имени Шамбара,

Убивающую благоразумие и вечную, прекрасную, благосклонную к побежденным любовной страстью, дарующую [им] блаженство» (Анангаранга, I.1).

⁹ Согласно индуистскому мировоззрению, выраженному в «Анангаранге», окружающий человека мир — только иллюзия, скрывающая абсолютную реальность — Атман, или Брахман.

¹⁰ Абсолют — Атман, или Брахман, абсолютная реальность, которую можно сопоставить с Абсолютным духом западной философии. Коль скоро Абсолют обладает всеми атрибутами в абсолютной степени, то и испытываемое им блаженство может быть только абсолютным.

¹¹ «Сексуальной революцией» назвали произошедшие во второй половине XX в. в Западной Европе и Америке изменения половой морали в сторону либерализации ее норм. В различных странах эти изменения проявлялись неодинаково. Основные черты «сексуальной революции»: резкое ослабление полярности мужских и женских ролей, интимизация внутрисемейных отношений, изменение отношения к телу и эмоциям, расширение возрастного диапазона и повышение ин-

тенсивности половой жизни, увеличение количества добрых связей, возрастание сексуальной активности женщин и их требований к половой жизни (более подробно об этом см.: *Кон И.С.* Введение в сексологию. М., 1989, с. 134–161).

¹² Названия индийских растений оставлены в тексте без перевода, если они однозначно не идентифицируются. В конце публикации дан «Словарь растений, упомянутых в тексте».

¹³ Имеются в виду следующие «выделения» тела: кровь, мокрота из пупка, выделения из глаз, из носа и сера из ушей.

¹⁴ Месяц ашвин по лунному календарю приходится на сентябрь–октябрь.

¹⁵ Имеются в виду льняное семя и плоды сувартики и фигового дерева.

¹⁶ Мудра — особое ритуальное переплетение пальцев, оказывающее магическое воздействие. Мудр всего 24.

¹⁷ Чинтамани — мифический драгоценный камень, будто бы исполняющий все желания. Называя благовоние именем магического камня, указывают на наличие и у него магической силы.

¹⁸ Эту мантру Кальянамалла привел не полностью. Полностью она звучит так: «Ом, клим, бог Кама! К тебе ради обретения счастья зываю! Клим!»

¹⁹ Дхарма — в санскрите термин имеет много значений. Здесь он подразумевает, что члены семьи невесты выполняют все обряды и чтут законы своего сословия (варны).

²⁰ Обычное в индийской литературе поэтическое сравнение стройных ног с колоннами. В индийской архитектуре колонны применялись в основном тонкие, а не массивные.

²¹ Слоны в Индии — символ красоты и грациозности.

²² Этот фрагмент — парафраз «Законов Ману», где сказано, что в жены следует брать «не названную именем медведя, дерева, реки и не другой [низшей] касты, не носящую имя горы».

²³ С этих слов начинается фрагмент без нумерации стихов, вставленный более поздними переписчиками. Он перекликается с другим текстом — «Самудрикашастрой».

²⁴ Зонт в Индии является символом царской власти.

²⁵ Возможно, намек на принятие монашества.

²⁶ Нарада — в индуистской мифологии божественный мудрец, посредник между богами и людьми. Он исходит с небес на землю, чтобы возвестить людям о совершающемся на небесах, а затем рассказать богам о происходящем на земле.

²⁷ Здесь упоминается эпизод из индийского эпоса «Рамаяны», в котором повелитель острова Ланка, владыка ракшасов Равана обманом похитил Ситу — жену царя и героя Рамы. Однако никакими уговорами и ухищрениями Равана не смог добиться любви Ситы. Приводя этот эпизод, Кальянамалла осуждает форму брака, связанного с похищением невесты против ее воли.

²⁸ То есть человек не думает о соблюдении правил поведения и производимом впечатлении, действует под влиянием аффекта.

²⁹ Пандиты — образованные мудрецы.

³⁰ Легенда о любви небесной нимфы Урваши и царя Пурураваса приводится в брахманах. Там рассказывается, что однажды Урваши в мире смертных встретила Пурураваса и, коснувшись его плеча, влюбилась. Пуруравас тоже полюбил ее и предложил выйти за него замуж. Урваши согласилась, поставив ряд условий, одним из которых было пожелание, чтобы супруг никогда не являлся ей обнажен-

ным. Они прожили вместе несколько счастливых лет, но апсары и гандхарвы — небесные жители, соскучившись по Урваши, подстроили так, что она увидела мужа обнаженным и покинула его. Царю пришлось долго скитаться по свету и много страдать, прежде чем он смог вновь соединиться с любимой на небе, став гандхарвом.

³¹ Имеется в виду блаженство как освобождение (мокша) от оков мирского бытия и соединение с Абсолютом. В индуизме для достижения освобождения человек должен был родить в браке сына, который за него молился бы и выполнял соответствующие обряды, исполнял дхарму.

³² Дваждырожденными (двиджа) называли членов трех высших варн: брахманов, кшатриев и вайшьев.

³³ Имеется в виду индуистский храм, посвященный трем главным божествам: Брахме, Шиве, Вишну.

Словарь растений, упомянутых в тексте

Амалака (amalaka) — индийский крыжовник (*Emblica officinalis*).

Бхаллука (bhallūka) — индийская лиана (*Bignonia Indica*).

Вача (vacā) — вид ароматного корня, возможно аир обыкновенный (*Acorus Colamits*).

Вьядхи (vyādhi) — костус красивый (*Costus Speciosus*, или *Arabicus*), растение порядка имбирных.

Девадару (devadāru) — так называли несколько растений: вид сосны, гималайский кедр (*Pinus Devadaru*), а также *Avaria Longifolia* и растение семейства кокаиновых *Erytroxylon Sideroxyloides*.

Джала (jala) — бородач, вид растения *Andropogon*, род многолетних корневищных злаков.

Джата (jaṭā) — этим термином назывались разные растения: *Mucuna Pruritus*; мадагаскарская слива (*Flacourtia cataphracta*).

Кадамба (kadamba) — тиковое дерево (*Nauclea Cadamba*) с оранжевыми пахучими цветами.

Какаджангха (kākajaṅghā) — *Leea Hirta*.

Кесара (kesara) — за этим именем скрываются несколько растений, в частности, шафран посевной (*Crocus Sativus*); кокос (*Rottleria tinctoria*); индийское фруктовое дерево, именуемое «испанской вишней» (*Mimusops Elengi*); мезуа железная (*Mesua ferrea*) — поникающая одревесневающая лиана порядка чайных.

Кинджалка (kiṅjalka) — цветы мезуа железной или цветы лотоса.

Куштха (kuṣṭha) — этим термином назывались разные растения: *Costus Speciosus*, *Costus Arabicus*, или *Saussurea auriculata*; *Saussurea lappa* — многолетнее травянистое колочее растение высотой до 2 м с толстым корневищем и большим количеством черных цветов; дерево рода фикусовых *Ficus oppositifolia*; *Vernonia anthelminthica*, а также съедобный корень индийского паслена (*Solanum indicum*).

Манджиштха (mañjiṣṭhā) — индийская марена (*Rubia Munjista*).

Медхра (meḍhra), медхра-шринги (meḍhra-śringī) — *Odina Pinnata*.

- Меша (meṣa) — нард (*Nardostachys Jatamansi*) — травянистое пряно-ароматическое растение из Гималаев, семейства валериановых, с мощным разветвленным корнем; вид палисандрового или розового дерева (*Dalbergia Ougeinensis*).
- Пиппали (pipalī) — вид перца *Piper longum*; фикус священный, дерево бодхи (*Ficus Religiosa*) — дерево рода фикусовых, под которым Будда достиг просветления.
- Пхалини (phalinī) — возможно, злак щетинник или итальянское просо — *Panicum Italicum*.
- Рочана (rocanā) — померанцевое дерево; а также *Andersonia Rohitaka* и агляя душистая (*Alangium Hexapetalum*) — невысокий куст с мелкими шаровидными желтыми цветами.
- Сакшаудра (sakṣaudra) — дерево из семейства магнолиевых с желтыми цветами (*Michelia Campaka*).
- Сапгаччхада (saptacchada) — млечник «семилистник»; розовое дерево или миндаль (*Alstonia Scholaris*).
- Сарджа (sarja), а также таркшья (tārkaṣya) — дерево *Vatica Robusta*, выделяющее пахучий млечно-белый сок; лавровое дерево (*Terminalia Tomentosa*).
- Синдура (sindūra) — *Grislea Tomentosa*.
- Сита (sitā), или Ситакокила (sitakokila) — букв. «белая кукушка», трудно идентифицируемое растение.
- Ситарка (sitārka) — белоцветный калотропис (*Calotropis*) — растение семейства ластовневых.
- Сувартика (suvarttikā) — *Odina Pinnata*, а также съедобный корень индийского паслена (*Solanum indicum*).
- Тагара (tagara), или Пиндитагара (pinditagara) — возможно, валериана; кустарник *Eryatamia coronaria* или *Tabaernomontana coronaria*.
- Талиса (tālīsa) — название нескольких растений: флакурция индийская, или «мадагаскарская слива» (*Flacourtia cataphracta*), листья которой использовались в медицине; *Abbis Webbiana*; травянистое колючее растение *Saussurea lappa*.
- Таркилья см. сарджа.
- Утпала (utpala) — цветок голубого лотоса и семена *Costus Speciosus*, или водяной лилии — *Nymphaea*.
- Шивакша (śivākṣa) — красно-коричневые, со сложным рельефом, размером с крупную виноградную лозу плоды голубого мраморного дерева, или элеокарпуса синеплодного (*Elaeocarpus Ganitrus*).
- Шринги (śringī) — различные растения: чилим, вид водяного двухшипового ореха, растущего на дне озер и прудов (*Trapa Bispinosa*); деревья рода фикусовых: смоковница обыкновенная (*Ficus Infectoria*) или кактус опунция индийская, называемый индийской смоковницей и индийской фигой (*Ficus Indica*).

Е.Д. Огнева

*Надписи на буддийской скульптуре
из собрания Музея Востока (Москва)*

Металлическая культовая пластика, принадлежащая традиции северного буддизма, получила распространение на огромной территории, пройдя долгий путь от Индии и Непала через Тибет, Китай, Монголию до Бурятии и Калмыкии.

Широкий ареал распространения мелкой пластики в некоторых случаях затрудняет ее отождествление. Существенную помощь в этом процессе оказывают обнаруженные письменные знаки, нанесенные на отдельные статуэтки. Благодаря надписям подтверждается или определяется происхождение скульптуры и среда ее обитания. Поэтому издания прошлых лет, посвященные проблемам изобразительного искусства Центральной Азии, особенно если это Каталоги, по мере возможности содержали приложения в виде публикаций и переводов надписей, присутствующих на музейных предметах¹, или же транслитерация и перевод надписей включались в их описание². Не является исключением и Каталог металлической скульптуры из собрания Государственного музея Востока³, представляющий скульптуру малых форм Индии, Непала, Тибета, Китая, Монголии, датируемую IX–XIX вв.

Письменные знаки, обнаруженные на скульптурах данного Каталога, не многочисленны и делятся условно на два типа. Одни из них — механические и связаны с техникой и технологией изготовления изображений. Другие знаки представляют письменность тех народов, на территории которых было создано или же бытовало то или иное изображение. Объем и характер нанесения письменных знаков изначально ограничен и обусловлен пределами несущих поверхностей скульптуры: это внутренняя поверхность полых скульптур, днище, гладкая часть плинта, тыльная сторона пьедестала, спина изображенного персонажа.

Знаки на внутренней стороне полых фигур носят утилитарный характер, если не случайный, проставлены обычно мастерами и связаны с рабочими моментами создания скульптуры.

Знаки на гладком плинте, передней и задней стенке пьедестала, спинке трона, спине изображенного персонажа отличны от первых по своему функциональному назначению. Надписи на скульптурах выполнены на санскрите (чтение и перевод В.В. Вертоградовой), невари и манджурском (не прочитаны), китайском (чтение и перевод В.Л. Сычёва) и тибетском (чтение и перевод Е.Д. Огневой) языках.

Санскритских надписей, написанных брахми, всего две. Обе они воспроизведены на изображениях бодхисаттв Авалокитешвары и Манджушри, происходящих из северо-восточной Индии (Сирпур?) и датированных IX–X вв.⁴ По содержанию надписи одинаковы и, согласно В.В.Вертоградовой, «содержат своего рода кредо буддизма — так называемый закон взаимозависимого возникновения (пратитьясамутпада)»⁵. Надпись на изображении Авалокитешвары палеографически уточняет дату создания изображения, делая акцент на IX в., а надпись на скульптуре Манджушри выявляет ее соответствие типу № 2 из Хишт-тепе⁶. Учитывая важность закона взаимозависимого возникновения в системе буддийского вероисповедания, а также то, что надписи, его излагающие, размещены на изображениях Авалокитешвары (бодхисаттвы Милосердия) и Манджушри (бодхисаттвы Мудрости), можно говорить о миссионерской предназначенности данных изображений.

Китайские надписи составляют две группы, датируемые разным временем. Надписи первой группы абсолютно одинаковы по содержанию. Они воспроизведены на изображениях бодхисаттвы Манджушри (№ 35–36, 38–41)⁷ и будды Амитаюса⁸. По содержанию данная надпись носит посвятельный характер. В ее составе — девиз правления Юнлэ, соответствующий 1403–1424 гг. китайской династии Мин. Характер взаимоотношений 1-й четверти XV в., складывавшихся между минскими правителями и главами тибетских буддийских школ, позволяет предположить, что создание изображений Манджушри с такими однотипными надписями носило массовый характер, а также имело четко выраженного адресата — представителей всех тибетских буддийских школ, прибывавших к императорскому двору со своими дарами и увозивших с собой назад в Тибет многочисленные подарки, в том числе и скульптуру. Появление такой же надписи на изображении Амитаюса, будды Бесконечной жизни, указывает на благожелательную направленность надписи и заботу ее заказчика о будущем счастливом воплощении.

Надписи второй группы также одинаковы по содержанию и однотипны с первой группой, отличаясь от нее более торжественным стилем, датой создания и тем, что все надписи нанесены на изображения

Амитаюса. Кроме девиза правления Цянь-лун, соответствующего 1736–1799 гг. маньчжурской династии Цин, указаны годы, соответствующие 1771 (№ 185–187) и 1781 (№ 181)⁹ этой династии. Изображения Амитаюса и приведенные годы указывают на юбилейные дни рождения императора Гао-цзуна (1711–1799) с девизом правления Цянь-лун — его 60-летие (1771 г.) и 70-летие (1781 г.). Культ Амитаюса был придворным при Гао-цзуне, заказанные изображения именно этого персонажа пантеона, выполненные к юбилейным датам, также должны были содействовать, по мысли заказчика и исполнителя, продлению долголетия правящего императора.

Надпись на маньчжурском языке (№ 100)¹⁰ не прочитана, но, как полагает А.Ф. Дубровин, она не имеет отношения к скульптуре, а является фрагментом надписи на металлической пластине, из которой вырезано днище¹¹. Не прочитана также и надпись на невари, нанесенная на изображение Манджушри, происходящее из Непала (№ 110)¹²; орнамент и надпись выполнены по воску. Но эта надпись не единственная на скульптуре. Ниже неварской прочеканена надпись на тибетском языке. Это обстоятельство, пожалуй, можно считать свидетельством того, что скульптура побывала в Тибете или находилась там. Содержание надписи указывает на пространственную ориентацию изображения: «слева от Ринджунга» (или от Ратнасамбхавы). Появление такой надписи не случайно, поскольку таким образом указывалось не только местоположение скульптуры, но и ее принадлежность к иконографической группе «Восемь Бодхисаттв», которая обычно является частью композиции «Сукхавати», или «Счастливой земли» будды Амитабхи, где рождаются праведники, не оскверненные грязью чрева.

Надписи на тибетском языке, нанесенные на скульптуру XV–XVI вв., не только многочисленнее, но и разнообразнее по репертуару, чем надписи на других языках. К наиболее простым знакам относятся цифровые и буквенные обозначения, определяющие порядковые номера скульптур (№ 56, 58, 83, 149, 152, 207). Их появление может быть объяснено необходимостью предстоящей расстановки скульптуры на алтаре в храмовом интерьере. Иногда помимо или вместо порядкового номера указывается пространственное расположение одной скульптуры относительно другой, как об этом упоминалось выше. Такого рода знаки обязательно имеют четко выраженную языковую принадлежность и таким образом косвенно указывают на возможное место происхождения скульптуры. Цифры и буквы (№ 56, 83, 149, 152, 207) наносятся на днище, проставляются на спинке трона или каком-либо другом неприметном месте.

К числу знаков небольшого объема относятся те, которые появляются в результате совершенного обряда освящения. Обычно это мантры, которые проставляются либо в ландже — разновидности

непальского алфавита (№ 48), либо в тибетской транслитерации (№ 56)¹³. Их наносят на обратную сторону скульптуры, в местах, соответствующих энергетическим центрам — так называемым чакрам: на затылке, шее, спине на уровне сердца или же произвольно по вертикали, на спине, одна мантра над другой. Присутствие мантр обычно указывает на уже совершенный обряд освящения, на принадлежность изображения к традиции северного буддизма, а их графическое воспроизведение (ланджа, деванагари, брахми, тибетский) — на возможную этническую принадлежность исполнителя письменных знаков и место происхождения скульптуры.

Объем надписи зависит от размера несущей поверхности. Обычно это гладкий плинт, тыльная сторона пьедестала или спинки трона. Большие развернутые надписи могут быть в одну (№ 49, 51, 54, 57, 58, 72)¹⁴ или несколько строк (№ 48)¹⁵, они могут опоясывать плинт (№ 48, 143)¹⁶. Необходимость уместить надпись соответствующего содержания на ограниченной поверхности приводила к различного рода сокращениям. Снимались как служебные морфемы *pa*, *po* (№ 48, 58, 110), *par* (№ 57), *rams* (№ 143), так и знаменательные — *bzhin* (№ 48) или же целые слова *gtsug-gtor* (№ 57). Производились сокращения слов: *bzhut* вместо *bzhugs*, *thamd* вместо *thams-cad* (№ 148), *bkras* вместо *bkras-shis*. В написание отдельных слов вкрадываются описки: опускается префиксальная акшара *ba* в слове *bzang*. Следует также отметить присутствие санскритизмов в отдельных надписях, когда в структуру предложения вводятся санскритские заимствования (№ 49, 54).

Надпись могла содержать информацию о материале, из которого изготовлена скульптура (№ 72)¹⁷. В качестве такого материала упоминается *лимо*, возможно, искаженное от *li-ma*¹⁸, что означает сплав для изготовления священных статуй, содержащий большой процент золота и серебра¹⁹. Однако состав сплава скульптуры (латунь, золотая паста, пигмент, грунт) не соответствует такому определению. Между тем слог *li* — «колокольный металл» входит в состав слов *li-dmar* — «красный ли», *li-dkar* — «белый ли», *li-smug* — «тёмно-красный ли», *li-ser* — «жёлтый ли», означающих разные сплавы, из которых изготавливались колокола, гонги²⁰, а термином *li-khra* — «многосложный (пестрый) ли» обозначается сплав, в состав которого входят золото, серебро, цинк, железо²¹. Поэтому, если надпись *de-mo li-mo* не является транслитерацией географического названия или же родового имени, предложенный ранее ее перевод «это из лимо» или «это [из сплава] лимо»²², пожалуй, имеет право на существование.

Надпись на скульптуре может быть просто именем изображенного персонажа или же его эпитетом (№ 57, 58). В таких случаях при утрате атрибутов либо иных дефектах изображения или при совпадении иконографии персонажей пантеона надпись становится единственным

идентификационным определителем, т.е. Ушнишавиджая (№ 57) так и останется этой богиней, а Будду Шакьямуни (№ 58) нельзя будет принять за будду Акшобхью.

Имена учителей, как индийских, так и тибетских, присутствуют в надписях — стандартных формулах почитания, например «Поклон Вирвапе» (№ 49) или же «Поклон преподобному Цзонхаве Лобзанг-дакпе» (№ 54). Вирвапа, или Вирупа, входит в иконографическую группу 84 махасиддх. Полагают, что жил он в VII в. в Южной Индии. Прославился проповеднической деятельностью и сверхъестественными силами, которые приобрел в результате почитания дакини Ваджраварахи непрерывным в течение 24 лет повторением ее мантры. Вирупа мог оживлять убитых им животных, останавливать солнце, рассекать горы, останавливать движение рек²³. Еще о нем рассказывают, что он ел голубей, пил вино и весело проводил время с женщинами. Вирупу считают создателем доктрины «путь-плод», ставшей в XI в. теоретической основой учения тибетской школы сакья, в которой этот йог считается первоучителем в традиции изучения «Хеваджра-тантры». С именем же преподобного учителя Цзонхавы Лобзанг-дакпы (1357–1419), проповедника и ученого, связано создание школы гелук, учение и последователи которой оказали влияние на развитие исторической судьбы Тибета.

Но иногда в надписях присутствуют имена собственные, опознать которые практически невозможно, даже если известна цель, ради которой появился текст на скульптуре (№ 48). Некий Санчжепун, прозванный «драчливым», заказал скульптуру Будды Шакьямуни и надпись в память, видимо, усопших родителей. Создание изображений или их заказ является заботой о созревании корня добродетели, о будущей благой карме самого заказчика.

В надписи могут содержаться сведения о составе вложений в пустотелую скульптуру²⁴. Эти данные иногда оказываются чрезвычайно полезными при необходимости установить либо время создания скульптуры, либо время ее освящения, либо время нанесения текста. Таким информативным оказалось изображение Будды Шакьямуни с нанесенной надписью (№ 48). Имена, присутствующие в этой надписи, принадлежат высшим духовным иерархам Тибета. Это Агван Лобсан-гъеццо (1617–1682), далай-лама V и Лобсан-йешей (1663–1737), панчхэн-лама II²⁵. В числе других вложений в данную скульптуру упомянуты волосы Лобсан-йешея. Соединение имен далай-ламы V и панчхэн-ламы II, указание на волосы панчхэн-ламы позволяют предположить дату освящения скульптуры и событие, имеющее к ней отношение. Этой датой могут быть 1667–1669 гг., когда, по-видимому, произошла интронизация Лобсан-йешея. Следовательно, надпись была прочеканена значительно позднее этой даты.

Надпись на скульптуре может содержать географическое название, имя художника, имя изображенного персонажа, даже имя того, кто совершал обряд освящения, как это имеет место на изображении Кунга-Чжалцана Бал-санбо (1338–1435) (№ 143). Имя изображенного персонажа повторяется в некоторых текстах вложений и таким образом косвенно подтверждает идентичность образа скульптуры.

Надписи на изображениях, в частности на скульптуре, являются весьма ценным вспомогательным материалом. Данные надписей позволяют уточнить место и дату создания скульптур. Имена собственные способствуют определению памятных или печальных событий в жизни конкретного человека или же монастыря. Грамматические особенности каждой надписи важны для истории языка. Разнообразие языков, использованных при нанесении надписей на скульптуры, подтверждает ареал распространения мелкой буддийской культовой пластики.

Тексты надписей²⁶

№ 33

Текст: Om Āḥ Nūm

Комментарий. Написание символов-слогов — один из этапов обряда освящения. См.: *Огнева Е.Д.* Душа изображений. — *Ганевская и др.*, с. 33–48.

№ 48

Текст. Om svasti¹ thub-dbang² yid-nor-bu'i³ // sku-dra' dir pha-ma sems-can sdig-sgrib sbyang phyir-du // cho-ma'i ming-can sangs-rgyas-dpun-gyis bzhengs // dge de pha-ma sems-can don-du bsngo // ma-nga-lam.

Комментарий. 1. Om svasti и ma-nga-lam — стандартные формулы благопожелания на санскрите, выполненные тибетским алфавитом. 2. thub-dbang — редуцированная форма от thub-pa'i dbang-po; опущены морфемы pa и po. 3. yid-nor-bu — редуцированная форма от yid-bzhin-nor-bu; опущена знаменательная морфема bzhin.

Перевод. «Ом! Сваста! Ныне образ Владыки аскетов, Чинтамани¹, чтобы родителей и живых существ очистить от грехов, Санчжепун², прозванный «драчливым», воздвиг. [Да] созреет³ [во благо] родителей и живых существ будущая добродетель. Мангалам!».

Комментарий. 1. «Владыка аскетов» и «Чинтамани» — эпитеты Будды Шакьямуни. 2. Санчжепун — имя собственное; очевидно, принадлежит донатору и заказчику. 3. Создание изображений в нынешней жизни, согласно буддийским представлениям, способствует росту корней добродетели и закладывает благой результат на будущее.

Надпись подтверждает атрибуцию. Заказана в память о покойных родителях.

№ 49

Текст. vir-va-pa-la na-mo

Комментарий. virvara — санскритское имя собственное, la — падежная частица, указывающая на адресата, na-mo — индийское заимствование в тибетской транслитерации.

Перевод. «Поклон Вирвапе».

Надпись подтверждает атрибуцию. Относится к разряду посвященных. Появилась после обряда освящения.

№ 51

Текст. Om mune mune maha mune shakya muneye Svāhā

Перевод. «Ом! Отшельник, отшельник, великий отшельник [из рода] Шакья! Сваха!».

Надпись подтверждает атрибуцию.

№ 54

Текст. rje-btsun blo-bzang-grags-pa-la namo

Комментарий. rje-btsun — титул, blo-bzang-grags-pa — имя собственное, la — падежная частица, указывает на адресата, na-mo — индийское заимствование, в тибетской транслитерации.

Перевод. «Поклон преподобному Лобзанг-дакпе».

Надпись подтверждает атрибуцию. Относится к разряду посвященных.

№ 56

Текст. Om Āḥ Nūm

Эти три тибетские мантры вертикальной надписи расположены так: «Ом» (на уровне головы), «Ах» (на уровне шеи), «Хум» (на уровне сердца).

Надпись появилась после освящения скульптуры.

На дне пьедестала в тибетской графике обозначено число «17» — порядковый номер.

№ 57

Текст. nam-rgyal-ma

Комментарий. nam-rgyal-ma — редуцированная форма от gtsug-tor-nam-par-rgyal-ma; опущено слово gtsug-tor, стоящее в препозиции, и служебная морфема par.

Перевод. «Намчжалма».

Комментарий. Надпись является именем изображенного персонажа. В полном виде читается как «Цугтор-нампар-чжалма» (скр. Уш-нишавиджая). Соответствует атрибуции персонажа.

Текст. thub-dbang

Комментарий. thub-dbang — редуцированная форма от thub-pa'i dbang-po, опущены служебные морфемы pa'i и po.

Перевод. «Тхубванг».

Слово «Тхубванг», имеющее значение «Владыка отшельников» (скр. Munindra), — один из эпитетов Будды Шакьямуни. Надпись соответствует персонажу. Появилась после обряда освящения.

На задней стороне спинки трона тушью написана акшара са тибетского алфавита, обозначающая цифру «5».

№ 110

Текст. rin-'byung gyon

Комментарий. Надпись размещена под непрочитанным неварским текстом. rin-'byung — редуцированная форма от rin-chen-'byung, опущена знаменательная морфема chen; gyon — редуцированная форма от gyon-pa; опущена служебная морфема pa.

Перевод. «Слева от Ринчжунга».

Ринчжунг (скр. Ратнасамбхавя) — имя персонажа пантеона. Указывается расположение Ратнасамбхавы относительно Манджушри в составе иконографической группы «Восемь Бодхисаттв» при расстановке на алтаре или при воссоздании композиции «Сукхавати, рая Будды Амитабхи». Надпись косвенным образом подтверждает атрибуцию персонажа на размещение его относительно центральной фигуры композиции.

№ 143

Текст. gdan-sa chen-po thel-gyi mkhan-chen rin-po-che spyan-snga kun-dga'-rgyal-mtshan-dpal-bzang-po lha-bzo slob-dpon bsod-bkras¹-kyis bzhengs // phyag-nas mah.

Комментарий. 1. bsod-bkras — редуцированная форма от bsod-pams-bkra-shis, опущена морфема pams и воспроизведено сокращенное написание слова bkra-shis.

Перевод. «Великий учитель, его преподобие, настоятель монастыря „Великий Тхел“ освятил [образ] Кунга-Чжалцана Бал-санбо, воздвигнутый наставником Соднам-Даши, мастером святых изображений».

№ 148

Текст. sku-'dra rin-po-che 'di'i nang-bzhut¹ la sangs-rgyas-kyi 'phel-gdung dang rje-btsun blo-zang² // ye-yes³-kyi dbu skyes-bu bsogs byin rten mang-du bzhugs shing tham⁴ mkhyen-pa blo-zang rgya // mtsho'i-dpal dang rje-btsun blo-zang⁵ ye-yes⁶-kyi phyag-nas mdzad-pa'i byin-rlabs-can-la na-mo⁷

Комментарий. 1. *bzhut* — конечная *t* проставлена вместо *gs*. 2. *zang* — ошибочно пропущена префиксальная графема «*b*», которая не читается. 3. *ye-yes* — редуцированная форма от *ye-shes*. 4. *thamd* — редуцированная форма от *thams-cad*. 5. См. 2. 6. См. 3. 7. *pa-mo* — индийское заимствование, выполнено тибетским алфавитом.

Перевод. «В нынешних вложениях драгоценного изображения, среди множества святых реликвий, помещены мощи Будды и волосы преподобного Лобсан-йешея, собранные благородными сынами. Склоняюсь перед благословенным [образом, который] освящен руками Всеведущих Лобсан-гьецо и Лобсан-йешея».

Примечания

¹ *Pal Pratapaditya*. A Catalogue of Los-Angeles Country Museum Art Collection. Los-Angeles, 1990, с. 321–326.

² *Schröder U. von*. Indo-Tibetan Bronzes. Hongkong. 1981, с. 115, 119, 131, 133, 135, 136, 442, 463–467.

³ *Ганевская Э.В., Дубровин А.Ф., Огнева Е.Д.* Пять семей будды. Металлическая скульптура северного буддизма IX–XIX вв. из собрания ГМВ. М., 2004 (далее — *Ганевская и др.*), с. 33–48.

⁴ Там же, с. 92, 94, № 6, 7.

⁵ Там же, с. 92, № 6.

⁶ Там же, с. 94, № 7.

⁷ Там же, с. 123–124, 126–129.

⁸ Там же, с. 125.

⁹ Там же, с. 277–279, 280.

¹⁰ Там же, с. 191.

¹¹ Там же.

¹² Там же, с. 201.

¹³ Там же, с. 136, 145.

¹⁴ Там же, с. 138, 140, 143, 146, 147, 162.

¹⁵ Там же, с. 136.

¹⁶ Там же, с. 136, 234.

¹⁷ Там же, с. 162.

¹⁸ *Tucci G.A.* Tibetan Classification of Buddhist Images According to their Style. — *Artibus Asiae*. 1959, vol. XXII.

¹⁹ *Рерих Ю.Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Т. 9. М., с. 174.

²⁰ *Das S. Ch.* Tibetan-English Dictionary. Calcutta. 1902, с. 1112–1113.

²¹ Там же.

²² *Ганевская и др.*, с. 162.

²³ *Taranatha*. *Kah bab dun dan* [bka`-babs-bdun-ldan], the Book of Seven Mystic Revelations. Ed. by Rai Sarat Chandra Das. Calcutta, 1901.

²⁴ *Огнева Е.Д.* Душа изображений в тибетской традиции (письменные тексты буддийских скульптур). — *Ганевская и др.*, с. 33–48.

²⁵ *Ганевская и др.*, с. 136.

²⁶ Первую публикацию см.: *Ганевская и др.* Нумерация дается по каталогу.

С.Д. Серебряный

*Опыты стихотворного перевода
санскритских строф*

I

В 1960–1980-х годах одним из важнейших центров изучения и преподавания санскрита в Москве (а значит, и во всем тогдашнем Советском Союзе) была небольшая квартира на первом этаже дома по улице Вавилова, где жили две сестры: Октябрина Федоровна¹ и Инна Федоровна Волковы.

Автор этих строк в 1962–1968 гг. учился в Институте восточных языков (ныне — Институт стран Азии и Африки) при МГУ, в «группе хинди». На втором курсе (то ли два семестра, то ли даже один семестр) нам преподавала санскрит Вера Александровна Кочергина, ученица Михаила Николаевича Петерсона². Однако в рамках официальной учебной программы нам много санскрита не полагалось: ведь из нас готовили в основном «бойцов идеологического фронта». Не помню, как и когда я впервые познакомился с Октябриной Федоровной, но занятия санскритом, проходившие обычно у нее на кухне, остались в моей памяти как одно из самых ностальгических воспоминаний студенческих лет. Потом мне посчастливилось провести целый учебный год (1967–1968) в Индии³ и заниматься санскритом на его собственной родине. Но до сих пор, когда я читаю санскритские тексты, я не могу не вспоминать квартиру сестер Волковых, их собак, их уютную кухню, где во «внеурочное» время нередко происходили веселые застолья и где, разумеется, обсуждались многие мировые проблемы. На стене, над столом, висел автошарж Юрия Михайловича Лотмана, а за столом иногда можно было застать Александра Моисеевича Пятигорского и других московских, питерских и тартуских интеллектуалов. Санскрит для меня был частью неконформистской (или,

© Серебряный С.Д., 2006

как стали говорить позже, диссидентской) интеллектуальной атмосферы, царившей в квартире сестер Волковых.

Октябрина Федоровна читала с нами⁴ и отрывки из «Махабхараты» (в том числе, кажется, и «Бхагавадгиту»), и буддийские тексты, и поэму Калидасы «Облако-вестник», и, разумеется, стихи Бхартрихари (этого легендарного интеллектуала-отщепенца, душевное родство с которым не могут не чувствовать нонконформисты всех времен и народов⁵). Стихотворными переводами санскритских строф мы тогда, насколько помню, не занимались — до подобной наглости я дошел много позже. Тем не менее в сборник, посвященный памяти Октябрины Федоровны, мне показалось уместным предложить заметки о своих опытах переложения санскритских строф — строфами русскими. Эти мои опыты и эти мои заметки — своего рода продолжение занятий и разговоров с Октябриной Федоровной.

II

В истории новой русской литературы (XVIII–XX вв.), как известно, важное место занимают поэтические переводы. Переводами (и/или переложениями) иноязычной поэзии занимались и переводчики-профессионалы (например, в XX в. — Михаил Лозинский или Вильгельм Левик), и многие крупнейшие поэты — от Кантемира и Ломоносова до Ахматовой и Пастернака. В советское время — в силу ряда обстоятельств — поэтический перевод культивировался особенно интенсивно (можно даже сказать, отчасти — гипертрофированно), в чем были и свои плюсы, и свои минусы.

Обычно различают два типа поэтического перевода (хотя различия между ними, возможно, не столь кардинальны, как кажется): перевод непосредственно с языка оригинала и перевод с помощью того или иного перевода-посредника — например с помощью подстрочного (буквального) перевода, сделанного, как правило, неким «третьим лицом» (реже — самим переводимым автором). В советское время переводы через подстрочник, по-видимому, количественно преобладали. Однако прямые переводы (во всяком случае, с западных языков) имели всё же более высокий престиж.

Санскрит в России изучают уже более полутора столетия (см. [Vongard-Levin, Vigasin, 1984; Серебряный, 2002; Серебряный, 2002a]). Но традиции поэтических переводов с санскрита у нас еще практически нет. Среди выдающихся русских поэтов и профессиональных переводчиков поэзии знатоков санскрита еще не было⁶. Профессиональные индологи, изучавшие санскрит, нередко поддавались соблазну перевести санскритские стихи русскими стихами, но приходится признать, что подобные попытки очень редко выходили за пределы филологического эксперимента.

Наиболее известные художественные переводы санскритской поэзии на русский язык были сделаны с помощью переводов-посредников. Так, Василий Жуковский перевел известный эпизод из «Махабхараты» — «Наль и Дамаянти» — с немецкого переложения Г. Рюккертта. Константин Бальмонт переводил поэтические драмы Калидасы (в том числе и знаменитую «Шакунталу») и поэму Ашвагхоши «Жизнь Будды» также с различных западноевропейских переводов и переложений (см. [Ашвагхоша/Бальмонт, 1913; Калидаса/Бальмонт, 1916; Калидаса, 1956; Ашвагхоша, Калидаса/Бальмонт, Бонгард-Левин, 1990]). В советское время Семён Липкин перевел драмы и поэмы Калидасы с помощью подстрочных переводов, сделанных специально для него санскритологами (см. [Калидаса/Липкин, 1974]). (Подобным же образом Анна Ахматова, Борис Пастернак, Давид Самойлов и другие поэты переводили через подстрочники стихи Рабиндраната Тагора.)

Из отечественных индологов здесь следует прежде всего упомянуть А.Я. Сыркина, который с конца 1950-х годов интересно экспериментировал с переводами санскритских стихотворных строф на русский язык. В первом издании (в серии «Литературные памятники») своего перевода «Панчатантры» [Панчатантра/Сыркин, 1958] А.Я. Сыркин дал в приложении обзор стихотворных размеров, встречающихся в этой знаменитой книге, а в самом переводе попытался создать такие русские стихотворные строфы, которые по возможности воспроизвели бы средствами русского языка строение санскритских строф. В последующих переизданиях перевода «Панчатантры» А.Я. Сыркин, с одной стороны, сокращал стихотворные части текста, а с другой — совершенствовал свои стихотворные переводы (см., например, [Панчатантра/Сыркин, 1972]).

В 1970-х годах А.Я. Сыркин подготовил стихотворный перевод поэмы Джаядэвы «Гитаговинда» — наряду с переводом филологическим. Однако до отъезда А.Я. Сыркина в Израиль в 1977 г. эти переводы издать не удалось, и они вышли в свет лишь в 1995 г. [Джаядэва/Сыркин, 1995].

Впрочем, в задачу данной статьи не входит анализ переводческой практики А.Я. Сыркина и других отечественных индологов. Подобный анализ мог бы стать темой специального исследования. Здесь речь пойдет лишь о моём собственном ограниченном опыте создания русских аналогов санскритских стихотворных строф. Надеюсь, этот опыт представляет некоторый интерес и для коллег-индологов, и для будущих поэтов-переводчиков.

В конце 1970-х годов издательство «Восточная литература» приняло мою заявку на перевод с санскрита книги (сборника «рассказов») под названием «Испытание человека» («Пуруша-парикша»), созданной в начале XV в. автором по имени Видьяпати. Как это часто быва-

ет, работа оказалась гораздо более сложной и трудоемкой, чем я мог предполагать вначале. И одна из проблем была связана именно с переводом стихотворных строф.

В книге Видьяпати, как в «Панчатантре» и в других «обрамленных повестях», проза перемежается со стихотворными вставками, порой довольно пространными. Первоначально я предполагал переводить все стихотворные вставки прозой, следуя в этом примеру П.А. Гринцера, который перевел таким образом «Жизнь Викрамы» («Викрама-чариту»; см. [Викрамачарита/Гринцер, 1960]), а позже — «Хитопада-шу» и «Тантракхьяяку» (см. [ИСПП, 1982]). Несколько рассказов из «Испытания человека», переведенных мною таким же образом, были опубликованы в книге «Индийская средневековая повествовательная проза» [ИСПП, 1982]. Но по ходу работы стало ясно, что одна из важнейших особенностей «поэтики» переводимой книги — это контраст между суховатой и в основном безыскусной прозой, с одной стороны, и порой довольно изощренными, витиеватыми стихотворными строфами — с другой. И не попытаться передать это свойство текста в переводе было бы большой несправедливостью по отношению к автору, Видьяпати. Так я втянулся в довольно длительный и мучительный процесс имитирования санскритских строф доступными мне средствами русского языка⁷.

Позже, читая со студентами РГГУ «Бхагавадгиту», стихи Бхартрихари и рассказы из «Панчатантры», я вновь иногда пробовал перекладывать санскритские строфы «на язык родных осин». Некоторые из результатов моих экспериментов и будут рассмотрены ниже.

Санскритская метрика (версификация) — увлекательный предмет для исследований. Как ни странно, в западной индологии до сих пор нет ни одной обстоятельной монографии, посвященной данному предмету, а есть лишь статьи — или обзорные, или посвященные отдельным стихотворным размерам (см., например, [Mylius, 1975; Oldenberg, 1909/1987; Oldenberg, 1915/1987; Steiner, 1996]). В отечественной индологии санскритской метрикой раньше специально занимался, по-видимому, лишь А.Я. Сыркин (см. выше). Новые поколения российских индологов, похоже, проявляют больше интереса к этой тематике: в Санкт-Петербурге С.С. Тавастшерна издал специальное пособие для студентов [Тавастшерна, 2003], в Москве М.А. Русанов изучает традиционные индийские трактаты по санскритской метрике — и раньше или позже мы вправе ожидать от него интересных публикаций.

В рамках данных заметок нет ни возможности, ни необходимости давать сколько-нибудь подробный обзор санскритской метрики в целом⁸. Далее речь пойдет лишь о нескольких (собственно — четырех)

наиболее распространенных размерах (стихотворных формах), с которыми чаще всего приходится сталкиваться при переводах.

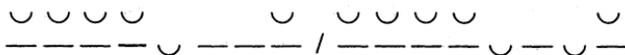
Когда переводят на русский язык поэтические произведения с языков западноевропейских, то, как правило, стараются воспроизвести порусски метрику (и строфику) подлинника: ямб переводят ямбом, хорей — хореем, сонет — сонетом, терцины — терцинами же и т.д.; чаще всего стараются воспроизвести и длину строк (число слогов в строках), т.е. сделать перевод изосиллабическим. Всё это возможно потому, что принципы современного русского стихосложения сформировались под непосредственным влиянием и по образцу западноевропейских систем версификации (чему, разумеется, способствовало родство и сходство языков русского, с одной стороны, и новых западноевропейских — с другой).

При переводах на русский с санскрита (как и с некоторых других неевропейских языков) подобным принципам в полной мере следовать невозможно из-за немалых различий как между самими языками, так и между системами стихосложения. В санскрите (как в древнегреческом и латыни) различаются долгие и краткие гласные и, соответственно, долгие и краткие слоги. Санскритская метрика так или иначе учитывает длину слогов. Более того, чередование долгих и кратких слогов в санскритских поэтических размерах чаще всего таково, что воспроизвести его в русском переводе подобным же чередованием слогов ударных и неударных (как это иногда делается при переводах с греческого и латыни) большей частью невозможно. Однако у переводчика остается принцип изосиллабичности — и стремление воспроизвести в переводе иные свойства оригинала (систему цезур, особенности синтаксического строения, звукопись и т.д.).

Обратимся теперь к рассмотрению конкретных примеров (конкретных строк).

III

Один из наиболее распространенных санскритских стихотворных размеров в индологии именуется «эпической шлокой», потому что именно этим размером написаны (в основном) «Махабхарата», «Рамаяна», пураны и другие «эпические» произведения на санскрите. Подобно многим другим санскритским размерам, «эпическая шлока» состоит из четырех «срок» (санскр. *rāda* — букв. «стопа», «четверть», «нога [четвероногого животного]»). В каждой строке-«паде» — по восемь слогов. Схему «эпической шлоки» можно изобразить следующим образом (см., например, [Гринцер, 1974, с. 51]):



В лесу дружили бык и лев,
крепла их дружба верная,
но алчный клеветник шакал
навек ту дружбу погубил.

Однако оба приведенных перевода не передают синтаксическую структуру подлинника. В оригинале санскритская строфа — это не три сложносочиненных предложения, а всего лишь одно и достаточно простое. Вот как можно было бы передать это по-русски:

Большую дружбу льва с быком,
в лесу произраставшую,
своекорыстной клеветой
шакал-мерзавец погубил.

Как видим, в двух приведенных случаях содержание «эпических шлок» удастся передать в изосиллабическом русском переводе почти без смысловых потерь.

Вот еще две строфы из «Бхагавадгиты», которые также поддаются изосиллабическому переложению на русский без больших семантических потерь.

«Бхагавадгита» X.8:

Ahaṃ sarvasya prabhavo
mattaḥ sarvaṃ pravartate
iti matvā bhajante māṃ
budhā bhāva-samanvitāḥ

Буквальный перевод:

Я — всего источник,
от меня (или: из меня) все зачинается;
понимая (или: зная) это, поклоняются мне
мудрые, наделенные чувством (или: пониманием)¹¹.

Изосиллабический перевод:

Я — мироздания исток,
мною все зачинается;
истинно знающие, мне
мудрые поклоняются.

«Бхагавадгита» XI.8:

Na tu māṃ śaksyase draṣṭum
anenai'va svacaḥṣuṣā
divyaṃ dadāmi te caḥṣuḥ
paśya me yogam aiśvaram

Буквальный перевод:

Не сможешь ты меня увидеть

этим своим [обычным] зрением (или: взором, глазом),
небесный (или: божественный) даю тебе взор (или: глаз) —
увидь мою мощь божественную!

Изосиллабический перевод:

Меня не сможешь ты узреть

взором своим обыденным,
даю тебе небесный взор —
узри божественную мощь (или: мое могущество)!

Однако далеко не все строфы данного размера поддаются подобной трансформации в равносложные русские строфы. Во многих случаях смысловая наполненность этих тридцати двух слогов такова, что в русские тридцать два слога удается вместить лишь часть исходных смыслов. Впрочем, проблема изосиллабического перевода «эпических шлок» на русский язык не только и не столько в этом, сколько в том, что русские четверостишия 8×4 пригодны, по-видимому, для передачи не всякого содержания. Подобные четверостишия по-русски неплохо звучат в качестве отдельных стихотворных предложений (или цепочки предложений), каковая роль им обычно отводится в «Панчатантре» и других «обрамленных повестях». Но на санскрите таким (в основном) размером написаны огромные тексты: «Махабхарата», «Рамаяна», пураны и т.д. Вряд ли на русский можно было бы перевести эти тексты в их полном объеме, соблюдая принцип изосиллабичности. В качестве эксперимента можно было бы, наверное, поставить перед собой задачу перевести изосиллабически какой-либо из фрагментов «Махабхараты», скажем, «Бхагавадгиту» (700 строф) или «Повесть о Нале и Дамаянти» (в критическом издании — 930 строф). Но для успеха такого эксперимента нужен незаурядный поэтический дар.

Для филологов более перспективным представляется путь, избранный П.А. Гринцером в его новом переводе «Рамаяны» [Рамаяна/Гринцер, 2002; Рамаяна/Гринцер, 2006]: перевод «эпической шлоки» прозой, но с разбивкой русского текста на отрезки, соответствующие «падам» («четвертушкам» шлоки) в оригинале. Получающийся русский текст можно было бы назвать «строфическим верлибром».

Подобный подход оправдан еще и потому, что «эпическая шлока» в санскрите часто использовалась там и тогда, где и когда мы бы теперь применили именно прозу: например, для написания «научных» и дидактических текстов, а также для сочинения сюжетных повествований (вроде рассказа или повести). На санскрите повествовательная проза «среднего стиля» вообще получила слабое развитие — и «эпи-

ческая шлока» порой брала на себя те функции, которые в других традициях были бы поручены прозе.

IV

Строфы 8×4 получили широкое распространение, очевидно, лишь с поздневедического времени¹². Но уже в Ригведе самыми распространенными были строфы типа 11×4 — «триштубх»¹³. В более поздние времена 11-сложные размеры (строфы) также широко использовались, хотя, судя по всему, и уступали в популярности «эпической шлоке». В классическом санскрите (по крайней мере в произведениях типа «обрамленной повести») чаще всего встречаются три разновидности 11-сложных строф:

Иन्द्रаваджра — — — ◡ — — ◡ ◡ — ◡ — — × 4
Упендраваджра — ◡ — ◡ — — ◡ ◡ — ◡ — — × 4
Упаджати — то или иное сочетание двух предыдущих.

Как и в случае с «эпической шлокой», вряд ли имело бы смысл пытаться имитировать в русском переводе схему чередования долгих и кратких слогов в этих размерах. Но вполне имеет смысл воспроизводить в переводе соответствующие санскритские строки 11-сложными русскими строками, например пятистопным ямбом, размером вполне обычным для русской литературной традиции и предоставляющим широкие смысловые возможности. Как показывает опыт, содержание 11-сложных санскритских строф обычно без особых сложностей «укладывается» в 11-сложные русские строфы.

Вот несколько примеров из моего перевода «Испытания человека».

Рассказ № 13, строфа 19:

Bhramāt pramādād api daiva-yogān
mābhūt satāṃ duṣṭa-janaṃ samājaḥ;
yad udbhavānāṃ kila kilbiṣānāṃ
prānāntiko vismaraṇa-prakāraḥ.

Перевод [ПП, 1999, с. 44]:

Случайно даже, даже по ошибке
Не должно доброму со злым общаться:
Урон, общеньем этим навлеченный,
Не позабудется до самой смерти.

Рассказ № 39, строфа 5:

Īrṣyā nija-strīṣu na nāgarāṇāṃ
niḥśaṅka-kelir na parāṅganāsu;
veśyāsu cai'tat dvitayaṃ praśastaṃ
sarvasva-bhūtās tad imāḥ smarasya.

Перевод [ПП, 1999, с. 95]:

Жён собственных не любят горожане,
Любить чужих — отнюдь не безопасно,
И в том двойная выгода гетерам:
Ведь вся их жизнь зависит от Кандарпы¹⁴.

Рассказ № 41, строфа 5:

Kallola-vega-bhrama-vibhramādyair
nadyaś ca nāryaś ca sama-svabhāvāḥ;
uccair na gacchanty api nīyamānā,
dhāvanti nīcaihpadam aśramena.

Перевод [ПП, 1999, с. 102]:

Стремительностью и непостоянством
Реки и женщины друг с другом схожи;
Как ни старайся, ввысь их не направить,
А низкое легко их привлекает.

V

Поэты, творившие на санскрите, часто прибегали также и к строфам, состоявшим из более длинных строк. Так, весьма употребителен был размер под названием «шардула-викридата» (букв. «игра тигра»), каждая из четырех «пад» (строк) которого состояла из 19 слогов по схеме 12 + 7 (т.е. с цезурой после 12-го слога):

— — — ◡ ◡ — ◡ — ◡ ◡ ◡ — / — — ◡ — — ◡ —

На русский язык подобные строфы можно переводить 19-сложными строками с цезурой после 12-го слога. Размер при этом может быть двусложным или трехсложным. Вот три примера из моего перевода «Испытания человека».

Часть IV, строфа 4. Это эпизод из «обрамляющего сюжета». Раджа жалуется своему собеседнику, мудрецу, на (как бы мы сейчас сказали) сложную идеологическую ситуацию в тогдашней Индии:

Pākhaṇḍāḥ para-pakṣa-khaṇḍana-parāḥ / svaṃ svaṃ mataṃ kurvate,
Te veda-dviṣa eva, veda-viduṣas / teṣāṃ mata-dveṣiṇaḥ.
Itthaṃ, hanta, parasparaṃ nigadatāṃ / vāg-yuddha-kolāhale
Buddhir bhrāmyati dhīmato'pi sadasi, / śraddhāṃ na dhatte kvacit.

Перевод [ПП, 1999, с. 76]:

Лженаставники все утверждают свое, / отвергая чужое;
Ненавистники Вед, ненавистны они / тем, кто следует Ведам,
Но от их многошумной словесной борьбы, / от взаимных полемик
Даже разум разумного кругом идет, / веру в дхарму теряет¹⁵.

Часть IV, строфа 10. Продолжение того же разговора. Раджа говорит: «Одни поклоняются Шиве, другие — Вишну, третьи — Брахме. Кого же из этих богов следует мне почитать? Вот в чём великое сомнение» [ПП, 1999, с. 76]. Мудрец отвечает:

Viṣṇuṃ ke'pi nivedayanti, Girijā-/nāthaṃ ca kecit tathā,
Brahmānaṃ prabhum ullapanti bhuvane, / nāmnai'va bhinnaṃ mahaḥ.
Nirṇītaṃ munibhiḥ satarka-matibhiḥ / ced viśvam ekēśvaraṃ.
Тас cintā-para-mānase tvayi punar / bhinnā kuto bhāvanā?

Перевод [ПП, 1999, с. 76]:

Одни считают Вишну высшим божеством, / другие славят Шиву,
А третьи Брахму чтут — но только в именах / содержится различье:
Ведь мудрыми доказано уже давно, / что мир — единобожен;
Откуда же в твоём встревоженном уме / ложное представленьё?

Рассказ № 32, строфа 15. Молодой раджа, ведший беспутную жизнь, в конце концов раскаивается и произносит такой «внутренний монолог»:

Ye yātā divasā, gatā hi khalu te, / nāyanti yatnāt punar.
Yāsyanto'pi hi santi, hanta, bahavaḥ — / kālaḥ kutaḥ sāvadhīḥ?
Adyārabhya tataś carācara-guroḥ / Śambhoḥ padāmbhoruhe
Cetaḥ śatpadayams, tamo viramayan, / neṣyāmi śeṣam vayaḥ.

Перевод [ПП, 1999, с. 82]:

Миновавшие дни миновали навек, / не вернуть их обратно.
Но еще впереди у меня много дней, / ибо время безмерно.
И, стремясь разорвать заблуждения тьму, / до конца этой жизни
Дух мой будет пчелой подле лотосов-ног / Властелина вселенной.

Среди стихотворений, которые предание связывает с именем Бхартрихари, есть немало строф в размере «шардула-викридита». Вот одна из них [Kosambi, 1948, № 149]:

Utkhataṃ nidhi-śankayā kṣiti-talaṃ, / dhmatā girer dhātavo,
Nistūrṇaḥ saritāṃ patir, nṛpatayo / yatnena samsevītāḥ,
Mantrārādhana-tatpareṇa manasā / nītāḥ śmaśāne niśāḥ —
Prāptaḥ kāṇa-varāṭako 'pi na mayā... / Tṛṣṇe! 'dhunā mā bhava!

Буквальный перевод этих строк может быть примерно таким:

Взрыта [мною] ради богатства земля¹⁶, / расплавлены горные металлы¹⁷,
Преодолен владыка рек (т.е. океан), цари / усердно услужены,
С сознанием, наполненным мантрами, / проведены на шмашане¹⁸ ночи —
И не добыт мною даже ломаный грош... / О жажда! Отныне не будь!

И вот как можно пересказать эту строфу *изосиллабическим переводом*:

Ради богатства я и носом землю рыл, / и выплавлял металлы¹⁹,
Моря переплывал, и ревностно служил / разным мирским владыкам,

И мантры страшные ночами бормотал / там, где сжигают мертвых, —
Увы! Не накопил я в жизни ни гроша... / Угомонись, желанье²⁰!

Вот еще одна строфа Бхартрихари, написанная также размером
«шардула-викридита» [Kosambi, 1948, № 301]:

Mātar medini! Tāta māruta! Sakhe / tejaḥ! Subandho jala!
Bhrātār vyoma! Nibaddha eva bhavatām / antyaḥ praṇāmāñjaliḥ.
Yuṣmat-saṅga-vaśōpajāta-sukṛta-/ sphāra-sphuran-nirmala-
Jñānāpasta-samasta-moha-mahimā / līye para-brahmaṇi.

Возможный *изосиллабический перевод*:

О мать Земля! Отец мой, Воздух! Друг Огонь! / Вода, моя подруга!
Брат Небо! Вот уже и наступает срок / прощального поклона²¹.
В общении с вами добротнo созданным, / блистательно безгрешным
Знанием все прельщения преодолев, / я отбываю в Брахмо²².

VI

Еще один важный для санскритской поэзии размер — «мандакранта» (букв. «медленно ступающая»). Каждая из его четырех «пад» (строк) имеет такую схему чередования длинных и кратких слогов (после 4-го и 10-го слогов — цезуры):

— — — — / ○ ○ ○ ○ ○ — / — ○ — — ○ — —

Конечно, можно в порядке эксперимента изобразить по-русски нечто аналогичное (подставляя вместо длинных слогов в основном ударные, а вместо кратких — в основном безударные), например:

Дай Бог всем нам / среди перипетий / нашей жизни убогой
Знать, что есть друг, / у которого мы / обретем пониманье...

Однако вряд ли даже очень искусному версификатору под силу будет сочинить по-русски много по-настоящему поэтических строф в подобном размере. Между тем на санскрите размер «мандакранта» использовался не только для «одиночных» строф, но и для длинных поэм. Поэтому имеет смысл попытаться создать по-русски какие-то иные формы, которые имитировали бы размер «мандакранта». Вот несколько моих опытов подобных имитаций (из того же перевода книги Видьяпати «Испытание человека»).

Рассказ № 2, строфа 7. В этом рассказе повествуется о радже-индусе по имени Хамбира-дэва, который героически погиб, защищая свою честь и некоего мусульманского военачальника, нашедшего у него защиту. Рассказ завершается такой строфой-резюме:

Te prāsādā / nirupama-guṇās, / tāḥ prasannās taruṇyo,
Rājyaṃ tac ca / draviṇa-bahulaṃ, / te dvipās, te turāṅgāḥ —

Tyaktuṃ yan na / prabhavati janaḥ / kincid ekaṃ parārthe,
Sarvaṃ tyaktvā, / samiti patito, / hanta, Hambīradevaḥ.

Перевод [ПП, 1999, с. 13]:

И хоромы / несравненной красоты, / и любимых красавиц,
И отборных / скакунов и слонов, / и богатое царство —
То, что люди / ради блага других / никогда б не отдали,
Все оставил / и в сражении погиб / храбрый Хамбира-дэва.

Рассказ № 42, строфа 11. В этом рассказе между отцом и сыном идет разговор о способах достижения мокши (мукти), т.е. освобождения от пут бытия (сансары). Среди прочего отец говорит сыну:

Tṛṣṇā-vyāghrī / grasati na yadā / vyātta-vittaughā-vaktrā,
Kāmo vāmā-/nayaṇa-viśikhaiś/ cen na cauro nihanti,
Tatrālokaṃ / tirayati na cen / moha-nāmāndhakāro,
Mukteḥ panthā / nahi jigamiṣos / tat kim ekāha-gamyah?

Перевод [ПП, 1999, с. 108]:

Если жажда, / алчно пасть отворя, / не сожрет, как тигрица,
Если Кама / взорами чаровниц, / словно вор, не поранит,
Если мраком / заблуждений души / взор не будет окутан,
То до мукти — / день единый пути / для того, кто решился.

Рассказ № 44, строфа 4. В этом рассказе раджа по имени Бхартрихари «обретает мукти в единении с Нараяной» [ПП, 1999, с. 112]. И завершается рассказ (последний в книге) таким гимном Абсолюту:

Yasmād āvir/bhavati bhuvanaṃ, / līyate yatra bhūyaḥ,
Pāthas-tejo-/mbara-vasumatī-/vāyavo yad vikārāḥ,
Yasmāt kincin / na param, aparam / nāsti kincic ca yasmāt,
Sākṣāt-kāra-/sthiti-paricayaṃ / tasya jāto 'ntarātmā.

Перевод [ПП, 1999, с. 112]:

Возникает / из Него этот мир / и в Него исчезает;
Эфир, воздух, / жар, вода и земля / — суть Его проявления;
Ничего нет / в мире выше Его, / вне Его — ничего нет;
Обретает / человечья душа / с Ним единство навеки.

Знаменитая поэма Калидасы «Облако-вестник» — это более ста стрóf размером «мандакранта». Вот первая строфа поэмы:

Kaś-cit kāntā-/viraha-guruṇā / svādhikāra-pramattaḥ
Śāpenāstaṃ-/gamita-mahimā / varṣa-bhogyena bhartuḥ
Yakṣaś cakre / janaka-tanayā-/snāna-puṇyōdakeṣu
Snigdha-chāyā-/taruṣu vasatiṃ / rāma-giry-āśrameṣu

Буквальный перевод может выглядеть примерно так:

Некий с-любимой-/-из-за-разлуки-тяжёлым / своим-долгом-

пренебрегший

Проклятьем низ-/-вергнутый²³ (сосланный) / сроком-на-год владыки²⁴

Якша²⁵ сделал (себе) / среди дочери–Джанаки–/–омовеньями–освя-
щенными–водами(–омываемых)
Густо-тенистыми–/–деревьями(–покрытых) жилище / (горы–)Рама-
гири–приютов.

Более удобопонятный перевод:

Некий якша,
пренебрегший своим долгом
и проклятьем владыки, сроком на год,
тяжелым из-за разлуки с любимой,
лишенный магических сил,
поселился
среди приютов горы Рамагири,
омываемых водами,
которые освящены купанием Ситы,
и осененных густотенистыми деревьями.

Дерзну предложить и перевод изосиллабический:

Разлучённый	с молодою женой	приговором владыки,
Некий якша,	за какой-то огрех	к людям сосланный на год,
У потоков,	освященных навек	омовеньями Ситы,
Поселился	среди тенистых дерев	на горе Рамагири.

Льщу себя надеждой, что мои опыты изосиллабических переводов санскритских строф (так же как опыты А.Я. Сыркина и других индологов) могут оказаться небезынтесными для будущих поэтов-переводчиков — хотя бы в качестве опытов отрицательных (т.е. которые не имеет смысла продолжать). Во всяком случае, если/когда у нас появятся такие люди, которые будут одновременно и знать санскрит, и обладать мощным поэтическим даром, их переводы санскритских поэтических произведений смогут обогатить русскую поэзию новыми стихотворными формами (не говоря уже о новом содержании).

Примечания

¹ Об О.Ф. Волковой см. [Милибанд, 1995, I, с. 248; Елизаренкова, 1989а].

² См. ее книгу, посвященную биографии учителя [Кочергина, 1996].

³ Инна Федоровна тогда работала в советском Торгпредстве в Дели и помогала мне пересылать мои письма домой, в Москву.

⁴ В течение нескольких месяцев мы регулярно приходили к ней втроем: В.С. Семенцов, Б.А. Захарьин и автор этих строк.

⁵ Характерно, что среди немногочисленных публикаций О.Ф. есть статья о Бхартрихари [Волкова, 1961].

⁶ Санскритом немного занимался Велимир Хлебников, но к переводам санскритской поэзии он, насколько мне известно, не обращался.

⁷ Перевод был закончен в начале 1986 г. Потом я долго сочинял сопроводительную статью. Потом (в 1990 г.) издательство «Восточная литература» (вместе со всей страной) оказалось в кризисе и книга долго лежала без движения. В конце концов она была издана в 1999 г. в серии «Литературные памятники» издательством «Наука» тиражом 1100 экземпляров [ПП, 1999].

⁸ Отсылаю читателя к приложению А в словаре Апте [Apte, 1959], к работам А.Я. Сыркина и к упомянутой выше книге С.С. Тавастшерны [Тавастшерна, 2003].

⁹ Ведическим «предком» (или предшественником) «эпической шлоки» был размер под названием «ануштубх», который также состоял из четырех «пад» по восемь слогов каждая, но имел более жесткую (фиксированную) схему чередования кратких и долгих слогов (см. [Macdonell, 1962, с. 439; Елизаренкова, 1989, с. 532–533]). В послеведийскую эпоху индийские теоретики использовали термин «ануштубх» для обозначения всего класса строф 8×4 (с различными схемами чередования долгих и кратких слогов). См., например, [Nemachandra, 1961, с. 21–23], а также [Oldenberg, 1909/1987].

¹⁰ В нынешнем русском языке получают распространение сложные слова такого же типа, как *dharma-kṣetra* и *kuru-kṣetra* (по индийской терминологии — «тап-пуруша»), например: «сервис-центр», «Горбачёв-фонд», «бизнес-сообщество», «пиар-кампания» и т.д. Поэтому в будущем первую строку этой строфы можно будет переводить и так: «В дхарма-поле, в Куру-поле...».

¹¹ Подробный анализ этой строфы см. в моей статье [Серебряный, 2004].

¹² Ср.: «The frequency of this metre (i.e. *anuṣṭubh*. — *С.Д.С.*) is about one-third of *Gāyatrī* in the R[ig]V[eda], but in the post-Vedic period it has become the predominant metre» [Macdonell, 1962, с. 439, примеч. 3]. «Ануштубх в R[ig]V[еде] в 2 раза менее употребителен, чем гаятри (размер-строфа 8×3. — *С.Д.С.*). В A[тхарва]V[еде] он становится основным стихотворным размером. В дальнейшем из него развивается эпический размер шлёка (*śloka*)» [Елизаренкова, 1989, с. 533].

¹³ Ср.: «About two-fifth of the R[ig]V[eda] are composed in this metre» [Macdonell, 1962, с. 441, примеч. 4]. «Триштубх — самый распространенный размер в R[ig]V[еде]. Он засвидетельствован приблизительно у $\frac{2}{5}$ всех гимнов» [Елизаренкова, 1989, с. 534].

¹⁴ В оригинале использовано другое имя бога любви Кама-дэвы — Смара (букв. «Память»). Но в переводе, ради размера, я позволил себе употребить не менее частое имя этого бога — Кандарпа (этимология в данном случае не столь ясна).

¹⁵ В оригинале проще: «...ни во что не верит». Но исходя из общего контекста книги мне показалось уместным использовать в переводе слово «дхарма».

¹⁶ «*Utkhataṃ nidhi-śaṅkayā kṣiti-talaṃ*», вероятно, можно понять и буквально: «рыл землю в поисках кладов-сокровищ (*nidhi*)» — и фигурально: «предпринимал чрезвычайные усилия» (ср. по-русски «носом землю рыл»).

¹⁷ Не совсем ясно, как именно следует понимать выражение «*dhmātā girer dhātavo*». Не исключено, что и здесь возможно фигуральное понимание: «предпринимал чрезвычайные усилия».

¹⁸ Шмашан(а) (*śmaśāna*) — место кремации усопших (согласно обычаям индусов).

¹⁹ Если понимать «*dhmātā girer dhātavo*» фигурально (см. выше, примеч. 17), то можно перевести: «.../ и даже горы двигал».

²⁰ Варианты: «Угомонись, о жажда!», «О жажда! Днесь изыди! (не буди!)».

²¹ Вариант: «.../ последнего прощанья».

²² Вариант: «.../ я ухожу в Иное».

²³ Сложное слово *astan-gamita-mahimā* толкуется как «лишенный [своих] сверхъестественных способностей (присущих якшам)» и тем самым низведенный до *conditio humana*.

²⁴ Имеется в виду бог Кубера, владыка якшей.

²⁵ Якши — в индийской мифологии род полубожественных (антропоморфных) существ.

Литература

- Ашвагхоша/Бальмонт, 1913 — *Асвагоша*. Жизнь Будды. Пер. К. Бальмонта. Со вступ. ст. С. Леви. М., 1913 (переиздано в Ашвагхоша, Калидаса/Бальмонт, Бонгард-Левин, 1990).
- Ашвагхоша, Калидаса/Бальмонт, Бонгард-Левин, 1990 — *Ашвагхоша*. Жизнь Будды. *Калидаса*. Драм. Пер. К. Бальмонта. [Автор введения, вступительной статьи и очерков Г. Бонгард-Левин.] М., 1990.
- Викрамачарита/Гринцер, 1960 — Жизнь Викрамы, или тридцать две истории царского трона. Пер. с санскрита, предисл. и примеч. П.А. Гринцера. М., 1960.
- Волкова, 1961 — *Волкова О.Ф.* «Вайрагья» у Бхартрихари. — Краткие сообщения Ин-та народов Азии АН СССР. М., 1961, № 57.
- Гринцер, 1963 — *Гринцер П.А.* Древнеиндийская проза (обрамленная повесть). М., 1963.
- Гринцер, 1974 — *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
- Джайдева/Сыркин, 1995 — *Джайдева*. Гитаговинда. Пер. с санскрита, вступ. ст., коммент. и прил. А.Я. Сыркина. М., 1995 (Памятники письменности Востока. СХII).
- Елизаренкова, 1989 — *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры. — Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1989 (Литературные памятники).
- Елизаренкова, 1989а — *Елизаренкова Т.Я.* Памяти Октябрины Федоровны Волковой. — Народы Азии и Африки. 1989, № 2.
- ИСПП, 1982 — Индийская средневековая повествовательная проза. Пер. с санскрита. Составление и предисловие П.А. Гринцера. М., 1982.
- Калидаса, 1956 — *Калидаса*. Избранное. Пер. с санскрита. М., 1956.
- Калидаса/Бальмонт, 1916 — *Калидаса*. Драм. Пер. с французского К. Бальмонта. Со вступ. очерком С. Ольденбурга. М., 1916 (переиздано в: Калидаса, 1956 и Ашвагхоша, Калидаса/Бальмонт, Бонгард-Левин, 1990).
- Калидаса/Липкин, 1974 — *Калидаса*. Избранное. Драм. и поэмы. Пер. с санскрита С. Липкина. М., 1974.
- Кочергина, 1996 — *Кочергина В.А.* Профессор М.Н. Петерсон. М., 1996.
- Милибанд, 1995 — Словарь отечественных востоковедов с 1917 г. Изд. 2-е, переработанное и дополненное. Кн. I–II. М., 1995.
- Панчатантра/Сыркин, 1958 — Панчатантра. Пер. и примеч. А.Я. Сыркина. М., 1958 (Литературные памятники).
- Панчатантра/Сыркин, 1972 — Панчатантра. Пер. с санскрита А.Я. Сыркина. М., 1972.

- ПП, 1999 — *Видьяпати*. Испытание человека (Пуруша-парикша). Изд. подготовил С.Д. Серебряный. М., 1999 (Литературные памятники).
- Рамааяна/Гринцер, 2002 — Нисхождение Ганги (Рамааяна I.35–44). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. П.А. Гринцера. — *Arbor Mundi*. 2002, № 9, с. 153–189.
- Рамааяна/Гринцер, 2006 — Рамааяна. Книга первая. Балаканда. Книга вторая. Айодхьяканда. Изд. подготовил П.А. Гринцер. М., 2006 (Литературные памятники).
- Серебряный, 2002 — *Серебряный С.Д.* Древнеиндийская словесность. — Изучение литератур Востока. Россия, XX век. М., 2002.
- Серебряный, 2002а — *Серебряный С.Д.* Ю.Н. Рерих и история отечественной индологии. — Петербургский Рериховский сборник. Вып. V. СПб., 2002.
- Серебряный, 2004 — *Серебряный С.Д.* Бхагавад-гита X.8: проблемы интерпретации и перевода. — Труды русской антропологической школы. 2. М., 2004, с. 191–219.
- Тавастшерна, 2003 — *Тавастшерна С.С.* Введение в санскритскую метрику. Учебное пособие. СПб., 2003.
- Apte, 1959 — *Apte V.S.* The Practical Sanskrit-English Dictionary (rev. ed.). Vol. 3. Poona, 1959.
- Bongard-Levin, Vigin, 1984 — *Bongard-Levin G., Vigin A.* The Image of India. The Study of Ancient Indian Civilisation in the USSR. Moscow, 1984.
- Hemachandra, 1961 — Chando'nuśāsana of Hemachandrasūri (A comprehensive treatise of Sanskrit, Prakrit and Apabhramśa Prosody). Critically ed. ...by H.D. Velankar. Bombay, 1961.
- Kosambi, 1948 — The Epigrams Attributed to Bhartṛhari, Including the Three Centuries. For the first time collected and critically edited... by D.D. Kosambi. Bombay, 1948.
- Oldenberg, 1909/1987 — *Oldenberg H.* Zur Geschichte des Śloka I (1909). — *Oldenberg H.* Kleine Schriften. Hrsg. von K.L. Janert. Bd. 2. Wiesbaden, 1987.
- Oldenberg, 1915/1987 — *Oldenberg H.* Zur Geschichte der Triṣṭubh (1915). — *Oldenberg H.* Kleine Schriften. Hrsg. von K.L. Janert. Bd. 2. Wiesbaden, 1987.
- Macdonell, 1962 — *Macdonell A.A.* A Vedic Grammar for Students. Bombay etc., 1962 (1st ed. Oxf., 1916).
- Mylius, 1975 — *Mylius K.* Die altindische Metrik. — Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig (Gesellschafts- u. Sprachwissenschaftliche Reihe). 1975, 24/2.
- Steiner, 1996 — *Steiner R.* Die Lehre der Anuṣṭubh bei den indischen Metrikern. — Suhrlekkhāḥ. Festgabe für Helmut Eimer. Hrsg. von M. Hahn, J.-U. Hartmann und R. Steiner. Swisttal-Odendorf, 1996 (Indica et Tibetica. 28).

лингвистика

лексикология

Т.Я. Елизаренкова

*Как называли «жизнь»
в Ригведе?*

Тема жизни для Ригvedы (далее — РВ) весьма существенна, потому что древнее ядро этого архаичного памятника (середина II тысячелетия до н.э.) составляют космогонические гимны [Кёйпер, 1986, с. 28 и сл.]. Космогония, возникновение вселенной и жизни во вселенной отражены в РВ в ряде мифов, но единого космогонического мифа в этом памятнике нет. Различаются (по Кёйперу) две стадии творения: первичная, когда из нерасчлененного хаоса бытие зарождается из не-бытия (X, 129), и вторичная, связанная с появлением бога Индры, который своими подвигами (убийством демона Вритры, запрудившего течение рек — Индра выпустил их течь к морю — I, 32; проломом горы Вала, из которой Индра выпустил спрятанных там коров — утренние зори и пр.) восстановил порядок в мире, где уже существовали горы, реки, коровы и т.д., создав дуальный космос (I, 6). Наряду с этим и вполне независимо демиургом, создателем неба, земли и всех живых существ, провозглашается Вишвакарман (*viśvākarman* — букв. «создатель всего») — X, 81 и 82. Другой космогонический вариант — жертвоприношение космического гиганта Пурushi (*puruṣa* — букв. «человек»), тело которого было расчленено и из разных его частей образовались элементы мироздания, живые существа, социальные группы общества ариев. Наконец, в гимне X, 121 творцом вселенной, господином подвижного и неподвижного мира провозглашается неизвестный бог — гимн построен в виде вопросов без ответа. По оглавлению — анукрамани, это бог *Ka* (букв. «кто?»). Нет никаких попыток свести воедино эти разные теории. Мало того, существует гимн X, 72, в котором просто перечисляются разные варианты космогонии.

© Елизаренкова Т.Я., 2006

На этом пестром и неоднородном космогоническом фоне и следует рассматривать лексику, обозначающую «жизнь» в РВ.

Известно, что в ведийском языке подавляющее большинство всех существительных образовано от глагольных корней. Если обратиться к первичному сотворению мира (а о нем идет речь прежде всего в поздней мандале X), то в первую очередь привлекает к себе внимание то, как употребляются в соответствующих гимнах глаголы бытия: *as-* «быть», «существовать» и *bhū-* «становиться», «возникать», «быть» (см. [Böhlingk, I, с. 143; IV, с. 272–274]). Разница в значении между этими двумя глаголами хорошо пояснена в словаре Грассмана к РВ, где говорится, что для глагола *bhū-* бытие не воспринимается как нечто присущее субъекту, а как зависящее от обстоятельств, преходящее [Grassmann, 1955, с. 942]. Во многих же контекстах их значения совпадают.

В космогонических гимнах в центре внимания находится глагол *as-*; *bhū-* явно принадлежит к периферии и употребляется обычно с наречиями-префиксами. Причастиями от *as-* кодируется важнейшая космогоническая оппозиция: *sát-* «сущее»: *ásat-* «не-сущее». На формах этого глагола построен центральный гимн о первичном творении. Вот начало его первого стиха:

násad āsīn nó sád āsīt tadānīm
«Не было не-сущего, и не было сущего тогда».

Именно от этого глагола в РВ образовано одно из существительных, обозначающих «жизнь» — *ásu-* m. Во втором стихе этого гимна употребляется глагол *an-* «дышать»:

ānīd avātām svadháyā tát ékaṃ
«Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Нечто Одно».

Корень *an-* входит в состав еще одного названия «жизни» в РВ — *prāná-*. Что же касается глагола *bhū-*, то производные от него существительные имеют совсем другие значения: *bhū-* f. «мироздание», «место»; *bhūman-* n., *bhūmi-* f. «земля»; *bhavya-* adj. «теперешний», «будущий» и др.

Этимология существительного *ásu-* в настоящее время не вызывает сомнений. Это слово имеет авестийское соответствие *ahu-* «жизнь», «существование», и Б. Шлератом было доказано, что индоиранское **asu-* «жизнь» происходит от глагола *as-* «быть», «существовать», а не от глагола *an-* «дышать», как считалось ранее [Schlerath, 1968, с. 142–153]. На интерпретацию Шлерата опирается в своем этимологическом словаре и Майрхофер [Mayrhofer EWA, I, с. 147].

Эта этимологическая мотивировка уточняет также семантику слова *ásu-* — «жизнь», а не «жизненное дыхание», как считалось раньше

и указывалось во многих словарях (ср. [Böhtlingk, I, с. 150; Monier-Williams, 1970, с. 121]). Из старых словарей только у Грассмана существительное *ásu-* связывается с глагольным корнем *as-* «быть» [Grassmann, 1955, с. 155].

Семантика *ásu-*, по Шлерату, — это самое общее, не специфицированное представление о жизни, существование. Другие слова, входящие в состав семантического поля «жизни» в РВ, имеют иную семантическую мотивировку. Жизнь как дыхание представлено абстрактным и многозначным существительным *ātmán-* и выражающим конкретный физический процесс *prāná-*. Жизнь как повседневный процесс, как основа существования человека на земле выражается существительными, произведенными от глагола «жить» *jīv-*, *jīvati-*: *jīvātu-*, *jīvana-*, *jīvitá-*. Жизнь как длительность, определенный срок — *áyus-*.

Далее следует попытаться установить, как эти слова функционируют в гимнах РВ и по каким признакам они отличаются друг от друга.

Существительное *ásu-* т. малоупотребительно в РВ. Оно встречается как самостоятельное слово в гимнах всего 10 раз, причем в фамильных мандалах только один раз (II, 22, 4), а девять раз в поздней части памятника — мандалах X и I [Lubotsky, 1997, I, с. 181]. Кроме того, оно встречается как первый член сложного слова типа *tatpuruṣa-*: в прилагательном *asutīp-* «похищающий жизнь» — два раза в мандале X, и в существительном *ásunīti-* f. букв. «уведение жизни», «препровождение существования» (в другой мир) — пять раз в мандале X. Таким образом, можно сказать, что слово *ásu-* принадлежит прежде всего мандале X в РВ.

Существительное *ásu-* употребляется только в ед. числе. Его парадигма состоит из двух падежей: N. и Acc.

Вот примеры с N.:

I, 113, 16: *úd īrdhvaṃ jīvo ásur na ágād* «Поднимайтесь! Живой жизненный дух нашел на нас!» (гимн Ушас).

Значит, *ásu-* — это нечто, находящееся вне субъекта и способное охватить его. Если употреблен эпитет «живой», то, видимо, *ásu-* бывает и неживым.

I, 164, 4: *bhūmyā ásur ásr̥g ātmā kvà svit* «Где сила жизни земли, кровь и дыхание?»

Это гимн-загадка, вопросы без ответа. Здесь *ásu-* употребляется наряду с *ātmán-*. Существуют разные интерпретации этой строки. Важно, что *ásu-* противопоставляется *ātmán'*у. Высказывалось предположение, что здесь имеет место оппозиция духа без тела (*ásu-*) и тела (*ātmán-*) или того, что с ним связано (см. [Renou EVP, XVI, с. 89]).

X, 121, 7: *táto devānām sám avartatāsur ékaḥ* «Он возник из этого как единая жизненная сила богов».

Это космогонический гимн. «Он» — неизвестный бог (*ká-* букв. «кто?»), который создал вселенную. Подчеркивается, что *ásu-* — это единое, неспецифицированное понятие.

Примеры с Асс.:

I, 140, 8: *...eti nānadad | ásum páraṃ janáyañ jīvám ástrōtam* «Он идет, громко ревя, порождая высшее существование, живое, несокрушимое».

«Он» — Агни, изображаемый как демиург. *Ásu-* снова определяется эпитетом *jīvá-*.

I, 182, 3: *jurátam pañér ásum* «Состарьте силу жизни скупца!»

Обращение к Ашвинам. Скупец тот, кто не приносит жертв богам.

II, 22, 4: *yád devásya śávasā prāriṇā ásum | ṛṇānn apáh* «(То), что силою бога ты пустил течь вперед жизненную силу, пускай течь воды».

Речь идет о подвиге Индры, убившем демона Вритру, который запрудил реки и создал тем самым хаос во вселенной. *Ásu-* функционирует здесь в контексте вторичной космогонии и по форме уподобляется речной воде.

X, 12, 1: *devó yán mártān yajáthāya kṛṇván | śídad dhótā pratyāñ svám ásum yán* «...когда бог, побуждающий смертных приносить жертвы, усаживается как хотар, вновь обретая свою жизненную силу!»

Подразумевается Агни, который воспламеняется во время жертвоприношения после того, как тлел в виде золы. Букв. перевод: «вновь входя в свое жизненное состояние». У Рену: «retournant (ainsi) vers son propre être-vital» [Renou EVP, XIV, с. 9].

X, 14, 12: *urūṇasāv asutīpā udumbaláu | ... | púnar dātām ásum adyéhá bhadrám* «... (два вестника Ямы) с широкими носами, похищающие жизнь, рыжеватые (?)... пусть они снова сегодня здесь дадут нам счастливую жизнь...!»

Это похоронный гимн, и речь идет о двух псах царя мертвых Ямы, которые бродя среди людей, выхватывают тех, кого надо переправить в царство мертвых. Счастливая жизнь, как говорится далее, это возможность снова видеть солнце, т.е. оставаться в живых, а не умереть. Значит, лишившись *ásu-*, человек жить не может.

X, 15, 1: *ásum yá īyúr avrkā ṛtajñās | te no 'vantu pitáro háveṣu* «Кто, зная закон, беспрепятственно ушел в жизнь духов, да помогут нам эти отцы в призывах!»

Данный контекст очень важен. Это тоже похоронный гимн, из которого ясно, что *ásu-* бывает не только на земле и дает возможность

видеть солнце, но является также существованием умерших предков — «отцов», пребывающих в царстве Ямы. Перевод Рену: «qui s'en sont allés dans la vie (d'au delà)» [Renou EVP, XVI, с. 125].

X, 59, 7: *púnar no ásum pṛthiví dadātu | púnar dyáur deví púnar antárikṣam | púnar naḥ sómas tanvàm dadātu...* «Снова пусть дарует нам жизнь земля, снова — богиня-небо, снова — воздушное пространство! Снова пусть Сома дарует нам тело!...»

Интерпретаторы видят здесь противопоставление *ásu*- и тела; *ásu*-, по-видимому, является той жизнью, которая с телом не связана.

Употребляясь в Асс., *ásu*- выражает два разных грамматических значения, свойственных этому падежу. Во-первых, *ásu*- употребляется как прямой объект при переходных глаголах: *prá ar-* «приводить в движение», *jan-* *saus.* «порождать», *dā-* «давать», *jur-* «старить». Во-вторых, *ásu*- обозначает цель, к которой направлено движение: *ásum i-* «входить в *ásu*-» (X, 12, 1 и X, 15, 1) — ср. соответствующую конструкцию с N., когда *ásu*- «находит» (*á gā*) на человека (I, 113, 16).

Эпитеты, определяющие *ásu*-, следующие: *jīvá-* «живой» (2 раза), *bhadrá-* «счастливый», *pára-* «высший» и *svá-* «свой». Из них *jīvá-* имплицитно предполагает, что *ásu*- может быть и *mṛtá-* «мертвым», точнее — связанным со смертью.

Именно этот признак становится очевидным в сложных словах, где *ásu*- — первый член: *asutṛp-* «похищающий жизнь» и *ásunīti-* «препровождение существования (в другой мир)».

В X, 14, 12 (см. выше) это эпитет двух страшных псов царя мертвых Ямы. Темен контекст гимна, посвященного Вишвакарману, где этот эпитет встречается тоже — X, 82, 7: *nīhāreṇa právṛtā jálpyā ca- | asutṛpa ukthasāsaś caranti* «Скрытые туманом (и) шепотом, бродят исполнители гимнов, уносящие жизнь».

Гельднер считает, что здесь подразумеваются жрецы, убивающие жертвенных животных, и поэтому, несмотря на исполнение гимнов, бродящие в тумане, т.е. не достигающие цели [Geldner, 1951, III, с. 265]. Рену интерпретирует иначе: это жрецы «qui se dérobent le soufflé (en récitant)» [Renou EVP, XV, с. 171]. Точка зрения Гельднера кажется более вероятной, к тому же Рену исходит из значения *ásu*- «дыхание».

В гимне, обращенном к Агни — убийце ракшасов, говорится следующее (X, 87, 14): *pārārciṣā mūradevāñ chṛṇīhi | pārāsutṛpo abhí śósucānaḥ* «Разбей пламенем сторонников глупых богов, сжигая тех, кто уносит жизнь!»

В этом контексте *asutṛp-* является эпитетом колдунов и демонов-ракшасов.

Еще более интересным, но и более трудным, является сложное слово *ásunīti-* (букв. «уведение жизни»). Это слово встречается пять раз в мандале X [Lubotsky, 1997, I, с. 181]. Дважды оно засвидетельствовано в гимне к разным богам X, 59, который фактически продолжает предыдущий гимн — заговор на возвращение духа. В двух стихах этого гимна *ásunīti-* персонифицируется в виде богини, и к ней обращаются в Voc.

X, 59, 5: *ásunīte máno asmāsu dhāraya | jīvātave sú prá tirā na áyuh*
«О Асунити, удержи в нас дух, продли хорошенько нам жизненный срок, чтобы мы жили!» Или: «О (богиня), уносящая жизнь».

Контекст этот интересен еще и тем, что в нем встречаются три названия жизни: *ásu-*, *jīvātu-* и *áyus-*.

X, 59, 6: *ásunīte púnar asmāsu cákṣuh | púnaḥ prānām ihá no dhehi bhógam*
«О Асунити, снова вложи в нас здесь способность видеть, снова дыхание и наслаждение!»

Ásu- здесь — это общая идея существования, а *prāná-* — конкретное физическое дыхание, связанное с телом. Гельднер в комментарии отмечает, что *ásunīti-* здесь персонифицирует богиню смерти [Geldner, 1951, III, с. 223].

Три остальные случая употребления этого слова относятся или к похоронным гимнам мандалы X, или связаны с темой питаров — умерших предков.

X, 12, 4: *áhā yád dyāvó 'sunītim áyan | mádhvā no átra pitārā śísitām*
«Когда (наши) дни и светлые времена канут в небытие, пусть тогда наши родители придадут (нам) сил (своим) медом!»

Pitár- в двойств. числе означает родителей. Асс. *ásunītim* выражает цель при глаголе движения *i-*. Таким образом, человек «входит» как в *ásu-*, так и в *ásunīti-*.

X, 15, 14: *yé agnidagdhā yé ánagnidagdhā | mádhve diváḥ svadháyā mādáyante | tébhiḥ svarā! ásunītim etām...* «Кто, сожженный Агни, кто несожженный Агни, посреди неба радуется поминальной жертве, — с ними (отправляйся) как самовластный повелитель в этот путь, уводящий от жизни!» (гимн к умершим предкам).

X, 16, 2: *yadā gáchāty ásunītim etām | áthā devānām vaśanír bhavāti*
«Когда отправится он в этот путь, уводящий от жизни, то станет он подвластен богам» (гимн к Агни — погребальному костру). «Он» — умерший.

Синтаксическая конструкция с *ásunīti-* здесь та же, что и в предыдущем стихе.

Из проведенного анализа функционирования *ásu-* в гимнах РВ можно сделать некоторые выводы. *Ásu-* выражает самое общее, недифференцированное понятие жизни, или существования. Это существование не ограничивается жизнью на земле, но возможно и после смерти в мире предков. Это представление о жизни, связанное со смертью непосредственно. *Ásu-*, как и *ásunīti-*, выражает состояние, в которое можно войти — оно не находится внутри субъекта. Поскольку это состояние, оно нейтрально в отношении длительности («долго» или «коротко» в отношении *ásu-* неприменимы), *ásu-* не связано с телом.

Далее следует обратиться к словам, которые обозначают жизнь как жизненное дыхание, т.е. к *ātmán-* и *prāṇá-*.

Ātmán- является существительным мужского рода, которое употребляется только в единственном числе. Это слово необычно во многих отношениях. Оно имеет индоевропейскую этимологию и сопоставляется с древнесаксонским *āthum*, немецким *Atem* «дыхание», но в самом древнеиндийском языке не засвидетельствован глагольный корень, к которому восходило бы это существительное, так что семантическая мотивировка на синхронном уровне не ясна [Mayrhofer EWA, I, с. 164].

Необычна форма этого существительного. Оно представлено двумя вариантами: *ātmán-* и *tmán-*, отражающими не слишком частый тип исторического чередования: *ā/ø* [Kuiper, 1942, с. 19 и сл.]. Между ними существует ярко выраженная тенденция к дополнительному распределению: *ātmán-* употребляется в прямых падежах (N. и Acc.), а *tmán-* в косвенных. Встречается лишь одно нарушение этой тенденции — Acc. sg. *tmánam-* (с *ā* вместо *ā* в корне) в I, 63, 8.

Семантика этого существительного тоже необычна. *Ātmán-/tmán-* является многозначным словом, и многозначность его почти доходит до энантиосемии. Существует сильно выраженная тенденция к дополнительному распределению значений по этим двум вариантам основы, но есть и ее нарушения.

Слову *ātmán-* посвящена специальная статья Л. Рену «On the word *ātmán*» [Renou, 1952, с. 151–157], где коротко рассматривается эволюция значений этого слова в ведийский период. Данная статья опирается на идеи, высказанные Рену.

Ātmán- встречается в РВ 22 раза, из них 13 раз в поздних мандалах I и X, и только дважды в «фамильных» мандалах (VII, 87, 2 и VII, 101, 6) [Lubotsky, 1997, I, с. 247]. Вариант *tmán-* засвидетельствован гораздо чаще — 77 раз в разных частях памятника [Lubotsky, 1997, I, с. 607–608]. В словарях эти два варианта основы даются обычно как разные слова [Böhtlingk, I, с. 167 и III, с. 45; Grassmann, 1955, с. 175–176 и 552 и др.], хотя они тесно связаны между собой и семантически.

Вся многозначность сосредоточена в варианте основы *ātmán-*. Варианту *tmán-* свойственно значение «персона», «личность», переходящее в значение рефлексивного местоимения «сам», «себя» и пр., и далее в ряде случаев эта основа функционирует как наречие или частица. Здесь *tmán-* рассматриваться не будет.

Существительное *ātmán-* только в одном из своих значений входит в семантическое поле «жизнь», сохраняя при этом свой специфический оттенок. Весь семантический объем значений этого слова в РВ таков: 1) дыхание; 2) дыхание жизни; 3) дух жизни, жизненный принцип; 4) сущность; 5) собственная персона, сам; 6) живое тело и др. Таким образом, в разных контекстах это слово может обозначать и душу, и тело, хотя в ряде случаев они бывают и четко противопоставлены друг другу. Как говорит Рену в связи с материалом брахман (но это же можно отнести и к языку РВ), «...*ātmán-* не является единым и простым понятием. Это не тело, не персона, не душа, не дыхание, а нечто, участвующее во всех этих элементах. Это нечто, дополняющее данный элемент, как целое дополняет части...» [Renou, 1952, с. 156]. Свою статью об *ātmán-* Рену открывает утверждением: «Начиная с Ригведы слово *ātmán-* обозначает нечто, лежащее в основе „одушевленного“ характера живых существ», точнее, тех, которых ведийцы считали живыми [Renou, 1952, с. 151].

Как и *ásu-*, *ātmán-* связан с космосом — его образом является ветер, например, VII, 87, 2: *ātmā te vāto rája ā navīnot* «Ветер — твоё дыхание шумит на просторе» (к Варуне) (также I, 34, 7; X, 92, 13; X, 168, 4). Считается, что, когда умирает человек, его дыхание должно уйти в ветер. Например, в гимне к Агни — кремационному костру (X, 16, 3) так обращаются к умершему: *sūryam cákṣur gachatu vātam ātmā* «На солнце пусть пойдет твой глаз, в ветер — дыхание!» Гельднер переводит «der Lebenshauch» и в комментарии отмечает, что в Атхарваведе в этой формуле *ātmán-* заменяется словом *prāṇá-* [Geldner, 1952, III, с. 147].

Синонимом *ásu- ātmán-* выступает в значениях «дыхание жизни», «дух жизни», «жизненный принцип». Вот некоторые примеры:

I, 115, 1: *sūrya ātmā jágatas tasthúśas ca* «Сурья — дыхание жизни движущегося и неподвижного (мира)».

Здесь имеет место формула, обозначающая мироздание.

VII, 101, 6: *tásmiṅ ātmā jágatas tasthúśas ca* «В нем жизненный дух движущегося и неподвижного (мира)» (о боге дождя Парджанье).

IX, 85, 3: *ātméndrasya bhavasi dhāsír uttamáh* «Ты сила жизни Индры, высшее питание» (к Соме).

Контекст, подтверждающий наряду с другими, что *ātmán-* находится внутри субъекта в отличие от *ásu-*.

X, 107, 7: *dákṣiṇānmaṃ vanute yó na ātmā* «Дакшина (?) добывает пищу, которая наше жизненное дыхание» (или «жизнь»).

Здесь вновь *ātmán-* отождествляется с пищей.

X, 97, 4: *sanéyam áśvaṃ gāṃ vāsa | ātmānaṃ táva pūruṣa* «Я хочу добыть коня, корову, одежду — (и) твой жизненный дух, о человек!»

Этот гимн — образец белой магии в духе заговоров Атхарваеды. Он обращен к целебным растениям, с помощью которых исцелитель хочет вернуть жизнь больному и заработать вознаграждение.

Употребление слова *ātmán-* в других значениях выводит его за пределы семантического поля «жизнь». Следует только отметить особо случаи употребления *ātmán-* в значении «персона» и в роли рефлексивных местоимений, находящихся на периферии его семантики (это основные значения *tmán-*). Например, I, 73, 2: *...yáḥ... | ātméva sévo didhiṣṭyau bhūt* «...кто дорог, как собственная личность, (его) следует удержать».

Это говорится о восхваляемом боге Агни. Гельднер переводит здесь *ātmā* как «lieb wie das eigene Selbst» [Geldner, 1951, I, с. 96], Рену как «comme (l'est) le soi (pour la personne humaine)» [Renou EVP, XII, с. 19]. Или другой пример, когда Индре предлагают пить сому: *bālaṃ dādadhāna ātmāni* «вбирая в себя силу». Такие контексты не оставляют сомнения в том, что *ātmán-* находится внутри соответствующего субъекта.

Кстати, субъектом, обладающим *ātmán'*ом могут быть боги, люди, земля, обожествляемый конь, жертва и даже болезнь *yákṣma-*. Ср. X, 97, 11: *ātmā yákṣmasya naśyati | purá jīvagṛbho yathā* «Жизненный дух чахотки исчезает, как перед ловчим живых» (заговор на исцеление от болезни с помощью трав).

Значение «жизнь» *ātmán-* выражает, входя в состав сложных слов в качестве первого или второго члена. Один раз встречается слово *ātmadā-* «дающий жизнь».

X, 121, 2: *yá ātmadā baladā yásya víśva | upāsate praśiṣam yásya deváḥ* «Кто дающий жизнь, чей приказ все принимают, чей (приказ признают) боги».

Другое сложное слово *śatā́tman-* «имеющий сто жизней» засвидетельствовано три раза.

I, 149, 3: *sūro ná rurukvāñ chatā́tmā* «...светящий, как солнце, имеющий сто жизней» (об Агни).

X, 33, 9: *ná devānām áti vratāṃ | śatā́tmā caná jīvati* «Сверх закона богов не проживет и тот, у кого сто жизней».

IX, 98, 4: *índo sahasrīṇaṃ rayīm | śatātmānam vivāsasi* «...о сок сомы, ты хочешь добыть тысячное богатство, состоящее из ста жизней».

Следует отметить, что основа *tmán-*, встречающаяся всего один раз в составе сложного слова, тоже обозначает жизнь.

VIII, 2, 38: ...*śrāvaskātam purutmānam | kánvāso gātá vājīnam* «...любящего славу долгожителя, о Канвы, воспойте приносящего награду!»

Речь идет об Индре, а буквальный перевод эпитета *purutmán-* — «имеющий много жизней».

Число прилагательных — эпитетов, определяющих *ātmán-*, невелико. Это *śéva-* «дорогой», «любимый», *priyá-* «милый» (а также «собственный»), *pūrvyá-* «прежний», «древний» и *sárva-* «весь», «целый».

Если применить к существительному *ātmán-* те критерии, по которым характеризовалось существительное *ásu-*, то можно сказать следующее. *Ātmán-* выражает специфическое представление о жизни — это жизненное дыхание, жизненный принцип. Как и *ásu-*, *ātmán-* связан с космосом. В отличие от *ásu- ātmán-* не связан со смертью и загробным миром. *Ātmán-* находится внутри субъекта, в него нельзя войти, как в *ásu-*. Как и *ásu-*, *ātmán-* нейтрален в отношении длительности. В отличие от *ásu- ātmán-* связан с телом и в отдельных случаях просто отождествляется с телом.

Существительное *prāṇá-* м. встречается в РВ всего пять раз, из них один раз в «фамильной» мандале (III, 53, 21), а остальные четыре раза — в поздней части памятника [Lubotsky, 1997, II, с. 947–948]. Оно произведено от глагола *an-*, *ániti* «дышать» с префиксом *prá* «вперед», «прочь». В словаре Бётлинга его значение объясняется так: «дыхание; в узком смысле — воздух, который вдохнули, в широком — дыхание жизни вообще, дух жизни, орган жизни» [Böhtlingk, IV, с. 183]. Таким образом, семантическая мотивировка — жизнь как дыхание — та же, что и у *ātmán'*, но только здесь ситуация гораздо проще: нет ни той многозначности, ни формальных сложностей. К тому же материал РВ очень скуден.

Авторы гимнов — риши отчетливо осознавали этимологию этого слова, играя на ней:

X, 189, 2: *antás carati rocanā- | asyá prāṇád apānatí* «Она движется между светлыми пространствами, вдыхая (жизнь) из его выдоха».

«Она» — Ушас, «его» — Сурья, т.е. солнца. Комментируя это место, Рену говорит, что Ушас и Сурья рассматриваются здесь как совокупное дыхание мироздания [Renou EVP, XV, с. 13], что свидетельствует о связи *prāṇá-* с космогонией.

В «Пуруша-сукте» в космогоническом контексте *prāṇá-* называется среди функций и частей тела космического гиганта, из которых возникли разные элементы вселенной.

X, 90, 13: *candrāmā mánaso jātás*
cákṣoḥ sūryo ajāyata |
múkhād índras cāgnís ca
prāṇād vāyúr ajāyata ||

«Луна из (его) духа рождена, из глаза солнце родилось, из уст — Индра и Агни, из дыхания родился ветер».

Этот контекст, с одной стороны, подтверждает, так сказать, физический характер *prāṇá-*, и с другой — связь этого понятия с космосом. В другом контексте — X, 59, 6 (см. выше), где богиню Смерти — *ásunīti-* просят продлить жизнь, *prāṇá-* также упоминается наряду с *cákṣuḥ*.

I, 66, 1: *áyur ná prāṇó nityo ná sūnúḥ* «...дыхание жизни, как жизненная сила, близкий, как сын».

Это характеристика Агни, перечень развернутых эпитетов. Привлекает внимание употребление двух названий жизни в одном контексте. Перевод Рену таков: «...souffle-animé comme la vie (même), intime comme (l'est) un fils» [Renou EVP, XII, с. 13].

III, 53, 21: *yám u dviṣmas tám u prāṇó jahātu* «...а кого ненавидим мы, пусть покинет его дыхание!»

Prāṇá- употребляется здесь в известной ведийской формуле, выступая как синоним слова «жизнь». Ср. обычный вариант этой формулы: «Убей того, кто нас ненавидит, убей того, кого ненави́дим мы!»

По своей семантической мотивировке (жизнь как дыхание) и по набору дифференциальных признаков *prāṇá-* и *ātmán-* вместе противостоят *ásu-*. В отличие от *ásu-* они характеризуются тем, что связаны с телом: *ātmán-* как абстрактная субстанция, находящаяся внутри тела, и одновременно как духовно-физическая суть субъекта; *prāṇá-* как одна из анатомических функций тела, орган жизни.

Существительные, произведенные от корня *jīv-* «жить», малоупотребительны в РВ: *jīvātu-* f. — 12 раз, *jívana-* n. — 2 раза и *jīvitá-* n. — 2 раза [Lubotsky, 1997, I, с. 569]. В древней «фамильной» мандале употребляется один раз *jīvātu-* (VI, 47, 10), а остальные формы встречаются преимущественно в самых поздних частях памятника — мандалах X и I. От рассмотренных ранее обозначений жизни они отличаются категорией рода: если *ásu-*, *ātmán-* и *prāṇá-* существительные мужского рода, то *jīvātu-* — женского, а *jívana-* и *jīvitá-* — среднего рода.

Все эти существительные от корня *jīv-* выражают жизнь как реальное физическое понятие, не связанное с космосом. Поскольку жизнь представлялась ведийцу как возможность видеть солнце (о чем в РВ говорилось не раз), риши обращаются за жизнью к солярным богествам, например, к Ушас (I, 48, 10): *viśvasya hí prāṇanam jīvanam tvé | ví yád uchási sūnari* «Ведь дыхание и жизнь всего — в тебе, когда ты светишь, о прекрасная!»

Или об Агни, ярко пылающем, который, стремясь на простор, словно бежит от бессмертия, в X, 176, 4 говорится: *devó jīvátave kṛtāh* «(Этот) бог создан для жизни».

Жизнь на земле неоднократно противопоставляется смерти. Это может быть эксплицитная оппозиция, т.е. с непосредственным упоминанием смерти. Например:

X, 60, 8: *yáthā yugám varatráyā
náhyanti dharúnāya kám |
evā dādharma te máno
jīvátave ná mṛtyávé
'tho arishtātātaye ||*

«Как ярмо ремнем привязывают, чтоб оно держалось, так я удерживаю твой дух — для жизни, не для смерти, а также для невредимости».

Пады *s-d-e* повторяются также как рефрен в двух следующих стихах, тоже посвященных возвращению к жизни жреца Субандху.

I, 91, 6: *tvám ca soma no váso | jīvātum ná marāmahe* «Если ты, Сома, захочешь, чтобы мы жили, мы не умрем!»
Букв. перевод «захочешь нашей жизни».

Та же оппозиция может быть выражена имплицитно. Например:

VI, 47, 10: *indra mṛlá máhyam jīvātum icha* «О Индра, помилуй! Пожелай мне жизни!»

Подразумевается: а не смерти.

Понятие жизни, как его выражают существительные от глагольного корня *jīv-*, включает в себя компонент длительности, т.е. она измерима в отличие от *ásu-*, *ātman-* и *prāṇá-*. Например:

I, 94, 4: *jīvátave prātarám sādhayā dhíyo* «Чтобы мы дольше жили, веди прямо к цели (наши) молитвы!» (к Агни).

X, 59, 5 — см. на с 174.

Контекст этот интересен тем, что в нем употребляются три слова, обозначающие жизнь: *ásu-*, *jīvātu-*, *áyus-*. Здесь *ásu-* — общая, абстрактная идея жизни, *jīvātu-* — реальная жизнь на земле, а *áyus-* — ре-

альная жизнь в измерении, срок жизни. Следует отметить, что в дательном падеже значение существительных от корня *jīv-* близко к инфинитивному.

Эти существительные в отдельных контекстах могут иметь социальную коннотацию — «способ жизни», «образ жизни» и тогда слово употребляется во множественном числе. Таково значение слова *jīvitā-* (субстантивированное причастие от *jīv-*).

I, 113, 6: *visadr̥ṣā jīvitābhipracākṣa | uṣā ajīgar bhūvanāni vīsvā* «Чтобы видны были различные образы жизни, Ушас пробудила все существа».

Рену переводит: «les (modes d') existence divers» [Renou EVP, III, с. 43].

IV, 54, 2: *ād id dāmānaṃ savitar vy ūrnuṣe | 'nūcīnā jīvitā mānuṣebhyaḥ* «А потом, о Савитар, ты раскрываешь дар для людей — последовательные способы жизни».

В комментарии Рену отмечает, что *anūcīnā-* здесь должно соотноситься с социальными типами жизни [Renou EVP, XV, с. 22].

Материальные коннотации засвидетельствованы у слова *jīvātu-* в ед. ч.

VIII, 47, 4: *yāsmā ārāsata kṣāyaṃ | jīvātuṃ ca prācetasah* «Кому прозорливые (боги) даровали жилье и средства к жизни...»

Подводя итог, можно сказать, что существительные с корнем *jīv-*, обозначающие жизнь, в целом вместе противопоставлены существительным той же семантики, но иной структуры. Они обозначают ту жизнь, которая связана с реальным земным существованием и противопоставлена смерти. К космосу эта жизнь не имеет отношения. Она рассматривается как длительная и поддается измерению. Она не связана ни с дыханием, ни специально с телом. Зато эта жизнь может иметь социальные коннотации.

К семантическому полю жизни в РВ принадлежит также слово *āyus-* (редкий вариант — *āyu-*). Это слово, которое значит «жизнь», «сила жизни», «срок жизни», имеет хорошо установленную индоевропейскую этимологию. Оно сопоставляется с др.-греч. *αἰών* «время жизни», «время», «длительность», лат. *aevum* «век», «время жизни» и др. и, конечно, имеет ряд авестийских параллелей, как *āiīu* «жизнь», «время жизни» и пр. [Mayrhofer EWA, I, с. 171–172]. Как видно из этимологических сопоставлений, основным компонентом исходной прототипа была протяженность жизни, ее длительность, и это значение четко прослеживается в слове *āyus-* в РВ.

Āyus- принадлежит к числу довольно употребительных слов в РВ. В качестве самостоятельного слова оно встречается в гимнах 95 раз,

как в поздних, так и в «фамильных» мандалах, и 10 раз в составе сложных слов. Парадигма его падежей представлена формами как ед., так и мн. числа — первые значительно преобладают (ед. число — 86 раз, мн. число — 9). Нужно напомнить, что все остальные обозначения жизни употреблялись только в ед. числе.

Значение «жизнь» или «сила жизни» — то, которое в словарях обычно называется первым, — у *áyuṣ-* засвидетельствовано редко. Именно в этом значении *áyuṣ-* можно было бы заменить каким-нибудь синонимом из семантического поля жизни. Вот некоторые примеры.

III, 1, 5: *śocír vāsānaḥ páry áyur apám | śríyo mimíte brhatír ánūnāḥ*
«Одеваясь в пламя (и) жизненную силу вод, он создает свою высокую, совершенную красоту» (об Агни).

X, 27, 7: *ábhūr v áukṣīr vy ù áyur ānaḍ* «Ты возник и возрос, и достиг жизненной силы» (к Индре).

IV, 58, 11: *dhāman te víśvam bhúvanam ádhi śritám | antáḥ samudré ḥṛḍy antár áyuṣi* «На тебя как на основу опирается все мироздание в океане-сердце, в силе жизни».

Главное же значение слова *áyuṣ-* в РВ — это «жизненный срок», «долгая жизнь». Здесь нужно сказать несколько слов о представлениях о долготе жизни в РВ. Ведийцы считали, что нормальный, установленный богами срок жизни для человека — это сто лет. О соблюдении этого срока они и просили богов, например Варуну.

II, 27, 10: *śatám no rāsva śarádo vicákṣe | 'śyāmāyūṃṣi súdhitāni púrṃvā*
«Даруй нам увидеть сто осеней! Мы хотим достигнуть хорошо установленных прежних жизненных сроков!»

Этот установленный богами срок жизни могли прервать различные непредвиденные обстоятельства, в том числе 101 болезнь (101 — неблагоприятное число). И тогда ведийцы просили своих богов продлить им жизненный срок до нормы. В языке это передается конструкцией: *áyuḥ prá tar-* «продлить жизненный срок», «протянуть жизненный срок». Глагол *prá tar-* в разных временах и наклонениях управляет вин. падежом *áyuṣ*, и эта конструкция засвидетельствована в РВ 31 раз с *áyuṣ-* в ед. числе (всего Асс. sg. *áyuṣ* встречается 75 раз) и 4 раза во мн. числе (всего Асс. pl. *áyūṃṣi* засвидетельствован 9 раз). Остальные падежи представлены немногочисленными формами (глагол *prá tar-* с ними также употребляется).

Вот некоторые примеры.

I, 89, 2: *devá na áyuḥ prá tirantu jīvāse* «Боги да продлят нам срок — чтобы (мы) жили!»

VIII, 79, 6: *prém áyus tārīd átīrṇam* «Пусть продлит он еще не прожитый срок жизни!» (к Сома).

IV, 39, 6 (= I, 25, 12; X, 186, 1): *prā ṇá áyūṃṣi tāriṣat* «Пусть продлит он наши жизненные сроки!» (к обожествленному коню Дадхикравану) и др.

Тот же глагол в конструкции с другими падежами:

IV, 12, 6 (= X, 126, 8): *prá tāry agne pratarám na áyuh* «Да продлится дальше, о Агни, наш срок жизни!» — с N.

I, 119, 6: *prá dīrghēṇa vāndanās tāry áyusā* «Вандане продлили жизнь с помощью долгого срока» — с I.

X, 100, 5: *bṛhaspate pratarūtási áyusāḥ* «О Брихаспати, ты продлитель срока жизни» — с G.

Из других глаголов, управляющих Асс. от *áyus-*, наиболее часты глагол *aś-* «достигать», глаголы давания: *dhā-* «наделять», *dā-* «давать», *rā-* id.; *vṛdh-* «увеличивать», *kar-* «создавать». Например:

X, 85, 42: *viśvam áyur vy āśnutam* «Достигните вы вдвоем полного срока жизни!» (Свадебный гимн).

VII, 80, 2: *eṣā syā nāvyaṃ áyur dádhānā | gūdhvī támo jyótiṣoṣā abodhi* «Это она, дающая новый срок жизни, Ушас пробудилась, сокрыв мрак светом».

III, 62, 15: *asmākam áyur vardháyann |...| sómaḥ sadhástham āsadat* «Увеличивая срок нашей жизни, Сома ушелся на (свое) место».

X, 51, 7: *kurmás ta áyur ajáram yád agne* «Мы готовим тебе (тот) срок жизни, который не стареет, о Агни» («мы» — боги) и др.

Наконец, есть группа глаголов, которые значат портить, повреждать срок жизни: *muṣ-* «отнимать», *riṣ-* «повреждать», *jar-* «старить», *mi-* «уменьшать», *tap-* «сжигать». Например:

I, 24, 11: *úruśamśa mā na áyuh prá moṣīḥ* «О ты с широкой славой, не отними у нас срок жизни!» (к Варуне).

III, 49, 2: *prthujráyā aminād áyur dásyoh* «Широко продвигающийся, он уменьшил срок жизни дасью» (об Индре).

VII, 104, 15: *adyā murīya yádi yātudhāno āsmi | yádi vāyus tatápa pūruṣasya* «Я умер бы сегодня же, если б был колдуном или если б сжег срок жизни человека!» и др.

Эти примеры говорят о том, что *áyus-* — это понятие, находящееся вне человека, его назначают боги, и его легко можно лишиться. К космогонии это понятие не имеет никакого отношения.

Существительное *āyus-* определяется рядом эпитетов, причем некоторые из них часто повторяются и могут считаться постоянными. Это прежде всего прилагательное *dīrghā-* «долгий», встречающееся также в составе сложных слов вместе с *āyus-* (как эпитет засвидетельствовано в РВ 10 раз и имеет параллели в Авесте), а также *viśva-* «весь» (8 раз), *nāvyā-* «новый» (4 раза) и др.

Вот некоторые примеры:

I, 96, 8: *draviṇodā rāsate dīrghām āyuh* «Пусть даритель богатства (нам) даст долгий срок жизни!»

VIII, 18, 18: *tucé tánāya tát sú no | drāghīya āyur jīvāse | ...kṛṇótana* «Прекрасно создайте нашим детям и внукам этот более долгий срок жизни!» (к Адитьям).

VIII, 31, 8: *putriṇā tā kumārīṇā | viśvam āyur vy āsnutaḥ* «С сыновьями и детьми эти двое достигают полного срока жизни» (жертвователь и его жена).

Рену в комментарии понимает *kumārīn-* как «dotés de filles» [Renou EVP, XVI, с. 118], хотя дочери в РВ в отличие от сыновей никогда не принимались во внимание.

I, 10, 11: *nāvyam āyuh prá sú tira* «Продли (нам) побольше новый срок жизни!»

Семантика этих эпитетов подчеркивает важность количественной характеристики понятия *āyus-*, его протяженности, чего не было у остальных названий жизни в РВ.

Существительное *āyus-/ āyu-* входит в состав ряда сложных слов — прежде всего сочетаний с основой *dīrghā-* и производных от основы этих сложных слов. Один раз встречается V. от основы *dīrghāyu-* при обращении к Индре: «О долголетний!» (VIII, 70, 7). От основы прилагательного образовано существительное абстрактным суффиксом — *tvā-* — *dīrghāyutvā-* «долголетие», которое один раз употреблено в одном контексте с *āyus-*:

VIII, 59, 7 (Vālahilya 11): *dīrghāyutvāya prá tiratam na āyuh* «Продлите нам срок жизни для долголетия!» (к Индре и Варуне).

Еще один случай употребления — X, 62, 2. В V, 18, 3 Агни определяется эпитетом *dīrghāyusocis-* «с пламенем, дающим долгую жизнь» (сложное слово из трех основ вообще не характерно для РВ).

Наконец, три раза употребляется сложное слово *dīrghāyus-* «долголетний» (IV, 15, 9 и 10; X, 85, 39). Один раз засвидетельствован его антоним — *kṣitāyus-* «имеющий иссякший срок жизни»:

X, 161, 2: *yádi kṣitāyur yádi vā páreto | yádi mṛtyór antikám nīta eva...*
«Если у него иссяк срок жизни или если он ушел (туда) — если да-
же предстал перед лицом смерти...» (заговор против болезни).

Семантика сложных слов, образованных от основы *āyus-/āyu-* уточняет количественную характеристику этого названия жизни.

В целом следует сказать, что специфика *āyus-* при выражении жизни заключается в длительности, в измеримости. Это прежде всего долгий жизненный срок. *Āyus-* представляет собой абстрактное понятие, не связанное с телом. Это название жизни не связано также с космосом. *Āyus-* находится вне соответствующего субъекта. *Āyus-* не соотносится с загробным миром. Реальная жизнь — *jīvātu-* происходит в рамках, установленных *āyus'*ом.

Как показывает проведенное исследование (пусть даже всего лишь в первом приближении), семантическое поле «жизни» в РВ оказалось обширным и неоднородным. Жизнь определяется в связи с космосом и вне его; оппозиция со смертью может быть ярко выражена, а может быть и нейтрализована; связь с телом может существовать, а может и отсутствовать и т.д. Это дает основания черпать материал из РВ самым различным развившимся позднее философским школам с их концепциями жизни.

Литература

- Кейпер, 1986 — *Kēuper Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М.
Böhtlingk — *Böhtlingk O.* Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Th. 1–7. St.-Petersburg, 1879–1889.
Geldner, 1951 — *Geldner K.F.* Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt. Th. 1–3. Cambridge, Mass., 1951 (Harvard Oriental Series. Vol. 33–35).
Grassmann, 1955 — *Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda. 3. Aufl. Wiesbaden, 1955.
Kuiper, 1942 — *Kuiper F.B.J.* Notes on Vedic Noun-inflexion. Amsterdam, 1942.
Lubotsky, 1997 — *Lubotsky A.* A Ṛgvedic Word Concordance. Pt I–II. New Haven, 1997.
Mayrhofer EWA — *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Bd. I–III. Heidelberg, 1986–2001.
Monier-Williams, 1970 — *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. Oxf., 1970 (1st ed.: 1899).
Renou, 1952 — *Renou L.* On the Word *ātmán*. — *Vāk.* 1952, vol. 2, c. 151–157 (= *Renou L.* Choix d'études indiennes. Réunies par N. Balbir et G.-J. Pinault. P., 1997, c. 877–883).
Renou EVP — *Renou L.* Études védiques et pāninéennes. T. I–XVII. P., 1955–1969.
Schlerath, 1968 — *Schlerath B.* Altindisch *asu-*, Awestisch *ahu-* und ähnlich klingende Wörter. — *Pratidānam.* Indian, Iranian and Indo-European studies. Presented to F.B.J. Kuiper on his 60th birthday. The Hague, Paris, 1968, c. 142–153.

Б.А. Захарьин

Варадараджа

«Облегченное освещение положений
[санскритской грамматики]»
(*Laghusiddhāntakaumudī*)

Комментированный перевод с санскрита сутр 1–75

Гениальный труд, именуемый «Восьмикнижие» (*Aṣṭādhyāyī*), созданный Панини (*Pāṇini*), который жил и творил, вероятно, в V в. до н.э., считается первым продуктом собственно лингвистической мысли классической Индии. Являя собой эталонное (т.е. экономное, полное и непротиворечивое) грамматическое описание одного языка (санскрита), произведение Панини принадлежит к классу «грамматики говорящего», весьма близкому к достаточно распространенному в наше время типу порождающих грамматик.

В последних отправным пунктом в языковом канале связи выступает некая целостная структура (предложение, словосочетание, слово и т.п.), сформулированная говорящим на «языке мыслей» и затем в соответствии с жестким набором ограниченных и упорядоченных правил трансформированная в вербальную форму; воспринимая последнюю и декодируя ее (т.е. переводя — опять-таки в соответствии с определенными правилами — на «язык мыслей»), слушающий понимает смысл сообщаемого.

Будучи «грамматикой говорящего», «Восьмикнижие», по сути, представляет собой свод из почти 4000 лингвистических правил-сутр (*sūtra-*), распределенных по восьми главам (*adhyāya-*), каждая из которых в свою очередь членится на четыре раздела (*pāda-*). В весьма грубом приближении можно было бы сказать, что две первые главы посвящены в основном общим вопросам и формулированию важнейших терминов и допущений, в трех последующих излагаются правила порождения глагольных и именных словоформ, а заключительные три

© Захарьин Б.А., 2006

главы оперируют словообразовательными — в современном понимании — правилами и правилами изменения и взаимоприспособления корней и аффиксов в сочетаемых контекстах (нередко уникальных).

Оказавшись перед необходимостью грамматически характеризовать язык, все еще являвшийся активным орудием коммуникации для представителей, по крайней мере, трех высших сословий, средствами самого же языка, Панини сумел создать и разработать специальный язык описания, предполагавший не только включение в него новых терминов и концептов, но и использование особого — «именного» — стиля построения предложений и сложных слов, метаязыковое употребление некоторых частиц и падежных форм имен и уникальную систему звуковых маркеров и аббревиатур. Это позволило сделать правила-сутры «Восьмикнижия» максимально лаконичными по форме (от нескольких слогов до нескольких десятков слогов) и весьма емкими по содержанию, что, несомненно, облегчало процесс их запоминания и воспроизведения слушателями-учениками, но одновременно делало очень трудной задачу преподавателей-грамматистов, тем более что сам Панини не оставил потомкам никакого автокомментария на собственное сочинение.

Неудивительно поэтому, что уже вскоре после кончины Панини на его — передававшийся изустно — труд появляются комментарии продолжателей, стремившихся растолковать и, по возможности, упростить первоначальную систему. Наиболее ранними были комментарии, принадлежавшие таким грамматистам как Вьяди (IV–III? вв. до н.э., со временем комментарий был утрачен), Катьяна (III в. до н.э.) и Патанджали (II–I вв. до н.э.); именно с их работ берет начало непрерывная лингвистическая традиция классической Индии, выстроенная по принципу «мой комментарий на его комментарий на его комментарий...».

В последние века I тысячелетия н.э. санскрит окончательно омерщивается, делаясь искусственным языком культа, двора и «высокой» художественной и научной литературы. В этих условиях опора на «грамматику говорящего» в сочинениях панинистов оказывается объективно невозможной, и, соответственно, появляются основанные на принципах аналитизма (т.е. «грамматики слушающего») многочисленные комментаторские работы класса «каууди» (*kaumudī*). Само это санскритское существительное (производное от *kumud-* «белая лилия; луна») означает буквально «лунное сияние», а переносно — «освещение, (подробное и внятное) разъяснение». Лунный свет традиционно считается в Индии благотворным и несущим приятную для тела прохладу, поэтому предполагалось, что грамматические комментарии «каууди», рассеивая мрак невежества и высвечивая (т.е. устраи-

няя) трудности в лингвистических правилах Панини и в их толкованиях панинистами-предшественниками, способны делать это максимально благоприятными для учащихся способами.

Наиболее известным и наиболее полным среди работ класса «кау-муди» является комментарий «Освещение положений [санскритской грамматики]» (*Siddhāntakaumudī*), созданный в начале XVII в. выдающимся лингвистом Бхаттоджи Дикшитом (*Bhaṭṭoji Dikṣita*). Это сразу сделавшееся весьма популярным сочинение является типичным примером «грамматики слушающего». В отличие от «Восьмикнижия», являющего собой свод множества порождающих правил, разбросанных по всему корпусу текста, в комментарии Бхаттоджи реализован таксономический принцип подачи материала: автор двигается от фонетики к морфологии имени и далее к морфологии глагола, сводя в соответствующие разделы все относящиеся к данному предмету обсуждения правила Панини и собственные толкования к ним. Поскольку подобный принцип изложения оказался весьма близким к аналогичной форме построения языковых грамматик на Западе, неудивительно, что комментарий Бхаттоджи и надстроенные над ним труды последующих комментаторов в XVIII–XIX вв. послужили основой для составления первых учебников и грамматик санскрита для пользователей-неиндийцев.

Продолжателем дела Бхаттоджи был творивший во второй половине XVII в. Варадараджа (*Varadarāja*), поставивший своей целью еще большее упрощение и начальной грамматики Панини, и комментарий на нее Бхаттоджи (являвшегося, по некоторым данным, дядей Варадараджи). Варадараджа создал — одну за другой — три различавшиеся объемом версии комментария на работу Бхаттоджи: «среднюю» (*madhya-*), «облегченную» (*laghu-*) и сверхкраткую «базисную» (*sāra-*). Из них именно вторая снискала наибольшую популярность и в среде грамматистов традиционного толка в Индии, и среди интересовавшихся санскритом и санскритоязычными грамматиками этого языка западных лингвистов. Уже в 1849 г. Бэллантайн (*Ballantyne*) издал полный санскритский текст комментария «Лагхусиддхантакау-муди» Варадараджи и его перевод на английский язык. Этот перевод, содержащий многочисленные неточности и несоответствующие современной панинистике толкования, к настоящему времени устарел и интересен лишь в качестве объекта исторического изучения, однако сам санскритский текст «Лагхусиддхантакау-муди», изданный Бэллантайном, является эталонным; на его индийское переиздание (*Delhi, 1995*) опирается и автор настоящих перевода и комментариев к нему. Следует также отметить, что трактат Варадараджи до настоящего времени служит одним из основных пособий для изучения санскрита и вопросов эволюции лингвистической мысли в Индии на всех санскритологиче-

ских кафедрах индийских университетов и в традиционных индийских школах («матхах»). Санскритологи России с работой Варадараджи практически не знакомы, и ни весь этот памятник, ни выдержки из него никогда не переводились на русский язык.

Ниже русскоязычным читателям, заинтересованным в получении представления о поздней стадии развития санскритоязычной лингвистической традиции Индии, предлагается комментированный перевод вступительного двустушия и первых 75 сутр комментария Варадараджи, посвященных проблемам фонетико-фонологической терминологии и комбинаторным изменениям гласных. Перевод осуществлен с упомянутого выше переиздания (1995 г.) санскритского текста в публикации Бэллантайна и сверен с подготовленным В.Ш. Прабхакаром другим изданием: *laghusiddhāntakaumudī (pāṇiniya-vyākaraṇa-praveśikā)*. Dillī: Motilāl Banārsidās, 1983.

Примечания к переводу и комментариям

1. Толкования Варадараджи приводятся под обычными номерами.

Для удобства пользователей порядок их следования соответствует порядку, принятому в вышеупомянутой работе Дж. Бэллантайна.

2. Перед цитируемыми Варадараджей сутрами Панини ставится «А», т.е. *Aṣṭādhyāyī* («Восьмикнижие» Панини), далее следует — стандартная для любых изданий — трехчастная нумерация: первая цифра (до точки) означает номер соответствующей книги, вторая (до второй точки) — номер *pāda*- в данной книге, третья — номер сутры в данной *pāda*-. Например, «А 1.3.2» следует понимать: сутра 2 из *pāda* 3 первой книги «Восьмикнижия». Оригинальные (на санскрите) сутры Панини приводятся при сочетании полужирного шрифта и курсива, а эквиваленты этих сутр в переводе выделяются полужирным шрифтом.

3. В ряде мест при переводе целесообразно объединять соответствующую сутру Панини с ее толкованием Варадараджей. В таких случаях дается помета *P/V*, т.е. Панини/Варадараджа, и в тексте перевода слова и выражения, принадлежащие самому Панини, выделяются полужирным шрифтом.

4. Любые восполнения исходного текста в переводе приводятся в квадратных скобках; принадлежащие переводчику (Б.А. Захарьину) пояснения даются в круглых скобках.

5. Более пространственные комментарии переводчика выносятся в отдельные абзацы и помечаются литерами **Б. 3.** с цифровыми индексами, соответствующими единому порядку следования комментариев.

6. Переводные эквиваленты стандартных грамматических терминов даются курсивом.

7. Введенные Панини искусственные термины или условные обозначения (*анубандхи*) в тексте перевода выделяются при помощи надстрочных знаков $\wedge\dots\wedge$, обрамляющих соответствующий термин или *анубандху*.

Например, $a\wedge\eta\wedge$ означает: «(эквивалентное *шива-сутре* 1 — см. ниже) *стяжение* $a\wedge\eta\wedge$ », в котором под «*a*» подразумевается начальный член некоторого множества гласных, каждая из которых представлена набором соответствующих гоморганных фонов, а *анубандха* $\wedge\eta\wedge$ являет собой (опускаемую) условную помету, отмечающую предельную («правую») границу указанного множества вокалических единиц.

Те же надстрочные $\wedge\dots\wedge$ употребляются и для выделения целостных терминов. Например, запись $\wedge it\wedge$ следует понимать: «введенный Панини и обозначающий упомянутую выше *условную помету* термин *it*»; синонимом последнего в работах позднейших панинистов является термин «*анубандха*».

В индийских алфавитах не различаются строчные и прописные буквы, а в текстах в общем случае не предусматривается употребление каких-либо дополнительных знаков (типа различных скобок и т.п.) или выделений. Соответственно, в самих оригинальных сутрах Панини или Варадараджи визуально отличить *анубандхи* от обычных полноценных графем невозможно. Например, при чтении сутры 1.1.15 *ot* необходима предварительная информация о том, что согласный *t* в данном случае являет собой *анубандху* $\wedge t\wedge$, регулярно используемую для обозначения некоторой гласной из «Шива-сутр» (в данном случае *o*), представляющей весь набор гоморганных вокоидов. Таким образом, *ot* следует трактовать как $o\wedge t\wedge$, т.е. как «гласная /o/, предполагающая все возможные гоморганные фонемы — типа [o], [ō:], [o~] и т.д.». В переводах сутр и в комментариях при передаче соответствующих форм транслитерацией (на латинице) вводятся необходимые *анубандхи*, обозначаемые посредством знаков $\wedge\dots\wedge$.

Облегченное освещение положений [санскритской грамматики]

(Посвящение Варадараджи):

śrīganeśāya namaḥ |

natvā sarasvatīm devīm śuddhām gunyām karomyaham |

pāṇīniyapraveśāya laghusiddhāntakaumudīm ||

Слава Господину Ганеше!

Склоняясь пред Богиней Сарасвати, Пречистой, Исполненной всех добродетелей, [я] сотворяю [это] «Облегченное освещение положений

[санскритской грамматики]» с целью [ускорить для всех заинтересованных лиц] вхождение в панинистику.

Толкование терминов

1. [Группы единиц:] $a i u^{\wedge} \eta^{\wedge}$ (1) $r \dot{\iota}^{\wedge} k^{\wedge}$ (2) $e o^{\wedge} \dot{n}^{\wedge}$ (3) $ai au^{\wedge} c^{\wedge}$ (4) $h(a) y(a) v(a) r(a)^{\wedge} \dot{\iota}^{\wedge}$ (5) $l^{\wedge} a \eta^{\wedge}$ (6) $\ddot{n}(a) m(a) \dot{n}(a) \eta(a) n(a)^{\wedge} m^{\wedge}$ (7) $jh(a) bh(a)^{\wedge} \ddot{n}^{\wedge}$ (8) $gh(a) \dot{q}h(a) dh(a)^{\wedge} \dot{\varsigma}^{\wedge}$ (9) $j(a) b(a) g(a) \dot{d}(a) d(a)^{\wedge} \dot{\varsigma}^{\wedge}$ (10) $kh(a) ph(a) ch(a) \dot{t}h(a) th(a) c(a) \dot{\iota}(a) t(a)^{\wedge} v^{\wedge}$ (11) $k(a) p(a)^{\wedge} y^{\wedge}$ (12) $\dot{\varsigma}(a) \dot{\varsigma}(a) s(a)^{\wedge} r^{\wedge}$ (13) $h(a)^{\wedge} l^{\wedge}$ (14), [— это] «сутры Махешвары» (т.е. Шивы), нацеленные на обозначение терминов типа $a^{\wedge} \eta^{\wedge}$ и [ему] подобных.

Б. 3.—1 «Сутры Махешвары», или «Шива-сутры», составляют «Введение» к грамматике Панини «Восьмикнижие» и являют собой строго упорядоченное и расчлененное на подмножества множество морфонема санскрита. Конечные согласные (обозначаемые надстрочными «уголками») служат пограничными метами для каждой из 14 сутр; в позднейшей традиции эти меты известны как *анубандхи* (*anubandha-*), у Панини же они именуются *it* (см. ниже).

Будучи чисто техническими «ярлыками», *анубандхи*, осуществляющие функции наших «скобок», опускаются в связном тексте. Они используются также для формирования *стяжений* (*pratyāhāra-*), т.е. функциональных групп морфонема. В таких группах начальным может служить любой из элементов, а последующие единицы подчиняются жесткому порядку, установленному «Шива-сутрами»; при этом в упорядоченной цепочке элементов сохраняется лишь заключающая ее *анубандха*, а все промежуточные опускаются. Таким образом обеспечивается возможность введения различных сокращений: например, *стяжение* $a^{\wedge} c^{\wedge}$ означает «все гласные». Упомянутое выше *стяжение* $a^{\wedge} \eta^{\wedge}$ (соответствующее *шива-сутре* 1) указывает на гласные-монофонги, фонетическая реализация которых предполагает регулярную оппозицию по признаку «долготы» (т.е. наличие пар вида [*a-ā, i-ī, u-ū*] и т.п.).

2. Замыкающие единицы [вышеперечисленных *шива-сутр* у Панини обозначаются термином] *it*.

Б. 3.—2 В эпоху Варадараджи уже широко использовался термин *анубандха*, без сомнения, хорошо знакомый грамматисту. Последний, однако, сохраняя верность исходному тексту «Восьмикнижия», предпочитает предложенный Панини искусственный термин *it*. Обе использованные в данном термине фонемы в санскрите нередко функционируют в качестве «пустых» морфов, т.е. десемантизованных, чисто конструктивных, единиц или же единиц, предполагающих irrelevantное для синхронии и с трудом реконструируемое в диахронии значение (см. подробнее: Катенина Т.Е., Рудой В.И. Лингвистические

знания в Древней Индии. — История лингвистических учений. Древний мир. Л., 1980, с. 77).

3. Краткая гласная *a*, [закрывающая термины] типа *h(a)* и [ему] подобные [(см. 1.), введена исключительно] с целью [облегчить] произношение [соответствующих согласных].

Б. 3.—3 Иными словами, *неслогообразующие вокоиды* (глайды) и *согласные*, начиная с *шива-сутры* 5, предполагают «поддерживающую артикуляцию» условную гласную *a* в исходе — сравни произношение ряда согласных в русском алфавите: [б] — как [бэ], [в] — как [вэ] и т.п.

4. Однако внутри [подмножества] *l^an^* (соответствующего *шива-сутре* 6) *^a^*, [будучи частью] термина, [входит в состав] *it* (см. выше).

Б. 3.—4 Т.е. *анубандха* в этом случае — группа *^a^ + ^n^*, и *^a^* не является лишь гласной, облегчающей артикуляцию глайда *l*.

5. А 1.3.3: *halantyaṃ*

[*it* как технический термин означает] «закрывающий согласный [*шива-сутры* или *стяжения*]».

При наставлении конечный согласный может [использоваться в функции] *it*. *Наставление* (*upadeśa-*) — [это, по Панини], первое произнесение [соответствующего правила грамматики]. Повсеместно, при отсутствии [какого-нибудь содержательно значимого] слова в [данной] сутре, необходимо [его] восстанавливать из другой сутры, [предшествующей данной].

Б. 3.—5 Создавая свои правила-сутры, Панини придерживался принципа максимальной экономии: все, что ясно из предшествующей (не обязательно непосредственно) сутры, следует не повторять в последующих. В ряде случаев связанность сутр в комплексы вида «общее правило + дополнительные» особым образом маркируется. Например, частица *ca* «и» в метаязыке «Восьмикнижия» обретает особый статус, указывая на наличие выше в тексте общей или главной для данной темы сутры. Но подобные средства применяются далеко не всегда, общее правило может и не формулироваться, и тогда присутствует одна лишь специальная сутра; кроме того, разброс в тексте грамматики связанных данной темой правил может оказаться весьма значительным. Все это создает немалые трудности при пользовании «Восьмикнижием». В грамматике же «Лагхусиддхантакаумуди», где многие из правил Панини опущены или подвергнуты сокращениям, комбинирование правил в тематические группы оказывается особо сложным делом, и тут на помощь приходят толкования Варадараджи, восполняющие неполные по составу цитаты из Панини (как это имеет место в данном случае в отношении 1.3.3).

6. А 1.1.60 *adarśanaṃ lopaḥ*

[Термин] *lopa-* [означает] «нев्यраженность [означающего]».

Термин *lopa-* должен пониматься [как] «неэксплицированность [того означающего, которое ранее было] соотнесено [с данным означаемым]».

Б. 3.—6 Определяя, что есть *елизия (lopa-)*, и Панини, и Варадараджа подчеркивают, что лингвистический «нуль» предполагает значимое отсутствие одного лишь означающего у знака, означаемое последнее в любом случае сохраняется.

7. А 1.3.9 *tasya lopaḥ*

lopa- [замещает собой] его (т.е. *it*).

Елизия (lopa-) может [относиться к] тому, что [было определено как] *it*. [Так, согласный] ^n и аналогичные [замыкающие согласные *шива-сутр* могут] быть нацелены на [образование *стяжений* типа] $\text{a}^{\text{^n}}$ и подобных [ему].

Б. 3.—7 Данное правило Панини посвящено образованию *стяжений (pratyāhāra-)*, в которых все, кроме замыкающего, промежуточные *it* элизируются (см. подробнее **Б. 3.—1** и сутру **1.1.71**). Наряду с другими замыкающими согласными «Шива-сутр» (см. 1.) согласный ^n используется как *анубандха* в *шива-сутре* 1. Он же образует и *стяжение a^{^n}*, которое обозначает всю группу из трех морфем (*a-i-u*), составляющую, в частности, *шива-сутру* 1, а также все имплицуемые каждой из морфем гоморганные фонемы и фоны.

8. А 1.1.71 *ādīrantyena sahetī*

[Подлежащая обозначению] начальная единица вместе с замыкающим *it* последнего [из подмножеств образует соответствующее *стяжение*].

Начальный (элемент) вместе с *it*, замыкающим [последнее из подмножеств], может [выступать в функции] термина, [обозначающего] сам [этот элемент] и промежуточные [между ним и *it* элементы]. Как, например, $\text{a}^{\text{^n}}$ — термин, [указывающий на морфемы] *a i u*. Таковы [и термин] h(a)^l , [понимаемый как *все слогаобразующие*, или термин] *h(a)^l*, [тракуемый как *все неслогаобразующие*], и т.д.

Б. 3.—8 В своей комментарии на сутру **1.1.71** Панини Варадараджа поясняет устройство *стяжений (pratyāhāra-)* — см. **8**.

9. А 1.2.27 *ūkālo 'jjhrasvadirghaplutaḥ*

Слогообразующие, длительность [произношения которых такая же, как, соответственно, у гласных] *u ū ī:*, [называются] «**краткими**», «**долгими**» [и] «**сверхдолгими**».

Каждая из таких (маркированных по долготе трех разновидностей) слогаобразующей [может предполагать, в свою очередь], три варианта [в соответствии с] подразделением [тонового контура] на «высокий» и т.п. (т.е. на «повышенный», «пониженный» и «ровный» тоны).

Б. 3.—9 *Краткой слогаобразующей* древнеиндийские фонетисты приписывали длительность в одну *мору (mātrā-)*, *долгой* — в две *мо-*

ры, *сверхдолгой* — в три *моры*; длительность *неслогообразующей* считалась равной половине *моры*. Фонологически значимой была оппозиция кратких и долгих *слогообразующих* (как, к примеру, в *bala-* «сила» — *bāla-* «юноша»). Минимальных пар, предполагающих противопоставления вида «сверхдолгая — долгая» или «сверхдолгая — краткая», ни в ведийском, ни в санскрите не обнаруживается, поэтому третий член фонологической оппозиции по долготе (*сверхдолгие*) явно избыточен. Встречаемость *сверхдолгих слогообразующих* (*pluta-*) была ограничена также и статистически, и контекстуально: обычно они допускались в исходах имен-обращений или глаголов вопросительных предложений, а также после некоторых частиц; во всех этих случаях «растянутость» *сверхдолгой слогообразующей* необходимо трактовать как наложение соответствующей интонации на внутреннюю структуру вокоида.

Ведийские тексты акцентуированы, поэтому хорошо известно, что ведийский как предшественник санскрита был языком с музыкальным типом ударения, предполагавшим тоновую оппозицию «высокий–низкий–ровный». Говоря об охвате этой оппозицией любой гласной, Варадараджа (вслед за Панини) подразумевает, по сути, положение дел в ведийском. В текстах на санскрите ударение не проставлено. Существуют гипотезы, что оно могло быть слабоэспираторным, но, безусловно, не являлось музыкальным, поэтому распространение тоновых оппозиций на слогообразующие именно санскрита (в комментарии Варадараджи) указывает и на нечеткость представлений автора о реальном соотношении двух форм древнеиндийского, и на недопонимание им позиции Панини.

10. А 1.2.29 *uccairudāttaḥ*

[Слогообразующая, реализуемая] с **высоким тоном**, [называется] *udātta-*.

11. А 1.2.30 *nicairanudāttaḥ*

[Слогообразующая, реализуемая] с **низким тоном**, [называется] *anudātta-*.

12. А 1.2.31 *samāhāraḥ svaritaḥ*

[Слогообразующая, предполагающая] **соединение** [высокого и низкого тонов, называется] *svarita-*.

[Таким образом, совмещение трех градаций по признаку «долгота» и трех различий по тону предполагает] девять вариантов каждой [из слогообразующих], и [каждый из этих девяти, в свою очередь, удваивается] в соответствии с назализованностью [или] неназализованностью.

13. А 1.1.8 *mukhanāsikāvacano 'nunāsikaḥ*

[Слогообразующая, артикулируемая при участии и] **ротовой**, [и] **носовой полостей** [одновременно, является] «*назализованной*».

также [является произносительным органом для] $\tilde{n}(a)$ $m(a)$ $\dot{n}(a)$ $\eta(a)$ $n(a)$. [Для] $e ai$ [органами артикуляции являются одновременно] *глотка* и *небо*. [Для] $o au$ — *глотка* и *губы*. [Для] $v(a)$ — *зубы* и *губы*. [Для] *заднертового варианта висарджания* ($jihv\ddot{a}m\ddot{u}liya-$) — *основание языка* ($jihv\ddot{a}m\ddot{u}la-$). *Нос* [является органом артикуляции и при] *назализации* вокоидов ($anusv\ddot{a}ra-$).

16. *Произносительное усилие* [бывает] двух разновидностей: *внутриротовое* ($\ddot{a}bhyantara-$) и *внешнеротовое* ($b\ddot{a}hya-$). Первое, [в свою очередь, членится на] пять подвидов: *смычка* ($spr\ddot{s}ta-$), *полусмычка* ($i\ddot{s}atspr\ddot{s}ta-$), *полуоткрытость* ($i\ddot{s}a\dot{d}viv\ddot{r}ta-$), *открытость* ($viv\ddot{r}ta-$), *закрытость* ($sa\dot{m}v\ddot{r}ta-$).

При этом *усилие*, [квалифицированное как] *смычка*, [характерно для] *смычных согласных* ($spar\ddot{s}a-$). [*Усилие*, обозначенное как] *полусмычка*, — [для] *полугласных* ($antah\ddot{s}tha-$). *Полуоткрытость* — [для] *целевых согласных*. *Открытость* — [для] *гласных*. В речи краткую гласную a [характеризует такое усилие, как] *закрытость*, но при [употреблении в качестве] составляющей грамматических правил [она трактуется как характеризующая усилием] *открытость*, и только [им].

Внешнеротовые усилия [подразделяются на] одиннадцать подвидов: *расслабление* [*мускулатуры гортани*] ($viv\ddot{a}ra-$), *сжатие* [*мускулов гортани*] ($sa\dot{m}v\ddot{a}ra-$), *выдох* ($\acute{s}v\ddot{a}sa-$), *шум* ($n\ddot{a}da-$), *голос* [как результат работы связок] ($gho\ddot{s}a-$), *отсутствие голоса* ($agh\ddot{o}sa-$), *отсутствие аспирации* ($alpapr\ddot{a}na-$), *наличие аспирации* ($ma\dot{h}apr\ddot{a}na-$), а также — *повышенный тон* ($ud\ddot{a}tta-$), *пониженный тон* ($anud\ddot{a}tta-$), *циркумфлексный, или ровный, тон* ($svarita-$).

[Для] *стяжения* $kh(a)^{\wedge}r^{\wedge}$ (т.е. для согласных kh , ph , ch , $\dot{t}h$, th , c , \dot{t} , t , k , p , \dot{s} , \acute{s} , s) [характерны усилия]: *расслабление*, *выдох* и *отсутствие голоса*.

Стяжение $h(a)^{\wedge}\acute{s}^{\wedge}$ (включающее в свой состав согласные h , y , v , r , l , \tilde{n} , m , \dot{n} , η , n , jh , bh , gh , $\dot{d}h$, dh , j , b , g , \dot{d} , d) [характеризуется усилиями]: *сжатие*, *шум* и *голос*.

Первые и третьи составляющие [всех] *varga-* (т.е. пяти консонантных «пятерок») *смычных*, в каждой из которых члены объединены общностью места артикуляции, а именно k , c , \dot{t} , t , p и g , j , \dot{d} , d , b), а также члены *стяжения* $y(a)^{\wedge}r^{\wedge}$ (состоящего из полугласных y , v , r , l) [характеризуются] *отсутствием аспирации*.

Вторые и четвертые члены [тех же] *varga-* (kh , ch , $\dot{t}h$, th , ph и gh , jh , $\dot{d}h$, dh , bh), а также члены *стяжения* $\acute{s}(a)^{\wedge}l^{\wedge}$ (состоящего из щелевых \acute{s} , \acute{s} , s , h) [характеризуются усилием] *наличия аспирации*.

[Согласные, составляющие] упорядоченную цепочку от k до m [и образующие пять локальных рядов, являются] *смычными*.

[Единицы, входящие в *стяжение*] $y(a)^{\wedge}\eta^{\wedge}$, [являются] *полугласными*.

[Те, что составляют *стяжение*] $\bar{s}(a)^{\wedge}I^{\wedge}$, [являются] *целевыми*.

[Составляющие *стяжение*] $a^{\wedge}c^{\wedge}$ — *гласные*.

[Вариант *visarjaniya-*, или *visarga*, по длительности составляющий] приблизительно половину *visarga* [и встречающийся перед] *k kh*, — [это] *jihvāmūliya-*.

[Вариант *visarga-*, по длительности составляющий] примерно половину [*visargi* и встречающийся] перед *p ph*, — [это] *upadhmaniya-*.

Следующий за [графемой, обозначающей на письме] гласную, [знак] *надстрочная точка* [называется] *anusvāra-*, [а употребляемый в той же позиции знак] *двоеточие* [называется] *visarga (visarga-)*.

Б. 3.—11 Эклектизм Варадараджи, смешивающего в своих комментариях уровни морфонема, фонем, фонов и графем, объясним, если учесть, что в его время (XVII в.) санскрит уже многие столетия был лишь мертвым языком брахманской учености и что специфика «грамматики говорящего» (образцом которой является «Восьмикнижие» Панини) оказалась для Варадараджи (как и почти для всех его предшественников) совершенно непонятной.

17. A 1.1.69 *aṇudīṭ savarṇasya cāpratyayaḥ*

[Любая гласная или полугласная, входящая в *стяжение*] $a^{\wedge}ṇ^{\wedge}$, [так же, как и любая единица с маркером] $^{\wedge}ut^{\wedge}$ [в качестве] *it* [предполагает не только саму себя, но] и [все соответствующие] *savarṇa-* [— при условии, что подобная единица] **не** [является] **аффиксом**.

Не участвующие в *правилах-указаниях (vidhi-)* [единицы, входящие в *стяжение* $a^{\wedge}ṇ^{\wedge}$, [и любая единица, отмеченная] $^{\wedge}ut^{\wedge}$ [как] *it*, могут имплицировать [и их варианты-] *savarṇa-*. В данном случае, подчеркиваем, [замыкающая *анубандха ṇ* в *стяжении*] $a^{\wedge}ṇ^{\wedge}$ [является] последней [из двух возможных] (т.е. *анубандхой* $^{\wedge}ṇ^{\wedge}$ из *шива-сутры* 6, а не из *шива-сутры* 1). [*Стяжения*, отмеченные *анубандхой*] $^{\wedge}ut^{\wedge}$, — это $k^{\wedge}u^{\wedge}$, $c^{\wedge}u^{\wedge}$, $ṭ^{\wedge}u^{\wedge}$, $t^{\wedge}u^{\wedge}$, $p^{\wedge}u^{\wedge}$ (т.е. «заднеязычные смычные», «среднеязычные смычные» и т.д. — вплоть до «губные смычные»). Таким образом, та *a*, [что входит в вышеуказанное *стяжение* $a^{\wedge}ṇ^{\wedge}$, является] обозначением [не только ее самой, но всех ее] восемнадцати [вариантов]. Точно так [обстоит дело и с входящими в *шива-сутру* 1] *i* [и] *u*. [Отдельно стоящий и принадлежащий к *шива-сутре* 2] *ṛ* [предполагает] 30 [вариантов, и] то же [верно и для] *ḷ*. [Образующие *стяжение*] $e^{\wedge}c^{\wedge}$ [гласные *e*, *ai*, *o*, *au* имплицировают — каждая — по] 12 [вариантов]. На основе различия [по признаку] «назализованность — неназализованность» *u*, *v*, *l* [предполагают по] два [варианта каждая], и, таким же образом, [любая отдельно стоящая] неназализованная [единица] имплицировует оба [соответствующих варианта].

Б. 3.—12 Сутра 1.1.69 Панини является неявным *продолжением (anuvṛtti-)* предшествующей, главной, сутры 1.1.68. Суть последней сводится к тому, что означающее любого языкового знака, если только

последний не является специальным или техническим термином, указывает на сам знак целиком. Характеризуемые в сутре 1.1.69 *стяжения*, будучи цепочками фонетико-фонологических единиц и тем самым не предполагая «знаковости», служат исключениями с позиций правила 1.1.68: каждая из входящих в состав этих *стяжений* единиц может указывать не только на собственный основной вариант, но и на все потенциальное множество соответствующих вариантов.

Как следует из 1. и 8., *ṅ* может служить *анубандхой* и в *шива-сутре* 1 (*a^ṅ^*), и в *шива-сутре* 6 (*la^ṅ^*). *Стяжение a^ṅ^*, таким образом, может быть либо эквивалентно *шива-сутре* 1 и тогда предполагать единицы *a, i, u*, либо имплицировать все шесть начальных *шива-сутр* и в таком случае предполагать единицы *a, i, u, ṛ, ḷ, e, o, ai, au, h(a), y(a), v(a), r(a), l(a)*. Варадараджа особо оговаривает, что имеет место вторая из возможных ситуаций, т.е. под *стяжением a^ṅ^* подразумеваются все *гласные* и *полугласные*.

Каждая из единиц *шива-сутры* 1 имплицировует 18 вариантов, задаваемых признаками *долготы, назализованности* и *тона* — см. 13. Для единицы *ḷ* оппозиция *долготы* иррелевантна, поэтому она может имплицировать лишь 12 вариантов, противопоставленных по признакам *назальности* и *тона*. При этом каждый из членов *шива-сутры* 2 (и соответствующей *pratyāhāra-*) может подразумевать и собственные варианты (для *ṛ* — обычные 18), и варианты коррелята (18 + 12 = 30).

Формирующие *стяжение e^c^* исторические дифтонги *e, o*, как и собственно дифтонги *ai, au*, не характеризуются оппозицией долготы (фонетически они — всегда долгие), и, соответственно, каждый из них может предполагать лишь 12 вариантов.

Каждая из *полугласных* *y, v, l* (но не *r*) может предполагать и назализованный вариант, и при этом употребление изолированной *полугласной* как единицы одной из *шива-сутр* или одного из *стяжений* подразумевает и ее саму, и ее назализованный вариант — например, *y(a)* имплицировует и *y*, и *yṅ*.

18. А 1.4.109 *param saṃnikarṣaḥ saṃhitā*

Максимальная совмещенность [единиц именуется] «*непосредственное следование*».

Чрезвычайно тесное расположение фонем может обозначаться термином *непосредственное следование (saṃhitā-)*.

Б. 3.–13 В соответствии с представлениями древнеиндийских фонетистов *максимальная совмещенность* предполагает интервал длительностью в *полморы (ardhamātrā-)*, не более.

19. А 1.1.7 *halo 'nantarāḥ saṃyogaḥ*

[Цепочки из единиц, формирующих *стяжение*] *h(a)^l^* (включающее в себя все неслогообразующие), **не** [предполагающие наличия во-

коидов] между [единицами цепочек, называются] «**консонантными группами**».

[Цепочки из единиц *стяжения*] $h(a)^{\wedge}l^{\wedge}$ [— такие, которые] лишены [в промежутках между этими единицами] «добавок» [в виде единиц, входящих в *стяжение*] $a^{\wedge}c^{\wedge}$ (т.е. слогообразующих), — могут быть обозначены [как] *консонантные группы (saṃyoga-)*.

20. А 1.4.14 *suptīnantaṃ padam*

[Последовательность,] **оканчивающаяся** **именной** [или] **глагольной флексией**, [называется] «**словоформа**».

[Последовательность, имеющая] в исходе **именную флексию** ($s^{\wedge}ur^{\wedge}$) [или же] **глагольную флексию** ($ti^{\wedge}ñ^{\wedge}$), пусть обозначается термином *словоформа (pada-)*.

Б. 3.—14 Перечни так называемых «базисных» **именных** ($s^{\wedge}ur^{\wedge}$) и **глагольных** ($ti^{\wedge}ñ^{\wedge}$) флексий, предполагающие фиксированный **внутренний порядок следования** (например, в случае глагольных — начиная с флексии *-ti* активного залога *презенса* 3-го л. ед. ч. и кончая *анубандхой* $ñ^{\wedge}$, «закрывающей» флексией *-mahī* среднего залога *презенса* 1-го л. мн. ч.), у Панини даются в виде конкретных (подлежащих заучиванию и запоминанию) списков. При порождении предложений используются лишь «базисные» флексии, а варианты последних трактуются как вторичные продукты морфологических и морфонологических преобразований.

Таково толкование терминов.

А вот [правила] **сандхи** [для слогообразующих, т.е.] $a^{\wedge}c^{\wedge}$:

21. А 6.1.77 *iko yañasi*

Вместо [единиц *стяжения*] $i^{\wedge}k^{\wedge}$ [следует употреблять соответствующие единицы *стяжения*] $y(a)^{\wedge}ñ^{\wedge}$ [в контексте] «**перед** [единицей *стяжения*] $a^{\wedge}c^{\wedge}$ ».

Вместо [каждой из единиц *стяжения*] $i^{\wedge}k^{\wedge}$ [должна использоваться [соответствующая единица *стяжения*] $y(a)^{\wedge}ñ^{\wedge}$ во [всех] случаях непосредственного следования [за единицей $i^{\wedge}k^{\wedge}$ любой из единиц *стяжения*] $a^{\wedge}c^{\wedge}$. [Таково, например,] положение дел, [когда за словом] *sudhi-* [«ум; умный»] следует слово] *urpāsyu-* [«должный почитаться»].

Б. 3.—15 В сутре формулируются правила замен санскритских вокоидов *i, u, ṛ, ḷ*, образующих $i^{\wedge}k^{\wedge}$, т.е. *стяжение*, объединяющее часть членов (без *a*) *шива-сутры* 1 и оба члена *шива-сутры* 2, на соответствующие неслогообразующие *y, v, r, l*, входящие в $y(a)^{\wedge}ñ^{\wedge}$, т.е. *стяжение*, объединяющее три (без $h(a)$) единицы *шива-сутры* 5 и *l*, принадлежащую к *шива-сутре* 6; и подобные замены для $i^{\wedge}k^{\wedge}$ обязательны в контексте «перед *гласной*» ($a^{\wedge}c^{\wedge}$). Например, *sudhi- + urpāsyu- = sudhyurpāsyu-*.

В своем стремлении к максимальному сокращению числа правил, предложенных Панини, Варадараджа в ряде случаев (как и здесь!)

пренебрегает интересами тех, кто приступает к изучению санскритской грамматики, не будучи хорошо знакомым с сутрами и конвенциями «Восьмикнижия».

Так, вслед за Панини, следовало бы вначале четко оговорить условия замещений — в частности, упомянуть о том, что пары единиц из $i^{\wedge}k^{\wedge}$ и $y(a)^{\wedge}\eta^{\wedge}$ должны быть *гоморганны* (*savarṇa-*), иначе палатальная у окажется способной замещать не только палатальное же *i*, но и *u*, *ṛ* и т.д. Напротив, определяя контексты замещений («перед $a^{\wedge}c^{\wedge}$ »), необходимо было бы ввести запрет на идентичность морфоном из $i^{\wedge}k^{\wedge}$ и $a^{\wedge}c^{\wedge}$ — иначе, например, *sudhi-* + *iti* «так» даст неправильную последовательность **sudhyiti* вместо правильной *sudhiti*. Наконец, следовало бы разъяснить метаязыковые функции падежей в сутрах Панини (см. ниже Б. 3.–16). Отсутствие указанной информации отчасти — но лишь отчасти! — компенсируется Варадараджей в следующих правилах раздела.

22. А 1.1.66 *tasminniti nirdiṣṭe pūrvasya*

При обозначенности того (т.е. локатива) [сформулированное правило предполагает указание на] **предшествующее** [как на объект применения].

При указании на «7-ю» (т.е. на тройку окончаний локатива) операционное правило следует понимать [как] исполняемое [в отношении того, что непосредственно], без [наличия каких-либо] иных фонемных [последовательностей], предшествует [тому выражению в правиле, на которое и было указано «7-й» тройкой окончаний].

Б. 3.–16 В отличие от *ролей* (*kāraka-*), обозначаемых у Панини функционально детерминированными именами типа «агенса», «инструмент» и т.п., члены поверхностной падежно-числовой парадигмы (*vibhakti-* — ж. р.) обозначаются формами порядковых числительных женского рода (согласующихся с именем *vibhakti-*); в частности, термин «7-я» указывает на тройку (ед.–двойств.–мн. число) флексий *местного* падежа.

Несколько невнятное толкование сутры 1.1.66 Варадараджей, по сути, предполагает следующее: «1-я» (т.е. тройка окончаний именительного падежа) в операционных правилах обозначает *замещающее*; «7-я» (т.е. тройка окончаний местного падежа) указывает на *контекст следования* (т.е. правый контекст) при реализации данного правила. При замещении элемент *стяжения* $i^{\wedge}k^{\wedge}$ должен *непосредственно предшествовать* начальному элементу *стяжения*, представляющего *контекст следования* (т.е. в данном случае предшествовать элементу $a^{\wedge}c^{\wedge}$).

В предложенном Варадараджей примере принадлежащая $i^{\wedge}k^{\wedge}$ и в правиле обозначенная «6-й» тройкой окончаний (т.е. генитивом) единица *i* в *sudhi* есть *замещаемое*; входящий в $y(a)^{\wedge}\eta^{\wedge}$ и обозначен-

ный «1-й» (т.е. номинативной) тройкой окончаний у есть *замещающее*; принадлежащая к $a^{\wedge}c^{\wedge}$ и обозначенная «7-й» (т.е. локативной) тройкой окончаний *u* в *upāśya* указывает на *правый контекст*, или на *контекст следования*. Конкретный вид (применительно к данному случаю) сутры 1.1.66 тогда будет такой: конечная *i*- в *sudhi*- замещается у, в случае если за ней следует начальная *u* в *upāśya*-, и итоговая цепочка выглядит тогда как *sudhyupāśya*.

Однако для *замещающего*, т.е. для $y(a)^{\wedge}\eta^{\wedge}$, по-прежнему остается неясным то, какая именно из морфем данного *стяжения* должна использоваться вместо *замещаемой i*-. Разъяснение дается лишь на основе сутры 1.1.50 Панини.

23. А 1.1.50 *sthāne 'ntaratamaḥ*

В случаях, когда [в правиле] *замещающий* [предполагает выбор из нескольких единиц, выбирается та, которая характеризуется] **наибольшим подобием** [*замещаемому*].

При наличии [для *замещающего*] нескольких [альтернативных вариантов] правила [выбора] должно быть распространено на [тот из них, который] максимально подобен [*замещаемому*]. Так, [к примеру, из *sudhi*- + *upāśya*-] получается [правильная форма] *sudhyupāśya*-.

Б. 3.–17 *Замещаемая i* (из $i^{\wedge}k^{\wedge}$) характеризуется признаком *палатальности*, и единственной единицей из *замещающего* $y(a)^{\wedge}\eta^{\wedge}$, характеризуемой тем же признаком, является у, который и выступает естественным заместителем *i*.

В некоторых случаях требование *максимального подобия* предполагает «усредненный» выбор. Например, в соответствии с сутрами 6.1.87 и 1.1.2 Панини, «столкновение» ауслатной *a*- и анлаутной *i*- должно приводить к появлению третьей гласной *e*, принадлежащей к классу *гласных 2-й ступени (guṇa)*-. В согласии с сутрой 1.1.2 множество гласных *guṇa* представлено единицами *a*, *e*, *o*, и из этих трех надо выбрать одну *максимально подобную* замещаемым *a* и *i*. Будучи *губной*, *o* *максимально неподобна* негубным *a*, *i*, и, следовательно, ее использование невозможно. Обнаруживающая *максимальное подобие* с *a* по признаку *глоточность a* класса *guṇa* является, однако, *максимально неподобной небной i*, и поэтому она тоже не должна выбираться. Единственная оставшаяся из класса *guṇa* и трактуемая как *глоточно-небная e*, таким образом, замещает собой последовательность *a + i*. См. подробнее: *Katre S.M. Aṣṭādhyāyī of Pāṇini. Roman Transliteration and English Translation. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989, c. 20.*

Примечательно, что с позиций диахронии санскритская *e* представляет собой продукт слияния краткой **a*, древнеиндийскими фонетистами трактованной как *глоточная*, с вокалическим вариантом глайда **i/y*, и, таким образом, приписывание *e* одновременно призна-

ков *глоточности* и *небности* является, до известной степени, оправданным.

24. А 8.4.47 *anasi ca*

И также [в позиции «после слогообразующей» ($a^{\wedge}c^{\wedge}$) допустимо факультативное удвоение любого слогообразующего, кроме *h*, но] **не** [в случаях, когда этот слогообразующий оказывается в позиции] «перед $a^{\wedge}c^{\wedge}$ ».

При следовании за $a^{\wedge}c^{\wedge}$ [любая единица, принадлежащая к *стяжению*] $y(a)^{\wedge}r^{\wedge}$, может факультативно геминироваться, но не [в случаях, когда она находится в позиции] «перед $a^{\wedge}c^{\wedge}$ ».

Б. 3.—18 *Стяжение* $y(a)^{\wedge}r^{\wedge}$ включает в себя все, кроме *h(a)*, единицы *шива-сутры* 5 и единицы всех последующих *шива-сутр* за вычетом *шива-сутры* 14. Сутра 8.4.47 Панини предполагает, в частности, что правило 6.1.77 (о чередовании гласных с консонантическими глайдами — см. выше) уже выполнено. Таким образом, из *sudhi-* + *upāsyā-* уже получена последовательность *sudhyupāsyā-*. В согласии с 8.4.47 возможен (но не обязателен) и вариант *sudhdhyupāsyā* последней. Однако по нормам санскрита полная редупликация придыхательного недопустима, что регулируется нижеследующим правилом Панини.

25. А 8.4.53 *jhalām jaśjhaṣi*

[При выполнении правила 8.4.47 единица, относящаяся к *стяжению*] $jh(a)^{\wedge}l^{\wedge}$, [должна замещаться соответствующей единицей *стяжения*] $j(aṣ)$ при [условии, что] **непосредственно** следующей [является единица *стяжения*] $jh(a)^{\wedge}ṣ^{\wedge}$.

[Из сказанного] очевидно, что вместо [первого] $dh(a)$ [в вышеприведенном примере следует употребить] $d(a)$.

Б. 3.—19 *Стяжение* $jh(a)^{\wedge}l^{\wedge}$ включает в себя *шива-сутры* 8–14, т.е. за вычетом носовых, — все смычные и щелевые согласные, в частности, и $dh(a)$. *Стяжение* $j(a)^{\wedge}ṣ^{\wedge}$ состоит из членов *шива-сутры* 10, т.е. из неносовых звонких непридыхательных смычных; оно, в частности, включает в себя и $d(a)$, являющийся — по сутре Панини 1.1.50 (см. выше, 23.) — *максимально подобным* $dh(a)$. Соответственно, замена в геминате первой единицы $dh(a)$, предшествующей также $dh(a)$, на *максимально подобную* $d(a)$ по сутре 8.4.53 оказывается допустимой, и в итоге мы можем получить правильную факультативную (помимо *sudhyupāsyā-*) последовательность *suddhyupāsyā-*.

26. А 8.2.23 *saṃyogāntasya lopah*

Группа согласных в финали [словоформы подвергается] элизии.

Должна иметь место элизия группы согласных, [находящейся в] финали той словоформы, которая оканчивается группой согласных.

Б. 3.—20 Определения терминов *saṃyoga-*, *lopa-*, *pada-* см. соответственно в 19., 7. и 20.

27. А 1.1.52 alo 'ntyasya

[Любой *замещающий* распространяет свое действие лишь на] последнюю единицу.

Правило [замещения] должно распространяться на последнюю [единицу того, что в качестве *замещаемого* отмечено метаязыковой] «б-й» [тройкой падежно-числовых флексий] (т.е. флексиями генитива, используемого как элемент метаязыка). [К сказанному] имеется [также следующее дополнение (Катьяны)].

28. yaṇaḥ pratiṣedho vāsyah

Должен быть сформулирован запрет [на применение правила 8.2.23 Панини (см. 26.) в отношении единиц, входящих в *стяжение*] у(а)^н^.

[Соответственно, правильны, например, следующие формы]: *sudhyupāsyah/suddhyupāsyah* «долженствующий почитаться мудрым», *madhvariḥ/maddhvariḥ* «враг (демона) Мадху» (эпитет Вишну), *dhātṛaṃśaḥ/dhatṛaṃśaḥ* «обладающий долей Демиурга» (эпитет Брахмы) и *lākṛtiḥ* «имеющий *l* в качестве родовой формы».

Б. 3.–21 Варадараджа в своих комментариях (в 26. и 27.) именует компонент *sudhy-/suddhy-* термином *словоформа (pada)*. Однако, строго говоря, данный компонент, будучи первой основой сложного слова *su(d)dhyupāsyah* и, следовательно, не предполагая непосредственного маркирования ни именной, ни глагольной флексией, не соответствует определению Панини 1.4.14 (приведенному в 20.). Катьяна поэтому предлагает в указанном комментарии более простое решение для трактовки частей сложных основ типа *su(d)dhyupāsyah* и для подобных ей.

29. А 6.1.78 eṣo 'yavāyāvah

[Единицы, входящие в *стяжение*] е^с^, [в случаях, когда за ними следует член *стяжения* а^с^, замещаются — соответственно — цепочками] ау, ав, āу, āв.

Б. 3.–22 *Стяжение* е^с^ объединяет *шива-сутры* 3 и 4 и включает в свой состав «исторические дифтонги» *e, o* и подлинные дифтонги *ai, au*. В аспекте диахронии две первые единицы восходят к сочетаниям протоиндоевропейских кратких гласных с глайдами, а две другие — к сочетаниям долгих коррелятов с теми же глайдами. В положении «перед а^с^», т.е. перед слогообразующей, эти санскритские гласные отчасти восстанавливают свою историческую двучленность: *e* замещается *a + y*, *o* — *a + v* и т.д. Например, *nī-* «вести» + *guṇa-* + *-a-* (суффикс основы *презенса*) + *-ti* (флексия 3-го л. ед. ч. акт. залога *презенса*) > *nayati* «ведет».

30. А 1.3.10 yathāsaṃkhyamanudeśaḥ samānām

[Когда в правилах замещения *замещающее* предполагает по числу компонентов] равенство [с *замещаемым*], операция [замещения]

должна производиться] согласно [принципу] упорядоченных однозначных соответствий.

[Вот примеры]: *haraye, viṣṇave, nāyakaḥ, pāvakaḥ*.

Б. 3.—23 Фиксированный порядок следования членов в подвергаемом операции замещения *стяжения* априорно задан самой структурой *стяжения*, опирающегося на те или иные *шива-сутры*. Например, $e^{\wedge}c^{\wedge}$ предполагает цепочку *e-o-ai-au* и никакую иную (см. выше). Порядок же следования компонентов *замещающего* (необязательно связанного с *шива-сутрами*) устанавливается в самом правиле.

Своей сутрой Панини указывает, что при количественном равенстве двух множеств каждый из членов первого замещается на соответствующий член второго, и при этом попарные замещения производятся в том порядке, который характерен для обоих множеств. Так, *e* замещается *au*, *o-av* и т.д.

Например, при порождении формы дат. падежа ед. ч. м.р. от основы *hari-* «Уносящий (скверну)» — постоянный эпитет Вишну-Кришны — необходимо вначале «повысить» (*guṇa-*) статус конечной гласной (...*i* + *guṇa-* > ...*e*), а затем присоединить типовую флексию *-e*; при этом, по сутрам 6.1.78 и 1.3.10, первое *-e* должно быть замещено *au*, и в итоге мы получим: *hare-* + *-e* > *haray-* + *-e* > *haraye* «Уносящему». Аналогично: *viṣṇu-* «Вишну» + *guṇa-* > *viṣṇo-* + *-e* (дат. пад. ед. ч. м.р.) > *viṣṇav-* + *-e* > *viṣṇave* «Вишну». Суффикс имен деятеля *-aka-*, присоединяясь к глагольным корням, требует «усиления» (*vṛddhi-*) корневой гласной, а затем — выполнения правил 6.1.78 и 1.3.10: *ni-* «вести» + *vṛddhi-* > *nai-* + *-aka-* > *nāyaka-* «предводитель, вождь». Точно так же: *pu-* «очищать» + *vṛddhi-* > *pau-* + *-aka-* > *pāvaka-* «Очищающий» (постоянный эпитет бога Агни) и т.п.

31. А 6.1.79 *vānto yi pratyaye*

Оканчивающиеся на *v(a)* [«замещающие» последовательности из 1.3.10 должны использоваться вместо — соответственно — *e, o* в позиции] предшествования аффиксу, [начинающемуся с] *y(a)*.

[Единицы] *o, au* должны заменяться на [соответственно] *av, āv* [в случаях, когда] за ними следует аффикс с начальным *y(a)*.

[Например]: *gavyam, nāvyam*.

Б. 3.—24 Т.е. *go-* «корова/бык» + *-ya-* (суффикс относительно го прилагательного) + *-m* (флексия им./вин. пад. ед. ч. ср. р.) > *gav-* + *-ya-* + *-m* > *gavyam* «коровье/бычье»; *nau-* «лодка» + *-ya-* + *-m* > *nāvyam* «лодочное».

32. V: *adhvaparimāṇe ca*

И так же при [образовании сложного слова с семантикой] «мера, соотносенная с путем (проходимым коровами/ быками)», [ведет себя конечное *o-* в *go-* перед вторым компонентом компанда *-yūti*, давая в итоге] *gavyūti-* (соответствующая мера длины).

Б. 3.—25 Дополнение комментатора, конечно, выстроено по типу **ad hoc**, т.е. «на всякий случай», и не имеет прямого отношения к сутре **6.1.79** Панини, где речь идет об *аффиксах* (*pratyaya-*), к которым лексема *yūti-* не принадлежит. Вместе с тем оно интересно как попытка связать морфонологические чередования (*замещения*) с семантикой и на этом основании разграничить потенциальные омонимы: *go-* + *-yūti-* предполагает *сложную основу gavyūti-* только при значении «мера расстояния». Но данная *сложная основа* может означать также и «бычья упряжка» — в этом случае *o* в *go-* не замещается *av*, давая, соответственно, основу *goyūti-*.

33. А 1.1.2 *aḍeṅṅuṇaḥ*

[Понятие] *guṇa-* [подразумевает гласную] *a* [и *стяжение*] *e^hn^h*.

[Гласную] *a^ht^h* (где *t^h* — *анубандха*), а также [*стяжение*] *e^hn^h* (т.е. гласные *e* и *o*) следует называть [термином] *guṇa-*.

34. А 1.1.70 *taparastatkālasya*

[Гласная, за которой] следует [*анубандха*] *t(a)^h* [или которой] предшествует [*анубандха*] *t(a)^h*, указывает на [то, что гоморганные варианты этой гласной реализуются с одной и только одной] *длительностью артикуляции*.

Б. 3.—26 Трактовку выражения *taparaḥ* у Панини как (*гласная, которой предшествует (или за которой) следует (анубандха) t(a)^h*) предложил в своем «Большом комментарии» Патанджали (II–I вв. до н.э.), и здесь она принимается.

Потребность в разъясняющей сутре **1.1.70** возникла у Панини в связи с вводящей понятие *guṇa-* сутрой **1.1.2**. Как отмечалось (см. 17.), любой вокоид «Шива-сутр» является обозначением всего множества соответствующих гоморганных вариантов, в частности, и тех, которые различаются лишь *длительностью артикуляции* (*kāla-*). Но в таком случае объединение в единое множество *guṇa-* в сутре **1.1.2** и предполагающей 18 вариантов гласной *a*, и предполагающих по 12 вариантов гласных *e*, *o* не вполне оправдано, и главная проблема — признак *длительность*, по-разному реализуемый в этих двух подмножествах.

Сутрой **1.1.70** Панини уточняет метаязыковой характер символов *a* и *e*, *o* в сутре **1.1.2**, как бы говоря слушателям: в подобных формулах с *анубандхой t(a)^h* *долгота артикуляции* непосредственно предшествующей (*a*) или следующих за *анубандхой* гласных (*e*, *o*) такая и только такая, как у основного варианта, т.е., соответственно, как у *a* и *e*, *o*; прочие, отличающиеся по длительности, варианты указанных гласных в данном случае необходимо игнорировать.

35. А 6.1.87 *āḍḍuṇaḥ*

[Гласные] *guṇa-* [выступают заместителями пар вокоидов — и] предшествующей *a* [или *ā*, и последующей гласной].

[Иными словами], при следовании [единицы из *стяжения*] a^c^a (т.е. слогообразующей) за a (т.е. за гласными a или \bar{a}) [гласная] *guṇa*-должна быть *единым заместителем* [обеих: и] последующей, [и] предшествующей [единиц].

[Например]: *upendraḥ, gaṃgodakam*.

Б. 3.–27 Сутра **6.1.87** является *дополнением* (*anuvṛtti*-) к более ранней (и не цитируемой Варадараджей) главной сутре **6.1.84**, в которой сообщается, что далее (вплоть до **6.1.112**) будут анализироваться проблемы *единых заместителей*, т.е. единиц, в результате процессов *сандхи* замещающих сразу и предшествующий, и последующий элементы. Так, $\dots a/\bar{a}- + i/\bar{i} \dots > e$ или $\dots a/\bar{a}- + u/\bar{u} \dots > o$. Например, *upa-* «следующий» + *indra-* «Индра» > *upendra-* «(рожденный) следующим за Индрой» (постоянный эпитет Вишну-Кришны); *gaṃgā-* «Ганг» + *udakam* «вода» > *gaṃgodakam* «гангская (т.е. „священная“) вода».

Отбор на роль *единого заместителя* одной гласной из всего множества гласных *guṇa*- происходит — согласно древнеиндийским фонетистам — на основе принципа *максимального подобия* в артикуляции (см. **Б. 3. –17**) двух исходных контактирующих гласных и гласной-заместителя. Напомним, что a или \bar{a} трактуются как *глоточные*, i или \bar{i} — как *небные*, u или \bar{u} — как *губные*, e — как *глоточно-небная*, o — как *глоточно-губная*. Соответственно, цепочке *глоточная a/\bar{a} + небная i/\bar{i} может соответствовать лишь *глоточно-небная e* в качестве *единого заместителя*; аналогично только *глоточно-губная o* может быть выбрана на роль *единого заместителя* при *сандхи глоточных a/\bar{a} с губной u* и т.д.*

36. А 1.3.2 *upadeṣe 'janunāsika ^i^a*

В [ходе грамматического] *наставления назализованная* [единица *стяжения*] a^c^a [используется в функции] *анубандхи*.

[Но качество] «назализованности» [у гласных] панинисты выводят [лишь на основании косвенных данных]. [Поэтому в приводимой ниже сутре **1.1.51** согласный] $r(a)$, произносимый совместно с a , которая составляет часть *стяжения* $l^a a \eta^a$, [сформированного на базе] *шивасутры* [6], необходимо рассматривать [в качестве] термина, обозначающего [и] $r(a)$, [и] $l(a)$.

Б. 3.–28 *Наставление (upadeśa-)*, о котором напоминает в своей сутре Панини, давалось им в устной форме. При позднейшей записи санскритского текста «Восьмикнижия» средств обозначения на письме назального характера гласной или же указаний на ее тон не сохранилось, хотя при устном наставлении отличие назализованной гласной от ее неназализованного коррелята могло ощущаться еще достаточно долго. В целом информация (излагаемая в сутре **1.3.2**) об использовании назализации в качестве *анубандхи* для лингвистов постпанинийского времени представляет только теоретический интерес, и лишь

в редких случаях возможны предположения о ее метаязыковой значимости.

Одна из соответствующих гипотез была сформулирована Джаядितьей и Ваманой, авторами санскритской грамматики *Kāśikā* (VII в. н.э.). По их мнению (разделяемому и рядом других грамматистов), замыкающий согласный η в *шива-сутре* б является лишь техническим маркером назализации для предшествующей гласной. В этом случае *анубандхой* в *стяжении* $l(a)^{\wedge}\eta^{\wedge}$ является сама назализованная гласная $[a\sim]$. В приводимой далее сутре Панини *1.1.51 ra* тогда должно трактовать как сочетание знака для согласного r со знаком для гласной a , за которым следует знак для назализации. При такой интерпретации цепочка знаков $r^{\wedge}a^{\wedge}\sim$ также должна считаться *стяжением*, включающим в свой состав единицы $r(a)$ и $l(a)$.

Очевидно, что Варадараджа был согласен с реконструкцией, предложенной (уже в VII в. н.э.!) авторами *Kāśikā*. Иначе невозможно объяснить сформулированное им в 4. (см. выше) положение, согласно которому утверждается, что гласная в *шива-сутре* б (т.е. a в $lan\eta$) должна рассматриваться как *анубандха* (см. выше) и, таким образом, обе замыкающие единицы графической формы $lan\eta$ должны трактоваться как *стяжения* (т.е. $l^{\wedge}a\eta^{\wedge}$).

37. А 1.1.51 $ura\eta rapara\eta$

[За гласной из *стяжения*] $a^{\wedge}\eta^{\wedge}$, [замещающей η или $!$], следует [единица из *стяжения*] $r^{\wedge}a^{\wedge}$.

[Например], $kṛṣṇarddhīḥ$ (< $kṛṣṇa-$ «(бог) Кришна» + $ṛddhīḥ$ «богатство») «процветание Кришны» [или] $tavalkāraḥ$ (< $tava-$ «твой» + $!-kāraḥ$ «буква $!$ ») «твоя буква $!$ ».

Б. 3.–29 Сандхи-типов $\dots a- + -\eta\dots > \dots ar\dots$; $\dots a- + -!\dots > \dots al\dots$ в соответствии с грамматикой Панини предполагают следующие операции:

(1) Из трех слогообразующих $a-i-u$, входящих в *стяжение* $a^{\wedge}\eta^{\wedge}$, на роль заместителя сонанта η , согласно критерию *максимальной близости*, пригодна только a (поскольку *глоточной*, как η , является из всех трех лишь a); таким образом, $kṛṣṇa- + ṛddhīḥ > kṛṣṇaaddhīḥ$; $tava- + !kāraḥ > tavaakāraḥ$.

(2) По сутре 6.1.87 (см. 35.) одна-единственная гласная класса $guṇa-$ (в который входят $a-e-o$) должна быть *замещающей* для последовательностей вида $a\bar{u} + a^{\wedge}c^{\wedge}$ (в данном случае — см. 1. — $a^{\wedge}c^{\wedge}$ представлена a , *замещающей* η). По упомянутому критерию *максимальной близости* $guṇa-$ в данном случае должна репрезентировать тоже a . Таким образом, $\dots aa\dots + guṇa- > \dots a\dots$

(3) После получения промежуточного результата — в виде внутрисловного $\dots a\dots$ в ходе операций (1) и (2) — в согласии с сутрой 1.1.51 производится вставка неслоγοобразующих членов *стяжения* $r^{\wedge}a^{\wedge}$, т.е. $r(a)$, $l(a)$. Последняя осуществляется опять-таки в соответствии с

принципом *максимальной близости* между исходными *ṛ, ṝ* и единицами *r^a^*; таким образом, *kṛṣṇaddhiḥ > kṛṣṇarddhiḥ; tavakārah > tavalkārah*.

38. А 8.3.19 *lopaḥ śākalyasya*

[Производимый, согласно грамматисту] **Шакалье, опуск** [глайдов необязателен].

[Правило Шакальи о необходимости] опуска ауслутных *y(a), v(a)*, [которым] предшествуют *a* или *ā* [и за которыми] следует [гласная *i* из *стяжения*] *a^ṣ^* (включающего в себя все гласные, глайды и звонкие согласные — см. 1.), [является] **необязательным**.

Б. 3.–30 В согласии с сутрой 6.1.87 Панини (см. 29.) гласная *стяжения e^c^* (например, *e*), за которой следует другая гласная, замещается последовательностью вида «*a/ā* + глайд» (например, *e* заменяется цепочкой *a + y*). Однако древний грамматист Шакалья (предшественник Панини) утверждал, что глайд в таких цепочках-заместителях может подвергаться элизии (*lopa-*), если он находится в конце словоформы и ему предшествуют гласные *a* или *ā*, а за ним — в другой словоформе — непосредственно следует единица *стяжения a^ṣ^*, т.е. гласная, сонант или звонкая смычная.

От времени жизни Шакальи до Панини (VI в. до н.э.) санскрит мог измениться; кроме того, Шакалья мог опираться и на иной, отличный от северо-западного (положенный Панини в основу «Восьмикнижия»), диалект древнеиндийского. Наконец, Панини мог испытывать особое уважение к предшественнику и не желал в контекстах, где это было возможно, радикально отказываться от положений Шакальи. Короче, по тем или иным причинам Панини посчитал нужным сохранить старое правило, сославшись на его автора.

Таким образом, сандхи типа, к примеру, *...e + i...* в последовательности словоформ *hare* «(относительно) Хари» + *iha* «в этом (феноменальном) мире» может быть двояким: либо — по Панини (см. 29.) — *haray iha* (поскольку анлаутное *i* принадлежит *стяжению a^ṣ^*), либо — по Шакалье — *hara iha*; и этот последний вариант Панини тоже признает допустимым.

Однако при рассмотрении вопроса о разрешенности второго варианта должна появиться такая последовательность единиц, которая подпадет под действие сутры 6.1.87 (см. выше, 35.), и тогда в нашем примере принадлежащая к классу *guṇa-* *e* призвана стать *единым заместителем* и конечного *a* первой словоформы, и начального *i* второй, т.е. *hara iha > hareha*. Подобные внешние сандхи, однако, в реальной речи невозможны, и Панини, чтобы предупредить их, приходится ввести в «Восьмикнижие» следующее *метаправило (paribhāṣā)*.

39. А 8.2.1 *pūrvatrāsiddham*

[Начиная с данной сутры и вплоть до конца «Восьмикнижия» вводимые правила] **недействительны в отношении** [тех, что вводились] **ранее**.

По отношению к [предшествующим] семи *книгам* и одной *части* [восьмой *книги* «Восьмикнижия» правила, содержащиеся в остальных] трех *частях* [грамматики] не [являются] действительными, и, [в свою очередь, на правила] трех оставшихся [*частей*] трактата действие [правил, изложенных] ранее, не распространяется.

[Поэтому, например, равно допустимы] *hara iha* [и] *harayīha; viṣṇa iha* [и] *viṣṇaviha*.

Б. 3.–31 Напомним, что «Восьмикнижие» Панини членится на *книги* (*adhyāya-*), *части* (*pāda-*) и *правила* (*sūtra-*) и что счет может вестись на базе любой из этих составляющих (см. выше). Таким образом, когда Панини говорит о «семи *книгах* и одной *части* (последней *книги*)», он имеет в виду *сутры* с 1.1.1 и до 8.1.74; в оставшееся «*трехчастие*» (*tripādya-*) объединяются *сутры* с 8.2.1 и до 8.4.68. Правила, излагаемые в 1.1.1 — 8.1.74, не распространяются на оставшееся *трехчастие* (8.2.1 — 8.4.68), и наоборот. Поэтому неслучайно приписываемое Шакалье правило элизии (8.3.19) Панини помещает в последнее *трехчастие*: в этом случае оно не подпадает под действие правила 6.1.87 (см. выше, 35). Соответственно, ауслатное *a-* и анлатное *i-* не должны замещаться на (*guṇa-*) *e*, и санскритский эквивалент для «Хари, здесь ...» может быть и *hara iha*, и *harayīha*, а для «о Вишну, здесь...» — и *viṣṇa iha*, и *viṣṇaviha* (из зв. пад. ед. ч. м.р. *viṣṇo* от основы *viṣṇu-* + *iha*).

40. А 1.1.1 *vṛddhirāḍaic*

[Термин] *vṛddhi-* [подразумевает группу вокоидов] $\bar{a}^{\wedge} \acute{d}^{\wedge}$ [и гласные *стяжения*] $ai^{\wedge} c^{\wedge}$.

[Группа вокоидов] \bar{a} , [в сутре выделенная *анубандхой* $\bar{a}^{\wedge} \acute{d}^{\wedge}$], а также [гласные—члены *стяжения*] $ai^{\wedge} c^{\wedge}$ (т.е. дифтонги *ai*, *au*) должны именоваться [термином] *vṛddhi-*.

41. А 6.1.88 *vṛddhir eci*

[Когда за гласной классов *a* или \bar{a}] **следует** [гласная *стяжения* $e^{\wedge} c^{\wedge}$, *единым заместителем* для обеих должна быть гласная класса] *vṛddhi-*.

[В контекстах, когда за] $\bar{a}^{\wedge} \acute{d}^{\wedge}$ (при этом $\bar{a}^{\wedge} \acute{d}^{\wedge}$ — всего лишь *анубандха*) **следует** [гласная *стяжения*] $e^{\wedge} c^{\wedge}$, *единым заместителем* [для обеих] должна быть [гласная класса] *vṛddhi-*.

[Данное правило являет собой *сутру-исключение* (*apavāda-*) по отношению к предыдущему правилу 6.1.87, где говорилось о том, что в подобных случаях *единым заместителем* выступает гласная класса]

guṇa- (см. 35.). Так, настоящему правилу соответствуют примеры]: *kṛṣṇaikatvam, gaṃgaughah, devaiśvaryam, kṛṣṇautkaṇṭhyam*.

Б. 3.–32 Образующие *стяжение e^c^* дифтонги *ai, au* с позиций диахронии представляют собой последовательности вида **ā* + *glaid*, поэтому правило 6.1.88 Панини можно рассматривать как частный случай более общего правила сандхи, в современных терминах формулируемого как *a/ā + a/ā > ā*. Соответственно, *kṛṣṇa-* «Кришна» + *ekatvam* «единство» > *kṛṣṇaikatvam* «единение с Кришной»; *gaṃgā-* «Ганг» + *oghaḥ* «мощь» > *gaṃgaughah* «могущество Ганга»; *deva-* «бог» + *aiśvaryam* «владычество» > *devaiśvaryam* «власть бога»; *kṛṣṇa-* + *autkaṇṭhyam* «тоска» > *kṛṣṇautkaṇṭhyam* «тоска/томление по Кришне» и т.д.

42. А 6.1.89 *etyedhatyūthsu*

P/V: [Когда за *a* следуют формы глаголов *i-* и *edh-*, начинающиеся на гласную *стяжения e^c^* — типа презентных] *eti, edhati*, [или когда за ней следует *ūth-* как вариант глагола *vah-*, тогда соответствующая гласная *vṛddhi* выступает *единым заместителем* такой пары соседствующих гласных]. [Например, это имеет место в] *upaiti, upaidhate, praṣṭhauhaḥ*.

Но почему [делается оговорка]: «[в формах от *i-*, *edh-*, которые] начинаются [на гласную *стяжения e^c^*]? — [Потому что есть формы типа, к примеру,] *upetaḥ* [или *predidhat* в конструкции] *mā bhavān predidhat*, [на которые правило не распространяется].

Б. 3.–33 Правило 6.1.89 распространяет свое действие на те любые формы от глаголов *i-* «идти» и *edh-* «возрастать», которые начинаются на гласные *стяжения e^c^* (т.е. — на *e-o-ai-au*); к ним, в частности, относятся и презентные формы типа *eti* «идет» и *edhati* «возрастает» — соответственно, (приставка) *upa-* + *eti* > *upaiti* «приближается/подходит»; *upa-* + *edhate* > *upaidhate* «увеличивается». Глагольный корень *vah-* «тащить» имеет вариант *ūth-*, и при использовании последнего в позиции «после *a*» *единым заместителем* для группы *...a + ū...* также выступает соответствующая гласная *vṛddhi-*, т.е. *au*; поэтому, к примеру, *praṣṭha-* «идуший впереди» + *-ūhas* (винит. падеж мн. ч. от *vāh-a-* «бык») > *praṣṭhauhaḥ* «(молодых) быков, обучаемых тащить соху на пашне».

От вышеупомянутых глаголов *i-*, *edh-* могут быть образованы и формы, не предполагающие начальной гласной из *e^c^*, — например, перфективное причастие *itaḥ* или удвоение *ididha-*. В подобных случаях правило 6.1.89 не действует, и, следовательно, работает правило 6.1.87 Панини (см. 35.). Поэтому *upa-* + *-itaḥ* > *upetaḥ* «подошедший» или (приставка *pra-* в сочетании с остаточной формой иньюнктива *-ididhat* в предложении пожелания/запрета) *mā bhavān predidhat* «пусть

господин не продвигается (вверх по служебной лестнице!)», т.е. «да не будет у господина (= у вас) карьерного роста».

Далее (в 43.–46.) Варадараджа, дополняя Панини, сообщает еще о нескольких «штучных» контекстах, в которых вместо пары гласных, оказавшихся в позиции непосредственного контакта, выступает — в роли *единого заместителя* — соответствующая гласная класса *vṛddhi*:-

43. V: В дополнение [к вышесказанному сообщим, что то же имеет место, когда] за [первой основой сложного слова] *akṣa*- следует [вторая основа] — *ūhini*, [давая итоговый компаунд] *akṣauhini* «(полностью укомплектованное) войско».

44. V: [Гласная *vṛddhi*- выступает также в роли *единого заместителя* в случаях, когда] за [приставкой] *pra*- следуют [имена]: *ūha*-, *ūdha*-, *ūḍhi*-, *eṣa*-, *eṣya*-, — [предполагая в качестве результирующих следующие формы]: *prauhaḥ* «веский довод», *prauḍhaḥ* «гордый», *prauḍhiḥ* «отвага», *praiṣaḥ* «направляющий», *praiṣyaḥ* «слуга».

45. V: И [то же имеет место, когда] в сложном слове, [первая *основа* которого имплицитно означает значение] «3-й» [тройки падежно-числовых окончаний, гласная] *ṛ* [следует за *a*, как это, к примеру, происходит при образовании сложного слова *sukhārtaḥ* «осчастливленный» в результате соединения] *sukhena* «счастьем» (инстр. пад. ед. ч.) [и] *ṛtaḥ* «затронутый».

[Если спросите:] «Почему [упоминается именно] „3-я“ [тройка окончаний]?», [последует ответ]: «Потому что [есть сложные слова с другими имплицитами первой *основы* — типа, например,] *paramartaḥ* „последним пошедший“, [когда „вриддхирование“ не имеет места]».

Б. 3.–34 В стремлении опустить в своей работе максимально большее число сутр Панини Варадараджа, создававший «грамматику слушающего», отказывается от двухуровневого подхода к высказываниям и их составляющим, практиковавшегося Панини. В частности, при трактовке сложных слов, являющихся производными от соответствующих словосочетаний, он обращается лишь к характерным для поверхностной структуры триплетам падежно-числовых окончаний, «забывая» о том, что, как показал Панини, последние служат лишь морфологическими манифестантами семосинтаксических отношений между предикатом и *ролями* (*kāraṇa*-). Дело, таким образом, не в «3-й» (= инструментальной) «тройке» падежно-числовых флексий и ее «значении» (таких «значений» может быть несколько, так как *роли* и «тройки» связаны много-многозначными зависимостями), но в конкретной *роли* (в данном случае — *kaṛaṇa*-инструмент), которая неизменно присутствует в глубинной структуре и сложного слова, и соответствующего словосочетания в первом примере Варадараджи и отсутствует во втором.

46. V: [Гласная *vr̥ddhi* в функции *единого заместителя* выступает также в компаундах, когда основа] *ṛna-* «долг», [являясь вторым членом компаунда, следует за приставкой] *pra-* [и за *основами*] *vatsatara-* «молодой вол», *kambala-* «одеяло», *vasana-* «ткань/одежда», [самой *основой*] *ṛna-* [и числительным] *daśa-* «десять». [Например, в] *prārṇam* «основной долг», *vatsatarārṇam* «долг в виде молодого вола» и т.д.

47. A 1.4.59 *upasargāḥ kriyāyoge*

[То, что] предшествует глаголу при соединении [с ним, называется] *upasarga-* «приставка».

[Вот] те [единицы, которые составляют перечень], начинающийся с *pra-*: *pra-* «перед», *parā-* «против», *apa-* «против», *sam-* «вместе», *anu-* «следом», *ava-* «вниз», *nis-* «вне», *nir-* «вне», *dus-* «плохо», *dur-* «плохо», *vi-* «без», *āṅṅ-* «до», *ni-* «в», *adhi-* «сверх», *api-* «впрямь», *ati-* «свыше», *su-* «хорошо», *ut-* «верх», *abhi-* «против», *prati-* «вновь», *pari-* «вокруг», *upa-* «около».

Б. 3.—35 В ведийском вышеперечисленные элементы составляли особый класс слов (*превербы*, функционально эквивалентные наречиям, с одной стороны, и предлогам/послелогам — с другой). В принципе они могли занимать любую позицию в составе ведийского предложения. В санскрите они превратились в неотделяемые приставки глаголов и отглагольных производных. Их значения, приводимые Варадараджей, конечно, являются приблизительными.

49. A 1.3.1 *bhūvādayo dhātavaḥ*

[Элементы, составляющие перечни типа того, который] *начинается с bhū-*, [и ему] *подобные*, [обозначаются термином] *dhātu-* («*корень*»).

Б. 3.—36 Замечательной особенностью Панини как лингвиста является отчетливое понимание им того, что свод любых грамматических правил применим к заданному и ограниченному кругу лексики. Соответственно содержащее собственно грамматические правила «Восьмикнижие» дополнялось приложениями, главным из которых был *dhātupāṭha* «Список (глагольных) корней». Глаголы в «Списке» на основании формальных характеристик (в частности, устройства презентных основ) распределялись по 10 классам, далее членившихся на подклассы и подподклассы. Соответствующее множество обозначалось сложным словом класса «бахуврихи», в котором начальной основой был корень типового глагола, а за ним следовало имя *ādi-* «начало/начинающийся (с)» — например, *ad-* «есть» + *ādi-* > *adādi-* «[перечень, имеющий] началом [корень] *ad-*». Таким образом, у Панини и его последователей в названиях перечней маркировалось лишь начало, тогда как конец имплицировался заключительным глаголом соответствующего перечня в «Списке».

В сутре 1.3.1 Панини компонент *bhūvādayo* может толковаться двояко: (1) либо (см. выше) как «*bhū-* „быть“ и ему подобные глаголы (1-го класса)» — в этом случае приходится признавать действующим архаичное сандхи вида ...*ū-* + *-ā...* > ...*ūvā...*; (2) либо (при отказе от упомянутого выше сандхи) как «[перечни типа тех, что имеют в качестве] начальных [глаголы] *bhū-* „быть“ [и] *vā-* „дуть“» — при этом *bhū-* и другие корни этого перечня представляют «1-й глагольный класс», а *vā-* и прочие — «2-й», или «корневой», класс. Трактовки панинистов в данном случае разнятся: так, С. Катре предпочитает первую интерпретацию (мы также следуем ей), тогда как, к примеру, В.Ш. Прабхакар — вторую.

50. А 6.1.91 *upasargādṛṣi dhātau*

[Когда] за приставкой, [оканчивающейся на а или *ā*, следует глагольный] корень, в начале [которого гласная] *ṛ*, [гласная *ā* класса *vṛddhi-* выступает в роли *единого заместителя* этих двух контактирующих гласных].

[Например], *prārcchati* «(быстро) продвигается» (из *pra-* + *rcchati* «движется»).

51. А 6.1.94 *e^hi^h pararūpat*

[Когда корень, начинающийся на гласную *стяжения*] *e^hi^h*, следует [за приставкой, оканчивающейся на *a^hā*, *единым заместителем* обеих в таких случаях выступает гласная той же] формы, [что и] *последующая*.

[Например, в] *prejate* «дрожит» (из *pra-* + *-ijate*), *upoṣati* «брызгает» (из *upa-* + *-uṣati*).

52. А 1.1.64 *a^hc^ho 'ntyādi ṭi*

[Ауслутная часть языковой формы], *начиная с последней* [слобообразующей *стяжения*] *a^hc^h* [и кончая оставшейся последовательностью, именуется] *ṭi*.

53. V: Необходимо заметить, [что] в [сложных словах типа] *śakandhu* «(столовая) зелень» и [ему] подобных [в качестве *единого заместителя* *ṭi^h* выступает [гласная], формально эквивалентная [той, что] следует [за *ṭi^h*. Например]: *śakandhuḥ* (< *śaka-* + *-andhuḥ*), *karkandhuḥ* «ююба» (< *karka-* + *-andhuḥ*), *maniṣā* «ум/интеллект» (< *manas-* + *-iṣā*), *lāṃgaliṣā* «сошник» (< *lāṃgala-* + *-iṣā*). Это — [такой подтип идиоматичных сложных слов, целостность которых] определяется [исключительно их] внутренней формой, [но не выводится из суммы значений компонентов. Например], *mārtaṇḍaḥ* «солнце» (< *mṛta-* «мертвый» + *-aṇḍa-* «яйцо», но не «мертвое яйцо» и не «обладающий мертвым яйцом», а «произошедший из мертвого яйца», т.е. «солнце»).

54. А 6.1.95 *omānośca*

И также [единый заместитель], формально [соответствующий второй из оказавшихся в контакте гласных, замещает и предшествующую *a* или *ā*, и начальную гласную восклицания] '*om!*' [или *преверба*] *ā^ñ^*.

[Например], *śivāyomnamah* «слава Шиве!» [< *śivāya* (дат. пад. ед. ч. м.р. от *śiva-*) + *om* + *namas* «слава»]; *śivehi* [< *śiva-* + *ā-* (в данном случае приставка, указывающая на направленность действия «перемещение в пространстве» на говорящего), + *i-hi* «иди» (повелит. накл. 2-го л. ед. ч.)].

55. А 6.1.101 *akaṣavarṇe dīrghaḥ*

[Сутра 6.1.101 Панини]: При следовании за [слогообразующей стяжения] *a^k^* гоморганной [слогообразующей единым заместителем] обеих выступает соответствующая [долгая] [слогообразующая].

[Поэтому, например], *daiṭyāriḥ* «враг демонов» (< *daiṭya-* «демон» + *-ari-* «враг»), *śriśaḥ* «повелитель Шри» (< *śri-* «(богиня) Шри» + *-īśa-* «владыка»), *viṣṇūdayaḥ* «восхождение Вишну» (< *viṣṇu-* + *-udaya-* «восхождение»), *hoṭkāraḥ* «буква *ḷ*, (символизирующая) главного жреца (ведического жертвоприношения)» (< *hoṭ-* «главный жрец в ведическом жертвоприношении» + *-ḷ-kāra-* «буква *ḷ*»).

56. А 6.1.109 *eṇaḥ padāntāḍaṭi*

[Когда после гласной—члена *стяжения*] *e^ñ^*, [замещающего позицию] «в конце словоформы», следует [гласная] *a*, [первая гласная выступает в роли *единого заместителя*].

[Например], *hare 'va* «о Хари — вниз!» (< *hare* (зват. пад. от *hari-*) + *ava* «вниз»); *viṣṇo 'va* «о Вишну — вниз!» (< *viṣṇo* (зват. пад. от *viṣṇu-*) + *ava*).

57. А 6.1.122 *sarvatra vibhūṣā goḥ*

Повсеместно [словоформа] *goḥ* [может] факультативно [сохранять свою форму].

И в «миру» (т.е. «в санскрите»), и в ведах [словоформа] *goḥ*, в исходе [которой содержится гласная из] *e^ñ^* (т.е. *o*), [может] факультативно выступать в [своей] изначальной форме. [Например]: *go agram* или *go 'gram* «перед коровой».

[Однако] почему [подчеркивается]: «С *e^ñ^* в исходе»? — [Потому что существует, к примеру], *citravagram* «перед пестрой коровой» (< *citra-gu-* «корова-пеструха» + *agram* «перед/впереди», поскольку *u-* в *citravu-* хотя и является производной от *o-* основы *go-*, тем не менее не принадлежит к *стяжению e^ñ^* и потому подвергается сандхи в согласии с сутрой 6.1.77 Панини — см. 21.).

[А] почему [особо указывается]: «В исходе словоформы»? — [Потому что только] *go-ḥ*, [будучи соединением основы *go-* и аффикса отлож.- род. пад. ед. ч. *-as*, является словоформой (*pada-*), но сама

основа *go-* не есть словоформа и, следовательно, принадлежащее к $e^{\wedge}n^{\wedge}o-$ в ней не подчиняется сутре 6.1.122 (см. 20.).

58. А 1.1.55 *anekāl śīt sarvasya*

[Замещающее, состоящее] из нескольких единиц [или же из единственной единицы, но помеченное] *анубандхой* $^{\wedge}ś^{\wedge}$, [может замещать] целостную [форму]. Так в соответствии [с данной сутрой].

Б. 3.–37 Варадараджа, по сути, оставляет сутру 1.1.55 без комментария. У Панини же речь идет о супплетивизме основ и аффиксов. Например, глагольный корень *brū-* «говорить» не может соединяться с *состоящим из нескольких единиц* суффиксом имени деятеля *-tṛ-*, и поэтому *единым заместителем* корня *brū-* перед *-tṛ-* выступает другой (синонимичный) корень *vac-* «говорить» — соответственно, *vak-tṛ-* «оратор».

Другой пример: при образовании вторичного прономинального прилагательного с *-dṛś-* «выглядящий как» исходное указательное местоимение среднего рода (в именит.-винит. падеже ед. ч.) *idam* должно вместо себя предполагать *единый заместитель* $i^{\wedge}ś^{\wedge}$ (где $^{\wedge}ś^{\wedge}$ — *анубандха*, см. сутру 1.1.55), поэтому *idam-* + *-dṛś-* > $i^{\wedge}ś^{\wedge}$ - + *-dṛś-* > *idṛś* «такой/такого рода» (< «выглядящий подобно тому»).

59. А 1.1.53 *ñicca*

И также [форма, отмеченная] $^{\wedge}ñ^{\wedge}$ [как] *анубандхой*, [может выступать в роли заместителя] одиночной последней единицы словоформы].

Б. 3.–38 Пример будет рассмотрен в 60. Примечательно, что Варадараджа осмеливается «посягнуть» на авторитет Панини и, опираясь на логику системы, меняет последовательность сутр 1.1.53 и 1.1.55. Обе сутры выступают как дополнения (*anuvṛtti-*) к *главной сутре* 1.1.52 (в которой говорится о заместителях *ауслатной* единицы), и при этом 1.1.55 является *исключением* (*apavāda-*) к 1.1.52, тогда как 1.1.53, в свою очередь, выступает в функции *исключения* к 1.1.55, будучи одновременно *дополнением* (*anuvṛtti-*) к последней (на это указывает и метаязыковой союз *ca* в составе 1.1.53). Учитывая все вышесказанное, Варадараджа в соответствии с требованиями логики и изменяет порядок следования сутр.

60. А 6.1.123 *avañ sphoṭāyanasya*

Согласно [грамматисту] Спхотаяне, $ava^{\wedge}ñ^{\wedge}$ [может выступать в функции *единого заместителя*].

[Последовательность] $ava^{\wedge}ñ^{\wedge}$ [может] факультативно [быть *единым заместителем* для гласной *стяжения*] $e^{\wedge}ñ^{\wedge}$, [занимающей] *ауслатную* [позицию] в словоформе *go*, [в случаях, когда эта гласная] предшествует [гласной *стяжения*] $a^{\wedge}c^{\wedge}$. [Таким образом, например,] *go 'gram* [или] *gavāgram* (см. 57.).

[Если спросите:] «Почему „в *ауслуатной позиции*“?», — [ответом будет: «Потому что есть] *gavi* „в корове“ (< *go-* + *-^ñ^i*)».

Б. 3.—39 Термин *pada-* у Панини и Варадараджи неоднозначен, указывая либо на *словоформу* как сочетание *корня* или *основы* с какой-то из «списочных» именных или глагольных флексий (см. 20.), либо на *основу в компаундах*, когда список потенциальных последующих членов (*корней* или *основ*) в норме предполагает открытое и неограниченное множество. Именно последний случай иллюстрирует форма *gavāgram* «перед коровой»: *основа gava-* (из *go-* в соответствии с сутрой 6.1.123) + *вторая основа (upapada-) agram* «перед» > *gavāgram* (по 6.1.101 — см. 55). Однако порождение локативной формы *gav-i* «в корове» предполагает иной набор правил: именная основа *go-* + *-^ñ^i* (условное обозначение флексии местн. пад. ед. ч. *-i* с помощью *анубандхи ^ñ^* — см. 58. относительно сутры 1.1.53) > *gav-* (по 6.1.87 — см. 29.) + *-i* > *gavi*. Пользуясь современной терминологией, можно было бы сказать, что в первом примере речь идет о словообразовании, во втором — о словоизменении, и, таким образом, там, где в современном языкознании используются разные термины, древнеиндийские лингвисты опираются на разные правила.

61. А 6.1.124 indre ca

И то же — при следовании [в компаунде за *основой go-* *основы*] *indra-*.

[Поэтому, например], *gavendra* (*go-* > *gava-* + *-indra-* > *gavendra-*).

62. А 8.2.84 dūrāddhūte ca

И также [в случае исходящего] **издали призыва** [последняя гласная словоформы становится *сверхдолгой*].

Б. 3.—40 Напомним, что термином *^ti^* обозначается отрезок от последней гласной формы и до паузы (см. 52.). В принципе при приветствиях мужчин, направленных от «низшего» к «высшему», «растягивание» исходной гласной до *сверхдолгой (pluta-* — см. 9.) является обязательным — например, *devadattā*: «Девадатта-а-а!». Патанджали в своем «Большом Комментарии» даже считает невыполнение этого требования серьезным речевым дефектом [*уподоблением женщинам*] (с точки зрения языковых навыков)], ведущим к ухудшению кармического статуса.

Цитируемая Варадараджей сутра 8.2.84 Панини является *дополнением (anuvṛtti-)* к *главной сутре 8.2.82*, в которой формулируются общие правила использования *сверхдолгих* гласных; указаний на *факкультативность* (обозначаемую метаязыковым использованием союза *vā* «или») сама сутра 8.2.84 не имеет. Введение союза *vā* и тем самым указание на необязательность *сверхдолгой* в рассматриваемом контексте, — инновация Варадараджи, возможно свидетельствующая

о значительных изменениях в санскрите, произошедших со времен Панини (с VI в. до н.э.).

63. А 6.1.125 *plutapragṛhyū aci nityam*

Сверхдолгие [гласные и гласные класса] *pragṛhya-* [в позиции] «перед *a^c^*» [сохраняются] неизменными.

[Как, например, в высказывании] *āgaccha kṣṇā: atra gauṣcarati* «Приди, о Кришна-а-а! Здесь пасется корова».

Б. 3.—41 Варадараджа, цитируя сутру **6.1.125**, не объясняет введенного Панини термина *pragṛhya-*. Последний между тем означает: *долгие гласные i, ū* и «природно долгая» *e* *именных и глагольных окончаний двойственного числа* — и разъяснение термина дается лишь «задним числом» (в цитируемой далее сутре **1.1.11** Панини — см. **64.**). Каждая из тройки гласных *pragṛhya-* не подвергается модификациям и не вступает в комбинаторные сандхи в позиции «перед *a^c^*», т.е. «перед гласной».

Например, *vāyū* «оба ветра» + *atra* «там» > *vāyū atra* (не **vāyvatra!*) «оба ветра там». То же верно и в отношении гласных *pluta-* — см. пример Варадараджи выше.

64. А 1.1.11 *iḍūḍedvivacanam pragṛhyam*

[Гласные] *i^t^, i^t^, e^t^* (*^t/d^* является *анубандхой*) [флексий] *двойственного числа* [называются] *pragṛhya-*.

[Например], *hari etau* «эти двое Хари», *viṣṇū imau* «эти два Вишну», *gamge amī* «эти две Ганги».

65. А 1.1.12 *adaso māt*

[Конечные *i* и *ū* флексий], *следующих за -m(a)*, [который является конечным элементом вторичной *основы asm(a)-*, построенной от указательного местоимения] *adas* «то», пусть называются *pragṛhya-*.

[Например], *amī iśāḥ* «те владыки»; *rāmakṣṇāvamū āsāte* «Оба те — Рама и Кришна — присутствуют».

[Вы можете спросить:] Почему после [основы] на *m?* — [Потому что есть высказывания типа] *amuke 'tra* (<*amuke + atra*) «такие там».

Б. 3.—42 В *amuke* конечное *e-* следует за *вторичной основой* на *-k(a)-*, но не на *-m(a)-*; кроме того, *e-* не представляет собой и окончания двойственного числа (см. **64.**). Соответственно, *e-* в *amuke* не относится к гласным *pragṛhya-*, и, стало быть, следующая за этим *e-* гласная *-a* (в *atra*) может — в соответствии с сутрой **6.1.109** Панини (см. **56.**) — элизироваться, предполагая итоговую форму *amuke 'tra*.

66. А 1.4.57 *cādayo 'sattve*

[Члены перечня], *начинающегося с са* «и», когда [они] не [предполагают отсылки на соответствующую] *субстанцию*, [называются *nipāta-*].

67. А 1.4.58 *prādayaḥ*

[К классу *nipāta-* относятся и единицы перечня], начинающегося к *pra-*.

Б. 3.—43 Таким образом, в класс *nipāta-* Панини включает, с одной стороны, союзы и союзные слова типа *ca* (по сутре 1.4.57 — см. 66.), с другой — входящие в приводившийся выше перечень (см. 48.) исторические *превербы*, ставшие в санскрите глагольными приставками.

Сутра 1.4.57 является дополнением (*anuvṛtti-*) к предыдущей заголовочной (*adhikāra-*) сутре 1.4.56, вводящей целый раздел правил, посвященных *nipāta-* частицам. Варадараджа, по сути, объединяет здесь обе сутры.

68. А 1.1.14 *nipāta ekājanān*

За вычетом $\bar{a}^{\wedge}n^{\wedge}$, [любая] *nipāta-*, [в которой есть лишь] одна единица [стяжения] $a^{\wedge}c$ (т.е. моносиллабичная *nipāta-*), [относится к *pragṛhya-*].

[Например], *i indra* «о Индра!»; *u umeṣa* «о повелевающий Умой!».

[Однако правило не относится к частице-междометию \bar{a} , когда она] факультативна в предложении [или когда она обозначает] припоминание [некоего события и потому] не [отмечена какой-либо *анубандхой*]. Подобное имеет место в примерах типа]: \bar{a} *evaṃ nu manyase* «А, теперь-то — [но не прежде!] — ты думаешь так!»; \bar{a} *evaṃ kila tat* «А, кажется, так оно и было!». В прочих [же контекстах \bar{a} должна считаться сопровождаемой] n^{\wedge} [в качестве] *анубандхи*. [В частности, такое происходит, когда \bar{a} функционирует как эквивалент *iṣad-* «полу-/отчасти», указывающий на ослабленную степень проявления качества].

[Например, вместо] *iṣaduṣṇam* «полутеплый/отчасти теплый» [можно употребить] *oṣṇam* (< $\bar{a}^{\wedge}n^{\wedge} + -uṣṇam$) (\bar{a} в подобных контекстах предполагает использование n^{\wedge} в качестве *анубандхи*).

69. А 1.1.15 *ot*

[Полисиллабичные члены класса *nipāta-*, оканчивающиеся на гласную] $o^{\wedge}t^{\wedge}$, [тоже относятся к *pragṛhya-*].

[Например, *aho* в выражении] *aho iṣāḥ* «о боги!».

Б. 3.—44 В сутре 1.1.14 (см. 68.) Панини показал, какие из моносиллабичных частиц следует относить к *pragṛhya-* и какую из таких частиц (в частности, $\bar{a}^{\wedge}n^{\wedge}$) следует рассматривать как исключение. В данной сутре (1.1.15) речь идет только о частицах-полисиллабах и утверждается, что лишь те из них, что имеют $o^{\wedge}t^{\wedge}$ в исходе, могут быть причислены к *pragṛhya-*.

70. А 1.1.16 *saṃbuddhau śākalyasyetāvanārṣe*

Согласно Шакалье, [исходное *o-*] в звательных формах, [за которыми] следует *iti*, [— притом что такое имеет место] не в ведийском [тексте, — может факультативно относиться к] *pragṛhya-*.

[Например, для «о Вишну» возможны выражения]: *viṣṇo iti* [в соответствии с сутрой 1.1.16 или] *viṣṇaviti* (см. 29., 38.).

Б. 3.—45 Частица *iti* в санскрите осуществляет функцию кавычек, отсылая к прямой речи или к имени/постоянному эпитету данного лица. Шакаля — древний грамматист, предшественник Панини, из уважения к которому в данной сутре (1.1.16) ничего не говорится о необязательности правила. Однако позднее (из сутры 6.1.78 «Восьмикнижия») выясняется, что применение правила 1.1.16 необлигаторно, и Варадараджа, как бы «забегая вперед», учитывает это обстоятельство в своем комментарии.

71. А 8.3.33 *taua uño vo vā*

Вместо [аффикса] *u^ñ^*, следующего за [неслогообразующим «стяжения»] *m(a)^u^*, факультативно [может использоваться] *v(a)*.

[Например, для высказывания «Неужто сказано?» предполагается] *kimvuktam* (< *kim-* «что?») + (усилительное) *-u-* «же/ведь» + *-uktam* «сказано») [или же равновероятное] *kimu uktam*.

Б. 3.—46 *Стяжение m(a)^u^* включает в себя все носовые смычные из *шива-сутры* 7 за исключением палатальной носовой *ñ(a)*, а также и все единицы из *шива-сутр* 8–12 (т.е. все неносовые смычные). Сама сутра 8.3.33 Панини не содержит указания «перед [слоγοобразующей из *стяжения*] *a^c^*», так как *u* аффикса *u^ñ^* (где *ñ^* — *анубандха*) входит в *стяжение i^k^* и, следовательно, подчиняется общему правилу чередования гласных с сонантами в позиции «перед слоγοобразующей» (см. 21.); дополнение Варадараджи, таким образом, избыточно.

72. А 6.1.127 *iko 'savarṇe śākalyasya hrasvaśca*

И также, согласно Шакалье, вместо [закрывающей *pada-* предшествующей слоγοобразующей из *стяжения*] *i^k^*, [за которой] следует негоморганная [слоγοобразующая, может использоваться соответствующая] краткая [слоγοобразующая из *i^k^*].

На основании [действия данного] операционного правила о сокращении не [происходит дальнейшего] сандхи [двух оказавшихся в контакте] гласных.

[Например], *cakri atra* [или] *cakryatra* «Дисконосец (т.е. Вишну) здесь» [< *cakri* (им. пад. ед. ч. от *cakr-in-* «Дисконосец», постоянный эпитет Вишну) + *atra* «здесь»].

[Вы можете спросить:] «Почему [сформулировано ограничительное условие]: „[Слоγοобразующая], заключающая *pada-*“?» — [Потому что имеется, например], *gauryai* «две [богини] Гаури» (< *gauri* «Гаури», имя божественной супруги Шивы, + *-ai* маркер двойств. ч. им. пад. ж.р.).

Б. 3.—47 Вопреки смыслу процитированной ранее сутры 1.4.14 (см. 20.), в соответствии с которой *pada-* может означать только сло-

воформа, Варадараджа в разных местах своего трактата понимает этот термин еще и как *основа* (см. выше). В данном случае, однако, под использованным им термином *pada-* разумеется именно *словоформа*. Отсюда и пояснение, смысл которого можно свести к следующему положению: правило 6.1.127 действительно лишь в отношении *внешних сандхи* (т.е. происходящих на стыках *словоформ*), но оно не работает при генерации парадигмы, т.е. при *внутренних сандхи*, когда сочетаются *основа* и флексии, поэтому *gauri-* + *-au* > только *gauryau*, при недопустимости **gauriau*.

73. А 8.4.46 $a^{\wedge}c^{\wedge}o$ *rahābhūṃ dve*

[Неслогообразующие], следующие за $r(a)$ [или] $h(a)$, [которым, в свою очередь], предшествует [слогообразующая из *стяжения*] $a^{\wedge}c^{\wedge}$, [могут факультативно] удваиваться.

[Принадлежащие к *стяжению*] $y(a)^{\wedge}r^{\wedge}$ [неслогообразующие], следующие за [«буквами»] *repha-* и *hakāra-*, [которые, в свою очередь], следуют за [слогообразующей из] $a^{\wedge}c^{\wedge}$, могут факультативно удваиваться, [как это происходит, к примеру, в форме] *gauryau* «две [богини] Гаури».

Б. 3.—48 Сутра 8.4.46 является дополнением к предыдущей сутре 8.4.45, в которой и формулируется контекст действия правила: «(неслогообразующие из) $y(a)^{\wedge}r^{\wedge}$ », — и само правило определяется как факультативное (*vā*). В $y(a)^{\wedge}r^{\wedge}$ входят все неслогообразующие, кроме $h(a)$, т.е. данное *стяжение* включает в свой состав три последние единицы из *шива-сутры* 5 и целиком *шива-сутр* 6–13. Как все поздние грамматисты, Варадараджа отождествляет члены *шива-сутр* с «буквами» и, соответственно, использует характерные для «букв» названия: *repha-* для $r(a)$ и *hakāra-* для $h(a)$.

74. V: Неверно, [что упомянутое в 72.] сокращение долгих слогообразующих из $i^{\wedge}k^{\wedge}$ [допускается] в сложных словах.

[Например, для «передвигающаяся по поверхности воды лошадь» возможно только] *vāruṣva-* (< *vāri-* «вода» + *-aṣva* «лошадь»).

75. А 6.1.128 *ṛyaḥaḥ*

Перед [гласной] $r^{\wedge}t^{\wedge}$ [некраткие слогообразующие *стяжения*] $a^{\wedge}k^{\wedge}$, [находящиеся в исходе *pada-*, могут факультативно замещаться соответствующими краткими].

[Например, для «брахманический риши» равно допустимы] *brahma ṛṣiḥ* [и] *brahmaṛṣiḥ* (< *brahmā-* «брахманический» + *-ṛṣiḥ* «риши/жрец»).

[Если спросите:] «Почему [введено ограничение]: „находящиеся в исходе *pada-*“?» — [ответу: «Потому что существует, к примеру, форма] *ārcchat* „попал в беду“ (происходящая из $\bar{a}-$ + $-a-$ + $-ṛcchat$), [где $\bar{a}-$ является не *pada-*, но сочетанием приставки $\bar{a}-$ и аугмента $-a-$]].

Таковы сандхи [слогообразующих, т.е.] $a^{\wedge}c^{\wedge}$.

*Выражение модальности достоверности
в языке хинди*

Среди многих значений, трактуемых в лингвистике как модальные, имеются значения, принадлежащие сфере модальности достоверности. Эта модальность, которую также называют персуазивной модальностью [Панфилов, 1977, с. 39], модальностью истинности (правдивости) [Грепл, 1978, с. 277], а в модальной логике принимают за эпистемическую [Wright, 1951], является субъективной в том смысле, что она отражает отношение (точнее — одну из сторон отношения) говорящего (субъекта речи) к сообщаемому, а именно степень уверенности/неуверенности говорящего в достоверности сообщаемого (содержания предложения) или, проще говоря, степень достоверности сообщаемого с точки зрения говорящего. Вот одна из развернутых дефиниций этой модальности: «Модальность достоверности (называемая также субъективной модальностью) не вызывает изменения основной модальности, а лишь варьирует ее. Она дополнительно указывает степень уверенности говорящего относительно того, насколько верно или неверно, вероятно или невероятно, возможно или невозможно, сомнительно или несомнительно реализуется положение вещей, обозначенное в предложении» [Russisch..., 1989, с. 70]. В другой работе специфика данной модальности раскрывается через понятие персуазивности как модусной категории: «Персуазивность — модусная категория, с помощью которой говорящий квалифицирует сообщаемое с точки зрения его достоверности... План содержания персуазивности организуется противопоставлением 'уверен/не уверен в достоверности излагаемой информации' и указанием степени неуверенности вплоть до уверенности в обратном. План выражения персуазивности устроен таким образом, что положительное значение ее — отсутствие сомнений в достоверности — не получает специального вы-

ражения с помощью каких-либо показателей (выражается имплицитно); специальные средства вводятся только в случае неуверенности автора, вернее при его желании осведомить об этом своих слушателей» [Шмелева, 1984, с. 89]. Более общий характер свойствен утверждению, что она «является выражением меры (степени) убежденности говорящего в реальной значимости содержания его высказывания» [Грепл, 1978, с. 294]. Принято различать при оценке достоверности сообщаемого достоверность простую, категорическую и проблематическую [Бондаренко, 1979, с. 58; Панфилов, 1977, с. 39; Сабанеева, 1984, с. 7–8]. При этом категорическая и проблематическая достоверности расцениваются как разновидности достоверности критической и противопоставляются простой достоверности как достоверности некритической [Сабанеева, 1984, с. 7–8]. Простая достоверность высказывания определяется модусом типа «я говорю, что я знаю, что...» [Гак, 1986, с. 56]. Такой «нейтральный» модус, как правило, обходится без эксплицитного выражения, находя себе соответствие в нулевом знаке¹.

При несколько ином подходе к оценке достоверности сообщения в рамках достоверности (*Gewißheit*) проводится различие между значением убежденности (*Überzeugtheit*) говорящего в осуществлении или неосуществлении действия и значением предположения (*Annahme*) говорящего, что действие осуществляется или не осуществляется [Russisch..., 1989, с. 70–71]. На наш взгляд, таким значением убежденности охватывается простая и категорическая достоверность, а значению предположения соответствует проблематическая достоверность². По степени выраженной убежденности или уверенности простая достоверность считается превосходящей критическую категорическую достоверность [Сабанеева, 1984, с. 7].

Для выражения критической достоверности сообщаемого в хинди используются модальные (преимущественно вводно-модальные) слова и модальные частицы. Показательны следующие модальные лексемы: (а) *albattā* ‘безусловно’, ‘несомненно’, *baharhāl* ‘во всяком случае’, *sac-muc* и *sac hī* ‘поистине’, ‘на самом деле’, *vākāi* ‘действительно’, ‘на самом деле’, *vāstav meñ* ‘в действительности’, ‘на самом деле’; (б) *niḥsandeh* (*nissandeh*) и *beṣak* ‘несомненно’, ‘без сомнения’, *niṣcau hī* (*niṣcau*) и *niṣcit rūp se* ‘обязательно’, ‘определенно’, ‘конечно’, ‘несомненно’; (в) *zarūr* и *avaśya* ‘конечно’, ‘непременно’, ‘разумеется’; (г) *śāyad* ‘должно быть’, ‘вероятно’, ‘возможно’, ‘может быть’, ‘наверно[e]’, *kadācit* ‘вероятно’, ‘возможно’, ‘может быть’, *sambhavataḥ* ‘возможно’, ‘может быть’, *mumkin* ‘возможно’, *syāt* ‘вероятно’, ‘наверно[e]’, *ho na ho* ‘пожалуй’; (д) *śāyad hī* и *kadācit hī* ‘вряд ли’, ‘едва ли’, *birle hī* ‘едва ли’; (е) *thore hī* ‘совсем не’, ‘вовсе не’.

Данные рубрики приведены в последовательности, фиксирующей убывание степени уверенности говорящего в достоверности сообщаемого: от абсолютной уверенности до неуверенности, граничащей с уверенностью в обратном, что иллюстрируется следующими примерами: *āg sacmuc bharak rahī thī* (K1, 39) 'Огонь на самом деле полыхал', *niḥsandeh, vah mis pāl hī thī* (PL, 127) 'Несомненно, это была мисс Пал', *lālājī pareśān zarūr dikhāi dete the...* (PL, 22) 'Лала-джи, конечно же, выглядел встревоженным...', *śāyad manū us muhalle meñ kisī mitra ke ghar calā gayā hai* (AP, 92) 'Вероятно, Ману отправился в дом какого-нибудь своего друга из этого квартала', *mahāsinh ko to kaḍācīt hī kabhī pahle aise pyāre śabdoñ ke sunne kā avasar milā ho* (P1, 37) 'Вряд ли когда-либо раньше Махасинху довелось слышать такие теплые слова', *mis latikā baccā thoṛe hī hai!* (PL, 106) 'Мисс Латика вовсе не ребенок!'. Модальные элементы (а), (б) и (в) являются средством выражения категорической достоверности, а модальные элементы (г) и (д) — средством выражения проблематической достоверности. Критическая достоверность, выражаемая при посредстве слов рубрики (а), граничит с простой, т.е. некритической достоверностью.

При выражении проблематичной оценки достоверности сообщаемого скрадывается различие в плане содержания между наклонениями сослагательным и изъявительным, поскольку в данном случае и при употреблении форм сослагательного наклонения сообщаемое остается ориентированным на отражение ситуации, характеризующейся признаком фактичности. Это можно видеть на примере следующих двух пар предложений, где в первом предложении каждой пары выступает форма изъявительного наклонения, а во втором предложении — форма сослагательного: 1) *...āj kā dhāvā śāyad saphal na hogā* (Ś, 43) '...сегодняшняя вылазка, наверное, успешной не будет' — *...śāyad yah kaṣṭa āpke lie bhalā siddha ho* (AP, 113) '...возможно, это беспокойство станет для вас благом'; 2) *āp śāyad madhu kī sagāi kar cukī haiñ* (AP, 114) 'Вы, вероятно, уже осуществили помолвку Мадху' — *śāyad ab tak uskā vivāh ho cukā ho* (AP, 20) 'Наверное, он уже женился'.

Критическая оценка достоверности сообщения может накладываться на модальное значение контрфактичности, присущее условному наклонению: *agar maiñ boltā to ve log niṣcay hī merī khāl udherkar dekhte ki bhītar kaun hai* (K1, 21) 'Если бы я стал говорить, то они, несомненно, сняли бы с меня шкуру и посмотрели бы, кто там скрывается внутри', *agar is vakt use jālī noṛ banāna ā jātā, to vah avaśya banākar calā detā* (P2, 37) 'Если бы он теперь умел изготавливать фальшивые купюры, то он бы, конечно, их изготовил и пустил в дело', *thoṛā-sā bhī samay aur miltā to maiñ zarūr kuch der ke lie vahāñ utar jātā* (PL, 129) 'Если бы представилось хотя бы немного больше времени, то я, конечно, высадился бы там на некоторое время', *agar tum māyā-moh meñ phañse hote,*

to *kadācit mere man ko adhik santoṣ hotā...* (P3, 55) 'Если бы ты был в плену иллюзий, то я, возможно, испытывала бы большее удовлетворение...', ...*lekin vah merī jagah hokar bhī śāyad amīr hī rahtā, kyonki vah prakṛti se hī vilāsī aur aiśvarya-priya thā* (P3, 116) '...но он, окажись на моем месте, так, вероятно, и оставался бы аристократом, потому что по своей природе он был склонен к развлечениям и властолюбив'.

Вполне естественна совместимость критической оценки достоверности сообщения с модальными значениями бивербальных конструкций — носителей внутрисинтаксической модальности: ...*lekin śikār meñ sacmuc hī ānand mil saktā hai* (Sa, 36) '...но охота на самом деле может доставить удовольствие', *sambhavataḥ is kām ke liye dākṭar ko hī māsko jānā paṛe* (Y, 129) 'Возможно, именно доктору придется ради этой работы поехать в Москву', *śāyad in fahristoñ ko dekhne se kuch aur fāyde kī bāteñ mālūm ho sakeñ* (C, 134) 'Вероятно, при просмотре этих списков могут выясниться еще кое-какие полезные вещи', ...*is adbhut strī se avaśya paricay karṇā cāhie* (A, 127) '...с этой удивительной женщиной обязательно надо познакомиться'.

В теоретическом осмыслении нуждаются случаи встречаемости модальных лексем как показателей критической оценки достоверности сообщения (*niścay hī, śarūr, avaśya, kadācit, sambhavataḥ, śāyad, śāyad hī*) с глагольными формами, отличающимися значением, трактуемым как значение предположения, гипотетичности, сомнения, а именно с формами, которые одними лингвистами выделяются в отдельное косвенное наклонение — предположительное, а другими исследователями расцениваются как формы (аналитические) футурума в рамках изъявительного наклонения (а также с простой формой будущего времени глагола *honā*, участвующей, кстати сказать, и в строении аналитических форм)³.

Такую встречаемость иллюстрируют следующие примеры: *mere krāntikārī sāthiyoñ kā kahīñ patā nahīñ thā. ve niścay hī jel se chūṭ gaye hoñge aur mukti kā jīvan vyañtī kar rahe hoñge* 'Моих революционных соратников след простыл. Они определенно уже вышли из тюрьмы и пользовались благами жизни на свободе' [Nespital, 1981, с. 267], *zarūr vahāñ ādmī rahte hoñge* (P4, 67) 'Конечно же, там живут люди', *vah is samay nahīñ so saktī. vah avaśya pūjā kar rahī hogī* (U, 167) 'В это время она спать не может. Она наверняка молится', *kadācit vah samajhtā hogā ki mujh meñ yah sāhas na hogā* (S2, 236) 'Он, возможно, думает, что у меня не хватит смелости', *sambhavataḥ aparādhī us puruṣ ko bas yā trak se is sthān tak lāye hoñge* (C, 11) 'Возможно, преступники доставили сюда этого мужчину на автобусе или грузовике', *śāyad varmā sāhab ne yahāñ kī bāteñ to āpko batā hī dī hoñgī* (Sa, 71) 'Вероятно, господин Варма сообщил вам о том, что здесь творится', *bhāijān śāyad*

abhī lāhaur hī meñ hoṅge... (K3, 66) 'Возможно, брат еще находится в Лахоре...', *śok, khijh aur bebasī kī aisī karuṅ mūrṭi śāyad hī kisī ne dekhī hogī* (S1, 118) 'Вряд ли кто-нибудь видел такое скорбное воплощение печали, гнева и беспомощности'.

Принято считать, что в такого рода предложениях модальные слова *śāyad, kadācit* усиливают, а такие модальные слова, как *zarūr, avaśya*, ослабляют модальное значение предположения, исходящее от глагольных форм [Дымшиц, 1986, с. 300, 303, 305]. Согласно точке зрения О.Г. Ульциферова, вызванное появлением слова *zarūr* или *avaśya* ослабление «значения проблематичности» (*kālpaniktā kā arṭha*), свойственного глагольной форме, сопровождается выдвиганием на первый план «оттенка достоверности» (*viśvastatā kī chāyā*) при том, что сомнение у говорящего все же полностью не исчезает [Ultsiferov, 1973, с. 207, 210].

Исходящее от глагольных форм значение предположения «в диапазоне модальных оттенков от малой до большой вероятности осуществления действия» [Липеровский, 1984, с. 147] есть по сути дела не что иное, как значение неочевидности по отношению к реальности глагольного действия или, лучше сказать, значение незасвидетельности постулируемой (содержащейся в пресуппозиции) реальности глагольного действия. По нашему мнению, оно не ослабляется, не усиливается и не подчеркивается, а служит фоном, на который «наслаивается» значение модальных слов, которые самодостаточны для выражения критической оценки достоверности сообщения.

Обычно модальные слова относятся по смыслу к предикативной основе предложения. Некоторые из них, однако, могут быть семантически отнесены к фрагменту предложения (высказывания), находящемуся вне рамок предикативной основы, например: *...mālūm hotā hai hamāre kheme kā koī ādmī jaldī hii mārā jāyāgā. śāyad āj hī rāt ko* (Š, 52) '...сдается [мне], вскоре убьют кого-нибудь из нашей палатки. Возможно, сегодня же ночью', *yah mālūm hotā thā ki yah ṭāyar ke cihna kisī barī moṭar, sambhavataḥ bas yā ṭrak ke hoṅge* (C, 11) 'Походило на то, что это были следы от шин какой-то большой машины — возможно, автобуса или грузовика', *rasoī-ghar meñ kamre jitnī arājaktā nahīn thī, śāyad islie ki vahān sāmān hī bahut kam thā* (PL, 142) 'Такого беспорядка, какой наблюдался в комнате, на кухне не было — вероятно, потому, что вещей там было совсем мало'.

Модальные слова *zarūr, avaśya* находят применение в побудительных предложениях с формами повелительного наклонения, например: *acchā kal śām ko zarūr cale jāiyo* (K2, 163) 'Ну ладно, завтра вечером обязательно уходите отсюда', *kal śhām ko avaśya ānā ṭeknāth...* (N, 197) 'Завтра вечером, Текнатх, обязательно приходите...' При таком употреблении они не имеют отношения к выражению модально-

сти достоверности. В значение побуждения ими привносится семантический оттенок настоятельности.

Предложения, включающие в свой состав модальные слова, являют собою образец компактного («экономного») выражения модальности достоверности. Они предстают как бы появившимися в результате свертывания или упрощения структур, в рамках которых модус имеет форму предикативной единицы, отдельной от предикативной единицы, воплощающей диктум (пропозитивную основу высказывания). Такого рода структуры иллюстрируются, в частности, следующими примерами: *sambhav hai ki vah apnī māñ ko smarañ kar ro paṛā ho* (P5, 87) 'Возможно, что он расплакался, вспомнив свою мать' (букв. 'Возможно есть, что...'), *parantu, yah bhī to ho saktā hai ki ham meñ se ek ādmī ekdam lakṣyabhraṣṭa ho gayā hai...* (Š, 27) 'А может быть и то, что один из нас просто промахнулся...'. При отсутствии подчинительного союза *ki* 'что' предикативная единица, соответствующая модусу, функционально низводится, можно сказать, до положения модального слова: *sambhav hai sītā somnāth ke hāthoñ kī kaṭhputlī ban gaī ho* (Sa, 73) 'Возможно, Сита стала марионеткой в руках Сомнатха', *ho saktā hai kisī bacce ne hī ye khīñc dī hoñ* (PL, 19) 'Возможно, их (эти строчки. — В.Л.) вывел ребенок'.

Распределение модуса и диктума по разным предикативным единицам (главное предложение vs. придаточное предложение) отчетливо проявляется в случаях прямого указания на пропозициональную установку говорящего: *cācā, maiñ to aisā samajhtā hūñ ki chinkī thīk kah rahī hai* (V, 190) 'Я, дядя, полагаю, что Чхинки верно говорит', *parantu vazīrcand, mujhe abhī tak sandeh hotā hai ki yah bāt jhūṭhī hai* (S2, 123) 'Но я, Вазирчанд, все еще подозреваю, что это ложь', *mujhe to viśvās hai ki do-tīñ sāl ke andar hī āṭh mīl kā yah rāstā pakkā ho jāyga* (N, 120) 'Я же уверен (букв. мне уверенность есть), что за какие-нибудь два-три года эта дорога длиною в восемь миль станет мощеной', *mujhe to lagtā hai tum log kahīñ jā rahe the* (R, 206) 'Мне кажется, вы собирались куда-то пойти'.

Перечисленными выше модальными лексемами отнюдь не исчерпывается круг лексических единиц, служащих для выражения значения критической достоверности. В частности, к нему могут быть отнесены также *jāne* и *kyā patā* 'неведомо', 'как знать', 'кто знает', о чем свидетельствуют следующие примеры: *jāne choṭī bahū ko īrsyā hūī* (B, 13) 'Младшая невестка вроде бы испытала зависть', *kyā patā vah kisī musalmān mitra ke ghar calā gayā ho* (AP, 92) 'Может статься, он отправился в дом какого-нибудь друга-мусульманина'.

В сферу эпистемической модальности «втягивается» значение логической необходимости, передаваемое бивербальным комплексом «инфинитив + *cāhiye* (*cāhie*) 'нужно', 'надо', 'должно'» в высказыва-

ниях, имеющих характер умозаключения (для названия соответствующего смысла бытует термин «инференциал»): *havelī meñ chor gae the to unheñ havelī meñ hī honā cāhie* (Sa, 91) '[Если вы] оставили [Ранджита и Рошан] в особняке, то в особняке же они и должны быть', *šikār khelne ke lie āye the to tumhāre pās koī aslāh honā cāhie thā! tumhāre pās kyā bandūk thī yā rāifil thī?* (C, 71) '[Раз вы] приходили охотиться, то у вас должно было быть оружие! Что у вас было — ружье или винтовка?' (в примерах: *в особняке же они и должны быть ≈ они, должно быть, именно в особняке; у вас должно было быть оружие ≈ у вас наверняка было оружие*).

Примечания

¹ Показательно следующее утверждение: «...отсутствие эксплицитно (вербально, интонационно) выраженной субъективной модальности — это знак нулевой (нейтральной) субъективной модальности» [Касевич, 1988, с. 68].

² «Значение предположения имеет своим содержанием то, что говорящий о данном положении вещей осведомлен недостаточно, чтобы позволить себе убежденно о нем высказываться. Оно, таким образом, знаменует ослабленную степень уверенности, которая может простирается от высокой вероятности до большого сомнения» [Russisch..., 1989, с. 71].

³ Попытка определить статус этих форм отражена в нашей статье [Липеровский, 1964].

Источники

- A — '*ajñey*'. *nadī ke dvīp. sarasvatī pres. ilāhābād–vārāṇasī–dillī*, 1971.
 AP — *amṛtā prītam. ḍākṭar dev. hind pākeṭ buks. dillī*, [б. г.].
 B — *rājendra sinh bedī. dīvālā. nīlābh prakāšan. ilāhābād*, 1960.
 C — *bhagavatsvarūp caturvedī. cumbakoñ kā ghar. rājkamal prakāšan. dillī*, 1961.
 K1 — *kṛṣṇa candar. ek gadhe kī āmakathā. rājpal eṇḍ sanz. dvitīya sanskaraṇ. dillī*, [б. г.].
 K2 — *kṛṣṇacandra. kaśmīr kī kahāniyān. rājpal eṇḍ sanz. dehlī*, [б. г.].
 K3 — *kṛṣṇacandra. talāš. hind kitābs limiṭeḍ. bambaī*, 1950.
 N — *nāgārjun. dukhmocan. rājkamal prakāšan. dillī*, 1958.
 P1 — *premcand. durgādās. hans prakāšan. ilāhābād*, 1953.
 P2 — *premcand. gaban. hans prakāšan. ilāhābād*, [б. г.].
 P3 — *premcand. grāmya jīvan kī kahāniyān. sarasvatī pres. banāras*, 1952.
 P4 — *premcand. kutte kī kahānī. sarasvatī pres. banāras*, 1951.
 P5 — *premcand. prem-pacīsī. hindī pustak ejensī. kāšī, samvat 1994*.
 PL — *pāñc lambī kahāniyān jinheñ mohan rākeš ne cunā. rājkamal prakāšan. dillī*, 1960.
 R — *mohan rākeš. andhere band kamre. rājkamal prakāšan. dillī*, 1961.

- S1 — *sudaršan*. nagīne. vorā eṇḍ kampanī pabliṣar. bambaī, 1947.
 S2 — *sudaršan*. t̄rtha-yātrā. iṇḍiyan pres limiṭeḍ. prayāg, 1927.
 Sa — 'samīr'. kināre kināre. s̄tār pākeṭ sīrīz. naī dillī, 1972.
 Sh — *ṣikārī*. afrīkā ke jangal meṇ. svayambhātī pustakālay. vārāṇasī, [б. г.].
 U — *udayṣankar bhāṭṭa* (sampādak). jīvan aur sangharṣa (ekāṅkī sangrah). rājpal eṇḍ sanz. dillī, [б. г.].
 V — *bhagavatīcaran varmā*. bhūle bisre citra. rājkamal prakāṣan. dillī, 1959.
 Y — *yaṣpāl*. deṣdrohī. viplav kāryālay. lakhnaū, 1953.

Литература

- Бондаренко, 1979 — *Бондаренко В.Н.* Виды модальных значений и их выражение в языке. — Научные доклады высшей школы. Филологические науки. 1979, № 2.
 Гак, 1986 — *Гак В.Г.* Теоретическая грамматика французского языка. Синтаксис. М., 1986.
 Грелл, 1978 — *Грелл М.* О сущности модальности. — Языкознание в Чехословакии. М., 1978.
 Дымшиц, 1986 — *Дымшиц З.М.* Грамматика языка хинди. 1. М., 1986.
 Касевич, 1988 — *Касевич В.Б.* Семантика. Синтаксис. Морфология. М., 1988.
 Липеровский, 1964 — *Липеровский В.П.* К вопросу о выделении предположительного наклонения в хинди. — Краткие сообщения Института народов Азии. 62. Языки Индии. М., 1964.
 Липеровский, 1984 — *Липеровский В.П.* Глагол в языке хинди. М., 1984.
 Панфилов, 1977 — *Панфилов В.З.* Категория модальности и ее роль в конструировании структуры предложения и суждения. Вопросы языкознания. 1977, № 4.
 Сабанеева, 1984 — *Сабанеева М.К.* Функциональный анализ наклонений в современном французском языке. Л., 1984.
 Шмелева, 1984 — *Шмелева Т.В.* Смысловая организация предложения и проблема модальности. — Актуальные проблемы русского синтаксиса. М., 1984.
 Nespital, 1981 — *Nespital H.* Das Futursystem im Hindi und Urdu. Ein Beitrag zur semantischen Analyse der Kategorien Tempus, Aspekt und Modus und ihrer Gramme. Wiesbaden, 1981.
 Russisch..., 1989 — *Russisch im Spiegel des Deutschen.* Eine Einführung in den russisch-deutschen und deutsch-russischen Sprachvergleich. Von einem Autorenkollektiv unter Leitung von W. Gladrow. Lpz., 1989.
 Ultsiferov, 1973 — *Ultsiferov O.Ge.* hindī meṇ kriyā (Глагол в хинди). parāg prakāṣan. dillī, 1973.
 Wright, 1951 — *Wright G.H. von.* An essay in modal logic. Amsterdam, 1951.

философия
религия

М.Ф. Альбедиль

*Индуизм:
миф как парадигма смыслов*

Предметом рассмотрения в настоящей статье является пространство мифа и его смыслопорождающие функции в индуизме, главной традиционной религии Индии. Выбор темы не случаен: отношения с мифом принадлежат к числу стержневых проблем в европейской истории. Возвращение мифа, с которым, казалось, давно покончено, культурологи считают одним из самых характерных черт ушедшего XX в., а XXI веку предрекают участь мифологического ренессанса. Положение мифа в индуизме, как, впрочем, и во всей традиционной индийской культуре, отличалось от европейского стандарта, и потому индийский материал может оказаться небезынтересным, по крайней мере в качестве сравнительно-сопоставительного материала для разных сфер гуманитарного знания.

Термин «миф» в последующем изложении употребляется в двух смыслах: первый, более широкий, подразумевает особый способ восприятия мира; *mythos* как способ осмысления бытия, включая человеческую реальность. Второй, более узкий смысл термина — миф как вербальный текст. Миф во втором значении является одной из частных реализаций мифа в первом значении. Обычно мифологическое мышление сравнивают с историческим и противопоставляют один другому, пользуясь двумя наборами разнонаправленных определений. Так, интуитивизм мифа противопоставляют рассудочности исторического подхода, чувственность — интеллектуальности, метафоричность — рациональности и т.п. Принято считать также, что этот мифологический способ восприятия мира хронологически предшествовал историческому, который со временем вытеснил его, и миф, если и остался существовать в культуре, то в основном как реликт ушедшего прошлого. Как форма познания и творческого упорядочивания реаль-

ности миф был потеснен наукой, искусством и другими формами знания, выделившимися из него же. Такая ситуация складывалась в Европе, где, говоря обобщенно, на смену греческому мифу пришел логос, греческая наука, а ее сменило христианство, в свою очередь потесненное в XVII в. научным мышлением. Но было ли также и в индуизме? Опровергает он эту аксиому или, наоборот, подтверждает ее?

Прежде чем ответить на этот вопрос, рассмотрим возможные варианты изучения пространства мифа в индуизме, взятом на уровне некоей обобщенной модели, многообразно отразившейся в различных исторических и локальных вариантах. К этому пространству можно подходить, во-первых, с диахронической точки зрения, прослеживая эволюцию основных мифологических сюжетов, образов и идей от древности до наших дней. Другой подход связан с изучением преимущественно синхронии, когда главное внимание сосредоточивается на современном или ином, более глубоком историческом срезе. Наконец, третий подход предполагает сочетание синхронии и диахронии, когда становится возможным проведение некоей инвентаризации базовых мифологических идей и образов, наиболее устойчиво сохранявшихся в индуизме. Подобная инвентаризация даст возможность обозначить те «силовые линии» в религии, где миф на протяжении всей длительной истории ее существования сохраняет прочные и престижные позиции. Именно этот, третий подход представляется наиболее продуктивным для раскрытия заявленной темы статьи.

Однако всякого, вступившего на этот путь, подстерегают сложности двоякого рода. Первые из них связаны с особенностями мифов как вербальных текстов, т.е. мифа во втором из обозначенных выше значений. Индуистские, как и вообще индийские, мифы-тексты дошли до нас преимущественно в виде некоего «обломочного конгломерата», а это значит, что целостного представления о них у нас нет и едва ли может быть. Не будем забывать и о том, что с мифами-текстами, созданными в разное время и в разных регионах Индии (а значит, и на разных языках), мы знакомимся чаще всего через посредника-переводчика-интерпретатора. Из самых благих побуждений он приспособливает непонятный мифологический текст к нашему современному восприятию, сглаживая, а то и вовсе убирая все то, что кажется ему несообразным и несовместимым с ним. В мифах, например, как правило, нет привычной для нас причинно-следственной связи и сюжетного изложения событий; обычно в нем преобладает «нанизанность» композиционных частей, дублирующих друг друга и по-своему глубоко системных, но лишенных формально-логической последовательности¹. Однако переводчик вынужден переводить, а мы — воспринимать мифический текст искаженно, в отрыве от породившей его реальности. По этой, как и по другим не указанным здесь причинам он чаще

всего остается для нас отзвуком чужой, далекой и невнятной экзотики или, еще хуже, скоплением «темных мест», или даже несообразностей и нелепостей.

Но и в таком виде, как осколки не всегда понятной нам «древней правды», мифологические тексты имеют ряд особенностей, отличающих их от наших привычных текстов, порожденных книжной культурой, в большинстве своем функциональных и прагматичных (за исключением, может быть, поэзии), а потому весьма разнородных, слабо связанных между собой и постоянно умножающихся. Что же касается индуизма, всегда базировавшегося на мифах как на бытийной основе, то он был ориентирован на создание текстов, численно ограниченных, но ценностно-значимых, текстов на все случаи религиозной практики и жизни, как и на все времена. С этим существенным различием текстовой деятельности связаны сложности второго рода, обусловленные особенностями мифологического мышления, парадоксального с нашей точки зрения, что отнюдь не означает, что оно — примитивное, поскольку в течение тысячелетий оно весьма успешно справляется со сложными классификационными задачами².

Отсюда вытекает множество следствий, но мы отметим лишь некоторые из них. Первое, что сразу же бросается в глаза: мифологическое описание принципиально иное, чем привычное нам дескриптивное. Оно — не плод фантазии, как может показаться на поверхностный взгляд, а форма сообщения, которую носители традиции считали и считают наиболее адекватной из всех возможных. Если мы говорим, к примеру, что мир есть материя, то в мифе мы скорее найдем формулу типа «Мир есть мировое древо». Если мы считаем, что человек произошел от обезьяны, то мифологическая мысль не станет этого утверждать столь же категорично, а предложит несколько вариантов, и одним из них будет, например, предположение, что люди произошли в результате жертвоприношения первочеловека Пуруши, некогда совершенного богами. Здесь видна принципиальная разница двух подходов: если мы привыкли соотносить частное с общим и говорить о включении во множество, то миф чаще имеет дело с тождеством, с трансформацией и иными сходными процедурами³.

В большинстве случаев мифологический текст представляет собой череду образов, напоминающую тот их свободный поток, которому мы отдаемся во сне. Он не сконструирован на основе параллелизма мышления и бытия, не выявляет содержание мышления, не выстраивает восхождений от абстрактного к конкретному и не пытается прокладывать дорогу от разума к вещи. Вместо всего этого он утверждает единство мира, лежащее вне всяких концепций, волевых импульсов и т.п. Это значит, что в мифе нет разделения на субъект и объект, как нет и никакой имманентности субъекта, что было бы нам понятно,

а есть субъект бытийствующий и переживающий свое бытие в мире, не различая реального и идеального, вещи и ее образа, тела и свойства. Если и появляются причинно-следственные связи в мифе, то они устанавливаются по принципу сходства, подобия. Поскольку этот принцип лежит в основе образования метафоры, то и мир воспринимается как грандиозная система метафор, подчиняющаяся закону метаморфозы, когда все связано со всем и все может превращаться во все⁴.

Это значит также, что для адекватного восприятия мифологического текста не предполагаются только сложные аналитические процедуры, посредством которых разум открывает свои законы в игре понятий и в комбинациях слов. Нет, текст такого рода отсылает скорее к безмерной и бесконечной перспективе чистого бытийствования, часто не укладывающегося в рамки нашего обыденного сознания. При изучении мифов мы постоянно сталкиваемся и с тайной символизма, и, может быть, наша главная трудность состоит в том, что близкий нам понятийный язык не сопоставим с языком символической реальности. Не потому ли классическая европейская философия, движимая стремлением «иметь», а не «быть», так и не смогла выработать адекватного понимания мифологического символизма и сводила его чаще всего к системе понятий и аллегорий, рассматривая преимущественно под углом параллелизма означаемого и означающего?

Однако сложности и первого и второго рода кажутся преодолимыми хотя бы отчасти, потому что работа с мифом как способом познания мира в некоторой степени равносильна припоминанию. Видимо, не случайно миф словно оживает в нашей памяти, хотя мы порой не отдаем себе отчета в том, что «анализ мифов есть средство выявления первичных структур сознания, исконной „анатомии“ человеческого ума», как писал К. Леви-Стросс⁵.

Исследование мифа в рамках индуизма с позиций диахронии и синхронии приводит к выводу, что он не сдавал своих позиций на протяжении всей истории существования этой религии. Резкой смены форм мышления (и сознания), как в Европе, здесь, видимо, не происходило. При этом складывается впечатление, что положение мифа, если и менялось, то скорее качественно, чем количественно. Иными словами, в какие-то периоды миф доминировал, а в другие — словно уходил с видимого исторического горизонта в глубину, чтобы потом снова всплыть на поверхность. Так случилось, например, с мифо-ритуальными комплексами, связанными с богинями-матерями. Эти комплексы были весьма развиты в протоиндийское время, потом их «забыли» в ведийскую эпоху, но они снова влились в индуизм в пуранический период.

Несмотря на любые социальные, политические и иные изменения, на протяжении всей истории существования индуизма мифы были

основным способом организации самого важного материала большой религиозной традиции, существовавшей в разных региональных вариантах. Именно мифы отбирали, фиксировали, копили, классифицировали и сохраняли важнейшие культовые знания, нормативы и установки, играя роль своеобразных информационно-моделирующих систем. Они «работали» и как весьма действенный механизм коллективной памяти. Мифы содержали в себе тот необходимый «категорический императив», без которого человеческая жизнь лишается онтологической прочности. Не будет преувеличением сказать, что они были чем-то наподобие предельно полной и добротной энциклопедии жизни на все ее случаи, вплоть до интимно-потаенных. В них излагалась священная история, все те первособытия и перводела, которые служили людям образцовыми моделями в их ритуальной и повседневной жизни. Человеку предписывалось следовать этим образцам, повторяя поступки и жесты богов. Тем самым мифы приобщали к опыту священного и придавали человеческой жизни иное, сакральное измерение и экзистенциальную окраску, всегда сохраняемые индуизмом.

Наиболее сильной позиция мифа была в древности, когда его пространство приближалось почти к всеобъемлющему. Древность отсчитывается, начиная с доступного нашему наблюдению исторического горизонта — протоиндийской цивилизации, где обычно усматривают истоки мифологии, как и индуизма в целом. Нет никакого сомнения в том, что мифология того периода была богата и разнообразна, но в нашем распоряжении практически нет аутентичных источников, позволяющих судить о ней с исчерпывающей полнотой. Да и те скудные суждения, которые можно составить о мифологических представлениях жителей Мохенджо-даро и Хараппы по статуэткам и печатям с краткими надписями, отрывочны, фрагментарны и не всегда могут быть уверенно верифицированы. Далеко не все из них поддаются интерпретации на основе позднейших индийских материалов, хотя более или менее уверенно выделяются бесспорные прототипы некоторых элементов индуистской мифологии. Среди них — образ Богини-матери, распространенный во всей древнеземледельческой ойкумене, почитание священных деревьев и животных, вера в очистительную силу воды и связанная с ней практика ритуальных омовений, а также иные культовые процедуры⁶. Как бы то ни было, протоиндийская мифология запечатлела весьма древнюю ступень мифологического сознания, которая связывала мысль с тотальностью прошлого и которая воспринимала человека открывающим свое бытие в полной и безоглядной принадлежности миру.

Как же выглядит основная тенденция в последующей эволюции индуистской мифологии? На древний протоиндийский мифологический субстрат наложилась мифология ведийских ариев. Ко времени их

прихода в Индию она уже и сама по себе представляла собой сложное скрещение древнейшего индоевропейского слоя с более «молодым» индоиранским. К первому из них принадлежат Отец-Небо по имени Дьяус-питар, прародитель богов, и его супруга Мать-Земля Притхиви, а также бог Солнца Сурья, богиня зари Ушас и несколько других богов, «действовавших» в период существования индоевропейского единства, т.е. примерно до III тысячелетия до н.э. Их роль в ведийской мифологии не существенна, она — скорее фоновая. Индоевропейские божества были потеснены богами индоиранскими, а на индийской земле им пришлось уступить место отдельным местным богам. Имена и функции некоторых богов сходны в ведийской Ригведе и зороастрийской Авесте: бог ритуального наркотического напитка Сома (иран. Хаума), бог клятвы и договора Митра, божественные близнецы Ашвины, бог ветра Ваю или Вата, первый умерший и потому владыка царства смерти Яма и некоторые другие, менее значительные божества⁷.

Общая схема основного ведийского мифа о борьбе Индры с Вритрой, как и ряд других базовых мифологических мотивов, сохранившихся в индуизме, возводится к эпохе индоевропейской общности. Демидург-громовержец Индра, преодолев силу препятствия, воплощенного Вритрой, вскрыл своим оружием-ваджрой изначальный холм, на котором лежит демон, освободил главные стихии — огонь и воду и породил космос. Н.У. Браун и Ф.Б.Я. Кёйпер усматривали в этом мифе о борьбе Индры с Вритрой архаичное представление о периодическом воссоздании космического порядка из мирового хаоса⁸. Близкий к ним по многим позициям М. Элиаде полагал, что данный миф является «поливалентным» и кроме космогонических имеет также ясно различимые натуралистические и даже исторические аспекты⁹. В самом деле кроме основного космогонического пласта в этом мифе обычно выделяют также природно-календарный слой, в котором Индра-громовержец как первая живительная гроза, приносимая муссоном, повергает в прах демона засухи, препятствующего разливу рек. И наконец, третий, исторический аспект мифа, возможно, отчасти отображает борьбу пришельцев — ариев с местным доарийским населением. Исследователи часто уделяют особое внимание космогоническим мифам из позднего слоя Ригведы, в которых предлагаются разные варианты сотворения мира.

Так начал складываться невообразимо пестрый пантеон индуизма. Разные варианты его интерпретации в современной индологической науке представляют собой в большинстве случаев наложение типично западных представлений на индуистскую идеологию и терминологию. Главное препятствие в адекватном описании мифологического материала составляют те клише мышления, которые обычно отождествляются с академическим, научным способом рассмотрения вещей.

Наиболее влиятельная европейская индологическая традиция интерпретировала ведийские мифологические единицы как олицетворения природных феноменов. Нормативное выражение этот подход получил в работах Г. Ольденберга¹⁰, считавшего ведийских богов обожествленными природными сущностями, и А. Макдонелла¹¹, объяснявшего их аморфность и отсутствие «индивидуальности» тем, что породившее их религиозное сознание было близко натуралистическому воззрению на мир — точка зрения, распространенная и во многих современных работах. Были и другие подходы к интерпретации ведийского религиозного мировоззрения, например, связанные с попыткой усмотреть в ведийских мифах репрезентацию извечного мирового закона, который регулярно «проигрывается» в ритуалах.

Ведийское религиозное сознание толковали и в духе идей фрейдизма, полагая исходной точкой миропредставления некое глубинное сознание ведийского человека, сокровенные структуры которого при встрече с жизнью реализуются в представлениях о богах¹². Развивающий эти взгляды Я. Гонда, заимствуя некоторые принципы структурализма и сочетая их с элементами глубинной психологии К.Г. Юнга, «спиритуализовал» ведийские мифические персонажи и считал их архетипами, связанными с присутствующими в макро- и микрокосме скрытыми силами, которые видели внутренним оком визионеры-риши, слагатели ведийских гимнов. В центре такого мира, по мнению Гонды, находится «ядро жизни», творческие жизненные силы, и главная из них — брахман, мировое начало, поддерживающее и наполняющее богов, питающее энергией мантры и обряды и т.п. Его ритуальным коррелятом является скамбха, «космическая опора»¹³.

В ином направлении интерпретирует ведийскую мифологию Р. Дандекар. Он выделяет некую магическую потенцию, представление о которой было свойственно многим архаическим культурам, и полагает, что она мыслилась распределенной в разных пропорциях между богами, людьми, животными, растениями и другими обитателями явленного мира¹⁴. Не ставя себе цели привести все существующие толкования ведийской религиозности и тем более дать им оценку¹⁵, отметим одно важное обстоятельство. Хотя мировоззренческое ядро ведизма было связано с политеистическим мышлением и ставило человека в зависимость от многих богов, уже тогда, видимо, наметились поиски некоего универсального космического организующего принципа, абсолютного мирового первоначала.

Эти поиски продолжались и позже. В брахманах и упанишадах на роль космического абсолюта претендовали различные элементы жреческой магии обряда или слова, жреческий ритуал или мистическая сила, заключенная в мантрах. Поиски неизбежно привели к сложению концепции брахмана, того высшего объективного непостижимого на-

чала, из которого возник мир вместе со всем, что в нем существует, и в который этот мир периодически свертывается. Брахманы и упанишады также пропитаны мифологией, хотя в них на первый план выходят ритуалистика и умозрение. Образы божеств в этих текстах как бы подтягиваются к безличному умозрению, выработанному брахманским жречеством, и обретают то поистине космическое измерение, которое будет сопутствовать им и дальше.

Следующий важный этап в развитии индуистской мифологии представлен в великих эпических поэмах «Махабхарата» и «Рамаяна». В эпический период предшествующий ведийско-брахманистский комплекс мифологических воззрений был преобразован и адаптирован в первую очередь к нуждам не жречества, как было до сих пор, а кшатриев, воинского сословия. И потому, хотя центральной темой мифа по-прежнему является беспрестанно возобновляющаяся борьба противоположных сил, закона-дхармы и беззакония-адхармы, акценты существенно меняются. Космогонический ореол Индры блекнет и на первое место в его мифическом образе выступают черты идеального царя, сакрального образца для подражания земным владыкам¹⁶. Происходят и другие изменения, на которых мы не будем останавливаться, чтобы не отходить от основной линии изложения, связанной с главной тенденцией в развитии индуистской мифологии.

Несмотря на все преобразования, главные «силовые линии» эпической мифологии остаются теми же, что и в предшествующем ведийском слое. Именно они определяют и основные характеристики эпических персонажей, и ход основного повествования. Центральный сюжет — борьба Пандавов и Кауравов, вылившаяся в масштабную «битву народов», является слепком мифа о борьбе Индры с Вритрой, богов с асурами. Более того, сопряженные с мифологией эпические повествования и сами нередко воспринимаются как мифы¹⁷.

Эпическая мифология свидетельствует о возвышении центральных индуистских богов, Вишну и Шивы, выросших из далеких ведийских прототипов и вобравших в себя множество других мифологических образов и идей. Тогда же усиливалось и влияние женских божеств, связанных с многочисленными образами Великой богини. В каждом регионе существовали местные божества, остававшиеся объектами развитых культов. Так веками складывалась и развивалась необычайно богатая и пестрая мифология индуизма, которая отразилась в поистине необозримом пантеоне, включающем в себя тысячи божественных и полубожественных персонажей, а также необозримое множество гибридных фигур, порой находящихся друг с другом в трудноопределимых отношениях.

Мифологическое сознание доминировало в сознании адептов индуизма в новое время; оно и сейчас преобладает у подавляющего

большинства населения, исповедующего эту религию¹⁸. Как и в предшествующие периоды, мифы в настоящее время моделируют многие современные ситуации, помогая приверженцам индуизма осмысливать их, переживать и выбирать правильные поведенческие стратегии. Они по-прежнему воспринимаются как актуальная программа, организующая действия и поведение людей в самых разных ситуациях в соответствии с сакральными образцами. Прерогативы мифов имеют высшую санкцию, и люди стараются следовать божественным образцам не только во время ритуалов, но и в повседневной жизни, когда, по замечанию О.М. Фрейденберг, мифом служат и действия, и вещи, и речь, и быт¹⁹. На мифы ссылаются во многих случаях, например, когда нужно объяснить родственные или кастовые отношения²⁰. В мифы по-прежнему верят, безусловно и безоговорочно, а то, о чем в них рассказывается, беспрекословно принимается за достоверную реальность. Видимо, в мифах видят повествование не только о том, что и как уже было в незапамятные времена, а о том, что и как должно быть. В нашей культуре самой близкой аналогией этому может служить восприятие классической поэзии. Еще О. Мандельштам отмечал, что она воспринимается как содержащая категорию долженствования, ибо в стихах «императив звучит нагляднее»²¹.

Такова контурно, в самом общем виде намеченная линия развития мифа как способа осмысления реальности и такова сфера бытования мифологических текстов в индуизме. В нем, как и во всей Индии, никогда не затухал живой процесс мифотворчества, а мифы никогда не теряли своей неиссякаемой культуротворящей энергии. «Наши мифы и легенды — это не повествования былых времен, а живой опыт, через который заново проходит каждое новое поколение. Это важная часть повседневной жизни Индии. Мы постоянно ссылаемся на мифы и легенды, на героев эпоса, когда нам нужно прояснить мысль или утвердить моральную позицию», — писала Индира Ганди в эссе «Вечная Индия»²². В самом деле знание мифов составляло основу народной педагогики; сохраняется оно и в современном школьном образовании. Юные индийцы на протяжении многих веков воспитываются на мифологических примерах, слыша о них в семье, на общих праздниках и в других ситуациях. А с созданием школьных программ и учебников на региональных языках мифы стали важным компонентом школьного образования во многих штатах.

Таким образом, в Индии и в глубокой древности, в эпоху своего зарождения, и в последующие периоды существования мифы воспринимались и осознавались как абсолютно достоверная реальность, бытие которой неоспоримо. Говоря словами О.М. Фрейденберг, в них видели и видят выражение «единственно возможного познания, которое не

ставит никаких вопросов о достоверности того, что познает, а потому и не добивается ее»²³.

Следовательно, на всем протяжении своего существования индуизм был и остается религией по преимуществу мифологической, а не догматической религией Писания, как конфессии иудео-христианского круга, которые обычно диктуют стереотипы нашего восприятия религии. Индуизм — религия мифологическая и по своим основаниям, и по своему многовековому функционированию, и по современным предпочтениям его адептов. Как отмечает Айхингер-Ферро-Луцци, именно мифо-ритуальные комплексы индуизма можно отнести к его «прототипическим чертам»²⁴. И, добавим, к наиболее стойким, обнаруживаемым практически во всех сферах его бытия, от бытовых предписаний до высокой теологии. Порой складывается впечатление, что адепты индуизма, осознанно или нет, но превыше всего ценят именно мифологический и ритуальный компоненты религии и считают, что именно они наиболее надежно связывают их с тем трудноуловимым для точных формулировок, но сущностно важным бытийным основанием, которое таится за «поверхностью жизни». В иерархии компонентов религии на первое место выделяется та ее часть, которую религиоведы обычно относят к символической составляющей, наиболее тесно связанной с мифологией, а все другие ее компоненты (мировоззренчески-познавательный, ритуально-практический, психологический, этический и т.д.) подстраиваются к ней.

Те непреходящие ценности и установки, которые составляли основу традиционного индуистского мировоззрения, были даны в мифах. Именно они на протяжении многих веков как «коллективные представления» являлись цементирующей основой традиционного индийского общества, обеспечивая его психологическую защиту. Прибегая к современным формулировкам, можно сказать, что главным содержанием исторического процесса в индуистском обществе было не движение вперед и вверх, что было бы для нас привычным и понятным, а многократное переживание — во время многочисленных ритуалов — деяний богов, совершенных некогда, в незапамятной древности, т.е. то «вечное возвращение», о котором писал М. Элиаде²⁵. Нельзя не признать, что, по сути, это было очень разумное поддержание гомеостаза разными средствами, в том числе и религиозными.

Мифологическое мировидение индуизма предполагает вероятностную, игровую модель мира, где все явления существуют и могут быть описаны в их спонтанном, свободном выражении, и потому необходимой составляющей такого описания является метафора. Одна из ключевых — метафора сна. В самом деле, восприятие сна как метафоры нашей жизни всегда было близко индуизму. Достаточно вспомнить мифологический образ Вишну, отождествляемого со вселенной и спя-

щего на змее Шеше, свернувшемся кольцами и плывущем по водам космического океана, когда одна вселенная уже погибла, а другая еще не создана. Еще более красноречиво пураническое изложение сна великого мудреца Маркандеи, пожелавшего узнать тайну сотворения мира. Мудрец засыпал и просыпался, видя то бога Вишну-Нарайяну, которому принадлежит вся эта вселенная, им созданная и в нем же заключенная, то оказываясь в знакомом мире, полном жизни и света, так что в конце концов он уже не знал, что же было сном, а что — явью? Действительно ли он живет или это только греза божества?²⁶

К.Г. Юнг сближал мифы и сны, считая их формами бессознательной активности. Он полагал, что сопоставление и изучение мифов и снов «способно снять все сомнения в наличии внутренней связи между психологией сна и психологией мифа»²⁷. Однако если мифы проходили длительную проверку и обработку в опыте многих поколений, то сны, по словам Юнга, «более индивидуальны, непонятны или неясны»²⁸. Случайно ли мифологическая мысль не проводит резкой грани между сном и явью? И случайно ли мифическая мысль часто возвращается к состоянию некоего первозданного сна до сотворения мира? Видимо, нет. Как ни тривиальной может показаться мысль, что жизнь есть сон, она отражает психологическую ценность бессознательных переживаний, глубоко укорененных в коллективном бессознательном, а именно оно в первую очередь питало символы и архетипы мифологии и религии. «Вообще говоря, мифологии представляют собой коллективные сновидения, приводящие в движения целые сообщества и придающие им форму. Верно и обратное — наши собственные сны являют собой крошечные мифы с личными богами, их противоположностями и охраняющими силами», — писал Дж. Кэмпбелл²⁹.

Вероятностной модели мира в индуизме соответствует вероятностная модель человека и его психики с иллюзорным «я», возможностью перерождений и иных превращений, так что спектр его сознания может быть открыт во всей полноте. Человек мифологический, ощущающий себя микрокосмом, сколком с мироздания, воспринимает себя потенциально обладающим всеми возможностями макрокосма, и в некоторых практиках индуизма, например в тантризме, это положение стало краеугольным. В свою очередь, эта мифологическая, вероятностная модель подталкивает к размытому описанию мира и его всеобщей связанности. Не потому ли при рассмотрении многих явлений индуизма нам приходится говорить о синкретизме, который отнюдь не является примитивной эклектикой?

С мифологичностью связаны многие базовые идеи индуизма, например, идея близости, точнее, единосущности богов, природы и человека, образующих треугольник сложных, но гармонических взаимо-

связей и взаимодействий. К числу мифологических по своей сути концепций относятся и некоторые фундаментальные категории индуизма, например, карма — закон, формирующий судьбу человека в зависимости от его деяний в предшествующих рожденьях. Мифология предоставляла также готовые матрицы для многих теологических, философских и иных религиозных идей, а также для конструирования биографий святых и других значимых личностей. Именно на основе мифов создавался словарь базовых символов индуизма, которые до сих пор активно используются не только в религиозном контексте, но и в социальной и политической сферах повседневной жизни.

Наконец, мифологическое по сути своей — или даже мифо-магическое мировидение не могло не породить мистицизм, предполагающий, что каждый человек может стать индивидуальным и вполне самостоятельным субъектом религиозного культа, хотя в религиоведении иногда ставят зависимость развитой мистической традиции от политеизма. Так, американский религиовед Р. Зэнер, сопоставляя индуизм и ислам, писал: «Можно со всей определенностью утверждать, что строго монотеистические религии в принципе не предрасположены сами по себе к мистицизму»³⁰.

В современном религиоведении мистицизм толкуется в широком смысле как любой экстатический опыт, погружающий человека в высшую, божественную реальность, бесконечно превосходящую его эмпирическое «я» и дающий ему возможность пережить ощущение единства с этой реальностью. Именно это непосредственное переживание единства с высшими силами роднит индуистский мистицизм с мифологическим сознанием. Их связь выразительно показана, например, В.С. Семенцовым. На обширном текстовом материале, относящемся к первой половине I тысячелетия до н.э., он показал пути интериоризации ритуала, превращения его во внутренний опыт жреца-брахмана, достигаемый его индивидуальными усилиями. Эти усилия были направлены на концентрацию внимания на определенной мифологеме, на том образе и действии, которые считались божественными прототипами совершаемого ритуального действия³¹.

Мистицизм порой окрашивал целые периоды в существовании индуизма, как это случилось в средневековом течении бхакти. Но, пожалуй, самой мистической фигурой в этой религии является санньясин, не связанный никакими узами с обществом, озабоченный только поисками путей богоискания и в сознании масс воспринимающийся как носитель высшего знания. Индуистское общество санкционировало их религиозный поиск, их доктринальные или культовые новации, порожденные их мистическими видениями, как и вообще их существование, в одиночестве или в сообществах, объединявшихся вокруг какого-либо вероучителя.

Мифо-магические и мистические представления о единстве и нераздельности, о нерасчлененности бытия, идущие из глубокой архаики, породили и свойственное индуизму тесное переплетение мирского и сакрального и, пожалуй, не знающее себе равного глубокое проникновение религиозного начала в повседневную жизнь. В традиционных версиях этой религии были сакрализованы многие стороны быта, поведенческих стереотипов, межличностных отношений. О религиозном прагматизме многих индуистских установок здесь не имеет смысла говорить подробно. Кажется наиболее уместным объяснить его мифологическим отношением к культу, до сих пор сохраняющемся в сознании масс.

Отношения с божественными персонажами в большинстве случаев строятся по архаическому типу двустороннего договора или контракта: адепт обязуется принести жертву божеству, а оно, в свою очередь, должно в ответ даровать просителю долголетие или другие блага, например, детей, исцеление от болезней, хороший урожай, обильный приплод скота и т.п. Если же эти блага не воспоследствуют, то причины обычно усматриваются в просчетах, допущенных при совершении ритуальных процедур, а не в отсутствии трансцендентной милости. Ритуал, таким образом, воспринимается как гарантированное средство воздействия на божество. Неудивительно, что самые популярные божества в индуистском пантеоне — дарователи богатства, удачи, процветания и плодородия. Характерным примером является всеиндийский гарант благополучия, слогоголовый бог Ганеша, повсеместно почитаемый в современной Индии как устранитель препятствий и даритель успеха, впрочем, с тем же успехом создающий эти препятствия и обрекающий на поражения. Ни одно дело или мероприятие, сколь угодно малое или большое, не начинается без умиловительного обращения к нему³².

Интересно, что связь с древним, мифологическим по существу политеизмом, видимо, не прерывалась и позже, хотя часто была завуалирована. Так, в концепциях бхакти та же «спасительная субстанция» божества оказывается в большей степени реальным агентом освобождения бхакта, чем свободная божественная воля. Да и само божество для его преданного почитателя является не столько конечной целью его жизни, сколько средством его религиозной практики. «Благочестие самоотдачи, сама преданность может стать средством и часто становится таковым в индуизме: средством использовать божество для порождения высших эмоциональных чувств», — писал П. Хакер³³. Эти чувства, гарантированно приобретаемые через памятование божества и полную приверженность ему, по сути дела являются такими же инструментами духовного освобождения, как аскеза или жертвоприношение.

Еще менее различимы и более опосредованны связи с древним мифо-магическим мышлением в философском монизме, тем не менее их, думается, можно обнаружить и там. Конечной целью индуистского пути знания, джняна-марга, является достижение особого состояния сознания, при котором практически исчезают бытийные отличия человека от абсолютного мирового первоначала, так что «снимается» само понятие личности. Не сродни ли это стремлению древнего мага при обладании предметами потустороннего бытия ликвидировать всякие различия, в том числе и те, что мы называем субъектно-объектными?

В индуистской философии мы найдем примеры ее трудно представляемого для западного ума симбиотического соединения с мифологией. В отличие от греческой философии, говоря обобщенно, мы не обнаружим в индуизме однонаправленного движения от мифа к логосу. Логос, видимо, не стал антитезой мифа; последнему была отведена роль иллюстратора, объясняющего учение мудрецов, и роль священного авторитета, ссылка на который считалась обязательной. Так, в рамках каждой из шести ортодоксальных школ-даршан существовало как бы два рода знания: к одному относились теоретические изыскания школы, а к другому, можно сказать, фоновые знания, т.е. такие знания, которые принимались без дальнейших разъяснений и доказательств, и не в последнюю очередь их составляли мифологемы: предполагалось, что школа развивает заложенные в них древние интуиции.

Мифология предоставляет и способы осмысления исторического процесса в рамках индуизма, когда вся история рассматривается как реализация непрекращающегося конфликта между дхармой и адхармой. Она остается неисчерпаемым источником для порождения литературных, скульптурных, живописных и иных изобразительных произведений и образов. В значительной степени под воздействием мифологических сюжетов сформировался индийский театр; они популярны и в современном кинематографе. Перед экспансией мифологии не устояли современное телевидение, а также разножанровые массмедиа. Современное декоративное оформление городских улиц и площадей также ежечасно напоминает о мифах. Мифологические метафоры активно используются даже в разного рода рекламе.

Примеры живучести мифа в пространстве индуизма можно множить долго. Но миф сохраняет поразительную устойчивость и за пределами сакральных текстов, храмовых помещений и иных религиозных ситуаций. Он циркулирует из пространства сакрального в мир повседневности и обратно, при этом он иногда получает дополнительные формы, смысловые окраски, обрастает новыми фактами, почти во всех случаях сохраняя дидактику и актуальность.

Апелляция к древнему мифу порой оказывается более действенной мерой воздействия на сограждан, чем приказы или призывы к граж-

данской совести. Так, когда в 80-х годах прошлого века в Гималаях из-за снежного обвала оказалось погребенным установленное американцами на горе Нанда Деви следящее устройство с энергоблоком и возникла угроза ядерного заражения, в одной из индийских газет появилась статья, где было написано следующее: «В индийской мифологии есть рассказ о пахтании океана и о том, как Шива хладнокровно проглотил появившийся из него ужасный яд во имя спасения всего живого. Сейчас индийским ученым предстоит найти менее драматический, но столь же эффективный способ обеззараживания адского плутоиева устройства, установленного на высотах Нанда Деви»³⁴.

Думается, что именно подобный устойчивый мифологизм, с его вероятностным видением мира и огромной вариативностью, позволял индуизму в разные исторические периоды и в разных политических ситуациях оставаться гибким и открытым для разных новаций. Он же мог служить достаточно прочной основой для внутриконфессионального плюрализма религиозного мышления; являясь объединяющим началом в индуизме, который никогда не представлял собой единого целого, а всегда слагался из множества течений, школ, направлений, локальных культов.

Таковы основные «силовые линии», которые очерчивают пространство мифа в индуизме. Видимо, в процессе эволюции мифологии менялся не столько сам исходный текст; т.е. миф как таковой, сколько культурные «фильтры», через который он пропускался. И эти изменения, насколько можно судить, никогда не становились настолько неблагоприятными, чтобы эти «фильтры» утратили свою пропускную способность. Роль мифологии индуизма уникальна хотя бы потому, что в полиэтничной Индии именно она формирует общеиндийский менталитет. Таким образом, неувядаемая индуистская мифология по-прежнему несет большой заряд жизненности и составляет основу и доминанту духовной культуры народа.

Примечания

¹ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 28–29, 46.

² Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф — имя — культура. — Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992, с. 58–67.

³ Там же, с. 68.

⁴ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности, с. 48.

⁵ Цит. по: Мифологии древнего мира. М., 1977, с. 53.

⁶ Knorozov Y.V., Albedil M.F., Volchok B.Y. Proto-Indica: 1979. Report on the Investigation of the Proto-Indian Texts. М., 1981.

⁷ Васильков Я.В. Мифы древней Индии. — Индия. 1980. Ежегодник. М., 1982, с. 281–296.

- ⁸ Кёйнер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986, с. 117–129.
- ⁹ Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995, с. 32.
- ¹⁰ Oldenberg H. Die Religion des Veda. B., 1894.
- ¹¹ Macdonell A.A. Vedic Mythology. Strassburg, 1897.
- ¹² Rank O. Der Kunstler, Ansätze zu einer Sexualpsychologie. Wien, Leipzig, 1907.
- ¹³ Gonda J. Die Religionen Indiens. Stuttgart, 1978.
- ¹⁴ Дандекар Р.Н. От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. М., 2002.
- ¹⁵ Ригведа. Мандалы I–IV. Изд. подготовила Т.Я.Елизаренкова. М., 1989 (Литературные памятники), с. 493–506.
- ¹⁶ Невелева С.Л. Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991.
- ¹⁷ Васильков Я.В. Мифы древней Индии, с. 288
- ¹⁸ Глушкова И.П. Боги здесь и сейчас: индусская мифология как инструмент создания североиндийской идентичности. — Восток. 2004, № 1, с. 5–28; № 2, с. 34–50.
- ¹⁹ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности, с. 132.
- ²⁰ Carter A.T. Hierarchy and Concept of the Person in Western India. — Concept of Person: Kinship, Caste and Marriage in India. L., 1982, с. 118–142; Sinha B. Concepts of person. — Man in India. Ranchi. 1984, vol. 64, № 2.
- ²¹ Мандельштам О. О природе слова. — Мандельштам О. Слово и культура. М., 1987, с. 54.
- ²² Ганди И. Вечная Индия — цит. по: Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. М., 1987, с. VIII.
- ²³ Фрейденберг О.М. Миф и литература древности, с. 235.
- ²⁴ Eichinger-Ferro-Luzzi G. The Polythetic Prototype Approach to Hinduism. — Hinduism Reconsidered. Ed. by G.D. Sontheimer and H. Kulke. Delhi, 1991, с. 192.
- ²⁵ Элиаде М. Космос и история. М., 1987
- ²⁶ Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы древней Индии. М., 1982, с. 233–235.
- ²⁷ Юнг К.Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления. М., 1994, с. 38.
- ²⁸ Там же, с. 52.
- ²⁹ Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М., 2004, с. 5
- ³⁰ Zaehner R. Hindu and Muslim mysticism. N. Y., 1969, с. 2.
- ³¹ Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.
- ³² Глушкова И.П. Общеиндийский бог Ганеша. — Древо индуизма. М., 1999, с. 283–312.
- ³³ Hacker P. Kleine Schriften. Hrsg. von L. Schmithausen. Wiesbaden, 1978, с. 433.
- ³⁴ Indian Express. 21.04.1978.

Н.В. Исаева

*Математическая точка метафизики —
Брахман как бесконечно
малая величина*

«**Б**рахма-сутры» (Brahma-sūtra «Сутры о Брахмане»; далее — БС), традиционно приписываемые легендарному мудрецу Бадараяне, составляют — наряду с упанишадами и «Бхагавадгитой» — часть «тройственного канона» веданты. БС рассматриваются как «ньяя-прастхана», т.е. «основание рассуждения», и представляют собой афористически сжатую сводку основных идей упанишад. Другие названия текста — «Веданта-сутры» (или «Сутры веданты»), «Шарирака-сутры» («Сутры о воплощенной душе»), «Бхикшу-сутры» («Сутры для монахов-бхикшу»), а также «Уттара-миманса-сутры» («Сутры второй мимансы»). Индийская традиция, склонная завышать возраст авторитетных источников, относит появление БС к 500–200 гг. до н.э. Современные же исследователи полагают наиболее вероятной датой создания текста временной интервал между II в. до н.э. и II в. н.э. Хотя БС — это признанный теоретический источник веданты, сами по себе они не обладают таким значением, как дальнейшие пояснения комментаторов. Дело в том, что произведение это отличается крайней лаконичностью; каждая сутра состоит буквально из двух-трех слов (по большей части это существительные, связанные между собой падежной зависимостью), которые попросту непонятны без некоторого развертывания содержания, а значит, и истолкования. По всей видимости, БС, рассчитанные на запоминание, служили ученикам своего рода опорными точками или мнемоническими ориентирами, на которые нанизывалась развернутая проповедь учителя, обраставшая, в свою очередь, толкованиями и полемической аргументацией.

Одним из наиболее ранних сохранившихся комментариев (и бесспорно, самым влиятельным) является комментарий Шанкары (VII–

VIII вв.), основателя системы адвайта-веданта. Все комментаторы БС сохраняют композиционную структуру исходного текста: он делится на четыре главы (*адхьяя*), каждая из которых содержит четыре раздела (*пада*). В тексте Бадараяны в общей сложности 555 сутр; их нумерации придерживаются, как правило, все комментарии (*бхашья*). Большой разницей наблюдается в делении на *адхикараны* (темы, топики). В своем комментарии на БС Шанкара, к примеру, выделяет 192 адхикараны. Первая глава БС носит название «Саманвая» («Гармонизация»); главная ее цель — показать, что все речения упанишад, относящиеся к высшей реальности, подразумевают *Брахман* как источник и основу мира.

По ряду вопросов, скажем при обсуждении сущности и характеристик души, Бадараяна просто ограничивается перечислением нескольких точек зрения, не указывая, какую именно он разделяет. Это позволило Шанкаре в своем комментарии рассматривать душу как бескачественный *атман*, бездеятельный и бесконечный, а другому комментатору БС — Раманудже, несколько не отклоняясь при этом от базового текста, считать душу лишь частью или атрибутом вечного *Брахмана*, познающим субъектом, способным к действию и вкушению.

В индийской религиозно-философской традиции представление об абсолютном, или высшей реальности, можно проследить начиная с идей ранних упанишад. Уже там мы встречаемся с концепцией высшего *Брахмана*, который един (*эка*), вечен (*нитья*), не подвержен изменениям (*апаринама*), однако вместе с тем представляет собой источник или причину существования вселенной. Это высшее начало считается также целокупным и нераздельным (*анритхак*), поскольку в индийской культурной традиции довольно рано сложилось убеждение в том, что все составное рано или поздно распадается и разрушается, а всякая сущность, составленная из частей, тем самым неизбежно отмечена печатью тления. Вместе с тем объективная реальность *Брахмана* в упанишадах оказывается тождественной чистой духовной реальности, реальности сознания, или внутреннего *атмана* всех живых существ. Так называемые «великие речения» (*маха-вакья*) упанишад так или иначе постулируют единство или даже полное совпадение *атмана* и *Брахмана* («Этот атман есть Брахман», «Ты еси То» и др. — см. БрихУ, ЧхандУ). Иначе говоря, *атман* принципиально трактуется как полное совмещение объекта, субъекта и самого процесса познания, как тождество объективной реальности (точнее, ее первоисточника) и чистого сознания, составляющего опору субъективного «Я». Понятно, что такое отождествление возможно лишь в сфере апофатической теологии, где *атман* ускользает от любых попыток рационального осмысления и остается вечно трансцендентной реальностью, лишенной каких бы то ни было свойств и определений (*ниргуна*). В буддиз-

ме — неортодоксальном религиозно-философском учении, тем не менее опосредованно опиравшемся на философию упанишад, — эта идея несоизмеримости *атмана* с эмпирическим миром находит себе своеобразное продолжение: буддийская шунья-вада, к примеру, полностью отвергая ортодоксальное представление об *атмане* и *Брахмане*, вместе с тем отстаивает тезис о том, что высшей реальности нельзя приписать никакие характеристики (отсюда — и центральный образ *шуньятвы*, или глубинной «пустотности» мира). Наконец, в системе адвайта-веданта представление об абсолюте как о лишенном свойств высшем *Брахмане* (*ниргуна-брахман*) опирается, с одной стороны, на тезис упанишад о тождестве *атмана* и *Брахмана*, с другой же — на концепцию «чистого сознания», а также на идею о невозможности саморефлексии этого сознания и как следствие — невозможности его объективации. В какой-то степени можно, пожалуй, счесть справедливым даже упрек позднейшей вишнуитской версии веданты, считавшей адвайту Шанкары чем-то вроде преобразованного буддизма: божественная сущность, становясь некой бесконечно малой величиной, уже не рассматривается здесь по принципу субстанции: уподобляясь некой математической точке, она теряет какие бы то ни было связи и отношения, перестает быть субстратом качеств. Тонко сфокусированное сознание, чей предмет — «меньше зернышка риса или ячменя» — становится одновременно развоплощенным взглядом, самим «глядением», созерцанием, умалившимся до последнего предела — последнего предела, граничащего с полным исчезновением...

Шанкара

Комментарий на «Брахма-сутры» Бадараяны¹

Глава первая, раздел третий

Адхикарана о малом уголке²

Сутра 14 (1.3.14)

[Этот] малый уголок [есть сам Брахман], по следующим [причинам]

В «Чхандогья-упанишада» говорится: «В этом малом дворце в форме лотоса, что пребывает в этом городе Брахмана, есть пространство [вроде] малого уголка. То, что пребывает внутри его, нам и следует искать; [то, что пребывает внутри его], нам и следует познавать» (ЧхандУ 8.1.1). Относительно этого «пространства малого уголка», которое в речении описано как сокрытое в лотосе сердца, возможно сомнение: идет ли здесь речь о пространстве как одном из первоэле-

ментов, или же об атмане, состоящем из познания, [то есть об индивидуальной душе], или же о высшем атмане?

Почему же возникает такое сомнение?

Потому что [в речении] упомянуты слова «пространство» и «город Брахмана». Коль скоро слово «пространство» может употребляться как для обозначения высшего атмана, здесь [закономерно возникает] сомнение: обозначает ли выражение «пространство малого уголка» [обычное] пространство как один из первоэлементов или же оно обозначает высший атман? Точно так же возникает и иное сомнение: может ли слово «Брахман», употребляемое в выражении «город Брахмана», обозначать здесь индивидуальную душу, так что сам этот город зовется «городом Брахмана» только потому, что он принадлежит некой [отдельной] душе? Или же город зовется так, потому что он принадлежит высшему Брахману? [Иными словами], сомнение здесь таково: кому из этих двух сущностей — индивидуальной душе или же высшему [атману] — принадлежит этот город и, наконец, кто из них назван «пространством малого уголка»?

[Наши противники могут сказать]: выражение «малый уголок» обозначает здесь пространство как один из первоэлементов, поскольку именно таково обычное словоупотребление. И пространство это зовется «малым уголком» ввиду малого места, которое оно занимает. И к тому же отношение между тем, что сравнивается, и тем, с чем оно сравнимо³, которое установлено здесь между двумя частями пространства, [когда то делится] на внутреннее и внешнее, [как это происходит] в речении: «Пространство внутри этого сердца точно такое же по размеру, как и пространство снаружи» (ЧхандУ 8.1.3), возможно лишь применительно к пространству как одному из первоэлементов. Внутри такого пространства могут «располагаться небеса, земля и прочее» (ЧхандУ 8.1.3). Ведь пространство как один из первоэлементов, [то есть пространство], создающее некую протяженность, всегда по сути одно и то же.

Возможно также, что «пространство малого уголка» — это индивидуальная душа, поскольку здесь говорится о «городе Брахмана». Тогда именно тело, выступающее городом, [то есть местом обитания] для индивидуальной души, и будет называться «городом Брахмана», поскольку [город этот] обретен действиями души, и сама эта душа [порой] зовется Брахманом в переносном смысле. Понятно, что высший Брахман не может ни отождествляться с телом, ни владеть им. Ведь владелец города, скажем царь, обычно селится в одной из частей этого города. [Точно так же] и индивидуальная душа ограничена рассудком, рассудок же пребывает в сердце. А потому такое «пребывание в сердце» может быть свойственно только индивидуальной душе.

Да и упоминание о малости размера вполне уместно здесь, поскольку душу порой сравнивают с острием палки⁴.

Сравнение же с пространством возможно тогда, когда [об индивидуальной душе] говорят как о тождественной Брахману. Кроме того, в шрути⁵ вовсе не говорится, будто такое малое пространство как раз и следует искать, будто [такое пространство] как раз и следует познавать. А в речении «То, что пребывает внутри его» (ЧхандУ 8.1.1) это малое пространство представлено как место пребывания того [высшего атмана], который остается внутри.

Мы скажем на это: только сам верховный Господь может быть этим «пространством малого уголка», и причины [для такого заключения] приведены в оставшихся речениях. [Таким пространством] не может быть ни [обычное] пространство как один из первоэлементов, ни индивидуальная душа.

Почему же?

«**По следующим [причинам]**», то есть по причинам, приведенным в оставшихся речениях. Скажем, относительно этого «малого пространства», которое как раз и следует искать, высказан вопрос: «Если же некто спросит этого [учителя]... „Что же это за существующее, которое как раз и следует искать, которое как раз и следует познавать?“» (ЧхандУ 8.1.2). За ним в качестве ответа приведено следующее речение: «Пространство внутри этого сердца точно такое же по размеру, как и пространство снаружи. Внутри его поистине могут располагаться небеса, земля и прочее» (ЧхандУ 8.1.3). И для того чтобы кто-нибудь не решил, будто пространство, [о котором здесь говорится], мало по размеру, поскольку так же мал лотос [сердца], учитель опровергает такую малость, прямо сравнивая его с пространством как одним из первоэлементов; а потому мы понимаем, что учитель тут опровергает саму возможность того, что «пространство малого уголка» — это [обычное] пространство как один из первоэлементов. Хотя в обычном употреблении слово «пространство» и означает [обычное] пространство как один из первоэлементов, все-таки такое допущение опровергается, поскольку [обычное] пространство как один из первоэлементов никак не может служить сравнением с самим собою.

[Наши противники могут возразить]: но ведь одно и то же пространство вполне может быть и тем, что сравнивается, и тем, с чем оно сравнимо, если только мы допустим различие [этого пространства] на «внешнее» и «внутреннее».

[Мы ответим]: это невозможно. Прибегать к измышлению [несуществующего] различия означает неспособность найти выход [из положения]. И даже если бы некто пожелал объяснить отношение между тем, что сравнивается, и тем, с чем оно сравнимо, измышляя [несуществующее] различие между ними, то и тогда «внутреннее» про-

странство не может иметь ту же протяженность, что и «внешнее», поскольку [«внутреннее» пространство] ограничено.

[Наши противники могут возразить]: но ведь и сам верховный Господь вполне может иметь протяженность пространства как одного из первоэлементов, коль скоро в другом речении *шрути* сказано: «Больше, чем пространство» («Шатапатха-брахмана», 10.6.3.2).

[Мы ответим]: здесь нет ошибки, поскольку цель речения состоит в опровержении малости, [то есть ограничений], которые заданы размерами лотоса [нашего сердца]. Речение это вовсе не определяет [конкретной величины]; ведь если бы тут подразумевались обе [цели, то есть одновременно и определение размера, и опровержение каких бы то ни было ограничений], такое речение утратило бы свое единство.

И к тому же часть пространства, которая измышляется как отдельная и пребывающая в лотосе [сердца], никак не может включать в себя небеса, землю и прочее.

Что же до таких свойств, как способность быть атманом, свободным от греха, и тому подобное, упомянутых в речении: «Это атман, освободившийся от грехов, старости, смерти, печали, голода и жажды, наделенный истинным стремлением и истинной решимостью» (ЧхандУ 8.1.5), то они совершенно невозможны для [обычного] пространства как одного из первоэлементов.

И хотя само слово «атман» прилагается также и к индивидуальной душе, все же возможность [«пространству малого уголка»] быть индивидуальной душой опровергается по другим причинам. Сама же малость этого объемлющего его лотоса вполне возможна применительно к индивидуальной душе, поскольку та определена ограничивающими приводящими и [обычно] уподобляется острию палки.

[Наши противники возразят]: однако же можно утверждать, что именно об индивидуальной душе говорится как о вездесущей, коль скоро позднее целью будет показать тождество индивидуальной души и Брахмана.

[Мы ответим]: можно утверждать лишь, что вездесущность прямо приписана Брахману, об индивидуальной же душе как вездесущей говорится лишь [в той мере, в какой утверждается] ее тождество с Брахманом.

Было сказано также, что поскольку в выражении «город Брахмана» «город» назван именно применительно к индивидуальной душе, именно сама эта душа и должна считаться его владельцем; а владелец города, скажем его царь, обычно селится в одной из частей этого города. На это мы ответим, что об этом теле говорится как о «городе Брахмана» именно потому, что [город этот] принадлежит самому высшему Брахману в прямом смысле слова. Брахман имеет [прямое] отношение к этому «городу», поскольку тот служит местом его до-

стижения, как об этом сказано в речениях шрути: «Из этого скопления душ он глядит на высшего Пурушу, который пребывает в крепости [тела] и сам стоит выше самого высшего, [то есть выше и Хираньягарбхи]» (ПрашнаУ 5.5), «Он, то есть этот Пуруша, пребывает в сердцах во всех телах» (БрихУ 2.5.18).

Возможно также, что в этом «городе» индивидуальной души Брахман постигается непосредственно, подобно тому, как Вишну прямо постигается в камне Шалаграма⁶.

Есть также речение: «Подобно тому, как плоды действия истощаются здесь, плоды благой заслуги истощаются в ином мире» (ЧхандУ 8.1.6), в котором говорится о конечности плодов действий, причем далее сказано: «Те, что уходят, узнав атман и истинные стремления, [которые с ним связаны], обретают свободу передвижения во всех мирах» (ЧхандУ 8.1.6), [то есть здесь] говорится о бесконечных плодах, проистекающих от познания «пространства малого уголка». А это значит, что именно высший атман и прославляется здесь [в качестве такого «пространства малого уголка»].

[Наши противники] говорили также, что в шрути «пространство малого уголка» вовсе не названо как то, что следует искать, как то, что нужно стремиться познать; [они полагают, будто такое пространство] представлено в качестве вместилища для того [высшего атмана], который пребывает внутри.

Мы ответим на это: если бы это пространство не было названо здесь как то, что следует искать, бессмысленным стало бы и указание на природу такого пространства, содержащееся в речении: «Пространство внутри этого сердца точно такое же по размеру, как и пространство снаружи» (ЧхандУ 8.1.3).

[Наши противники скажут]: но ведь разве это говорится не ради того, чтобы показать пребывание чего-то [иного] внутри [такого пространства]? Ведь уже был задан вопрос в речении: «Если же некто спросит этого [учителя]: „Маленький дворец в форме крошечного лотоса в этом городе Брахмана и само пространство малого уголка, пребывающее в этом лотосе, — что же это за существующее, которое как раз и следует искать, которое как раз и следует познавать?“» (ЧхандУ 8.1.2). И затем уже, когда далее дан ответ [на этот вопрос], в речении предложено сравнение с пространством и сказано, что небеса, земля и прочее пребывают внутри его.

[Мы ответим]: это не так; ведь иначе предполагалось бы, что это небеса, земля и прочее, пребывающие внутри [такого пространства], как раз и названы как то, что следует искать и познавать. Однако последующие части этого отрывка не подтверждают это. Ведь это пространство как вместилище, в котором пребывают небеса, земля и прочее, упомянуто в речении: «В нем пребывают все желанные сущности.

Это атман, свободный от грехов» (ЧхандУ 8.1.5), а после этого сразу идет речение: «Те, что уходят, не узнав атман и эти истинные стремления» (ЧхандУ 8.1.6). В заключительной части этого текста благодаря употреблению союза «и» показано, что следует искать и сам атман, выступающий вместилищем стремлений, и пребывающие в нем эти стремления. Соответственно, становится ясно, что и в самом начале текста уже говорилось о том, что следует искать и само «пространство малого уголка», пребывающее в лотосе сердца вместе с включенными в него землей и прочими [сущностями], и истинные стремления, которые в нем заложены.

Согласно приведенным основаниям, таким [«пространством малого уголка»] может быть только сам верховный Господь.

Сутра 15 (1.3.15)

[Это «пространство малого уголка» есть Брахман], что вытекает из [возможности] ухода [туда] и [употребления] слов [«мир Брахмана»]; и точно так же это видно по отличительному признаку и [благодаря другим речениям шрути]

Уже было сказано, что «пространство малого уголка» — это сам верховный Господь, «по следующим [причинам]» (БС 1.3.14).

Теперь можно рассмотреть и другие из этих причин.

«Пространство малого уголка» — это сам верховный Господь также и потому, что в тексте шрути, представляющем собой дополнение к отрывку о «малом уголке», сказано: «Эти существа, хотя они и уходят каждый день в мир Брахмана, совсем этого [Брахмана] не знают» (ЧхандУ 8.3.2). Упоминание об «уходе» и слова [«мир Брахмана»] составляют дополнительное доказательство [того, что «малый уголок» — это сам Брахман]. В этом речении «малый уголок» обозначен словами «мир Брахмана», и кроме того, в нем сказано, что индивидуальные души, которые названы «эти существа», уходят туда. Тем самым в речении показано, что этот «малый уголок» и есть сам Брахман.

И точно так же в других речениях шрути мы находим упоминание о том, как существа идут к Брахману: «О дорогой мой, значит, [во сне] он соединяется с Существованием» (ЧхандУ 6.8.1). В мирской речи о человеке, погруженном в глубокий сон без сновидений, также говорится: «Он стал Брахманом, он ушел в состояние Брахмана». Слова же «мир Брахмана», сказанные применительно к этому «пространству малого уголка», исключают возможность [толкования его] в смысле индивидуальной души или [обычного] пространства как одного из первоэлементов. [Благодаря им мы понимаем, что это «пространство»] есть по сути своей сам Брахман.

[Наши противники могут сказать]: но ведь выражение «мир Брахмана» вполне может означать и «мир того, кто восседает на лотосе»⁷.

[Мы ответим]: такое значение было бы возможным, окажись [сложное] слово «мир Брахмана» истолковано как включающее в себя шестой падеж, [то есть генетив]. На самом же деле оно толкуется [по принципу] отождествления [двух его частей], то есть как «мир—Брахман», а такое возможно лишь в случае высшего Брахмана. Да и упоминание об уходе каждый день в «мир Брахмана» — это ясный отличительный признак, позволяющий заключить, что это [сложное] слово следует толковать [по принципу] отождествления [двух его частей]. Ведь нельзя же подумать, будто живые существа каждый день уходят в мир бога Брахмы, [иначе] именуемый «Сатья-лока»⁸.

Сутра 16 (1.3.16)

[Это «пространство малого уголка» должно быть самим верховным Господом] ввиду способности удерживать [все миры]; ведь известно, что это величие принадлежит ему

Это «пространство малого уголка» должно быть самым верховным Господом ввиду способности удерживать [все миры].

Откуда [это известно]?

Вначале сказано: «В этом... есть пространство [вроде] малого уголка» (ЧхандУ 8.1.1), а затем, после сравнения его с [обычным] пространством как одним из первоэлементов, говорится, что всё содержится внутри этого «пространства». После этого к такой сущности прилагается слово «атман», к которому применимы характеристики вроде способности быть свободным от грехов. Наконец, то же самое «пространство», продолжающее оставаться предметом рассмотрения в данном речении шрути, снова подразумевается в [последующем] речении: «И вот этот самый атман служит плотиной⁹, удерживающей миры от смешения друг с другом» (ЧхандУ 8.4.1). В этом речении слово «удерживающая» означает «способность удерживать», которая прямо отождествляется со словом «атман», поскольку суффикс 'ktic'¹⁰ обозначает деятеля, [то есть стоит в значении номинатива]. И подобно тому, как в обычном мире «плотина» — это «удерживающая» [преграда] для воды, которая мешает обработанным полям утратить свои границы [в результате наводнения], вот так и «атман», распределенный по разным [телам] как их внутренняя душа, — это одновременно и «удерживающая» [преграда] и «плотина»¹¹, которая мешает этим мирам, что разделены сообразно варнам, стадиям жизни и тому подобному, смешиваться друг с другом.

Так показано, что именно «пространству малого уголка», о котором идет речь, «**принадлежит величие**», заключенное в способности удерживать [все миры]. А ведь из других речений шрути известно, что такое величие свойственно лишь самому верховному Господу: «О Гарги,

только благодаря способности этого „Неколебимого“ управлять и держатся на своих местах солнце и луна» (БрихУ 3.8.9).

Соответственно, в других речениях шрути то же самое определенно сказано о верховном Господе: «Этот — всевышний Господь, а тот — властелин над живыми существами¹², тот — защитник живых существ¹³; этот же стоит как плотина, препятствующая тому, чтобы миры, [то есть варны, стадии жизни и прочие установления,] смешались» (БрихУ 4.4.22). Ввиду такой способности удерживать [все миры], это «пространство малого уголка» должно быть самым верховным Господом.

Сутра 17 (1.3.17)

А также поскольку [это] хорошо известно

Есть еще одна причина, [в силу которой мы полагаем, что] в речении «В этом... есть пространство [вроде] малого уголка» (ЧхандУ 8.1.1) подразумевается именно верховный Господь.

«**Хорошо известно**», что само слово «пространство» [часто] обозначает самого верховного Господа, поскольку сказано: «То, что известно как „пространство“, проявляет [все] имена и формы» (ЧхандУ 8.14.1), «Все эти живые существа поистине порождаются пространством» (ЧхандУ 1.9.1).

Однако слово «пространство» никогда не обозначает индивидуальную душу.

И хотя слово «пространство» часто употребляется для обозначения [обычного] пространства как одного из первоэлементов, нами уже было показано, что подобный смысл здесь невозможно принять, поскольку одна и та же сущность не может одновременно быть и тем, что сравнивается, и тем, с чем оно сравнимо.

Сутра 18 (1.3.18)

Если же [скажут, что] нечто иное, [то есть индивидуальная душа, может быть этим «пространством малого уголка»], поскольку она упоминается [в конце, мы ответим]: это не так, ибо такое невозможно

[Наши противники скажут]: если, опираясь на силу оставшегося речения, «пространство малого уголка» понимается как верховный Господь, то и «нечто иное», то есть индивидуальная душа, тоже «упоминается» в оставшемся речении: «И вот теперь этот, который сам есть покой¹⁴, подымается вверх от такого тела и, достигая высшего света, приходит к собственной своей внутренней сущности. Это и есть атман» (ЧхандУ 8.3.4). Поскольку слово «покой» в другом речении шрути обозначает состояние «глубокого сна без сновидений»,

в данном речении оно также должно относиться именно к индивидуальной душе, и ни к чему другому. И вообще, только индивидуальная душа, укорененная¹⁵ внутри тела, способна подняться вверх от этого тела. Точно так же, скажем, ветер, укорененный в пространстве [как одним из первоэлементов], способен подняться вверх от этого пространства.

Более того, хотя слово «пространство» обыкновенно и не употребляется для обозначения верховного Господа, все же в речениях вроде «То, что известно как „пространство“, проявляет [все] имена и формы» (ЧхандУ 8.14.1) оно обозначает верховного Господа, но только благодаря упоминанию его свойств. [Но это значит, что] оно вполне может обозначать и индивидуальную душу благодаря [упоминанию] ее свойств.

Соответственно, поскольку «**нечто иное**», [то есть индивидуальная душа,] все же **упоминается** [в ЧхандУ 8.3.4], значит, и в речении «В этом... есть пространство [вроде] малого уголка» (ЧхандУ 8.1.1) подразумевается именно индивидуальная душа.

[Мы ответим]: это не так.

Почему же?

«**Ибо такое невозможно**», поскольку индивидуальная душа, которая считает себя определенной привходящими ограничениями вроде разума и прочего, никак не может уподобляться пространству. Да и [особые] свойства вроде способности освободиться от грехов совершенно невозможны для того, кто считает себя определенным свойствами привходящих ограничений. Об этом уже было сказано в первой сутре¹⁶. Теперь же [мы вернулись к этому] снова, чтобы тем самым рассеять возможные сомнения. Позднее же [в другой сутре]¹⁷ будет сказано: «**И [такое] упоминание [об индивидуальной душе в заключительном речении сделано] по другой причине**».

Сутра 19 (1.3.19)

Если же [скажут, что «пространство малого уголка» — это именно индивидуальная душа], поскольку [о ней говорится] позднее [в той же самой главе, мы возразим]: скорее уж [там говорится] о ее проявленной сущности¹⁸

[Наши противники скажут]: прежде [мы предположили, что «пространство малого уголка»] должно означать именно индивидуальную душу, поскольку [в соответствующем речении] упоминается нечто иное помимо Брахмана; [однако такое допущение] было опровергнуто, «**ибо такое невозможно**» (БС 1.3.18).

Теперь мы снова, [продолжат наши противники], выдвинем то же самое предположение, так что оно восстанет из мертвых, подобно мертвецу, которого окропили амритой: «**поскольку [о ней говорится]**

позднее [в той же самой главе]», то есть в речении Праджapati¹⁹. В этом же речении говорится о том, что атман наделен свойствами вроде способности быть свободным от греха: «Этот атман, свободный от греха» (ЧхандУ 8.7.1), и что именно его следует искать, именно его следует стремиться познавать. Далее там же говорится: «Этот Пуруша, видимый внутри глаза, и есть атман» (ЧхандУ 8.7.4), то есть индивидуальная душа, или атман, и указана как тот видящий, который пребывает в глазу. Позднее об этой же [индивидуальной душе] говорится снова и снова, [поскольку в нескольких речениях повторяется]: «Я опять буду говорить тебе об этой [душе]» (ЧхандУ 8.9.3–8). [Праджapati наставляет Индру] об индивидуальной душе в разных ее состояниях: «Тот, кто движется во сне и кого ублажают [в этом сновидении], — это [индивидуальная душа, то есть] атман» (ЧхандУ 8.10.1), «Когда же он погружен в глубокий сон без сновидений, так что все его [органы чувств] полностью втянуты внутрь, [и он пребывает] в полном покое, он не видит никаких снов. [Это и есть индивидуальная душа, или] атман» (ЧхандУ 8.11.1). Именно для такой [индивидуальной души, или атмана,] показана способность быть свободной от грехов: «Это бессмертный, лишенный страха, это Брахман» (ЧхандУ 8.11.1).

После того как [Индра] замечает и в состоянии глубокого сна без сновидений некоторые пороки, говоря: «Увы, этот [спящий] явно не постигает себя, он не сознает [себя]: „я емь“, не знает он и другие существа, [но как бы поглощается полным уничтожением]» (ЧхандУ 8.11.2), Праджapati вначале отвечает: «Я опять буду говорить тебе об этой [душе], и ни о чем ином» (ЧхандУ 8.11.3), а затем прямо опровергает возможность ее связи с телом. В конце же он говорит: «И вот теперь этот, который сам есть покой, подымается вверх от такого тела, и достигая высшего света, приходит к собственной своей внутренней сущности. Это и есть высший Пуруша» (ЧхандУ 8.12.3); так Праджapati показывает, что именно индивидуальная душа, которая [способна] подняться вверх от своего тела, и есть высший Пуруша. А это значит, что [некоторые] свойства верховного Господа возможны и для индивидуальной души.

Стало быть, [продолжат наши противники], в речении «В этом... есть пространство [вроде] малого уголка» (ЧхандУ 8.1.1) говорится именно об индивидуальной душе.

[Мы скажем]: если кто-либо станет рассуждать подобным образом, ему следует возразить: **«скорее уж [там говорится] о ее проявленной сущности»**. Выражение **«скорее уж»** указывает на опровержение мнения, которое высказано «на первый взгляд». Тут подразумевается, что, даже если принять во внимание последующие [речения], допущение об индивидуальной душе кажется весьма сомнительным.

Почему же?

Потому что даже там индивидуальная душа представлена [со стороны] своей проявленной сущности. Индивидуальная душа в своей «**проявленной сущности**» означает душу, чья сущность стала явной; при этом само выражение «индивидуальная душа» [сохраняется даже тогда, когда в шрути говорится о ее состоянии после освобождения, то есть] после прекращения ее прежнего состояния.

Вначале сказано о видящем, который пребывает в глазу: «Тот, кто в глазу» (ЧхандУ 8.7.4). После этого в последующей брахмане, благодаря аналогии с водой в тазу²⁰, доказано, что тело никак не может считаться атманом. В дальнейшем это же постоянно повторяется ради разъяснения: «Я опять буду говорить тебе об этой [душе]» (ЧхандУ 8.9.3). Наконец, после рассуждения о состоянии сна со сновидениями и состоянии глубокого сна без сновидений, сказано: «И достигая высшего света, приходит к собственной своей внутренней сущности» (ЧхандУ 8.12.3); вот тут как раз об индивидуальной душе говорится [со стороны ее] внутренней сущности, а ведь с точки зрения высшей истины эта внутренняя сущность есть сам высший Брахман, а вовсе не [существование в виде отдельной] живой души. И этот «высший свет», упоминаемый в речении шрути, есть сам высший Брахман. Брахман же наделен такими свойствами, как способность быть свободным от греха; такова же с точки зрения высшей истины и собственная природа индивидуальной души, что ясно из речений вроде «Ты еси То» (ЧхандУ 6.8–16), а вовсе не ее иная [природа], вымышленная благодаря приводящим ограничениям.

Индивидуальность же индивидуальной души сохраняется до тех пор, пока — подобно тому, как мы избавляемся от ложного представления, [больше не] принимая ствол дерева за человека, — эта [душа] не избавится от Неведения, определяемого как двойственность, и не постигнет собственный атман, [говоря]: «Я есмь Брахман». Атман же этот не подвержен изменениям, вечен и по самой своей природе есть [чистое] видение. Когда же эта [душа] поднимается вверх от совокупности тела, органов чувств, рассудка и разума, когда благодаря речениям шрути она пробуждается к сознанию: «Ты вовсе не являешься такой совокупностью тела, органов чувств, рассудка и разума, ты вовсе не существо, вовлеченное в сансару. Но кто же ты тогда? Истина такова: ты еси То, ты есть атман, то есть по природе своей одно лишь сознание²¹», тогда эта [душа] постигает атмана, который не подвержен изменениям, вечен и по самой своей природе есть [чистое] видение, тогда только эта [душа] поднимается вверх от этой совокупности тела и прочего и сама становится атманом, который не подвержен изменениям, вечен и по самой своей природе есть [чистое] видение. Об этом сказано в речении шрути: «Тот, кто знает высшего Брахмана, сам по истине становится этим Брахманом» (МундУ 3.2.9). Именно такова

собственная природа этой [индивидуальной души], благодаря которой она и достигает высшей истины, поднявшись вверх от тела и прочего.

[Наши противники могут спросить]: как же возможно такое достижение собственной природы для того, кто [и так уже] не подвержен изменениям и вечен? В случае золота и прочих [драгоценных металлов], чьи ясные свойства [до поры до времени] остаются непроявленными, будучи сокрыты за налипшими частицами других субстанций, вполне возможно достижение собственной природы благодаря очищению разъедающей щелочью. Точно так же, в случае звезд, чей свет бледнеет в дневное время, вполне возможно достижение собственной природы ночью, когда устранено наконец это препятствие, [вызывающее их бледность]. Однако в случае вечного света, который сам есть атман, [то есть чистое] сознание, никакое [временное] ослабление [его сущности] невозможно, поскольку, подобный пространству, этот [свет] остается лишенным связей и поскольку это противоречит самой природе видимого.

Ведь собственная природа индивидуальной души, [продолжат наши противники], включает в себя способность видеть, слышать, мыслить и знать. Но эта [природа] с очевидностью наблюдается всегда, то есть еще до того, как индивидуальная душа поднимается вверх от тела. Ибо все живые существа в этом мире живут благодаря способности видеть, слышать, мыслить и знать; иначе жизнь попросту остановилась бы. Если же подобная собственная природа достижима лишь для [души], которая уже поднялась вверх от тела, обычная мирская практика, наблюдавшаяся прежде, оказалась бы внутренне противоречивой [и невозможной]. Что же означает тогда [выражение] «[душа] поднялась вверх от тела» и что означает «достижение собственной природы»?

[На это нами] сказано здесь: вплоть до возникновения различительного знания, внутренняя природа индивидуальной души как [вечного] света и [чистого] видения остается как бы смешанной с привходящими ограничениями тела, органов чувств, рассудка, разума, объектов [чувств] и ощущений²². Точно так же, вплоть до возникновения различительного знания, внутренняя природа хрусталика как прозрачной белизны остается как бы неотличимой от привходящих ограничений [видимых сквозь него] цветов, то есть [красного, синего и прочих]; однако сразу же вслед за постижением различения благодаря надежным источникам достоверного познания считается, что хрусталик как бы снова обретает свою собственную природу прозрачности и белизны, хотя он и был таким [с самого начала]. Вот так и индивидуальная душа вначале остается как бы нераздельно смешанной с привходящими ограничениями вроде тела и прочего; однако сразу же вслед за постижением различения благодаря речением шрути она как бы поднимает-

ся вверх от тела. Плод же такого различительного значения — это обретение собственной природы, [то есть] вхождение в собственную природу как в чистый атман.

Стало быть, воплощенность атмана [в теле] или же [его] невоплощенность происходит только по причине такого различения или неразличения, что выражено в мантре: «Лишенный тела посреди тел» (КатхаУ 1.2.22), а также в речении смрити: «О сын Кунти, даже пребывая в теле, [этот атман] не действует и не загрязняется» («Бхагавадгита», 13.31), где говорится о том, что [для атмана] невозможно наличие свойств вроде воплощенности [в теле] или же невоплощенности.

Значит, до тех пор, пока различительное знание еще не возникло, собственная природа индивидуальной души не проявляется; однако считается, что как только возникает различительное знание, проявляется и ее собственная природа. И поскольку такая собственная природа присуща [индивидуальной душе], для нее невозможна проявленность или непроявленность чего-то иного. Так что различие между индивидуальной душой и верховным Господом проистекает лишь от ложного знания, а не от реального положения вещей; ведь оба они, подобно пространству, свободны от связей [и лишены частей].

[Наши противники могут спросить]: откуда же это известно?

[Мы ответим]: Праджapati вначале наставляет: «Этот Пуруша, видимый внутри глаза, [и есть атман]» (ЧхандУ 8.7.4), а затем говорит: «Это бессмертный, лишенный страха, это Брахман» (ЧхандУ 8.7.4). Если бы этот хорошо известный всем видящий внутри глаза, который считается самой сущностью видения, был отличен от Брахмана, определяемого как нечто бессмертное и лишенное страха, тогда [в этом речении] он и не отождествлялся бы с этим бессмертным и лишенным страха Брахманом. И выражение «внутри глаза» вовсе не означает здесь простого отражения в глазу, поскольку иначе отсюда следовало бы, что Праджapati бессмысленно лжет.

Далее, на втором этапе, [Праджapati сказал Индре]: «Тот, кто движется во сне и кого убаживают [в этом сновидении], — это атман» (ЧхандУ 8.10.1); здесь также подразумевается не кто иной, как видящий, то есть «Пуруша, видимый внутри глаза», упоминаемый вначале, ибо в качестве вступления к этому сказано: «Я опять буду говорить тебе об этом [атмане]» (ЧхандУ 8.9.3).

И к тому же после пробуждения человек рассуждает так: «Сегодня ночью] я видел во сне слона, но я больше не вижу его сейчас». Однако, пробудившись, он отрицает лишь нечто увиденное; самого же видящего он тотчас же узнает, [говоря]: «Я сам видел нечто [прежде,] во сне, а теперь вижу нечто [иное] в состоянии бодрствования». И точно так же на третьем этапе [Индра говорит]: «Увы, этот [спящий] явно не постигает себя, он не сознает [себя]: „я есмь“, не знает он и других

существ» (ЧхандУ 8.11.2); однако и здесь для состояния сна со сновидениями показано отсутствие конкретного осознания [вещей], но отнюдь не опровергается существование самого познающего. И даже когда [Индра заявляет]: «Но [он] как бы поглощается полным уничтожением» (ЧхандУ 8.11.2), здесь подразумевается лишь уничтожение конкретного осознания [вещей], но отнюдь не говорится о полном уничтожении самого познающего. Ведь в другом речении шрути сказано: «Ибо нет уничтожения для познающего и способности познавать, поскольку нет [для них] гибели» (БрихУ 4.3.30).

Точно так же на четвертом этапе [Праджапати начинает свое разъяснение речением]: «Я опять буду говорить тебе об этом [атмане], и ни о чем ином» (ЧхандУ 8.11.3), а затем добавляет к этому [следующие слова]: «О Магхаван[-Индра], это тело поистине смертно» (ЧхандУ 8.12.1), так что здесь полностью опровергается возможность какой бы то ни было связи [атмана] с привходящими ограничениями наподобие тела. Затем же благодаря речению «Приходит к собственной своей внутренней сущности» (ЧхандУ 8.12.3) [Праджапати] показывает, что индивидуальная душа, называемая совершенным покоем [в состоянии глубокого сна без сновидений], по своей природе тождественна Брахману, [то есть она] и есть не что иное, как бессмертный и лишенный страха высший Брахман.

Правда, некоторые полагают, будто речь идет о высшем атмане и потому совершенно неправомерно считать, что речение «Я опять буду говорить тебе об этом [атмане], и ни о чем ином» (ЧхандУ 8.11.3) хоть как-то касается индивидуальной души. Они думают, что смысл этого речения [должен толковаться так]: «Я опять буду говорить тебе об этом атмане, и ни о чем ином», и при этом должно приниматься во внимание начало главы, где говорится [о высшем атмане, то есть] об атмане, наделенном свойствами вроде способности быть свободным от греха (ЧхандУ 8.7.1).

[Мы скажем на это]: если принять такое толкование, то само слово «этот», которое обычно означает нечто близкое²³, тут окажется [передающим смысл] чего-то далекого, [к примеру высшего атмана]. Но тогда и сами речения шрути станут внутренне противоречивыми, поскольку один раз слово «этот» будет обозначать [в них] нечто близкое, в другой же раз — нечто совсем далекое. К тому же получается, что Праджапати начинает свое разъяснение с обещания: «Я опять буду говорить тебе об этом», однако позднее каждый раз неизменно говорит о чем-то новом, то есть бессмысленно лжет.

Стало быть, [единственно верное толкование будет следующим]: после того как устранена создаваемая Неведением неподлинная природа индивидуальной души²⁴, запятнанная такими пороками, как способность быть деятелем и вкушающим, страсть, ненависть и тому по-

добное, [неподлинная природа как] носительница многочисленных зол, тотчас же благодаря Знанию постигается противоположная этому природа [ее] как верховного Господа, [природа], наделенная таким свойством, как способность быть свободной от грехов; точно так же, [немедленно] после устранения [иллюзорного восприятия змеи], проявляется [реальное существование] веревки.

Есть и другие [мыслители], даже среди нас, [то есть среди ведантистов], которые полагают, будто сущность индивидуальной души — это и есть последняя реальность.

Однако эта сутра о воплощенной [душе] была начата для того, чтобы опровергнуть [взгляды] всех, кто противится реализации полного единства атмана. [Наше мнение] таково: верховный Господь един, он есть неизменная, вечная основа сознания²⁵; однако, подобно волшебнику, он представляется многочисленно раздробленным в силу *майи*, [или космической иллюзии, иначе называемой] Неведением. Помимо этого, нет никакой другой основы сознания.

Что же до предположения, будто в речении, относящемся к верховному Господу, подразумевается индивидуальная душа, — [предположения], которое было затем отвергнуто в [сутре]: «Если же [скажут, что] нечто иное, [то есть индивидуальная душа, может быть этим „пространством малого уголка“,] поскольку она упоминается [в конце раздела, мы ответим]: это не так, ибо такое невозможно» (БС 1.3.18), то создатель [«Брахма-сутр»] имел в виду следующее. Говоря о различии между индивидуальной душой и верховным Господом, [Бадараяна на самом деле] считает: подобно тому, как [невежды] полагают, будто небеса имеют [твердую] поверхность и могут загрязняться, так и представление об индивидуальной душе как отличной от высшего атмана [временно] накладывается на этот высший атман, который по природе своей является вечно чистым, сознающим и освобожденным, а также неизменным, вечным, единым и лишенным связей. Позднее, [как бы продолжает Бадараяна], я уберу такое наложение и опровергну все предположения о двойственности как с помощью речений [шрути], так и посредством логики и покажу полное единство атмана. При этом [Бадараяна] вовсе не говорит о различии индивидуальной души и высшего атмана, но лишь повторяет обычные мирские представления о таком различии — [представления, которые] вызваны Неведением.

[Далее он покажет, что] даже в таком случае наставления касательно обрядов и надлежащих действий вовсе не становятся внутренне противоречивыми. В [более раннем речении Бадараяна] говорит: «Но ведь наставление [здесь вытекает] из видения, [согласованного] с шастрами, подобном тому, [как это было] у Вамадевы» (БС 1.1.30), то есть главная цель шрути все равно состоит в показе полного един-

ства атмана. А мы добавим к этому, что [кажущееся] противоречие с наставлениями касательно обрядов и надлежащих действий объясняется здесь благодаря [указанию] на различие между знающим [атман] и незнающим [его]²⁶.

Сутра 20 (1.3.20)

И [такое] упоминание [об индивидуальной душе в дополнительном пассаже сделано] по другой причине

[Наши противники могут сказать]: уже было показано, что в речи «И вот теперь этот, который сам есть покой» (ЧхандУ 8.3.4), которое встречается в дополнительном пассаже о «пространстве малого уголка», подразумевается именно индивидуальная душа. Это предложение окажется попросту лишеным смысла, если «пространство малого уголка» будет обозначать верховного Господа, поскольку [в этом случае] здесь не будет ни наставления касательно почитания души, ни указания на отдельные свойства такого [«пространства»].

Потому-то [в Сутре] и сказано: «[Такое] упоминание [об индивидуальной душе в дополнительном пассаже сделано] по другой причине»; оно сделано вовсе не для того, чтобы определить собственную природу индивидуальной души.

Что же тогда [оно определяет]?

[Мы скажем]: оно определяет лишь собственную природу верховного Господа.

Каким же образом?

Индивидуальная душа, обозначаемая словом «покой», в обычном состоянии бодрствования надзирает за клеткой, составленной из тела и органов чувств²⁷; затем, проходя по жилам, она вкушает сны, что вызваны прежними запечатлениями²⁸; после этого, устав и стремясь найти себе какое-то прибежище, эта [душа] подымается вверх от представления об обеих формах тела²⁹ и в состоянии глубокого сна без сновидений приближается к высшему свету, который есть не что иное, как сам высший Брахман, обозначаемый [здесь] словом «пространство»; избавившись же от конкретного различительного сознания, эта [душа в «четвертом» состоянии сознания] приходит к собственной своей сущности. Этот высший свет, к которому ей надо приблизиться, равно как и собственная ее сущность — это как раз и есть атман, наделенный такими свойствами, как способность быть свободным от греха и тому подобное. Этот атман и должен быть почитаем.

Стало быть, даже для тех, кто уверен, что [адхикарана о «пространстве малого уголка»] бесспорно относится к верховному Господу, упоминание об индивидуальной душе представляется вполне логичным.

Сутра 21 (1.3.21)

Если же [скажут, что «пространство малого уголка» — это именно индивидуальная душа] ввиду [упоминания] в шрути ее малости, то [отрицание этого] уже было высказано [прежде]

[Нашими противниками] уже говорилось, что «малость», о которой сказано: «В этом... есть пространство [вроде] малого уголка» (ЧхандУ 8.1.1), никак не может соответствовать верховному Господу, тогда как она прекрасно сочетается с [представлением] об индивидуальной душе, которую сравнивают с острием палки³⁰.

Этот взгляд необходимо опровергнуть. Однако это уже было сделано в речении [Сутр]: «Если же [скажут, что здесь вовсе не говорится о высшем атмане] ввиду малости местопребывания, ведь именно таким образом [о нем] и наставляют, [мы ответим]: это не так, ибо [все это сказано] ради созерцания; и нечто подобное говорится] также о пространстве» (БС 1.2.7). Там было показано, что о «малости» верховного Господа можно говорить только относительно, [скажем, ради созерцания]. Теперь же [Бадараяна] утверждает, что то же самое речение приложимо и здесь ради опровержения [взглядов противников].

Более того, возможность говорить о такой «малости» [применительно к атману] отвергнута и в самом этом речении шрути, где приведено сравнение с обычным пространством: «Пространство внутри этого сердца точно такое же по размеру, как и пространство снаружи» (ЧхандУ 8.1.3).

Примечания

¹ Перевод сделан по изданию: *Brahmasūtraśāṅkarabhāṣya*. Ed. Jagdish Lal Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.

² «Малый уголок» — *dahara*; далее: «пространство малого уголка» — *dahara ākāśaḥ*. Ввиду того что указательное местоимение, замещающее собой этот «малый уголок» в речении ЧхандУ (8.1.1), стоит в локативе (*tasmin*), воображаемый оппонент Шанкары с полным основанием отстаивает мнение, согласно которому это лишь вместилище для Брахмана, «внутри» которого Брахман и пребывает. Шанкара же утверждает, что само это «пространство малого уголка» и есть Брахман. Дело в том, что с точки зрения адвайты Брахман не пребывает «где-то»: он ничего не «вмещает» сам и ни во что не «вмещен». А потому всякое уподобление его «малому уголку», «городу», «лотосу» не более чем метафора.

³ «...отношение между тем, что сравнивается, и тем, с чем оно сравнимо...» — *uramānōpameteya-bhāva*; в этой паре терминов *uramāna* — это предмет или явление, с которым сравнивают, тогда как *upameteya* — это данная, исходная вещь, для которой ищут подходящее уподобление. Можно вспомнить еще, кстати, что *uramāna* — это «сравнение», или «уподобление», как один из достоверных источ-

ников познания (pramāṇa). В данном случае одна из функций такого сравнения состоит в том, чтобы показать, что члены такого уподобления должны быть непременно различны (ибо ни одна сущность не может сравниваться сама с собой).

⁴ См. ШветУ 5.8.

⁵ Санскр. «услышанное» — священное писание; здесь обозначение текстов упанишад.

⁶ «Камень Шалаграма» — śālagrāma; священный камень, почитаемый вишнуитами. Считается, что эта каменная порода (черный окаменевший аммонит) признана незримым присутствием бога Вишну (Хари). Название камня происходит от имени небольшой деревушки (grāma) на берегу реки Гандаки, где в изобилии растут деревья шала (śāla).

⁷ «Мир того, кто восседает на лотосе» — kamalāsana-loka; имеется в виду бог Брахма, т.е. Праджапати.

⁸ «Сатья-лока» — satya-loka (букв. «мир истины»); еще одно название мира бога Брахмы.

⁹ «Плотина» — setu; в зависимости от контекста я уже переводила это слово то как «плотина», то как «мост». Вообще, setu — насыпь, разделяющая поля, — служит не только границей между участками, но и приподнятой над землей тропинкой, по которой можно проходить во время наводнений. Вместе с тем в переносном смысле слово setu обозначает четкое правило, жесткое установление, которое дает определенные ориентиры и не позволяет смещивать похожие вещи. Стоит добавить, что setu — это еще и «комментарий», своего рода путеводная нить для понимания сложного текста; наконец, так обозначается священный слог «Ом» (praṇava), часто определяемый как mantrāṅg setuḥ, т.е. «разделение мантр», поскольку именно он задает первичные законы и установления для функционирования всего мира.

¹⁰ «Суффикс 'ktic'» — грамматическое обозначение «суффикса деятеля», т.е. суффикса 'ti'. Само слово vidhṛti («удерживающий») стоит здесь в именительном падеже, и потому Шанкара считает правомерным прямо отождествить его с «атманом», также стоящим в номинативе.

¹¹ «...и „удерживающая“ [преграда], и „плотина“...» — vidhārayitā setur (букв. «и удерживает, и [служит] плотиной»). Вообще-то в сутре Бадараяны стоит слово dhṛti — «способность удерживать», «способность служить опорой», тогда как слово, предложенное Шанкарой в его комментарии, — это слово vidhṛti, у которого два значения: это и «способность поддерживать», и «способность сдерживать», «способность держать в надлежащих границах». Отсюда и обращение Шанкары к речению упанишад, в котором речь идет именно о «плотине» (setu), главная функция которой все-таки «ограничивать», сдерживать напор стихий, что по природе своей стремятся смешаться, перепутаться.

¹² «Властелин над живыми существами» — bhūtādhipati; поскольку, в конце концов, основная власть над живущими так или иначе касается жизни и смерти, этим титулом чаще всего именуется бог смерти Яма.

¹³ «Защитник живых существ» — bhūta-pāla; вот здесь — в противоположность примеч. 12 — речь идет именно о «защитнике», что совершенно смещает акценты, отсылая нас теперь к Индре.

¹⁴ «Покой» — samprasāda; обычно так обозначается состояние «глубокого сна без сновидений» (suṣṛti) как третьего состояния сознания.

¹⁵ «...укорененная...» — *vyarāśrayasya*; не просто «пребывающая внутри», но и «опирающаяся на», «имеющая своей основой» это тело.

¹⁶ Подразумеваются первая сутра данной адхикараны и комментарий Шанкары к ней, т.е. БС I.3.14.

¹⁷ Т.е. в БС I.3.20.

¹⁸ «Проявленная сущность» — *āvir-bhūta-svarūpa*; от *āvir-bhūta* — «наглядно существующий», «ставший явным», «проявившийся».

¹⁹ См. ЧхандУ, гл. 8, где Праджapati рассказывает Индре об индивидуальной душе.

²⁰ Речь идет о пассаже из ЧхандУ (8.8), где Праджapati беседует с Индрой и Вирочаной. Он разъясняет им сущность атмана, предлагая поглядеть на собственные отражения в тазу с водой. После этого Индра соглашается, что нечто, способное отражаться, непременно подвержено изменениям и гибели, а это значит, что тело никак не может быть постоянным. Стало быть, соглашается Индра, тело никак не может считаться вечным и неизменным атманом.

²¹ «...по природе своей одно лишь сознание» — *caitanya-mātra-svarūpa*; «сознание» (*caitanya*) здесь — это чистая способность сознать.

²² «Ощущение» — *vedanā*; т.е. ощущение приятного (*sukha*, или «счастье»), неприятного (*duḥkha*, или «страдание») или же безразличного. Вообще, *vedana* — это вторая скандха, т.е. группа элементов мира, у буддистов; Шанкара гораздо чаще поминает просто двоицу «счастье–страдание».

²³ «Нечто близкое» — *saṃnihīta* (букв. «сложенное рядом», «собранное так, чтобы быть под рукой»), от глагольного корня *saṃ-ni-dha*. Также нечто «понятное», «явное».

²⁴ «Создаваемая Неведением неподлинная природа индивидуальной души» — *avidyāpratyupasthāpitaṃ aparamārthikaṃ jaivaṃ rūpaṃ*.

²⁵ «Основа сознания» — *vijñāna-dhatu*; «корень», чистая основа сознания. Будучи тождественной Знанию как таковому (*vidyā*), эта основа сознания прямо противоположна Неведению (*avidyā*). В этом же предложении ясно сказано, что для Шанкары майя, или космическая иллюзия, создающая видимость существования мира, полностью отождествляется с Неведением, или неспособностью постигать реальное положение вещей. Адвайтисты же после Шанкары, как правило, различали «творящий», «дробящий» аспект майи и «скрывающий», «препятствующий познанию» аспект авидьи.

²⁶ Иными словами, все требования касательно обрядов и надлежащих действий вменяются лишь тому, кто еще не пришел к осознанию единства атмана.

²⁷ «...надзирает за клеткой, составленной из тела и органов чувств...» — *dehendriya-rajagādhyakṣo*. *Rajaga* — это «сеть», «клетка» (в том числе и «грудная клетка», ограниченная ребрами), иначе говоря — это прежде всего тело как «ловушка». А слово *adhyakṣa* означает не только «управитель», «надзиратель», но и вообще всякий, кто смотрит, «свидетель», что прямо соотносится по смыслу и звучанию с обычным пониманием атмана как «свидетеля» (*saṅgin*).

²⁸ «Запечатление» — *vāsāna*; следы прежних ощущений, прежнего опыта. В новом воплощении «запечатления» — это следы, оставленные прежде накопленной кармой: темперамент, особенности личности, способность и готовность принимать мир в рамках определенных ментальных конструкций. Здесь же речь идет о следах впечатлений, полученных индивидуальной душой во время бодрствования; именно они и служат основой сновидений и грез во втором состоянии сознания (*svapna*).

²⁹ «...уже подымается вверх от представления об обеих формах тела...» — ubhaya-gūrād ari śaṅgābhimanāt; т.е. душа на время расстается, разлучается как с «грубым», физическим телом, так и с телом «тонким», т.е. телом, образованным ее собственными ментальными функциями.

³⁰ См. ШветУ 5.8.

Список сокращений

- БС — «Брахма-сутры»
БрихУ — «Брихадараньяка-упанишада»
КатхаУ — «Катха-упанишада»
МундУ — «Мундака-упанишада»
ПрашнаУ — «Прашна-упанишада»
ЧхандУ — «Чхандогья-упанишада»
ШветУ — «Шветашватара-упанишада»

В.Г. Лысенко

*Сон и сновидение
как состояния сознания:
упанишады и Шанкара*

Современные сомнологи (специалисты по изучению сна) часто ссылаются на упанишады как на памятник, в котором впервые встречается представление о глубоком сне, отличном от сна со сновидениями. Именно это представление считается предвосхищением, прообразом открытых лишь в XX в. двух фаз сна: быстрого (парадоксального — REM¹) и медленного. Действительно, в упанишадах появляется принципиально новое по сравнению с предшествующей ведийской литературой понятие сна без сновидений, или глубокого сна (*suṣṛpti, samprāsada, nidrā*), а значит, сон некоторым образом отделяется от сновидения, хотя термин «свапна» (*svapna*) продолжает обозначать и то и другое² (как русское слово «сон», которое применимо и к состоянию сна, и к его продуктам в отличие английских *sleep-dream*, французских *sommeil-rêve*, немецких *Schlaf-Traum* и др.)³.

Разрыв между ведами⁴ и упанишадами — это разрыв между магическим толкованием сна как послания из нижнего мира, которое можно нейтрализовать заклинаниями и ритуалами, и явственным сближением и даже отождествлением сна с глубинной внутренней природой человека. Вслед за упанишадами в последующей индийской традиции реальность сна как состояния не ставилась в зависимость от реальности содержания снов. Даже если, с точки зрения индийских мыслителей, сны не отражают дневной опыт или отражают его частично либо превратно, это не мешало им видеть в самом состоянии сна форму сознания, а не его аберрацию, наподобие бреда, или тем более его отсутствие. В индийской традиции бодрствование и сон не противопоставлялись как сознательное бессознательному и оттого проблемы трактовки состояния сна не выносились за пределы дискурса о сознании.

© Лысенко В.Г., 2006

нии. Все это создавало предпосылки для возникновения в Индии своеобразной философии, или скорее, метафизики сна, не имеющей аналогов в иных традициях. В ее основе лежит представление многих индийских мыслителей о том, что понимание сна проливает свет на природу не только реальности, но и самого сознания — вплоть до того, что сон начинает рассматриваться как модель для объяснения бодрствования⁵.

Упанишады фокусируются на внутреннем опыте (в отличие от брахман⁶ — текстов преимущественно о «внешнем» ритуале) и ищут в нем исток — основу и вещей и собственного «я» (атмана) как то единое и единственное, что объясняет все. И в этом духовном поиске сон становится «царским путем к открытию внутреннего атмана»⁷. Стремление к постулированию единого начала в качестве высшей реальности, столь явственно заявляющее о себе в упанишадах, не было, несмотря на некоторую двусмысленность словесного оформления, попыткой обрести единое божество, ростком монотеизма, с трудом пробивающимся через плотный слой многобожия ведийской религии, или же попыткой создания новой религиозной реальности взамен «заритуализированного» брахманизма. Это начинание скорее мистического толка, поиск знания не ради знания, а ради особого рода опыта — переживания идеального внутреннего состояния (оно называется мокша — «освобождение»), в котором человек, преодолевая свою конечность и несамодостаточность, обретает вечное блаженство и становится неуязвимым для страданий. Именно мокша образует ту сотериологическую перспективу, в которую встраиваются две фазы сна. Они составляют фрагмент более обширной классификации, захватывая, с одной стороны, бодрствование, а с другой — мистическое состояние, которое считают не поддающимся определению и поэтому называют просто «четвертым» (турия). Фактически мы имеем дело не с фазами бодрствования и сна, а с типологией, точнее, *топологией* иерархически восходящих уровней сознания, поскольку на санскрите используются однокоренные термины стхана (sthana) и авастхана (avasthana, от глагола stha — «стоять», «пребывать», отсюда sthana — «место», «топос»).

В этой статье я рассмотрю, как упанишады (преимущественно «Брихадараньяка» и «Мандукья») и главный комментатор этих текстов — Шанкара (жил в VIII в.), создатель системы абсолютного монизма (адвайта-веданты), толковали в свете топологии сознания природу сна и сновидения⁸. По ходу разбора текстов будут обсуждаться некоторые философские проблемы адвайтистской теории сознания⁹. Наиболее ранняя топология сознания содержится в «Брихадараньяка-упанишаде» (Раздел Яджнявалкьи). Она включает только три стханы: бодрствование, сон со сновидениями и глубокий сон. Комментарий Шанкары к этой упанишаде, которая наряду с «Чхандогьей» считается самой древней и датируется примерно VIII–VI вв. до н.э., не носит

историко-текстологического характера. Шанкара, как, впрочем, любой индийский комментатор, не придает никакого значения историческому периоду, отделяющему его от времени создания комментируемого текста (в случае «Брихадарарьяки» это примерно 15 веков!), и нисколько не озабочен исторической реконструкцией смысла, вложенного в этот текст его создателями. Для него упанишады — это Шрути¹⁰, откровенная мудрость, не имеющая ни временного, ни исторического измерения. Через них он пытается проявить, раскрыть то, что, с его точки зрения, составляет высшую истину, даже если сами тексты не всегда поддаются его толкованию. Мы увидим это и на примере объяснения сна и его фаз.

Комментарий Шанкары содержит пояснение каждого слова текста, полемику с анонимными оппонентами, риторические вопросы, обширные отступления, порой не имеющие отношения к комментируемому тексту, множество повторов, а также обилие цитат из других упанишад. Поскольку в этой статье меня интересует не сам комментарий Шанкары как таковой во всех его аспектах (текстологическом, историческом, филологическом, философском), а только взгляд адвайтиста на определенную проблему, то я позволила себе изложить близко к тексту лишь суть его аргументов (в тексте статьи они выделены курсивом) именно по этой проблеме.

«Брихадараньяка-упанишада» IV.3.6–23

Пытливый Джанака, правитель Видехи, которому Яджнявалкья когда-то опрометчиво обещал ответить на его вопросы, застал мудреца в «неразговорчивом настроении», но обещание есть обещание, поэтому Яджнявалкья нехотя позволяет втянуть себя в беседу. Кульминацией серии вопросов и ответов является следующий диалог:

б. «Когда солнце зашло, Яджнявалкья, зашла луна, погас огонь и замолкла речь, какой свет [имеет] человек?» — «Атман служит ему светом — при свете Атмана он сидит, ходит взад и вперед, совершает деяние, возвращается назад».

Джанака рисует перед нами картину: сумерки, полная темнота, затушен огонь домашнего очага, смолкли разговоры, люди отходят ко сну. Говоря о солнце, луне и об огне, Джанака имеет в виду разные источники света как условия нормальной работы зрения. Упоминая речь (vās) в том же ряду, он имеет в виду свет (jyoti) в метафорическом смысле. Шанкара поясняет: речь — это звук, который, попадая в орган слуха, стимулирует работу внутреннего психического органа (антахарана), координирующего деятельность чувственных и двига-

тельных способностей (индрий). В зависимости от своей функции внутренний орган проходит через разные модификации (вритти), называемые «манас», «буддхи», «виджняна», «читта»¹¹ (перевод этих терминов зависит от конкретного контекста, иногда они используются как синонимы).

Фактически в свой вопрос Джанака уже закладывает перечень условий, необходимых для сна: зашло солнце, зашла луна, погас огонь и замолкла речь. Шанкара добавляет: «Прекратилась работа других органов чувств». Ситуация представлена как парадоксальная: во сне отсутствуют все источники света, а человек тем не менее сидит, ходит и т.п. Почему мы и во сне можем продолжать свои действия (Шанкара уточняет: встречаться и расставаться с друзьями, переходить из одного места в другое и т.п.)? Потому что наше сознание освещено своим внутренним светом.

Именно с этого места философ Шанкара начинает представлять бодрствование и стадии сновидения как разные состояния сознающего «я» (атмана). В адвайта-веданте, доктрине Шанкары, атман — это высшее духовное начало, Атман: не индивид со всеми его изменчивыми телесными и психологическими характеристиками, не индивидуальная душа (джива), которая у каждого своя, а то, что в любом индивиду *надындивидуально*, едино со всеми другими, что неизменно, вечно и непреходяще — некое устойчивое ядро чистого сознания, сохраняющееся в неприкосновенном виде от перерождения к перерождению. По учению Шанкары, на которое его вдохновили прежде всего мистические пассажи упанишад, этот Атман, наше высшее Я, есть в сущности вселенское духовное начало Брахман. Все же, что мы говорим и думаем о себе, относится к нашему низшему, эмпирическому «я», дживе, и является следствием иллюзорного наложения на наш высший Атман характеристик внешних по отношению к нему вещей — тела, психических состояний, мыслей и т.п. (в веданте они обозначаются термином упадхи¹² — «привходящие ограничения»).

Для читателей, воспитанных в традиции европейской философии, отделение мышления, разума от духовного начала (Души, Духа) и даже их противопоставление друг другу, которое мы находим не только в адвайта-веданте, но и в дуалистической философской системе санкхья (Пуруша и пракрити), а также в других школах индийской мысли, выглядит как парадокс. Но именно оно и составляет своеобразие и, я бы сказала, основное достижение индийской философии сознания. И именно это учение об Атмане Шанкара всячески выявляет, подчеркивает, а иногда просто «вчитывает» в текст десяти важнейших упанишад и в частности в БрихУ.

Шанкара: *Если в состоянии бодрствования мы видим внешние объекты благодаря их освещенности (освещенность — одно из условий*

пратьякши, чувственного восприятия, признаваемое всеми школами индийской философии), *то восприятие во сне тоже требует, чтобы его объекты были освещены. И этот свет дает нам сознание, отличное как от тела, так и от индрий, т.е. Атман. Этот же свет продолжает светить и в глубоком сне, только в нем нет объектов, которые он мог бы освещать.*

Свет — здесь не просто метафора, а выражение парадоксальной природы сознания: мы видим благодаря свету, но он остается для нас невидимым. Да и само наше зрение, по Шанкаре, есть уже не физическое, а духовное явление. Этот парадокс обыгрывается Шанкарой с одной-единственной целью — показать, что Атман есть абсолютный субъект, который не может стать собственным объектом («огонь сам себя не жжет», «нельзя видеть взгляда смотрящего» и т.п.).

Фраза: «Поднимаясь после глубокого сна, [мы говорим]: „Я блаженно спал и ничего не видел [во сне]“ (suṣuptācōtthānāṇ sukham aham asvapṣaṃ na kiṃcid avedīṣaṃ iti)»¹³ — доказывает, по Шанкаре, что, несмотря на отсутствие познавательной деятельности (здесь vijñāna), сохраняется, во-первых, непрерывность сознания (cit, cetana, caitanya); во-вторых, идентичность «я»; в-третьих, это «я» переживает состояние sukha (радость, блаженство) — земной прообраз блаженства, свойственного освобожденному Атману, т.е. Атману, достигшему мокши.

Доказывая (в полемике с материалистами), что сознание не может быть свойством тела или органов чувств, Шанкара приводит следующий аргумент: *если принять точку зрения материалистов (чарваков) и приписать сознание индриям, то мы видели бы во сне и вспоминали только то, что воспринималось нашими индриями. Между тем слепой может сказать, что ему снились горные вершины. Значит — видят не глаза. Но и тело тоже не может «видеть»: у мертвого тела, даже если его органы не повреждены, нет ни зрения, ни слуха, ни тому подобного. Свет сознания не исходит и от манаса, представляющего собой объект, подобный цветочной форме (rūpa).*

Индийские философы считали манас чем-то материальным и, как правило, лишеным сознания (поэтому часто встречающийся перевод термина «манас» как «ум» может ввести в заблуждение). Мы видим, что Шанкара ссылается на состояние сна для опровержения материалистического взгляда на сознание: раз во сне (как и в процессе воспоминания), когда индрии бездействуют, сознание работает, ни они, ни тело не могут быть его субъектом.

7. «**Который [из них] Атман?**» — «**Пуруша, отождествленный с виджняной, находящийся в пранах, свет внутри сердца. Уподобляясь тому (виджняне), он пересекает оба мира, словно думая, словно двигаясь туда-сюда. Ведь находясь во сне, он выходит за пределы [этого] мира, форм смерти**»¹⁴.

Шанкара: После объяснений Яджнявалкьи у Джанаки все еще остаются сомнения относительно того, кто является субъектом познания: индрии, тело, манас или, может быть, виджняна (здесь познавательная способность, интеллект), поэтому он спрашивает: «Который из них Атман?» Яджнявалкья отвечает, что это **пуруша**¹⁵ (букв. «человек», «мужчина»), т.е. индивидуальная душа, отождествленная с виджняной, поскольку они неразрывно связаны. Виджняна — универсальный инструмент, помогающий во всем, подобно лампе, освещающей путь в темноте, но при этом — не высшее сознание и даже не его модификация. Атман — вот источник света, благодаря которому «светится» все остальное: тело, индрии, манас и виджняна. Будучи ближе всего Атману, виджняна ярче всех светит его отраженным светом, поэтому люди отождествляют свое «я» прежде всего с виджняной, затем с манасом, схватывающим отражение Атмана в виджняне, затем с индриями, находящимися в контакте с манасом, и наконец — с телом, через его контакт с индриями. Таким образом Атман пронизывает своим светом весь агрегат тела и чувств.

Так Шанкара объясняет, почему мы говорим «я», имея в виду весь телесно-психический комплекс, на который падает отраженный свет сознания¹⁶. Неудобную фразу Яджнявалкьи о том, что он (Атман, Пуруша) находится **в пранах** (букв. «жизненных дыханиях») — «неудобную», поскольку в его собственной доктрине Атман бесконечен и вездусущ, а стало быть, не может быть *в чем-то* — Шанкара толкует так: раз Атман в пранах, а праны, по его мнению, суть индрии, значит, Атман не является индриями (содержимое не может быть одновременно и содержащим). Выражение же **внутри сердца** он понимает как «в виджняне», тем самым разрушая слишком физиологические ассоциации (подробнее про сердце см. в комментарии к БрихУ VI.3.22).

Шанкара: Атман, уподобившись тому, что он освещает, т.е. виджняне, движется между двумя мирами — этим миром, в котором протекает наше настоящее существование, и другим миром, в который мы попадем после того, как отбросим это тело и обретем новое. Перемещение из мира в мир несвойственно истинной природе Атмана, поэтому говорится **словно двигаясь туда-сюда**; противоположный любому действию, в том числе и умственному — мышление приписывается ему по ошибке — Атман, по выражению Яджнявалкьи, **словно думает** (на самом деле «думает» виджняна). Когда же Атман, следуя виджняне, модифицируется в форму сна, то он выходит за пределы этого мира, за пределы состояния бодрствования и всего того, что оно влечет за собой: за пределы действия, неведения и подобных **форм смерти**.

8. Поистине, этот пуруша, рождаясь и входя в тело, соединяется со злом; уходя и умирая, он оставляет зло позади.

Шанкара: Зло (*rārtan*) — это тело и индрии, которые служат опорой дхармы и адхармы (добродетели и порока), топливом перерождения (*сансара*). Умирая, пуруша покидает тело, но для того, чтобы воплотиться в новое. Так же, как при жизни он постоянно переходит из бодрствующего состояния в состояние сна, то оставляя тело, то снова возвращаясь в него (упанишады придерживаются представления о том, что во время сна душа покидает тело), после смерти он тоже переходит из этого мира в другой, оставляя старое тело и обретая новое.

Другой мир, с точки зрения Шанкары, это другое существование, новое воплощение индивидуальной души, а не потусторонний мир, «тот свет», как для авторов этой древней упанишады. Во времена БрихУ вера в посмертное существование явно доминировала над верой в перерождение¹⁷. Шанкара проводит параллель между переходом от бодрствования ко сну и переходом от жизни к смерти: и то и другое происходит постоянно, поэтому для него бодрствование и сон, жизнь и смерть, «этот» и «другой мир» — явления одного порядка. Действительно, с точки зрения доктрины перерождения рождение и смерть — не начало и конец жизни, а лишь узловые станции, где путешественник меняет лошадей, некие перевалочные пункты. Однако из следующего отрывка становится ясно, что для Яджнявалкьи «другой мир» — это не новое воплощение души, а область посмертного существования. Как же выходит Шанкара из этого затруднительного положения? Читаем дальше.

9. У этого пуруши есть лишь два прибежища (*sthana*): этот (*idam*) и другой мир (*paraloka*) и соединяющее их (*sandhya*) третье — прибежище сна (*svapna*). Находясь в этом третьем соединяющем прибежище, он видит оба прибежища — этот и другой мир. И каким [бы ни был его] багаж для пребывания в другом мире, он видит оба: зло [этого мира] и блаженство [другого мира], уже достигнутое и то, что следует достичь. Когда он спит, то, забрав немного [впечатлений] из этого всеохватывающего мира, он сам отбрасывает [тело бодрствующего состояния], сам созидает [тело сновидческого состояния]; с помощью своего блеска, своего света он спит. Здесь [в этом состоянии] этот пуруша сам бывает своим светом.

Вопрос (анонимного оппонента Шанкары): *Разве состояние сна не является «другим миром»? Если это так, то утверждение о существовании только двух состояний является неверным.*

Шанкара вынужден «выкручиваться»: он больше не сближает сон с «другим миром», как в комментарии к предыдущему отрывку. Те-

перь свапна — это соединение, точка пересечения этого и другого миров, а не особый мир.

Шанкара: *Место, где пересекаются две деревни, не может быть третьей деревней. Спящий пуруша как бы находится на перекрестке двух миров, что позволяет ему обзрывать и тот и другой. Что значит багаж для пребывания в другом мире (акрама)? Акрама (ākrama) — это то, с помощью чего нечто преодолевается, опора: знания, действия и весь прошлый опыт, которыми человек обзаводится для будущего мира (читай: будущего существования), как готовое прорасти зерно. Результат прегрешения — страдание, результат добродетели — блаженство. Пуруша испытывает во сне блаженство и страдание, обусловленные отпечатками, оставленными его собственными добродетелями и пороками в течение предшествующих жизней. Вместе с тем сны предвещают то, что с нами будет в следующих жизнях (отсюда аналогия: сон — будущая жизнь). Откуда это известно? Нам снится то, что мы никогда не будем испытывать в этой жизни, но что может быть следствием пережитого в прошлых существованиях. Что же происходит во сне? Пуруша забирает из этого мира немного впечатлений (психических отпечатков, оставленных действиями в бодрствующем состоянии), отбрасывает тело, «убивает» его, делая неподвижным, бессознательным, и создает из впечатлений прошлого опыта тело сновидческого состояния.*

Сновидческое тело, как и физическое, тоже предназначено для активизации кармических отпечатков. Стало быть, сны, по Шанкаре, это не свободный полет фантазии или игра воображения¹⁸, а определенная комбинация впечатлений, полученных в состоянии бодрствования в ходе данного и, возможно, прошлых существований. Шанкара выказывает здесь приверженность к так называемой репрезентативной теории сновидений (близкой духу реалистических школ ньяи, вайшешики и мимансы)¹⁹. Согласно ей, сны отражают впечатления бодрствующего состояния. В этом отношении сон имеет тот же механизм, что и память: опыт человека оставляет в его внутреннем органе как пассивные (васана), так и динамические отпечатки (самскар), которые при определенных условиях воспроизводятся (активизируются). Сон отличается от памяти тем, что в нем элементы дневного опыта, лишаясь своего контекста, попадают в сочетания, нарушающие пространственно-временную и причинно-следственную логику бодрствования. Кроме того, во сне впечатления не просто припоминаются, а непосредственно переживаются. Наконец, в отличие от обычных воспоминаний, чей объект — пережитое в реальности «грубым телом», объекты сна — пережитое «тонким телом». В ВСБ Шанкара отмечает, что пуруша не является творцом своих снов, в противном случае не было бы кошмаров, все видели бы только приятные сны: сны не

возникают по нашему желанию (они — следствие дхармы и адхармы и в этом смысле обусловлены нашей кармой)²⁰.

Но можно ли избыть карму во сне? Иными словами, можно ли рассматривать хорошие сны как кармическую награду, а кошмары как кармическое наказание? Шанкара, как мы увидим далее, считал, что во сне мы не совершаем поступков, которые имели бы кармические последствия, однако значит ли это, что сон не является кармическим воздаянием? В свете доктрины кармы хороший или дурной сон вряд ли может считаться достаточным кармическим воздаянием, иначе оно было бы слишком легким: увидели кошмар и освободились от дурной кармы. Вместе с тем сны несомненно отражают нравственный облик индивида, уровень его дхармы, и это отличает шанкаровскую и в значительной степени упанишадовскую трактовку сна от ведийской. Если в Ведах дурные сны — это то, что вторгается в человека извне, будучи навеяно демонами или другими внешними силами, то в упанишадах и особенно у Шанкары — это следствие жизненных переживаний самого индивида. Даже во сне сознание человека не избегает морального воздаяния.

Обратим внимание на то, что в тексте упанишады «тот мир» связан исключительно с блаженством: **и блаженство [другого мира]**. Когда заходит речь о посмертном существовании, упанишады рисуют его, как правило, в ярких гедонистических красках (это вполне земные удовольствия, но перенесенные на небеса). Шанкара же приспособливает этот текст к доктрине кармы и перерождения.

С помощью своего блеска, своего света он спит, т.е. его объектом является его собственный блеск, проявляющий дневные впечатления, в то же время он — субъект, сознание-свидетель. Если в бодрствующем состоянии свет атмана смешивается с деятельностью индрий, виджняны, манаса, внешним светом, то во сне, когда ничего этого нет, атман становится чем-то отдельным, изолированным. Как может он, лишенный всех этих инструментов, постигать объекты?

10. Там нет колесниц, нет [животных], запряженных в колесницы, не бывает дорог, [но] он создает колесницы, [животных], запряженных в колесницы, дороги. Там не бывает блаженства, радостей, удовольствия, [но] он создает блаженство, радости, удовольствия. Там не бывает водоемов, лотосных прудов, рек, [но] он создает водоемы, лотосные пруды, реки. Ведь он — создатель (sa hi kartā).

Вопрос: *Как можно изготавливать колесницы и прочее, если нет соответствующих материалов: деревьев и т.п.? Ответ на этот вопрос был дан в предыдущем отрывке: Когда он спит, то, забрав немного [впечатлений] из этого всеохватывающего мира... Этим*

немногим, что взято из мира, являются отпечатки, или впечатления (vāsanā), определяющие модификации (vṛti) внутреннего органа (antaḥkāraṇā). В данном случае это отпечатки дневных впечатлений о колесницах и т.п. Благодаря им, манас принимают форму (rūpa) чувственных объектов. Разумеется, индрии бездействуют, нет никаких источников света и того, что ими освещается, колесниц и прочего, есть только впечатления, не существующие вне модификаций внутреннего органа и объясняемые прошлой кармой человека. Свет, освещающий эти впечатления, свет Атмана, отделен от всего, что он освещает, как меч, вынутый из ножен.

Точно так же во сне нет удовольствий и радостей, как при рождении сына, но пуруша создает эти удовольствия и прочее, а также пруды и т.п. — опять-таки только в форме впечатлений, поскольку он — создатель, деятельное начало, творец. В чем состоит его деятельность? Это не действия ремесленника, изготавливающего колесницу. Во сне руки и ноги — его важнейшие факторы — не действуют. В бодрствующем состоянии, когда они действуют, человек — при неизменном свете Атмана — производит определенные движения; они создают модификации внутреннего органа, оставляющие впечатления в виде колесниц и прочего. Именно поэтому Атман назван действующим началом, агентом, хотя реально действуют руки, ноги, органы чувств и прочее. Однако в случае Атмана речь идет не о действии, а о том, что является его причиной, побуждает его, само не будучи действием. Строго говоря, свет ничего не делает, он только все освещает, свет Атмана — это чистое сознание, освещающее тело и индрии через виджняну, поэтому слова о том, что Атман является деятелем, следует понимать иносказательно.

Шанкара был принципиальным противником концепции реалистических школ вайшешики и ньяи, понимавших атмана как деятеля, агента (kartṛ). По представлению адвайтиста, это несовместимо с вечностью и неизменностью высшего принципа²¹. Лишь роль сакшина (sakṣin) — свидетеля, не вовлеченного ни во что, но бесстрастно и незаинтересованно созерцающего все, что происходит (в этом адвайтист близок идее санкхьи о чистом сознании — Пуруше, созерцающем модификации пракрити), отвечает, согласно Шанкаре, природе сознания²².

Свободный творческий характер сновидческого сознания, о котором говорит здесь Яджнявалкья, Шанкара старается истолковать как метафору, иносказание. Он подменяет творение из ничего созданием из предданного материала, работу творца — работой демиурга²³. Но во сне, по Шанкаре, человек более свободен, чем наяву: наяву он не может действовать, если нет необходимых для этого условий (тела, органов чувств, предметов, орудий труда, природного окружения

и т.п.), во сне это становится возможным. Наяву человек радуется лишь по поводу каких-то событий (можно было бы сказать, что радость интенциональна), например рождению сына. Во сне радость беспредметна, она возникает спонтанно и зависит лишь от самого пуруши. Такая степень свободы объясняется тем, что грубая (sthula) материальность уже более не сковывает пурушу, он имеет дело лишь с тем, что создано его собственной психикой, — «тонкими» предметами и сущностями.

Однако, как я уже отмечала, Шанкара в своей интерпретации совершенно пренебрегает тем, что текст упанишад развивает здесь идею посмертного существования: для Яджнявалкьи мир сна — это виртуальная копия нашего вещного мира, но без его страданий и невзгод. По сути это такое же архаическое представление о загробном существовании, как и те, о которых свидетельствуют захоронения в древнеегипетской и других цивилизациях: человека снабжают предметами (или их символическими знаками), которыми он пользовался при жизни, чтобы и на том свете он мог продолжать свои излюбленные занятия.

11. Об этом — такие стихи:

**Подчинив сном то, что принадлежит телу,
Неспящий и взирающий на спящих,
Приняв сияние, он снова идет на свое место,
Золотой пуруша, одинокий гусь.**

Шанкара: *Пуруша, распространяющий вокруг себя вечный свет, проходящий через состояния бодрствования и сна, через этот и другой миры, отбрасывает тело, т.е. делает его неподвижным, а сам бодрствует и берет на себя сияние, т.е. функции индрий.*

Хамса — гуси, лебеди и, возможно, другие перелетные птицы, известные в Индии, — это символ высшего духовного начала, Брахмана (так называют и аскетов, достигших высших ступеней духовного совершенствования).

**12. Охраняя жизненным дыханием (ргāда) невысокое гнездо,
Бессмертный, выйдя из гнезда,
Он, бессмертный, идет, куда желает,
Золотой пуруша, одинокий гусь.**

Шанкара: *Невысокое гнездо — это тело. Чтобы его не приняли за мертвое, оно охраняется праной, в то время как Пуруша идет, куда пожелает. Хотя он видит сны, находясь в теле, но поскольку он с телом никак не связан, то, подобно акаше (пространству), находится и вне тела. Любые объекты желания, разумеется, в форме впечатлений для него достижимы.*

Здесь Шанкара пытается приспособить свое толкование Атмана как бесконечного и не имеющего границ начала к архаическому взгляду,

в соответствии с которым душа имеет ограниченный размер и во время сна может выходить за пределы тела.

**13. Во сне, идя вверх и вниз,
Бог создает многочисленные образы,
Словно наслаждающийся в обществе женщин, смеющийся,
Словно даже видящий страшные [зрелища].**

Шанкара: *Во сне пуруша достигает высшего и низшего, мира богов и мира животных и т.п. и принимает разные обличия — опять-таки в форме впечатлений. Он будто наслаждается женщинами, будто смеется с друзьями, будто видит страшные зрелища — львов и тигров.*

Словом «словно», «будто» (iva) Шанкара подчеркивает иллюзорный характер сновидческих ощущений и переживаний. Для пуруши нет никаких преград: он принимает любые формы — низкие и высокие (Шанкара подчеркивает — *в форме впечатлений*), получает любые удовольствия и испытывает страх, видя страшные зрелища. Здесь Яджнявалкья впервые упоминает кошмары (однако похоже, что эти «ужасы» не слишком отягощают фривольную жизнь пуруши).

**14. [Люди] видят место его развлечения,
Его самого не видит никто.**

[Поэтому] говорят: «„Пусть не будят его внезапно — ведь трудно вылечить того, к кому он не возвращается“. Однако говорят также: „Этот [сон] у него — то же, что и состояние бодрствования, ибо, что он видит при бодрствовании, то — и во сне. Здесь, [во сне] этот пуруша сам бывает своим светом“». [Джанака сказал]: «Почтенный, я дам тебе тысячу [коров]. Говори же дальше ради освобождения».

Шанкара: *Развлечения — это впечатления от деревень, городов, женщин, пищи и т.п., вызванные в воображении пурушей, но никто не видит его самого. Его не видят именно потому, что во сне он сам становится светом, благодаря которому все видят. Распространенное представление о том, что человека нельзя будить, когда он крепко спит, тоже доказывает, что атман во сне отличен от тела и индрий. Врачи и другие люди говорят так, поскольку считают, что атман выходит из занимаемого им тела через двери чувств и остается снаружи. Когда человека внезапно будят, его атман может и не найти нужных дверей, чтобы войти обратно. Поскольку во сне атман принимает на себя функции индрий, при резком пробуждении эти функции могут неправильно распределиться, именно поэтому человек может ослепнуть или оглохнуть.*

Другие говорят, что сон не является состоянием, отличным от бодрствования в том смысле, что атман остается смешанным с те-

лом и индриями. В доказательство они приводят аргумент, состоящий в том, что человек видит во сне лишь то, что видел в бодрствующем состоянии. Однако это неверно, поскольку во сне индрии не действуют и нет иного света, кроме света Атмана.

Хотя эти народные поверья и представления специалистов по аюрведе основаны на иной концепции атмана — атмана как индивидуальной души, имеющей форму тела, Шанкара, не без некоторых натяжек, поворачивает их в пользу своей собственной концепции внепространственного, вездесущего (vibhu) Атмана. Играя метафорическими аспектами языка (пуруша «бродит», «блуждает», «ни к чему не прикрепляется», не случайно в упанишадах его называют «хамсой» — перелетной птицей), Шанкара пытается выразить внутреннюю свободу пуруши, его нетождественность состояниям, которые ему приписываются.

15. [Яджнявалкья сказал]: «Он, этот [пуруша], насладившись, странствовав, лишь увидев доброе и злое, [пребывает] в этом глубоком сне (samprasāda), затем устремляется обратно к прежнему убежищу — свапне, сну [со сновидениями]. (Это перевод с учетом толкования Шанкары; другой возможный перевод: «Он, этот [пуруша], в этом глубоком сне, насладившись, странствовав, лишь увидев доброе и злое, снова устремляется обратно к прежнему убежищу — свапне, сну [со сновидениями].) Что бы он там [в этом состоянии] ни увидел, то не следует за ним, ибо этот пуруша [ни к чему] не прикрепляется». — «Это так, Яджнявалкья. Я дам [тебе], почтенный, тысячу [коров]. Говори же дальше о самом освобождении».

Шанкара: *Сампрасада* — это глубокий сон, отличный от сна со сновидениями. Если в бодрствующем состоянии человек оскверняется действиями тела и индрий, а в неглубоком сне, избавясь от таких действий, получает небольшое облегчение, то в глубоком сне он достигает высшего покоя. Перед этим, т.е. во сне со сновидениями, он видит друзей и родственников, бродит туда-сюда, развлекается и т.п., испытывая от этого усталость, видя результаты добродетельных и порочных поступков, совершенных ранее. **Лишь увидев доброе и злое** — это значит, что во сне он не делает ничего, ни плохого ни хорошего, а лишь видит результаты прежних своих действий. Однако простое созерцание добра и зла не влечет за собой кармических последствий. Если бы он действительно совершал поступки во сне, то их последствия преследовали бы его наяву. Однако никто не считается грешником из-за преступлений, совершенных во сне. Так что во сне есть только видимость действия, а не само действие. Почему нет действий во сне? Действие всегда вызвано контактом тела и индрий, имеющих форму, с тем, что тоже имеет форму. Не имею-

щей формы не может действовать, Атман не имеет формы, оттого и не затрагивается действием. А поскольку он не затрагивается действием, то не может затрагиваться и видимым во сне. После глубокого сна он возвращается в состояние сна со сновидениями.

Похоже, что, с точки зрения Яджнявалкьи (см. второй перевод), пуруша наслаждается, странствует и т.д. именно в состоянии глубокого сна, а потом возвращается в состояние сна со сновидениями. Это странно, учитывая общую концепцию Яджнявалкьи, изложенную далее. Поэтому вполне понятно, что Шанкара пытается исправить положение: приурочить наслаждение, странствие и прочее к предыдущему этапу — ко сну со сновидениями. Обратим внимание на его рассуждение о пассивности кармического опыта во сне: карма лишь созерцается, но не создается — еще один признак возросшей степени свободы пуруши в его движении к освобождению от кармы. Так вместе с Шанкарой мы переходим к следующей стадии — стадии сна без сновидений, где свобода пуруши выражается уже не в удовольствии и в свободном броуновском движении, а в полном покое и безмятежности.

16. «Он, этот [пуруша], насладившись в этом сне, побродив [вокруг], лишь увидев доброе и злое, опять устремляется обратно к прежнему пристанищу — бодрствованию. Что бы он там ни увидел, то не следует за ним, ибо этот пуруша [ни к чему] не прикрепляется». — «Это так, Яджнявалкья. Я дам [тебе], почтенный, тысячу [коров]. Говори же ради освобождения».

Здесь аналогичная серия характеристик (насладившись и т.п.) явно связана со сном со сновидениями, но поскольку Шанкара уже высказался о нем в связи с предыдущим отрывком, то по поводу данного текста сказать ему нечего и он вступает в полемическую перепалку по поводу, не имеющему прямого отношения к теме (поэтому мы ее опускаем).

17. «Он, этот [пуруша], насладившись в этом бодрствовании, побродив [вокруг], лишь увидев доброе и злое, опять устремляется обратно к прежнему пристанищу — состоянию конца сна (глубокого сна).

Шанкара: *Может возникнуть возражение: «Как может он лишь видеть доброе и злое, ведь в бодрствующем состоянии он еще и действует?»*

Ответ: *Сам Атман не действует, видимость действия возникает в результате ошибочно наложенных на Атман привходящих ограничений (упадхи): тела, индрий, манаса и т.п. Переход из одного состояния в другое доказывает: Атман отличен от них и ни к чему не привязан. Следующие отрывки иллюстрируют эту мысль.*

Если в комментарии к 15-му отрывку Шанкара говорит о действии пуруши в бодрствующем состоянии как о чем-то вполне реальном (он

отмечает, что для действия нужны условия: тело, индрии и т.п.) и ни словом не обмолвливается об иллюзорности действия как такового, то теперь он обращается именно к этой своей концепции²⁴, найдя для этого повод — выражение **лишь увидев доброе и злое**, относящееся уже не ко сну, а к бодрствованию. Оно означает, что пуруша не действует даже в бодрствующем состоянии.

18. Как большая рыба блуждает вдоль обоих берегов [реки] — то с одной стороны, то с другой, так и этот пуруша блуждает по обоим этим состояниям — состоянию сна и состоянию бодрствования.

Шанкара: *Тело и индрии, являющиеся формами смерти, вместе с причинами их возникновения — желаниями и действиями, не имеют отношения к Атману, Атман отличен от них. Однако в бодрствующем состоянии Атман в силу неведения предстает как связанный со смертью (действием), телом и индриями, в состоянии сна со сновидениями — как связанный с желаниями, но свободный от форм смерти, а в состоянии глубокого сна — как совершенно безмятежный и непривязанный. Таким образом, из этих отрывков упанишад вытекает, что Атман по своей природе вечен, освобожден, просветлен и чист.*

В упанишаде акцентируется равнопорядковость, взаимодополнительность сна со сновидениями и бодрствования, тот факт, что они составляют биполярную, но при этом неразрывную диаду.

19. Как сокол или другая [быстрая] птица, устав от полета в этом пространстве и сложив крылья, направляется к гнезду, так и этот пуруша спешит к тому состоянию, в котором, уснув, он не желает никакого желания, не видит никакого сна.

Шанкара: *Выражение не желает никакого желания исключает любые желания, которые человек может иметь как в бодрствующем состоянии, так и во сне. То же самое и в случае выражения не видит никакого сна: сны бывают не только во сне, но и наяву. Как сказано в Шрути: «У него три прибежища, три состояния сна»²⁵ («Айтарея-упанишада» III.12). Как птица устремляется к гнезду, чтобы отдохнуть после долгого перелета, так и джива (индивидуальная душа), связанная с результатами действия, совершенного при контакте с телом и органами чувств в бодрствующем состоянии и во сне, тоже испытывает усталость и, чтобы отдохнуть, возвращается к себе самой, отличной от всех привходящих ограничений. В следующем отрывке определяется природа неведения — корня всех зол.*

Здесь необходимо отметить два момента: 1) третье состояние определяется по контрасту к первым двум: в бодрствовании и во сне со сновидениями пуруша по-разному, но деятелен, поскольку у него со-

храняются желания; здесь же он спокоен, ибо у него нет никаких желаний; 2) бодрствование и сон со сновидениями находятся в одном страте бытия, как бы замыкаясь друг на друге и друг друга подпитывая: явь порождает сон, сон (в случае вещей снов) обращается в явь²⁶. Пуруша, таким образом, колеблется между ними и устает не только от своих действий, которые он выполняет в снах и наяву, но и от самого этого бесконечного колебания между сном и явью²⁷.

20. Поистине, в нем находятся нади (энергетические каналы), называющиеся хита («двигающие», «направляющие») — тонкие, как волос, расщепленный на тысячу частей, наполненные белой, синей, красновато-коричневой, зеленой и красной [сывороткой]. И когда [он чувствует во сне], словно его убивают, словно его побеждают, словно его преследует слон, словно он падает в яму, то из-за невежества он ощущает при этом тот же страх, который знаком ему в [состоянии] бодрствования. [Но] когда [ему кажется, что он] словно бог, словно царь; [когда] он думает: «Я есмь все сущее», — это его высший мир.

Шанкара: Тонкое тело (линга шарира), состоящее из 17 элементов, пересекают нади, тонкие, как тысячная часть волоса (ср. нервы) и наполненные разноцветной сывороткой (ее цвет определяется разным сочетанием желчи, флегмы и ветра²⁸). Это тонкое тело, прозрачное как кристалл, служит прибежищем психических отпечатков. В результате прошлых действий (благих или предосудительных) и контакта с сывороткой, находящейся внутри нади, оно принимает форму женщин, колесниц, слонов и т.п. Так случается, когда человек в силу неведения, основанного на прошлых впечатлениях, думает во сне, что его пришли убить и ограбить, в то время как с ним ничего реально не происходит. Такого рода низкие впечатления основаны на модификациях манаса, вызванных прошлыми дурными поступками человека. Когда невежество сменяется знанием и человек в бодрствующем состоянии посвящает много времени почитанию богов, ему может присниться, что он бог. Если наяву он царь, то и во сне он будет проникнут впечатлениями своего царственного положения и т.п. Когда же его знание достигает полноты, то он пребывает в высшем состоянии тождества со всей Вселенной. Именно это состояние и есть истинная природа Атмана. Если до реализации своего тождества всему сущему, человек смотрит на что-то как на отличное от себя, даже если это нечто столь же тонкое, как волосок, думая: «Это не я», то это все еще состояние неведения. Именно реализация тождества со всем и есть природа освобождения.

Таким образом, результатом знания является отождествление Атмана со всем, а результатом неведения — его отождествление с конечными вещами или же отделение от чего-то как от иного, чем

он сам. Пуруша находится в состоянии вражды с тем, от чего хочет отделиться, и именно в результате этой вражды ощущает себя убитым, побежденным, преследуемым. Когда же он — все, ему не от чего отделяться, не с чем и не с кем враждовать. Поскольку природа неведения состоит в представлении бесконечного как конечного, в представлении вещей как чего-то иного, чем Атман, то и сам Атман предстает конечной вещью. Отсюда и возникает желание обладания по отношению к тому, от чего он отделен; желание порождает действие, действие производит свой результат. Стало быть, неведение не является естественным состоянием Атмана, и именно поэтому возможно освобождение.

Теперь у нас достаточно материала, чтобы обсудить шанкаровское понимание механизма сна. Адвайтист соединяет мистическую физиологию упанишад с гораздо более поздним и развитым в основном санхьей учением о тонком теле (*liṅga-śarīra, sūkṣma-śarīra*). Правда, согласно санхье, тонкое тело состоит из 18 компонентов: десяти индрий (пяти чувственных способностей и пяти способностей действия), пяти танматр («тонких элементов»: звука, запаха, цвета и т.п.), аханкары («производящего я», принципа индивидуации), буддхи (у Шанкары это виджняна) и манаса. Шанкара, скорее всего, объединяет аханкару с виджняной (см. далее комментарий к тексту 23) и получает «хорошее» число 17²⁹. Фактически тонкое тело — это то, что мы можем сегодня назвать психикой человека. Действие (телесное, речевое или ментальное — Шанкара здесь не уточняет) вызывает модификацию манаса, которая оставляет отпечаток (*vāsanā, saṃskāra*) или формирует предрасположенность (*bhāva*) в тонком теле, пронизанном нитями надди³⁰. Во сне, когда индрии не действуют, манас продолжает функционировать за счет этих отпечатков, или впечатлений, которые, как мы видели, непременно маркированы дихотомией «праведного–неправедного», т.е. положительно или отрицательно заряжены. Поэтому, хотя сновидческие действия не имеют кармических последствий, сами они всегда кармически окрашены — сон тоже сфера кармического опыта, а наши сны — эхо наших собственных поступков. Когда содержание снов не объясняется актуальным опытом, то, по мнению Шанкары, оно может отсылать к прежним существованиям³¹. Если физическое, «грубое тело» разрушается после смерти, то «тонкое» переходит от существования к существованию, обеспечивая непрерывность и преемственность субъекта перерождения. Тонкое тело является не только картри (агентом), но и бхоктри (*bhoktr*, «вкушающим» последствия деяний в прошлых рождениях) — оно, а не Атман, по Шанкаре, поскольку Атман, по определению упанишад, никак не затронут кармой: «...не становится от хорошего деяния большим и не становится от не-

хорошего деяния меньшим» (БрихУ VI.4.22). Для вечного Атмана нет ни кармы, ни разрушения кармы.

21. Поистине, это его образ, поднявшийся над желаниями, свободный от зла и страха. И как [муж] в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и этот пуруша в объятиях познающего Атмана не сознает ничего ни вне, ни внутри. Поистине, это его образ, [в котором он] достиг [исполнения] желаний, имеет желанием [лишь] Атмана, лишен желаний, свободен от печали.

Шанкара: *Здесь описано состояние освобождения (мокша).*

Возражение: *Если Атман пребывает в собственной форме в состоянии глубокого сна, почему он не знает себя как такового?*

Ответ: *В силу состояния всеохватывающего единства, в котором нет ничего, кроме Атмана, так что нельзя сказать: «Есть нечто другое, кроме меня». Это проиллюстрировано примером с мужем в объятиях любимой жены. В таком состоянии нет никакого познания, поскольку нет объекта, помимо самого Атмана. Познание возможно лишь при условии множественности и разнообразия — следствий неведения. Когда неведение пресечено, остается единение Атмана со всем сущим. Таково состояние глубокого сна. В иных состояниях (бодрствования и сна со сновидениями) вещи отделены от Атмана и поэтому являются объектами желания. Но для того, кто крепко спит, вещи становятся Атманом, поскольку нет неведения, которое проецировало бы идею различия.*

Шанкара считает, что Яджнявалкья ведет речь о мокше, но значит ли это, что сон без сновидений и есть мокша, или он просто подобен мокше? Держа этот вопрос в уме, читаем дальше:

22. Здесь [в этом состоянии] отец — не отец, мать — не мать, миры — не миры, боги — не боги, Веды — не Веды; здесь вор — не вор, убийца — не убийца, чандала — не чандала, паулкаса — не паулкаса, нищенствующий монах — не нищенствующий монах, аскет — не аскет. За ним не следует добро, за ним не следует зло, ибо тогда он преодолевает все печали сердца.

Шанкара: *Может возникнуть возражение: если в состоянии глубокого сна не познается ничего, то не познается и сияние света Атмана. В этом случае сияние не является природой Атмана. Это возражение было опровергнуто примером с супругами в объятиях друг друга. Сияние Атмана несомненно присутствует в глубоком сне, но оно не познается вследствие состояния единства, в котором находится Атман. Данный текст продолжает описывать состояние единства: отец — не отец, т.е. отцовство — это состояние, в котором один человек выступает источником для другого, отделенного*

от него, но в состоянии единства он больше не отец, поскольку свободен от действий, связывающих его с сыном. Сын также прекращает быть сыном, поскольку его отношения с отцом порождены действием, а он свободен от действий. То же самое относится к матери. Миры, которые обретаются в результате соблюдения ритуалов, в отрыве от ритуалов более не являются мирами. Боги, составляющие часть ритуалов, — вне ритуалов более не боги. Так же и Веды, состоящие из брахман (описания и пояснения смысла ритуалов), описывающих средства, цели и их взаимоотношение, как и мантры (священные формулы), формирующие часть ритуалов, связанные через эти ритуалы с человеком, при преодолении ритуалов перестают быть Ведами и мантрами. Человек освобождается от связи не только с добродетельными поступками, но и с преступлениями. Вор, укравший золото у брахмана или даже убивший брахмана, свободен от действия, в результате которого он стал вором или убийцей. Таким образом человек освобождается не только от действий, совершенных в этой жизни, но также и от дурных поступков в прошлых жизнях, которые привели его к перерождению в облике чандалы (сына шудры и брахманки). Не связанный с действием, вызвавшим его низкое рождение, он более не чандала. Пулкаса (сын шудры и кшатрийки) — более не пулкаса, отшельник — более не отшельник и т.п. И все это потому, что Атман не затронут действиями (добродетельными, предосудительными, преступными и т.д.), поскольку он выше всех печалей, выше всех желаний. Именно желания при их неисполнении превращаются в печаль, поэтому печаль, скорбь, привязанность суть синонимы. **Все печали сердца** — сердце представляет собой лотособразный кусок плоти, прибежище виджняны. Печали сердца — это печали виджняны, а не Атмана: не связанный с сердцем во время глубокого сна Атман, как сказано, преодолевает формы смерти, т.е. разные земные желания, пребывающие в сердце. Если бы желания пребывали в Атмане как качества в своем субстрате (точка зрения вайшешики)³², они не могли бы быть объектами, которые он созерцает в состоянии сна, ведь глаз не может видеть сам себя.

Вопрос: Если сущностью Атмана является сознание, подобно тому как сущностью огня — жар, как может Атман в состоянии глубокого сна отбросить свою сущность и не познавать? А если он не отбрасывает свою сущность, то как может он не видеть? Говорить, что сущность Атмана — сознание, и при этом, что он не знает, значит впасть в противоречие.

Ответ: Это не противоречие, что доказывает следующий отрывок:

23. Хотя, поистине, тогда [в состоянии глубокого сна] он не видит — поистине, зрящий он, [хотя] не видит. Ибо не разрушается

зрение у зрящего (*draṣṭṛ*), потому что оно неуничтожимо. Но нет второго [после него], нет отличного [от него], что он мог бы видеть³³.

Шанкара: *Может возникнуть возражение: известно, что в состоянии глубокого сна он не видит, поскольку ни глаза, ни манас, являющиеся инструментами зрения, не действуют.*

Ответ: *Нет, он видит, ибо зрение, которым наделено сознание-свидетель, не может быть разрушено. Так же, как солнце и тому подобное светит не потому, что надо осветить какой-то объект, а лишь в силу собственной природы, так и Атман назван зрящим (*драштри*), поскольку обладает неуничтожимым видением. Это доказано тем фактом, что во сне со сновидениями, когда органы зрения (*манас* и *глаза*) не действуют, мы все равно способны видеть.*

Вопрос: *Но если Атман продолжает видеть в глубоком сне, почему он не видит? Он не видит, поскольку не существует ничего другого, отличного от него, что он мог бы видеть. То же самое относится к обонянию, вкусу, речи, слуху, мысли, осязанию, познанию.*

Ответ: *В состоянии глубокого сна в отличие от бодрствования и сна со сновидениями нет никакой второй вещи (после Атмана), которую он мог бы познавать, поэтому в этом состоянии он не познает никаких объектов. Речь идет не о том, что у Атмана есть разные атрибуты (в виде зрения, слуха, способностей мысли, познания и т.п.), которые между собой различаются, тогда как сам он един, а о свете сознания, который в бодрствующем состоянии проявляет себя через упадхи, такие, как *глаз* и т.п., а в состоянии глубокого сна никак себя не проявляет. Пример: прозрачный кристалл, который сам бесцветен, но окрашивается от близости разноцветных предметов. Другой пример: свет солнца, который уподобляется цвету освещаемых им предметов, но, когда их нет, не имеет цвета.*

* * *

Самое главное для нас как в тексте БрихУ, так и в комментарии Шанкары — это статус сна без сновидений³⁴. В связи с ним возникает два вопроса. Первый: можно ли считать глубокий сон состоянием сознания, а стало быть связывать с Атманом? Второй: правильно ли отождествлять это состояние с мокшей (высшей целью духовного совершенствования — освобожденным Атманом, слившимся с Брахманом)? Рассмотрим эти вопросы по порядку.

Как доказать искомую непрерывность и самоидентичность высшего Атмана, состоящего из сознания, если в глубоком сне сознание никак себя не проявляет? Судя по наблюдениям, на которые ссылается адвайтист, глубокий сон как бы маркирует разрыв, паузу, перерыв в работе сознания. В другом тексте Шанкара формулирует этот вопрос так: «Просыпаясь после единения с Брахманом (глубокого

сна), пуруша является тем же самым, что соединился с Брахманом, или другим? Или же: является ли проснувшийся человек тем же, кто заснул?»³⁵.

Эта проблема имеет два решения: 1) сознание в глубоком сне просто отсутствует; 2) сознание присутствует, но лишено содержания.

Первое решение разделяли те индийские философы, которые, как найяйики и вайшешики, считали, что атман обретает сознание лишь будучи воплощенным в теле и соединенным с манасом и индриями. Поэтому они могли сказать, что в состоянии глубокого сна, когда манас перестает функционировать, сохраняется лишь жизнедеятельность (*jīvaṇa*), благодаря которой самоидентичность индивида не претерпевает разрыва. Но для Шанкары идентичность сознания не сводится ни к идентичности живого тела, ни к идентичности психики, или тонкого тела (и он, похоже, прав, учитывая случаи амнезии и раздвоения личности). Если в ньяе и вайшешике сознание — лишь преходящее свойство атмана, то в адвайте — это сама его суть: Атман и есть сознание. Сознание не может быть свойством чего-то другого, сознанием не являющегося, оно всегда равно самому себе. Поэтому Шанкара, естественно, придерживается второго решения: во сне без сновидений высшее сознание присутствует, но лишено содержания, безобъектно, стало быть, выходит за рамки субъект-объектных отношений. Когда, просыпаясь после крепкого сна, человек говорит, что блаженно спал, хотя ничего и не видел, именно припоминание себя (*ātmanusmaraṇa*), по Шанкаре, и можно считать искомой самоидентификацией, доказывающей, что я, который заснул, и я, который проснулся, — один и тот же. Почему? Потому что невозможно припомнить то, чего не было³⁶. Для Шанкары это своего рода экспериментальное доказательство существования Атмана — того стержня сознания, которое, проходя через разные состояния, сохраняет свою идентичность, или экспериментальное доказательство континуальности, преемственности, непрекращающегося чистого света сознания.

Однако действительно ли глубокий сон так безобъектен и «чист» (шуддха), как хотелось бы в это верить адвайтисту? По меткому замечанию современного индийского философа Рамеши Кумары Шармы, отсутствие содержания тоже может рассматриваться как содержание познания («я знаю, что ничего не знаю»), или, можно сказать, что содержанием сознания является «ничто»³⁷, или еще (добавим от себя) — «пустота» (шуньята), как в буддизме. Кроме того, его объектом может считаться и блаженство, о котором следует сказать особо.

Состояние, которое Шанкара вслед за Яджнявалкьей называет «высшим», — «блаженство» (*ānanda*), как видно из текстов, представляет собой отсутствие желаний и, как следствие, — отсутствие удовольствий и страданий. Известно, каким непримиримым противником

буддизма был адвайтист, однако в вопросе о природе ананды как блаженства освобождения он опасно сближался с буддийской доктриной нирваны — угасания, иссякания (топлива перерождения, т.е. желаний). Пример с супругами в объятиях друг друга выразителен, но в случае шанкаровской концепции Атмана не слишком убедителен. Если Атман — только субъект, он не может знать, что испытывает блаженство, поскольку чтобы идентифицировать блаженство как блаженство, необходимо, во-первых, иметь знание «неблаженства», т.е. обладать различающим знанием, а это уже состояние разделенности, а не единства, когда Атман есть Все (Брахман); во-вторых, Атман должен быть способным познавать самого себя, но разве не Шанкара говорит, что чистое сознание не может быть собственным объектом («огонь сам себя не жжет»). Правда, адвайтист наделяет сознание свойством освещать самое себя (*svayamjyotiṣṭva*, *svayamprakāśatva*), но является ли это самосознанием?

Второй вопрос касается отождествления глубокого сна с состоянием освобождения (мокша). Действительно, Яджнявалкья говорит о безмятежном, недвойственном состоянии во время глубокого сна, но идет ли речь именно о мокше? Если бы во сне происходило освобождение и реализация Атманом своего единства с Брахманом, то никто бы не просыпался, не возвращался к бодрствованию, поскольку, по словам самого Шанкары, было бы невозможно выделить обратно каплю, уже слившуюся с океаном³⁸. Кроме того, освобождались бы все подряд, праведники и преступники, все, кто наделен способностью спать, в том числе и животные, а в некоторых учениях — растения и даже камни. По этому вопросу индийские философы много полемизировали.

Однако одним из первых в «освобождающей» роли этой стханы усомнился бог Индра из «Чхандогья-упанишады». После того, как Праджapati поведал ему об Атмане в состоянии глубокого сна, Индра возразил: **«Поистине, господин, не узнает он теперь (Атман во время глубокого сна) ни самого себя: „это я“, ни других существ. Он становится уничтожимым. Я не вижу в этом ничего отрадного»** (ЧханУ VIII.11.2).

Иными словами, раз у Атмана в глубоком сне отсутствует самосознание, то у него не может быть и сознания. Вполне возможно, что эта и подобные проблемы, связанные со статусом третьей стханы, способствовали добавлению четвертой, турии, с которой и отождествили освобождение³⁹.

Четыре стханы

Четверка стхан, как и многие другие четверичные схемы, широко распространенные в индийской мысли (четыре варны, или социальных

сословия, четыре ашрама, или стадии жизни, четыре цели человеческой жизни и т.п.⁴⁰), имела форму 3+1. Четвертый член качественно отличался от трех предыдущих, представляя собой разрыв постепенности, переход на совершенно другой уровень по сравнению с уровнем, на котором находились остальные три члена. В индийской тетралемме — чатушкотике — первый тезис можно схематически представить как «А существует», второй — как «А не существует», третий — как «А и существует и не существует» (аналог синтеза в гегелевской триаде), четвертый же — как преодоление всех альтернатив — «А не существует и не существует» (аналог апофатической формулы упанишад «не то, не то», *neti neti*). Четвертый уровень совершенно четко маркирует трансценденцию, преодоление логики, управляющей первыми тремя. Но в случае нашей четверки стхан следует отметить еще один важный момент: несмотря на эмпирический разрыв между 3 и +1, последний член (турия) рассматривается еще и как скрытая основа, опора первых трех. Иными словами, турия не только трансцендентна, но и имманентна по отношению к трем предыдущим стханам.

Рассмотрим, как работает эта логика. Нашим материалом будут гораздо более поздние, чем БрихУ, «Мандукья-упанишада», комментарий к ней раннего адвайтиста Гаудапады (IV в. н.э.) «Мандукья-карика» и комментарии Шанкары к обоим этим текстам⁴¹.

Для начала познакомимся с терминологией. Первая стхана называется «вишва» («всеобщая»). Это стадия бодрствующего сознания, которая представляет собой эмпирическое «я», эго (аханкара), направленное на внешние объекты (МанУ 3). Вторая — «тайджаса» («светящаяся») соответствует сну со сновидениями (свапна) (МанУ 4). Третья представляет собой глубокий сон (сушупти, нидра) и обозначается как «праджня» («мудрость»)⁴²:

5. То состояние, когда спящий не имеет никаких желаний и не видит никаких снов, есть сушупти (глубокий сон). Третья четверть — [это] праджня, опирающаяся на глубокий сон, единообразная (ekībhūta) масса сознания (prañānaghana), состоящая только из блаженства (evanandamaya), вкушающая блаженство (ānandabhuk), дверь в осознание (cetomukha) (МанУ 5).

Шанкара: *Объекты вишвы — внешние и грубые, объекты тайджасы — внутренние и тонкие; на стадии праджни нет ни объектов, ни желаний объектов, а есть просто недифференцированная масса сознания, проникнутая блаженством. Поэтому Гаудапада утверждает: «Вишва вкушает грубое, тайджаса — тонкое, праджня — блаженство. Познай вкушение как трехвидовое» (МанК I.3).*

А вот другие характеристики праджни:

6. Это властитель всего (sarveśvara), это всеведущий (sarvajñā), это внутренний управитель (antaryāmin), источник (yonī), поистине, это место возникновения и растворения всех существ (МанУ 6).

Мы видим, как эта упанишада выстраивает логическую последовательность (лестницу) состояний сознания: если первые два могут рассматриваться как бинарные оппозиции: грубое–тонкое, внешнее–внутреннее, то третье выступает как нечто их объединяющее, как их источник, то, что ими управляет изнутри их самих. Гаудапада (и вслед за ним Шанкара) развивает эту логику в перечислении локусов названных состояний сознания:

«Вишва [пребывает] в правом глазу как в своей двери, тайджаса — внутри манаса, праджня — в пространстве внутри сердца. Оно (высшее сознание) пребывает в теле тремя (этими способами)» (МанК I.2).

Шанкара: *Атман превосходит все эти три состояния. Его единство, чистота и отсутствие отношения к чему бы то ни было доказываются его существованием в последовательности этих стадий и тем фактом, что все эти стадии связаны припоминанием «Я»* (см. комментарий Шанкары к БрихУ).

Вишва, тайджаса и праджня переживаются в бодрствующем состоянии: вишва — это восприятие через внешние органы чувств, особенно через правый глаз (в то время считали, что правый глаз видит лучше, чем левый). Тайджаса — это все, что сознание проделывает с образом объекта (например, мы увидели предмет, затем, закрыв глаза, вызываем его образ в памяти); в этом отношении (т.е. по своему механизму) мысленное манипулирование объектом ничем принципиально не отличается от сновидения. Тайджаса и вишва тождественны в том, что оба эти состояния являются модификациями или вибрациями (вритти), зависящими от объектов. Когда же активность сознания прекращается, наступает состояние праджня — сознание никак себя не проявляет, а просто существует в особом внутреннем пространстве, называемом «пространством внутри сердца» (ākāśahr̥di).

В системе микро-макрокосмических соответствий пространство (акаша) внутри сердца является аналогом и символом бесконечности и открытости космического пространства⁴³.

Шанкара подчеркивает, что в состоянии праджня все индрии, равно как и эмпирическое сознание (внимание, мышление и т.п.), как бы растворяются в жизненном дыхании — пране⁴⁴. Прану в этом контексте следует понимать как жизненную силу, энергию, жизнедеятельность и даже еще шире — как органическую жизнь. Однако и тайджаса и праджня, по Шанкаре, переживаются не только во сне, но и наяву. И это очень важно: мы видим, что для Шанкары между вишвой и тайджасой, с одной стороны, и сном и бодрствованием (в привычном по-

нимании этих слов) — с другой, нет однозначного соответствия: в состоянии вишва, как будет ясно далее, мы можем и видеть сны (грезить), и переживать глубокий сон (впасть в ступор). Кроме того, механизм репрезентативного познания характерен не только для сна, но и для памяти. Чего нет в состоянии вишва, так это самого бодрствования. Пробудиться, бодрствовать (на санскрите глагольный корень *buddh* и его производные, в том числе и титул основателя буддизма — Буддха, или Будда) — это значит постигать высшую реальность, Брахман, как тождественную собственной самости — Атману. Строго говоря, бодрствование эмпирического сознания является не бодрствованием в собственном смысле а, как мы увидим, определенной разновидностью сна.

Хотя праджня иерархически выше тайджасы и вишвы, это еще не высшее состояние сознания, в котором открывается истина (Брахман). В противном случае человек, вошедший в это состояние, не смог бы из него выйти (например, нельзя было бы выйти из стадии глубокого сна). Почему? С точки зрения Шанкары, высшее сознание не содержит в себе предпосылок, «семян» каких-то иных, отличающихся от него состояний, оно — вне причинно-следственных модификаций, составляющих главную форму существования эмпирического сознания. Почему же из праджни можно выйти? Связывая вишву со следствием, тайджасу — с причиной, праджню адвайтист ассоциирует с неким «причинным состоянием» (*kāraṇabhāva*). Оно содержит потенциальные причины, которые при определенных условиях могут актуализоваться.

Понятие причинного состояния представляет собой важное развитие концепции глубокого сна по сравнению с концепцией в комментарии Шанкары к БрихУ, где, как мы знаем, глубокий сон отождествлялся с мокшей, что влекло за собой ряд проблем, о которых упоминалось ранее. Благодаря его введению стало возможно объяснить, почему, несмотря на то, что глубокий сон ассоциируется с полным покоем, блаженством, невосприятием, отсутствием различающего познания и, будучи в нем, невозможно ни избывать прежнюю карму, ни заложить новую, это состояние все же преходяще: оно еще содержит остатки неведения, или отпечатки прежних стадий. Пока они сохраняются, кармический опыт будет продолжаться и освобождение не наступит. По выражению Шанкары, «поскольку ложное знание (*mithyajñāna*) еще не преодолено, прежнее состояние разделенности восстанавливается при выходе из глубокого сна или из транса (самадхи)». Тем же самым Шанкара объясняет и воссоздание мира после окончания космической ночи—пралай⁴⁵, ведь сама пралай в системе макро-микрокосмических соответствий, столь характерных для упанишад, соответствует глубокому сну⁴⁶.

Пробуждение после глубокого сна вызывается отпечатками, оставленными нашими прошлыми действиями наяву, таким образом причинное состояние переходит из латентного в проявленное. Именно по своему отношению к причинности четверка стхан приобретает форму $3+1$, а точнее: $1+2 = 3$ (где 3 — источник 1 и 2), $3+1 = 4$: вишва — следствие, тайджаса — причина, праджня — резервуар причин с их следствиями в непроявленном состоянии, а турия — то, что вне сферы причинности как таковой. Иногда праджне ставится в соответствие так называемое причинное тело, карана шарира (*kāraṇaśarīra*) (как тайджаса — тонкое тело, или линга шарира, а аишве — грубое тело, или стхула шарира). Во всех трех случаях наличие «тела» свидетельствует о сохранении авидьи. Четвертое же состояние (турия) — бестелесно. Первые три состояния представляют собой разные фазы или стадии функционирования механизма кармы (*pravṛtti*), четвертое — состояние полного и окончательного освобождения и от кармы и от сансары (*nivṛtti*).

Все дальнейшие рассуждения и Гаудапады и Шанкары развивают эту же идею: $1+2 = 3$, $3+1 = 4$. Если вишва и тайджаса — это разные формы уже существующего, то праджня коррелирует с творением (*śṛṣṭi*) этих форм:

6. Определенно установлено: у всех существ, у существующего есть возникновение. Прана все порождает; Пуруша отдельно [создает] лучи [сознания] (МанК 6).

Шанкара: *Лучи сознания, испускаемые Пурушей, чья природа — сознание, это разные состояния (вишва, тайджаса, праджня) в телах богов, животных и др.*

Это творение не из ничего, а из «материала творца», т.е. творение имманентного типа. Пример: паук и паутина, пламя и искры. Вместе с тем адвайтист, как это известно из других текстов, считает творение — продуктом майи, вселенской иллюзии, о чем он рассуждает в комментарии к МанК 7, где все три состояния сравниваются с разными стадиями фокуса факира с веревкой, а турия — с самим факиром, который невидим благодаря магическому покрытию.

В МанУ турия описывается следующим образом:

7. Четвертое мыслится как неосознание внутреннего, неосознание внешнего, неосознание обоих, не масса сознания, не сознание, не несознание. Невидимое, внеопытное, непознаваемое, не поддающееся определению, немыслимое, невыразимое в слове, чье доказательство — уверенность в едином Атмане, в котором исчезают множественные формы, успокоенное, благоприятное, не двойственное. Это Атман, и это следует познавать (МанУ 7).

Шанкара: *Словами неосознание внутреннего исключается тайджаса, неосознание внешнего — вишва, неосознание обоих — про-*

межуточное состояние между сном и бодрствованием, не масса сознания — глубокий сон, ибо он отсылает к непроявленности, когда невозможно ничего различить; не сознание — одновременное осознание всего (акт интуиции), не несознание — бесчувственное состояние.

Шанкара комментирует и другие характеристики, но для нас особенно важна одна: **чье доказательство — уверенность в едином Атмане.** Это вера в то, что все эти состояния бодрствования и т.п. имеют своим субъектом единый Атман. Таким образом, по Шанкаре, четвертое состояние противопоставляется предыдущим трем как истинное — иллюзорному, но и в том и в другом случае речь идет о состояниях, а точнее о том, что мы принимаем за состояния одного и того же субъекта — Атмана (он же — Брахман, он же — турия, он же — мокша). Язык постоянно вводит нас в заблуждение. Когда мы говорим «состояния Атмана», «Атман переживает», «Атман воспринимает», мы невольно приписываем Атману какие-то действия, какие-то характеристики. Между тем идея Шанкары состоит в том, что у Атмана не может быть никаких состояний и никаких действий, ибо он совершенно не подвержен изменениям. И как всегда в таких случаях, на место точного термина приходит метафора. Упанишады предлагают образ: оболочка, панцирь (kośa) Атмана, меняющиеся в то время, как сам Атман остается неизменным (другой образ — мечь в ножнах)⁴⁷.

Гаудапада продолжает:

«Лучезарная турия провозглашена прекращением всех страданий, правителем, которого называют „Господь“, недвойственным, вездусущей (опорой) всего существующего» (МанК 10).

Далее Гаудапада определяет турию через противопоставление остальным состояниям:

«Вишва и тайджаса оба считаются скованными причиной

и следствием,

Праджня скована причиной, но в турии эти оба не возникают»

(МанК 11).

Шанкара: *Скованность причиной и следствием вишвы и тайджасы соответствует как невосприятию, так и ложному восприятию реальности, праджня порождается лишь невосприятием. Под эти оба имеется в виду невосприятие и ложное восприятие. Именно они не существуют в турии.*

Гаудапада: «Праджня не познает ничего: ни себя самое, ни другое, ни истину, ни ложь; турия же есть вечно зрящее все» (МанК 12).

Шанкара: *В этой карике поясняется разница между праджняй и турией: если в праджне мы переживаем состояние невосприятия чего-бы то ни было, а это состояние является причиной ложного восприятия, свойственного тайджасе и вишве, то турия есть абсолютное восприятие, которое не может быть причиной чего-то другого*

(невосприятия или иного восприятия), подобно тому, как свет солнца не может быть причиной темноты или светить как-то иначе.

Гаудапада: «Невосприятие двойственности одинаково для обоих, праджни и турии; праджня соединена со сном, являющимся семенем (биджа-нидра), этот (сон) не существует в турии» (МанК 13).

Шанкара: *У праджни и турии есть одна общая черта — невосприятие двойственности. Почему же с причинным состоянием связана только праджня? Праджня содержит семена (потенциальные причины) других состояний — сна (здесь сон обозначен термином нидра, который Шанкара толкует как сон без сновидений), турия же его не содержит.*

Гаудапада: «Оба (вишва и тайджаса) соединены со свапной (сновидением) и нидрой, Праджня же — с нидрой без свапны. Люди твердых убеждений не видят в турии ни свапны, ни нидры» (МанК 14).

Шанкара: *Свапна — это ложное восприятие, а нидра — невосприятие истинной реальности. Обе эти формы неведения свойственны и вишве и тайджасе.*

Тем самым Шанкара еще раз подтверждает высказанную им ранее мысль, что сон со сновидениями (свапна) и без оных (нидра) является состоянием, характерным не только для сна, но и для бодрствования. «Люди твердых убеждений» — это те, кто познал Брахмана в собственном опыте, т.е. йоги-экспериментаторы, пережившие «четвертое» состояние. Поэтому Шанкара говорит, что они буквально «не видят» (na... paśyanti) в турии ни свапны, ни нидры.

Гаудапада: «Воспринимающий неправильно находится в состоянии свапны, невоспринимающий реальность — в состоянии нидры, отбросивший заблуждения обоих (вишвы и тайджасы) достигает турии» (МанК 15).

Шанкара: *Нидра, заключающаяся в непознании реальности (маттва) характерна для всех трех состояний. Стало быть, нидра пронизывает и тайджасу и вишву. Поскольку в этих двух состояниях преобладает ложное восприятие, обязанное своим возникновением свапне, то нидра играет второстепенную роль; на стадии праджни она становится доминирующим фактором. Заблуждение (viparyaya) здесь — это не только ложное восприятие, но и невосприятие истинной реальности.*

Гаудапада: «Когда спящая под воздействием безначальной майи джива (индивидуальная душа) просыпается, она осознает нерожденное, небессновидческое (анидра), несновидческое (асвапна), недвойственное (турия)» (МанК 16).

Шанкара (комментарий к этому отрывку очень важен, поэтому мы приводим его в буквальном переводе):

«Эта джива, индивидуальная перерождающаяся душа, являющаяся спящей, видит под влиянием нидры, которая есть майя, чья активность не имеет начала и которая обладает двумя аспектами: невосприятием реальности, или причинным состоянием, и ложным восприятием реальности в обоих состояниях (стадиях вишвы и тайджасы), такие сны, как „Это мой отец“, „Это мой сын“, „Это мой внук“, „Это мое поле“, „Это мои животные“, „Я их хозяин“, „Я счастлив или я несчастен“, „Я лишаюсь того, я обретаю это“, и т.п. Когда благодаря милосердному учителю, реализовавшему в своем собственном опыте истину, составляющую цель упанишад, человек пробуждается с помощью учения „Ты не совокупность причин и следствий“⁴⁸, а „Ты есть То“, то он знает так. Как? **Нерожденное** — это значит, что в нем нет ни внутренних, ни внешних изменений, начиная с рождения, которые претерпевают обычные объекты; **небесновидческое** — поскольку в нем нет нидры, или причинного состояния, состоящего в авидье, причине рождений и т.п. Поскольку пурия — это **несновидческое** состояние, то он осознает его как лишенное свапны (асвапна), где свапна — ложное восприятие, основанное на невосприятии (нидра). Поэтому индивид осознает эту **недвойственную** пурию как собственное Я (Атман)».

Здесь Шанкара отождествляет сон и сновидение с майей — вселенской иллюзией, а также с авидьей — неведением. В учении Гаудапады и Шанкары майя и ее проявление в индивиде (авидья), является источником всего, что делает наш мир таким, каким мы его обычно воспринимаем: разнообразным, множественным, изменчивым, развивающимся. Авидья ответственна за то, что мы ощущаем себя как некое отдельное «я», способное вступать с другими «я» и вещами в отношения родства, собственности, обретения, утраты и т.п. Фактически бодрствование тоже является формой сна (свапна и нидра). В этом отношении первые три стханы не отделены друг от друга непроницаемыми перегородками, они взаимопроникаемы в следующем порядке: самое высшее (из трех) состояние нидра (невосприятие высшей реальности) пронизывает все три стханы, но преобладает в праджне; свапна пронизывает две стханы, но преобладает в тайджасе; вишва же представляет собой разные формы сочетания свапны и нидры. Единственное в чем вишва отличается от тайджасы, это в том, что в вишве мы имеем дело с внешними объектами (которые, кстати, тоже созданы майей), и поэтому задействован соответствующий инструментарий (органы чувств и двигательные способности), а в тайджасе — с внутренними, поэтому инструментом является внутренний орган⁴⁹. Но и турия, образуя +1 к тройке, члены которой связаны отношением взаимопроникновения, тоже не является чем-то совершенно трансцендентным и потусторонним. Она составляет глубинную основу всей

тройки, как Брахман, по учению адвайты, опору, подкладку всего феноменального мира.

* * *

Мы познакомились с двумя версиями упанишадовской топологии сознания и с двумя их трактовками Шанкарой. Основное различие между этими упанишадами состоит не только в количестве стихан (в первом случае 3, во втором — 4), но и в трактовке третьей стиханы — глубокого сна (сушупти). Если в первой версии сушупти отождествляется с мокшей, то, согласно второй, это переходное состояние невосприятия реальности, которое служит источником ложного восприятия на первых двух стадиях: вишвы и тайджасы.

Кроме того, если в БрихУ душа (Пуруша) трактуется как своего рода гомункулус, который во время сна покидает тело и блуждает в некоем виртуальном мире, аналоге «того света», куда души умерших попадают после смерти, то в МанУ и МанК, это уже высшее духовное начало, сохраняющееся в неизменном виде не только в течение этой жизни, но и в ходе будущих перерождений.

Что касается трактовки Шанкары, то в общих чертах она следует этой же схеме. Однако в случае БрихУ Шанкара, как мы видели, не слишком убедительно «вчитывает» в нее представление о перерождениях (вместо понятия загробного существования) и свое толкование Атмана как вездесущего принципа (вместо понятия души ограниченного размера, которая во время сна может выходить за пределы тела). Кроме того, в своем комментарии к МанУ Шанкара рассматривает вишву, тайджасу и праджню не как бодрствование, сон и глубокий сон соответственно, а как разные уровни сознания, пребывающего в состоянии авидьи. То, что считается бодрствованием с эмпирической точки зрения (точки зрения авидьи), будет сном с точки зрения высшей истины, реальное же бодрствование — бодрствование в смысле пробуждения высшего сознания адвайтист связывает скорее с турией, чем с праджней.

Если же турия маркирует разрыв по отношению к первым трем стиханам, значит ли это, что невозможно достичь до нее, опираясь на них, что это не последовательное повышение уровней, не поступательный переход с одной ступени на другую, а некий резкий скачок из авидьи в видью (высшее знание), или, другими словами, значит ли это, что сон со сновидениями и глубокий сон никак не участвуют в освобождении?

В самом деле, нет никаких оснований считать, что упанишады и тем более Шанкара считали бодрствование, сон и глубокий сон некими подготовительными ступеньками к высшему внутреннему состоянию. Вместе с тем из БрихУ очевидно, что сон ближе внутренней

природе человека, чем бодрствование, а глубокий сон и вовсе является возвращением к истинному «Я» (не случайно его сравнивают с возвращением домой после долгих странствий⁵⁰). С другой стороны, возвращение к нашему подлинному «Я» оказывается в БрхУ обретением не индивидуального убежища, а всей Вселенной: именно в глубоком сне мы проникаемся бытием Мирового Духа (Брахмана). Таково учение, содержащееся в старейшей упанишаде — БрхУ и «лояльно» откомментированное Шанкарой, хотя, как мы видели из его комментария к более поздней МанУ, сам он доказательно связывает мокшу уже не с третьей, а с четвертой стханой — турией (как иначе объяснить, почему люди, несмотря на пребывание в «просветляющем» состоянии глубокого сна, просыпаются такими же невежественными, какими они и отходили ко сну!).

Считая три стханы естественными состояниями, в которые человек входит совершенно спонтанно, нельзя избежать вопроса: насколько «естественна» турия? Если это состояние вызвано специальными психотехническими практиками, как в случае последней стадии йогической практики — асампраджнята самадхи (энстаза — углублением в себя — без сознания), то можно предположить, что и ему предшествуют подготовительные стадии, наподобие семи ступеней восьмеричной йоги⁵¹. Однако Шанкара, как известно, не видел в йоге путь к мокше, поэтому его турия вряд ли напрямую связана с йогической психотехникой, да и вообще с какой-либо подготовкой — физической или психической — кроме знакомства с Шрути, единственным для Шанкары источником достоверного познания высшей реальности (Брахмана). Вместе с тем ни знакомство с Шрути, ни даже глубинное размышление над их содержанием не гарантируют, по Шанкаре, достижения высшего состояния, а только служат благоприятствующими ему факторами. Само же это состояние есть результат некоей, по сути спонтанной, интуиции, переживания (anubhava) истины в свете Шрути.

Вместе с тем в индийской мысли три стханы все же так или иначе ассоциировались со ступенями восхождения к высшему состоянию. Это видно по тому, как разные школы упрекали своих конкурентов в том, что те принимают за высшее состояние то, что в действительности является лишь сушупти (буддисты говорили так о йогической асампраджнята самадхи, кашмирские шиваиты — о буддийской нирване и т.д.).

Прочитав комментарии Шанкары к двум упанишадам, мы убедились в том, что для адвайтиста сон и сновидение важны лишь для обоснования сотериологической стратегии школы — переживания недвойственного состояния. Он не видит принципиальной разницы между сном и бодрствованием, главная его забота — провести демар-

кационную линию между тремя стханами и турией. Однако в конечном счете Шанкара утверждает, что и эта разница несущественна: не столько потому, что турия каким-то образом присутствует в других стханах, сколько потому, что с точки зрения высшей истины нет ничего, кроме турии, остальные стханы — продукт иллюзии и неведения. По словам Шанкары, «нет такого момента, когда бы джива (индивидуальная душа) не была бы соединена с Брахманом, поскольку ее сущность не подвержена изменению. Однако, учитывая, что во время бодрствования и сна она вследствие контакта с привходящими ограничениями как бы становится другой и поскольку в состоянии глубокого сна этот контакт прекращается, то и сказано, что „он достигает самого себя“ (svam apiti)⁵²». Причинно-следственное отношение между турией и остальными стханами в конечном счете сводится к шанкаровской концепции виварта-вада, т.е. к учению об иллюзорной модификации причины в следствие. Согласно этой концепции, весь видимый мир и наше присутствие в нем есть лишь продукт майи, следствие иллюзорного превращения вечного Брахмана в формы индивидуальных душ и изменчивого мира.

Окрашивая все в краски майи, Шанкара несколько отодвигает в тень психологические и семиотические проблемы сновидения, но вместе с тем выделяет, делает более рельефными метафизическую природу сна как продукта сознания. По известному выражению современного гуру Раманы Махариши, образы, отраженные в зеркале снов, интересовали индийских философов меньше, чем зеркало, которое их отражает — сознание, освещающее их своим внутренним светом.

Что же мы узнаем о шанкаровской концепции сознания через изучение его толкований состояния сна? Прежде всего тот факт, что в своей подлинной форме (в состоянии турия) сознание не интенционально, не направлено на объект, в том числе и на самое себя. Это свет, который светит, ничего не освещая. У Шанкары по сути нет понятия самосознания, оно растворено в понятии сознания. Ведь самосознание предполагает акт рефлексии, оборачивания на себя, это всегда выделение себя на фоне чего-то другого: я осознаю себя как «Я» в отличие от «не-Я» (ср. Фихте).

Кроме того, проблема, о которой мы говорили в связи с глубоким сном, остается актуальной и для турии (как, впрочем, и для мокши, нирваны и прочих наименований состояния, объявленного целью практик йоги и медитации). Как отличить просто бессознательное состояние (например, глубокий обморок или сон без сновидений) и высший транс йога, находящегося в асампраджнята самадхи? По Шанкаре, в сущупти сознание еще имеет некую тонкую и прозрачную оболочку, «причинное тело», или «тело блаженства». Блаженство здесь — это не следствие чего-то определенного, равно как и сознание — не

сознание чего-то определенного, но тем не менее можно сказать, что и то и другое сохраняет свою интенциональность как некую возможность, потенцию, а значит, сохраняет и принадлежность к авидье. Турия порывает с интенциональностью, а вместе с ней и с авидьей. Сознание не только себя никак не проявляет, но и не содержит никаких потенций к проявлению, оно просто есть в некоем вечном настоящем. Поэтому отсутствуют как внешние признаки его существования, так и способы его «овнешнения» через слово или что-либо другое. Его можно обрести только изнутри, в собственном опыте освобождения.

Концепция Шанкары оказала сильнейшее влияние на индийскую мысль, породив не только большое количество последователей и отвергателей⁵³, но — что гораздо более важно — стимулировав индийских мыслителей к дальнейшим исследованиям природы сознания. Вершиной этих исследований, с моей точки зрения, является концепция Кашмирского шиваизма (и прежде всего Абхинавагупта, XI в.), в которой сознание — свидетель (сакшин), чистый субъект (у Шанкары является совершенно пассивный и статичный), обретает другой аспект — динамический, творческий (śakti), а высшее начало выступает как постоянное колебание между этими двумя полюсами: абсолютом (Шивой) и его энергией (Шакти), светом (prakāśa) и его отражением (vimarśa), сознанием (cit) и самосознанием (saṃcit)⁵⁴.

Примечания

¹ Сокращение от Rapid Eye Motion — «быстрое движение глаз».

² Об этимологии и употреблении слова svapna см.: *Layek S. An Analysis of Dream in Indian Philosophy. Delhi etc.: Sri Satguru Publications, 1990, с. 8–15.*

³ Снам и сновидческой символике в культуре Индии посвящены следующие работы: *Les songes et leur interpretation. P.: Editions du Seuil, 1959 (Sources Orientales. II), с. 209–247; Abegg E. von. Indische Traumtheorie und Traumdeutung. — Asiatische Studien. 1959, XII, с. 1–33; Filliozat J. Le sommeil et les rêves selon les médecins indiens et les physiologues grecs. — Laghu-prabandhāh. Choix d'articles d'indologie par J. Filliozat. Leiden: E.J. Brill, 1974, с. 212–232; Doniger O'Flaherty W. Dreams, Illusion and Other Realities. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984. О трактовке снов в философских школах см. прежде всего: *Sinha J. Indian Psychology. Vol. I. Cognition. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1985, с. 307–324.**

⁴ О снах в ранней ведийской литературе см.: *Елизаренкова Т.Я. О снах в Ригведе и Атхарваведе. — Стхапакшраддха. Сборник статей памяти Г.А. Зографы под редакцией Я.В. Василькова и Н.В. Гурова. СПб., 1995, с. 209–221.*

⁵ См., например, у Васубандху («Вимшатика-карика-вритти» 3) и у Гаудапады («Мандукья-карика» III.29–30).

⁶ В корпусе священных текстов Вед брахманы — это трактаты, содержащие описание и толкование ритуалов.

⁷ Выражение М. Юлена; см.: *Hulin M. Le principe de l'égo dans la pensée indienne classique*. P.: De Bocard, 1978 (Publication de l'Institut de civilisation indienne. Fasc. 44), с. 23.

⁸ В работе использованы издание упанишад с комментариями Шанкары: *Ten Principal Upaniṣads with Śāṅkarabhāṣya*. Vol. 1. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1964; а также переводы на английский и русский языки: *The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad with the Commentary of Śāṅkarācārya*. Transl. by Swāmi Mādhavānanda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1965; Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964 (Памятники литературы народов Востока. Переводы. V); Чхандогья упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965 (Памятники письменности Востока. VI); Упанишады. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967 (Памятники письменности Востока. XVI).

Ссылки на комментарий Шанкары к «Веданта-сутрам» («Брахма-сутрам»), носящий название «Веданта-сутра-бхашья» (далее — ВСБ), или «Брахма-сутра-бхашья», даются по изданию: *Brahmasūtrabhāṣya*. Ed. by R.A.K. Narayan. Bombay, 1904; см. также пер. Ж. Тибо: *The Vedānta-sūtras with the Commentary of Śāṅkarācārya*. Transl. by G. Thibaut. Pt 1–2. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 1962 (Sacred Books of the East. Vol. XXXIV, XXXVIII).

⁹ Я не буду касаться здесь проблем, обсуждаемых Шанкарой в других текстах, например критериев отличия сна от реальности (об этом см. ВСБ III.2.3); толкования снов в смысле предсказания будущего (ВСБ III.2.4); отличия сна от обморока (ВСБ III.2.10). В ВСБ III.2.1–6 Шанкара приводит пять разных толкований феномена сна, с которыми частично соглашается. Хотя Шанкара посвятил теме сновидения немало комментариев, он нигде не излагает свою концепцию этого состояния в систематической форме.

¹⁰ Шрути (букв. «услышанное») — это Откровение. Так в Индии называли тексты Вед.

¹¹ О необходимости существования внутреннего органа и его функциях см. ВСБ II.3.32.

¹² Санскр. *upadhī*. Любимый пример Шанкары: прозрачный бесцветный кристалл (символ Атмана) может окрашиваться в разные цвета приближенными к нему разноцветными предметами. Характеристики, которые эти предметы временно как бы передают кристаллу, и есть упадхи.

¹³ ВСБ III.1.8 (с. 332).

¹⁴ Здесь и далее в перевод Сыркина мною внесены изменения, соответствующие комментарию Шанкары и моему собственному толкованию некоторых терминов и выражений санскритского текста.

¹⁵ Слово «пуруша» употребляется в этой упанишаде в архаическом смысле: это не просто индивидуальная душа, а как бы тонкий слепок человека, виртуальный человек, гомункулус (по удачному выражению французского индолога М. Юлена).

¹⁶ Виджняна Шанкары — синоним буддхи системы санкхья, который как самый тонкий и прозрачный эволют пракрити (материально-психического начала) ближе всего Пуруше (духовному началу), и оттого его функции ошибочно приписывают Пуруше.

¹⁷ Вся брахманистская ритуалистика строилась на поддержании баланса между этим и «тем» миром. Люди (прежде всего члены высших социальных слоев: брахманы, кшатрии и вайшьи) должны совершать ритуалы, чтобы после смерти попасть в лучший мир («на небеса»). Кроме того, они обязаны поддерживать ри-

туалами своих умерших предков, чтобы те не превратились в злобных духов и не стали им вредить. С преобладанием доктрины перерождения обычай почитания предков почему-то не исчез. До сих пор благочестивые брахманы, исповедующие доктрину перерождения, регулярно подносят рисовые шарики своим умершим предкам, нисколько не смущаясь этим явным противоречием.

¹⁸ Природа сновидческого творчества и его отличия от творчества в бодрствующем состоянии специально рассматривается Шанкарой (ВСБ III.2.1–6), однако адвайтист ничего не говорит о роли творческого воображения (*vikalpa, samkalpa*) во сне. Между тем это важная тема индийской мысли, обсуждаемая многими индийскими философами (см.: *Sinha J. Indian Psychology. Vol. I. Cognition*, с. 406–410). Тема творения мира во сне поднимается не только в связи с так называемым космогоническим сном Вишну, но и в связи с обычным сном, в котором человек уподобляется творцу мира (см.: *Chenet F. Psychogénese et cosmogonie selon Yoga-Vāsiṣṭha. «Le monde est dans l'âme»*. Vol. 1. P.: De Boccard, 1998 (Publication de l'Institut de civilisation indienne. Fasc. 67), с. 159).

¹⁹ См. ВСБ IV.3.9. Ей противопоставит «презентативная теория», согласно которой сны не только порождаются сознанием, но еще и представлены им в форме «объективного» переживания (ее придерживались прежде всего буддисты виджнянавадины).

²⁰ ВСБ III.2.6.

²¹ С точки зрения Шанкары, если бы Атман был агентом по своей природе, то освобождение оказалось бы невозможным, ибо он не смог бы избавиться от действия, как огонь от жара (см. ВСБ II.3.40).

²² Подробнее о концепции сознания-свидетеля см.: *Chatterjee T. The Concept of Sakṣin*. — *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1982, с. 339–356.

²³ Концепцию сна как творчества Ишвары развивает главный оппонент Шанкары — Рамануджа (XII в.) в своей «Шрибхашье» к «Веданта-сутре» III.2.1–6. Об активной творческой природе сна много пишут философы Кашмирского шиваизма. См.: *Silburn L. Śivasūtra et Vimarṣinī de Kṣemarāja*. P.: De Boccard, 1980 (Publication de l'Institut de civilisation indienne. Fasc. 47).

²⁴ Шанкара излагает концепцию противоположности Атмана действиям (*kriyā*) в разных текстах, но особенно в ВСБ I.1.4.

²⁵ Иными словами, все три стиханы — это формы сна.

²⁶ О возможности вещей снов см. ВСБ III.2.4.

²⁷ Однако есть и еще один момент, который заслуживает нашего внимания. Бодрствуя, мы сознаем, что бодрствуем, но, переживая события сна, мы не сознаем себя как спящих, хотя во сне можно, как бы проснувшись, сказать себе: «Это был сон» (в прошедшем времени). Это значит, что даже во сне мы можем проводить дистинкцию между сном и реальностью, хотя и не сознаем, что в настоящий момент спим. Правда, бывают и исключения — так называемый сознаваемый сон (*lucid dream*). Но является ли *lucid dream* сознанием во сне или это скорее сон наяву? О разных способах йогического контроля сна см.: *Saraswati S. Swami. Yoganidrā*. Bihar School of Yoga. Bihar, 1976, а также диссертацию: *Bouchet C. Description et analyse du phénomène à partir d'expériences de rêves lucides spontanées ou préparées. Essai d'interprétation: Mise en évidence des implications théoriques des procédés et techniques mis en oeuvre*. Sorbonne, P., 1993. Английский перевод отрывков из этой диссертации есть в интернете (<http://www.svabhinava.org/friends/ChristianBouchet/TOC-English.htm>). В глубоком же сне нет ни того, ни другого, т.е. у нас нет ни

сознания себя как спящих, ни вообще сознания себя как такового. Иными словами, происходит разрыв в непрерывной ткани самосознания.

²⁸ Более подробно о нади см. ВСБ III.2.7.

²⁹ Важное число для ведийской и брахманистской религиозной идеологии. Например, бог Праджapati, который принесением себя в жертву сотворил мир, разделен на 17 частей. 17 частей Праджapati может складываться либо из 17 слогов, которые сопровождают жертвоприношение, либо из 17 элементов тела (например, из волос на теле, кожи, крови, жира, плоти, мускулов, костей, костного мозга плюс разновидности дыханий), либо из 17 частей года (12 месяцев плюс 5 времен года).

³⁰ Во второй брахмане (Мадху) Брху упоминаются 72 тысячи нади, которые идут от сердца к перикардию (Брху II.1.19).

³¹ Сны связаны с индивидуальным существованием, но, поскольку, как считалось в Индии, этих существований у каждого индивида было бесконечное множество, то толкование снов, хотя и было довольно распространенной практикой (сонники создавались с самых древних времен и встречаются начиная с некоторых разделов «Атхарваеды» до «Свапначинтамани» Джагаддевы, автора конца XII в.), не привлекалось для психотерапии (оно могло использоваться в медицинских целях для диагноза и прогноза течения и лечения болезни), чем, возможно, объясняется и отсутствие в Индии особого интереса к психоанализу. См.: Юлен М. Память и бессознательное в «Йога-сутрах» и в психоанализе. Пер. с французского. — История философии. М., 2000, вып. 7, с. 245–253. Задолго до Фрейда в Индии было признано, что сны являются иллюзорной реализацией желаний бодрствующего сознания. Компенсаторная функция, приписываемая сну, называлась прархтита (prārthita). См.: *Chenet F. Psychogénese et cosmogonie selon Yoga-Vāsiṣṭha*, с. 146.

³² Полемику Шанкары с вайшешикой по проблеме природы души см. в ВСБ II.3.18.

³³ Далее следует серия определений аналогичного содержания в отношении обоняния, вкуса, речи, слуха, мысли, осязания и познания (Брху IV.3.24–32).

³⁴ О концепции глубокого сна см.: *Fort A.O. The Concept of Suṣupta in Advaita Vedānta. — Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poone, 1980, vol. LXI, с. 221–228; он же. Dream and Sleep in Later Advaita Vedānta. — Brahamavidya. The Adyar Library Bulletin. Madras, 1987, vol. 51, с. 157–175.*

³⁵ См. ВСБ III.2.9.

³⁶ Похожий аргумент можно найти в комментарии Вьясы к «Йога-сутрам» I.10: «Сон есть [специфическая] деятельность сознания, опирающаяся на отсутствие [познавательных содержаний]».

И эта [деятельность сознания] представляет собой особый опыт, поскольку она воспроизводится [в памяти] после пробуждения. Как [иначе можно думать]: «Я спал очень хорошо; мой ум ясен, он делает мою способность постижения весьма искусной»? [Или, напротив]: «Я спал плохо; мой ум вял и медлителен, он блуждает в своей неустойчивости»? [Или]: «Я спал в глубоком оцепенении; члены моего тела тяжелые; ум вялый и опустошенный, словно его обокрали?»

Такая рефлексия после пробуждения, разумеется, не была бы возможна, если бы в чувственном опыте [во время сна] не присутствовала бы [соответствующая] причина, [то есть тамас], как не было бы и воспоминаний, основывающихся на ней и имеющих ее своим объектом»; см.: Классическая йога («Йога-сутры» Па-

танджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. М., 1992 (Памятники письменности Востока. СІХ).

³⁷ См. его блестящую статью: *Sharma R.K. Dreamless Sleep and Some Related Philosophical Issues.* — *Philosophy East and West.* Honolulu, 2001, vol. 51, № 2, с. 218. В этой же статье можно найти и другие аргументы против адвайтистской концепции, а также интересные параллели с западной философией.

³⁸ Аргумент оппонента, приводимый Шанкарой в ВСБ III.2.10.

³⁹ В более поздних упанишадах и тантрах («Туриятита-упанишада», «Прапанчара-тантра», «Брахмобинду-упанишада», «Надобинду-упанишада» и др.), а также в некоторых текстах Кашмирского шиваизма (например, в «Тантралоке», 10.228–278, Абхинавагупты, XI в.) развивается представление о пятой стадии, более высокой, чем турия — туриятита (*turiyātīta*), или унманибхавы (*unmanībhāva*); а в более раннем тексте «Спанда-карик» (IV–V вв.) после глубокого сна и перед турией вставляется состояние, которое называется «шунья» («пустое»).

⁴⁰ Подробнее о разных формулах целей человеческой жизни (пуруша-артха) см.: *Маламуд Ш. Семантика и риторика в иерархии индуистских Целей человека.* — *Маламуд Ш. Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии.* М., 2005, с. 164–188 (Исследования по фольклору и мифологии Востока).

⁴¹ Перевод сделан по изданию: *Eight Upanishads.* Vol. II (*Aitareya, Muṇḍaka, Maṇḍūkya, Maṇḍūkya-kārikā, Praśna*). With the Commentary of Śaṅkarācārya. Sanskrit text and English translation of Swāmi Gambhirānanda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1966.

⁴² Ф. Шене сравнивает праздню и древнегреческий термин *euphrone* (см.: *Chenet F. Psychogenèse et cosmogonie selon Yoga-Vāsiṣṭha*, с. 147).

⁴³ Среди излюбленных приемов упанишад и всей дальнейшей мистической литературы Индии, нацеленных на подчеркивание парадоксальной природы абсолютной реальности, особое место занимает парадокс предельно большего, содержащегося в предельно малом. Например: «Вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры.

Содержащий в себе все деяния, все желания, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный — вот мой Атман в сердце; это Брахман. Кто [полагает]: „Уйдя из жизни, я достигну его“, у того, поистине, не будет сомнений. Так сказал Шандилья, [сказал] Шандилья» (ЧханУ III.14.3–4). А также: «Поистине, сколь велико это пространство, столь велико и пространство внутри сердца. В нем заключены оба — небо и земля, оба — огонь и ветер, оба — солнце и луна, молния и звезды; и то, что есть здесь у него, и то, чего нет, — все это заключено в нем» (там же, VIII.1.3). См. также: ЧханУ VIII.1.3.

Можно вспомнить и знаменитый эпизод из легенд о младенце Кришне, когда его приемная мать, заглянув малышу в рот, увидела в нем весь космос со всеми его мирами.

⁴⁴ Точно так же существа растворяются в пракрити с наступлением пралаи — космической ночи. См. ВСБ II.1.8.

⁴⁵ См. ВСБ II.1.9 (с. 111).

⁴⁶ Шанкара рассуждает на эту тему в ВСБ IV.2.8.

⁴⁷ Учение о пяти кошках (*pañcakoṣa*) упомянуто во многих упанишадах и широко используется Шанкарой и другими индийскими мыслителями. Физическому

телу соответствует аннамаякоша (annamayakośa), оболочка, «состоящая из пищи»; тонкому, психическому телу — три коши: пранаяма (prāṇamāya), «состоящая из праны» — одновременно соматическая и психическая; маномая (manomāya), «состоящая из ума», и виджняная (vijñānamāya), «состоящая из интеллекта»; причинному телу — анандамая (ānandamāya), «состоящая из блаженства». Именно последняя «обволакивает» Атман в состоянии глубокого сна (сущупти). Находясь же в турии, Атман более не покрыт никакими оболочками, пребывая лишь в собственной сущности имманентного света.

⁴⁸ Явный выпад против буддийской концепции не-атмана, или отсутствия неизменной души, согласно которой индивид является совокупностью элементов существования (дхарм), выступающих причинно-следственными факторами в обусловливании друг друга (доктрина взаимозависимого возникновения — пратитья самутпада).

⁴⁹ См. ВСБ I.1.9.

⁵⁰ Помимо тех отрывков, что приведены в статье (например, БрихУ IV.3.19), можно вспомнить и знаменитые слова Уддалаки из ЧханУ (VI.8.1): «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“ (svapīti), ибо он достигает самого себя (svaṃpīti)».

⁵¹ Семь ступеней восьмеричной йоги: 1) яма, воздержание — правила поведения, совпадающие в этике разных индийских школ; 2) нияма — культивирование положительных привычек и чувств; 3) асана — наука положений тела, которые наиболее действенны для контроля над психикой и медитаций; 4) пранаяма — контроль дыхания, целью которого является умение удерживать дыхание на любое заданное время, чтобы оно не мешало медитации; 5) пратьяхара — удаление чувств от объектов и их, чувств, торможение; 6) дхарана — умение концентрировать ум на некотором объекте; 7) дхьяна — следующая ступень концентрации, когда мысль, сосредоточась на объекте, как бы обтекает его со всех сторон, созерцающая его целиком.

⁵² ВСБ III.2.7 (с. 634).

⁵³ См. критику Рамануджи и его последователей в книгах Н.В. Исаевой: Шанкара и индийская философия. М., 1991; Слово, творящее мир. Гаудапада, Бхартрихари, Абхинавагупта. М., 1997. О полемике адвайтистов и сторонников вишишта-адвайты («ограниченного монизма») см. также статью М. Команса (*Comans M. The Self in Deep Sleep According to Advaita and Viśiṣṭādvaita*. — *Journal of Indian Philosophy*. Dordrecht, 1990, vol. 18, № 1, с. 1–28).

⁵⁴ Среди множества обобщающих работ по Кашмирскому шиваизму я бы выделила следующие: *Пандит Б.Н.* Основы Кашмирского Шиваизма. Пер. с английского В.А. Дмитриевой. 2004; *Mishra K.* Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism. Delhi: Sri Satguru Publication, 1999.

А.М. Пятигорский

Об изучении
буддийской философии —
Октябрине

Сначала одна единственная личная фраза. Пиша эту заметку, я чувствую, что посылаю ее назад, вдогонку за Октябриной, унесенной потоком времени.

Изучение — не случайно ли здесь это слово? Забавно, но Бидия Дандарович Дандарон, говоря о себе и своих учениках, никогда не употреблял слова «изучать», только — «заниматься». Потому что «изучать» предполагает и уже сформулированный в науке процесс, и ожидаемый результат, в то время как «заниматься» включает в себя и твое собственное понимание того, чем ты занимаешься, и себя в этом занятии. Но ведь понимание — тоже загадка. Не будем умножать вопросительные знаки, как говорил Ницше. У понимания совсем другая феноменология. Изучая, мы ожидаем результат и от себя, и от вещи (текста, книги, идеи, наконец). Понимание не проявляется в видимом результате. Мы его фиксируем в себе как то, что может случиться, может не случиться. А время идет. Изучаем, еще не понимаем. Начинаешь думать, что понимание зависит от времени. В концов концов понимание — это функция времени. Так во всяком случае, если это о буддийской философии. Отвлекаюсь в сторону времени в этой самой философии. Время — какое? чье? Зависит от той или иной школы в буддийской философии, к которой ты обращаешься. Итак, время понимания. Ты, конечно, держишь в своем мышлении буддийскую философию как объект, который не изменится, пока ты стараешься его понять. Говоря буддистически, это совсем не так. Потому что — следуя саутрантикам, во всяком случае — любое время, это время изменения, другого времени нет. Время изменения «висит» над нашим занятием буддийской философией. Отделить в этом времени то, что изменяется в твоём сознании, от того, что изменяется в осознаваемом

© Пятигорский А.М., 2006

твоим сознанием, практически невозможно. Так ты начинаешь, только начинаешь и только через **время** понимать, чем ты собственно занимаешься.

Но за мной поле работы великих исследователей. Здесь Эжен Бюрнуф, Сент-Иллер, Брайан Ходжсон, Де ла Валле Пуссен, Керн. И так до великих нашего времени: Щербацкого, Розенберга, потом Конзе, Ламот, Туччи. Поле не только работы, но **нарабатывания** — для нас. То есть мы занимаемся не только самими буддийскими текстами и так называемыми «буддийскими языками», но и тем, как их познали, изучили другие, жившие до нас или в одно время с нами.

Я уже здесь сказал о времени индивидуальных изменений сознания тех, кто занимается буддийской философией. Но время существует и в другом своем аспекте, который назову, по Гуссерлю, аспектом апперцепции. То есть аспектом, в котором буддийская философия воспринимается не-индивидуально, **интерсубъективно**, а чуть ли не массово. На что мне могут возразить: какая тогда будет, к черту, философия, опять религиозно-мистический вздор какой-то. Возражение не принимается, ибо такая апперцепция буддийской философии невозможна без буддийской философии как «изначально данного», из него эта апперцепция исходит, к нему же она возвращается. Итак, пусть в самой вульгарной форме — Нирвана для всех, Нирвана достижима в этом твоём рождении, Нирвана сейчас и навсегда. Отсюда — чрезвычайная популярность буддийского тантризма в различных его тибетских версиях во 2-й половине XX в. Волна невежества! — воскликнешь ты. Совсем не обязательно. И такой твоей реакции, неизбежно снобической, противопоставим тот простой факт, факт жизни, что многие высокопрофессиональные исследователи текстов и концепций буддийской философии также оказались как бы накрытыми этой волной популярности «практического» буддизма. Потому что при более внимательном подходе к такой современной апперцепции буддийской философии мы начинаем понимать, что эта апперцепция является возможным выводом из начальных аксиоматически введенных постулатов буддийской философии, постулатов, к которым нам опять и опять придется возвращаться. Тогда лучше назвать такую апперцепцию, также являющуюся функцией от времени, просто **религиозно-прагматической**. В чем же смысл такой прагматики, все равно какой смысл — положительный или отрицательный? Напоминаю, всякий раз, когда мы идем назад от наличной прагматики к начальным постулатам, мы идем на серьезный философский риск. И это так прежде всего потому, что мы еще не сформулировали правил такого обратного движения. Но здесь нам придется разделить два аспекта этого феноменологического перехода, сколь бы он ни был элементарен. Ведь с одной стороны, если ты хочешь заниматься буддийской философией,

то ты можешь этого хотеть для достижения Нирваны. Это — **субъективный** прагматический аспект той апперцепции, о которой мы говорили. В порядке феноменологической критики ты можешь продолжать свои возражения и с полным правом заявить: но ведь как раз в смысле начальных постулатов буддийской философии совершенно очевидно, что буддийская философия как средство достижения Нирваны, да и сама Нирвана как цель и фокус философских и любых других (йогических, аскетических) усилий, вместе с желанием и стремлением к достижению Нирваны, вместе со всеми целевыми, мотивационными «для того, чтобы...», — что все это не существенно. Короче говоря, Нирвана — **ни для чего**. Или иначе, если Нирвана когда-либо и где-либо была кому-либо **нужна**, то буддийская философия как учение о Нирване и ее достижении никогда бы не появилась на свет Божий. С другой стороны, в **объективном** аспекте та же прагматика может быть понята иначе, а именно, что Нирвана, желание Нирваны, стремление к Нирване, вместе со **знанием** о Нирване, предполагаются начальными постулатами буддийской философии как нечто объективно данное в бесконечности времени и безграничности пространства, но как субъективно не постигаемое.

Так я перехожу от первой подтемы «время» ко второй подтеме «субъективность и объективность». Замечу (в этой заметке все — замечание): в палийских суттах и комментариях (в «Аттхасалини» в первую очередь) мы читаем о странном, страннейшем понятии «субъективное» (на языке пали «аджхатта», на санскрите «адхъятама»), что означает, почти буквально, по Буддгхагхоше, — все, что относится к пяти компонентам, скандхам, данного сознательного существования в отдельном индивидуальном потоке сознания (на пали и санскрите «читта-сантана»). Но тут есть вещи еще более странные. В своем знаменитом комментарии «Путь очищения» («Висуддхи-магга») Буддгхагхоша разъясняет, что, в смысле приведенного выше определения, «субъективное» — это не столько некоторое положение вещей, как они есть, сколько определенная, выбранная йогомедитатором **позиция**, смотровая площадка, с которой он созерцает свою психику и психики других сознательных существ. Но что же тогда является «объективным» в буддийской философии, а точнее, в ее важнейшем разделе **теории дхарм**, разделе, получившем название «абхидхарма»? Не только писать, но и думать об этом безумно трудно. Объективным в его условном, не более чем условном, противопоставлении субъективному мы можем считать другую позицию йога-созерцателя. С этой позиции все состояния сознания, все модальности психики созерцаются как движения и переходы друг в друга моментов сознания, дхарм, как возникновение и распад комплексов и конфигураций дхарм и как взаимоотношение и взаимодействие этих конфигу-

раций и комплексов дхарм с такими конфигурациями и комплексами, попросту говоря, с такими дхармами, которые пребывают во времени и пространстве вне всех взаимодействий и взаимоотношений (так называемые «необусловленные дхармы»). В чем же тогда объективность? В том, что, говоря строго буддистически, в отличие от всех других фактов и факторов психики и сознания дхармы не являются ни вечными, ни временными, ни индивидуальными, ни не индивидуальными, ни качественными, ни бескачественными. Они аксиоматически вводятся в абхидхарме как абстрактные и условные «единицы» сознательного бытия, которое может быть приписано кому и чему угодно. Тогда все вещи, объекты и события космоса рассматриваются в их возможности быть созерцаемыми как дхармы.

Через различение субъективного и объективного перехожу к третьей подтеме заметки. Занятие буддийской философией необходимо включает в себя работу с твоим собственным сознанием. При этом ты не просто «применяешь» постулаты буддийской философии и правила вывода из этих постулатов к своему сознанию — такое применение в лучшем случае банально. Буддийская философия, как, впрочем, и всякое другое реальное философствование, не терпит никакой «прикладности» (есть прикладная математика, но не может быть прикладной философии). Дело просто в том, что, кроме буддийских текстов, важнейшим источником для твоего занятия буддийской философией является твое собственное сознание. Иначе твое занятие превратится в чисто абстрактное исследование опять же внешнего для тебя объекта, которого ты никогда не поймешь. Ибо в этом занятии ты сам для себя объект философствования, а точнее — то в твоём сознании, что тебе еще только предстоит **объективировать**. Объективировать сознание — это значит, прежде всего, выработать для своего умозрения, философского созерцания такую позицию, с точки зрения которой твое сознание — не твое, а сам ты для себя — никак уже не «Я». Уточняя это довольно трудное для понимания определение, я лучше скажу: объективация сознания — это не только когда ты созерцаешь свое сознание **как другое**, а когда ты его созерцаешь **как другой**. Иначе говоря, не как воспринимающий, мыслящий, даже рефлексирующий нормальный ты, а как «йог-созерцатель», каким ты еще не являешься. Можно было бы даже сказать, что в этой работе ты устанавливаешь для себя более высокий, пока далеко не высший уровень сознания, на котором изменяется не только процесс мышления, но и другие, разумеется, тобой уже отрефлексированные, психические модальности, такие, скажем, как чувственное восприятие, эмоция, воля, а это, в свою очередь, означает изменение и психического режима твоей работы. Ибо занятие буддийской философией в предшествующем этому занятию обыденном, бытовом режиме, то есть **оставаясь**

самим собой, станет еще одним автоматическим приложением к сознанию и жизни вещей, с твоими сознанием и жизнью никак органически не связанных. Или, еще можно сказать, что занятие буддийской философией приведет тебя к «культурному обогащению», выражаясь на интеллигентском жаргоне, которое только укрепит стереотип твоего мышления. Замечу еще, что объективация сознания как установление более высокого уровня твоего сознательного существования приблизительно соответствует «чистому сознанию» как пределу феноменологической редукции у Гуссерля, а также «устранению субъективного идиотизма» в практической мистике Гурджиева. В буддийской йоге тому, что мы называем объективацией сознания, будет соответствовать первая ступень созерцания или первая **дхьяна**. Но это, разумеется, еще далеко не вся работа. Переходим к некоторым буддистическим моментам изменения наших привычных мыслительных **установок**.

Здесь, конечно, решающую роль будет играть введение в наш ментальный режим установки на **срединность**. Всякий скажет, что нет более избитого места в буддийской философии, чем срединность, что это альфа и омега любого, не только буддийского, но и буддистического философствования. На самом деле со срединностью все далеко не так просто. Именно поэтому во множестве книг и статей по философии и религии буддизма мы и видим в тысячах примеров тривиализацию срединности, очень часто переходящую в явную вульгаризацию. Ведь принцип срединности — это не просто ни да ни нет, ни не да ни не нет (таков обычный штамп вульгаризации мадхьямаки). Срединность — это особая мыслительная установка (напомню, что установка здесь — это **как** ты привык мыслить и говорить, мысля и говоря о том-то и том-то), особая — именно в отношении нашего **понимания** буддийской философии. Еще в знаменитой Первой Проповеди Будды мы читаем о необходимости устранения в нашем мышлении крайностей, пределов (на пали и санскрите «анта»). Крайность была введена в качестве основного фактора, конституирующего **пространство** нормального феноменального мышления. В отсутствие этого конституирующего фактора мышление естественным образом теряет свою определенность, лишается места для расположения своих объектов и тем самым становится аморфным, трудным для языкового выражения, недоступным рефлексии. Но ведь главное, что буддийская философия устраняет, с чем она неутомимо сражается, это и есть естественный образ, все то, что возникает спонтанно, автоматически в мышлении, в жизни, в чем угодно. Полное устранение этой естественности само является той новой, неестественной, непривычной, враждебной нашему образу мышления и жизни позицией, только с которой и можно будет начать устранение **неведения**, первопричины и первотолчка для

всего хода возникновения нормального феноменального сознания. Я предлагаю небольшое дополнительное разъяснение буддийского понимания срединности как «антиестественного». Я думаю, что посредством введения понятия и термина «анта» мы в нашем мышлении избавляемся, точнее, начинаем избавляться от принципиальной установки на «позитивное/негативное» как от естественного основания, начальной позиции нашего мышления. Ведь в таких элементарных выражениях, как «исходя из того, что...» или «отвлекаясь от того, что...», мы уже ограничиваем сферу нашего мышления начальными условиями, которые уже измененное мышление стремится оставить позади и никогда к ним не возвращаться.

Наша последняя подтема — пожалуй, самая сложная. В конце концов во всяком отрефлексированном акте мышления последнее (включая и саму рефлексию над ним) видится как, условно говоря, «рабочий процесс», обладающий своей интенциональностью, задачей, а иногда и своими эпистемологическими характеристиками. В порядке радикального изменения мышления для занятия буддийской философией будет необходимо ввести такой дополнительный фактор как **состояние сознания**. Точнее, только в терминах состояния сознания нам может быть удастся понять исходные постулаты буддийской философии или, попросту говоря, превратить буддийскую философию в свою собственную философию. Основная сложность здесь в том, что состояние сознания не аксиоматизируется в качестве отдельного постулата, а появляется в порядке вывода из первого основного постулата буддийской философии о том, что все дхармы ментальны, что все, что есть, мыслительно. И главная трудность здесь, конечно, в том, что правила вывода состояния сознания из этого постулата не установлены ни в буддийских философских текстах, ни комментаторами или позднейшими исследователями этих текстов. Состояние сознания в буддийской философии несет на себе две функции. Первая функция — временная. Посредством состояния сознания буддийская йога как бы «темперировывает» созерцаемое в ней мышление, сообщает ему ритм, в котором происходят изменения мышления, отделение одного акта мышления от другого, рассечение длительности мышления на условные фазы и периоды. Вторая функция — пространственная. Посредством состояния сознания устанавливается условное «пространство мышления», формируются комплексы и конфигурации дхарм, и весь мир становится органически устроенным целым, космосом.

Поэтому, любую твою или чью бы то ни было мысль можно описать не только как **содержание и процесс**, то есть описать эпистемологически, но и как то, что случается в присутствии другой мысли, имеющей другое содержание, которая для первой становится и состоянием сознания. Поэтому мы могли бы сказать, что каждая мысль

является одновременно и самой собой, то есть отделенной по содержанию от другой мысли, и выступает в отношении другой мысли как состояние сознания. Так, каждая мысль может считаться состоянием сознания. Возьмем такой пример. Первая мысль — о срединности, то есть имеет своим содержанием срединность; вторая мысль — о Нирване. Однако о Нирване можно мыслить абсолютно, то есть противопоставлять ее миру, жизни, всему, что не есть Нирвана, а можно мыслить и в порядке срединности. Тогда первая мысль для второй будет состоянием сознания. Третья мысль — опять о срединности, с тем же содержанием, что и первая. Но и о срединности можно думать как о некотором абсолюте в ее противопоставленности крайностям, а можно думать и «срединно» как об одном из многих способов или возможностей мышления, в каковом случае первая мысль о срединности будет состоянием сознания для третьей мысли. И так далее — до бесконечности. Понимаемое таким образом состояние сознания — один из инструментов трансформации твоего мышления в его занятии буддийской философией. Состояние сознания не отменяет традиционную европейскую эпистемологию, оно ее релятивизирует.

Вместе с тем состояние сознания в буддийской философии выполняет функцию **универсального деноминатора** в отношении событий и фактов сознательной жизни, где бы мы эту жизнь ни обнаружили. Более того, как раз через различные состояния сознания и через различия в состояниях сознания эта жизнь только и может быть обнаружена. Именно в этом направлении и совершается конкретизация состояния сознания как абстрактного и универсального понятия буддийской философии. Приведем несколько главных случаев конкретизации состояния сознания. Оговариваю при этом, что приведенные ниже случаи фигурируют в абхидхарме под рубрикой «промежуточных состояний», почему промежуточных — станет ясно из дальнейшего.

(1) **Рождение** как состояние сознания. Рождением отмечено начало данной или настоящей сознательной жизни в индивидуальном континууме мысли. Значимость этого состояния сознания определяется тем, что с ним прекращаются спонтанность, которая характеризует мышление живого существа в период между зачатием и рождением, и кармическая неэффективность мышления, которая характеризует мышление промежуточного периода между смертью живого существа в его предыдущем рождении и его последующим зачатием. Но прежде всего значимость рождения в том, что оно является началом реализации возможностей мышления (в принципе, любого мышления), реализации, которая ведет от радикальной йогической трансформации мышления к переходу мышления в совсем иное мыслительное качество, через которое мышление достигает полной безобъектности и безсубъектности Нирваны.

(2) **Смерть** как состояние сознания. Аналогичным образом смерть не только отмечает конец данного отрезка сознательной жизни в индивидуальном континууме мысли, но и начало особой фазы между концом данного отрезка и началом последующего. Главной характеристикой мышления в этой фазе является уже отмеченная нами выше кармическая неэффективность. Иначе говоря, мышление перестает быть причиной каких бы то ни было следствий (событий, фактов и т.д.) в будущей сознательной жизни. Однако здесь еще более важно то, что мышление в этой фазе само для себя перестает быть следствием кармических или любых других причин и в этом смысле обретает свою трансцендентальную необусловленность.

(3) **Йога** как состояние сознания. В этом случае интересно отметить, что йога здесь выступает во всех своих разновидностях (дхьяна, самадхи и т.д.) как сознательная радикальная трансформация мышления. При этом йога, с одной стороны, нейтрализует все оппозиции не-трансформированного мышления, а с другой — устанавливает совершенно новый, не-естественный режим процесса мышления. Заметим, что на высших, трансцендентальных уровнях йогическое мышление, так же как и мышление в послесмертной фазе, теряет свою кармичность и освобождается от причинно-следственной обусловленности. И наконец, мы можем себе представить все не-йогические мысли, взятые в целом, как опять же состояние сознания, условно называемое «не-йога».

(4) **Не-йога** как состояние сознания. Но здесь будет чрезвычайно важно заметить, что нормальное, естественное, не-йогическое мышление может быть познано и описано только с позиции йоги. Более того, можно даже сказать, что не-йогическое состояние сознания также является промежуточным между не-мышлением и йогическим мышлением.

В заключении своего маленького рассуждения о занятии буддийской философией скажу, что оперирование категорией состояния сознания, как необходимым инструментом для нашего понимания буддийской философии, является чрезвычайно трудным в силу глубоко укорененных штампов привычной для нас эпистемологии. Но без свободного оперирования этой категорией наше понимание останется неправильным и неполным.

*Классификации тантр
в буддийских традициях
Тибета*

Среди множества разнообразных буддийских текстов (создававшихся на многих языках в течение многих веков) есть и такие, за которыми традиция закрепила «жанровое» наименование «тантра». Санскритское слово «тантра» (tantra) при этом используется в двух взаимосвязанных значениях. С одной стороны, этим словом обозначаются тексты, в которых излагаются определенные воззрения, а также описываются и предписываются определенные (с данными воззрениями связанные) ритуалы и способы поведения — или, как теперь принято выражаться, определенные практики. С другой стороны, этим же словом «тантра» обозначаются и сами оные воззрения, ритуалы и практики¹. Впрочем, в европейской науке для второго значения слова «тантра» было придумано слово «тантризм», в котором к санскритской основе приставлен греческий суффикс (ср. образованные по той же схеме слова «буддизм», «индуизм», «джайнизм» и т.д.). Европейские ученые ввели в обиход и выражение «тантрический буддизм», которое примерно соответствует «автохтонному» санскритскому термину «ваджраяна» (vajraṅgana — букв. «алмазный путь» или «алмазная колесница»)².

История тантрического буддизма (или ваджраяны) изучена еще весьма неудовлетворительно. Современные исследователи полагают, что время формирования ваджраяны можно отнести к рубежу III–IV вв. н.э. Самые ранние тексты («тантры»), составленные в Индии на санскрите, предположительно датируются VII в.

Как известно, едва ли не наибольшее развитие ваджраяна получила в Тибете³. Ко времени формирования тибетского буддийского Канона⁴ тибетцы уже знали огромное количество (чуть ли не десятки тысяч) различных тантрических текстов — и возникла проблема их классификации.

Тибетский буддийский Канон состоит из двух собраний текстов. Первое называется «bka'-'gyur» («Переводы слов [Будды]»), в русском произношении — Ка(н)гьюр, или Ганджур; второе — «bstan-'gyur» («Переводы пояснений [к словам Будды]»), в русском произношении — Тэнгьюр, или Данджур⁵. В Ка(н)гьюр входят (1) тексты, посвященные «винае» (т.е. дисциплине монашеской жизни), (2) сутры (т.е. беседы Будды с учениками) и (3) тексты, посвященные «абхидхарме», т.е., в европейских терминах, тексты теоретические («философские»). Это примерно соответствует делению палийского Канона («Типитаки») на три «корзины» («питаки»): «Виная-питаку», «Сутта-питаку» и «Абхидхамма-питаку».

Будон Ринчен-дуб (Bu-ston Rin-chen-grub, 1290–1364), завершивший гигантскую работу по составлению тибетского Канона, включил многие (хотя далеко не все известные ему) тантры (тантрические тексты) в Ка(н)гьюр, зафиксировав тем самым тот факт, что и они воспринимались тибетскими буддистами как «слова Будды», — наряду и наравне с сутрами.

Приравнивание тантр к сутрам в классификации канонических текстов — не единственное возможное решение. В популярных сочинениях за пределами Канона, таких, например, как «Падма-танйиг», встречается упоминание о «четвертом повороте колеса Учения»⁶, связанном с проповедью «внешних тантр»⁷. Эта идея, однако, не получила распространения, и обычно история появления каждой тантры отдельно вводится в корпус текстов каждого тантрического цикла (т.е. групп текстов, связанных с тем или иным тантрическим божеством). Д. Снеллгроув обращает внимание на тот примечательный факт, что в своей «Истории буддизма» Будон ограничивается повествованием о проповеди сутр, опуская привычные традиционные рассказы об обстоятельствах появления тантр. Это, по мнению ученого, «предполагает, что в Индии тантры никогда не были формально включены в какой-либо раздел буддийского Канона»⁸.

Не совсем ясно, что именно Д. Снеллгроув подразумевает под словом «формально», так как авторитетные индийские представления о месте тантр в буддийском Каноне довольно хорошо известны. Так, например, Шантипа⁹ считал (согласно Будону), что «собрание [текстов] глубокого смысла (т.е. тантр) [относится] к разделу сутр»¹⁰. Канонический статус сутр и тантр отождествляется и в «Тантре вопросов Субаху»¹¹, а также, как утверждает Цонкапа (Tsong-kha-pa, 1357–1419)¹², и во многих других тантрах¹³.

Ачарья Шриддхаса (опять-таки в передаче Будона)¹⁴, однако, полагал, что «питаку видьядхар»¹⁵ следует рассматривать как четвертую питаку¹⁶, т.е. выводил тантры за рамки стандартного членения буддийского Канона на три «питаки» («корзины»). Этого же мнения при-

держивался ачарья Буддхагухья¹⁷ в своей работе «О сути „Тантры вопросов Субаху“»¹⁸. Ачарья Абхаякара¹⁹ считал, что «питака видьядхар» должна быть тематически распределена по всем трем традиционным разделам Ка(н)гьюра (т.е. по разделам «виная», «сутры» и «абхидхарма»), а ачарья Шраддхакараварма²⁰ думал, что, несмотря на обоснованность рассмотрения «питаки видьядхар» как отдельного, четвертого раздела Ка(н)гьюра, распределение ваджраянских текстов по трем названным разделам также имеет право на существование.

Тибетские учителя учитывали мнение своих индийских предшественников из Индии. Будон помещает тантры в раздел сутр Ка(н)гьюра, но не смешивает оба собрания текстов. Цонкапа приходит к выводу, что позиция Ратнакарашанти²¹, присоединявшего тантры к сутрам, и позиция Абхаякары одинаково обоснованны²². Далай-лама XIV считает возможными все три варианта, хотя и склоняется к мнению Будона: «Тантры могут рассматриваться как четвертый раздел Канона, помимо трех разделов... или же могут включаться в эти три раздела. Однако есть веские основания рассматривать их в границах раздела проповедей (т.е. сутр. — А.Т.)»²³.

Внутренние классификации «питаки видьядхар» также появились еще в Индии. В качестве одной из простейших можно указать троичную классификацию, содержащуюся в «Тантре нектара ваджры»: «Все тантры — это крия-тантры („тантры действия“), чарья-тантры („тантры исполнения“) и некоторые тайные тантры»²⁴.

Эта же классификация встречается у ачарья Буддхагухьи и ряда других авторов, указывавших, что третий разряд тантр именуется йога-тантрами²⁵.

В тантре «Собрание знаний ваджра[яны]» («Ye-shes kun la tus-pa») предлагается пятеричная классификация тантр²⁶. Отличие этой системы от предыдущей, по мнению Будона, состоит в том, что класс «тантр действия» разделен на две категории: на тантры, нацеленные преимущественно на обретение обычных сиддхи (т.е. сверхъестественных способностей, доступных для обычных людей), и на тантры, нацеленные на обретение преимущественно высших сиддхи (чудотворных способностей или состояний самого Будды). Класс йога-тантр также разделен на тантры «обычной» йоги и тантры высшей (махаили ануттара-) йоги или же на тантры внешней и внутренней йоги²⁷.

Несколько иная пятеричная классификация представлена в тантре «Океан даков» (Dākārnava-tantra), у названного выше ачарья Шантипы и в традиции «Калачакра-тантры»²⁸: это тантры (1) «улыбки», (2) «взгляда», (2) «касания грудей», (3) «держания рукой» и (4) «соития двоих» (подробнее об этом см. далее). В отношении этого разделения Будон ссылается на некоего ачарью Абхясу, пояснявшего, что пять классов возникают в том случае, если высший из четырех классов

тантр (вероятно, автор имел в виду разделение на тантры действия, тантры исполнения, тантры йоги и тантры махайоги или ануттарайоги. — *А.Т.*) дифференцировать по удельному весу внешних и внутренних (т.е. созерцательных) методов практики²⁹.

Ачарья Луипа³⁰ выделял шесть классов тантр: тантры ритуалов (кальпа-тантры), тантры действия (крिया-тантры), тантры исполнения (чарья-тантры), тантры йоги, тантры тайной йоги, тантры совершенно тайной йоги. Первый из этих классов, указывает Будон, включает тексты, подробно описывающие детали проведения различных ритуалов, например при изготовлении лекарств и т.д., и в основном не выходит за рамки крिया-тантр. Последний же класс возникает за счет выделения в самостоятельный разряд «материнских тантр» махайоги³¹.

Тантры ритуалов (кальпа-тантры) имеются также и в семеричной классификации знаменитого буддийского ученого Атиши (он же Дипанкара-шри-джняна, 982–1054) — в его автокомментарии на «Светильник, [освещающий] путь к пробуждению» («Бодхи-марга-пради-па»³²). Седьмой класс тантр в системе Атиши появляется за счет обособления так называемых двойных тантр (убхая-тантр), относящихся, по мнению Будона, одновременно к разрядам чарья-тантр и йога-тантр. Цонкапа, поясняя термин «двойные», указывает, что смысл его состоит в том, что в тантрах данного типа одинаково употребляются и внешние действия, и внутренние йога³³.

Все упомянутые выше классификации тантр не получили значительного распространения в Тибете, поскольку поддавались более или менее убедительному сведению к господствующей четверичной классификации, принятой Будоном в его редакции Канона. О классификации Будона мы будем говорить более подробно, но вначале остановимся на единственной системе классификации, оказавшейся конкурентоспособной по отношению к четверичной и сохранившейся до настоящего времени в рамках старейшей школы тибетского буддизма — ньингма³⁴.

В ньингма выделяют шесть «разрядов» тантр в соответствии с их «специализациями».

1. Крिया-тантры (тантры действия). В текстах этого «разряда» речь идет о различного рода ритуалах, очистительных омовениях, подношениях божествам и прочих действиях, предназначенных для очищения тела, речи и ума от «трех ядов»³⁵. В процессе медитации (описываемой в текстах этого «разряда») божества предстают как реально существующие и отношение йогина к ним уподобляется отношению простолудина к царю. Время, требующееся для достижения Освобождения, составляют от 7 до 13 жизней.

2. Упайога-тантры. В этих текстах, как и в крिया-тантрах, речь идет о предварительных ритуалах, однако лейтмотивом предписываемой

здесь медитация является совпадением двух истин: относительной и абсолютной, т.е. признается, что визуализируемые божества самостоятельны лишь с позиций относительной истины, в абсолютном же смысле, с точки зрения теории пустоты, говорить об этом нельзя. Отношение к божествам в медитации уподобляется отношению работника к хозяину. Полная реализация Освобождения требует от 5 до 13 рождений.

3. Йога-тантры. Уже в предварительных ритуалах, о которых говорится в текстах этого «разряда», осуществляется объединение внешних и мысленных действий. Медитация проходит в устремленности к абсолютной истине. Йогин визуализирует божества перед собой либо мысленно преображает в божество самого себя, созерцая соответствующую мандалу и актуализируя «пять мудростей»³⁶ на благо всех существ. Начиная с третьей жизни после начала практики возможно рождение в «чистой земле» Акаништха — высшем из буддийских «раев».

Практики, представленные в текстах данных трех «разрядов», сопоставляются в комментариях с процессами очищения тела, речи и ума, а результатом этих практик считается обретение «тела блаженства».

4. Махайога-тантры. В текстах этого «разряда» мы видим введение новой системы инициаций: мандала из цветных порошков заменяется текстом, цветные символы божеств мандалы — мантрами и т.д. Все группы психо-соматических элементов йогина (скандхи, дхату и аятаны) освящаются в процессе созерцания «божества», визуализируемого йогинем перед собой, «джьянасаттвы» (jñāna-sattva), а также «божества», в которое йогин себя трансформировал, — «самаясаттвы» (samyasa-sattva). Оба эти «божества» сливаются в недвойственности. Результатом данной практики считается обретение «явленного тела» (нирмана-кая) Будды уже в следующей жизни³⁷.

5. Ануйога-тантры. Этот тип тантр подразделяется далее на два класса: «отцовские» и «материнские» тантры³⁸. И в тех и в других вводятся два высших типа посвящений: «тайное» и «посвящение мудростью». Сущностью медитативного процесса становится созерцание пустоты как ясного света сознания. В момент смерти обретается «тело великого блаженства»³⁹.

6. Атийога (тиб. rDzogs-chen, дзогчен)⁴⁰. Посвящение адепта происходит в «мандале ума», понимаемого как единство блаженства и пустоты. Медитативная практика полностью проходит за рамками дискурсивного мышления. Все загрязнения считаются изначально очищенными. Уже в этой жизни достигается «тело своебытия» (свабхавика-кая)⁴¹.

По мнению Д. Снеллгроува, «в распределении тантр по указанным выше группам много искусственного и значительная часть из них

не укладываются на отведенные им места...»⁴². В связи с этим английский исследователь делает предположение, что данная классификация тантр специально подогнана для подразделения всей системы буддийской практики на девять ступеней, аналогичных девяти ступеням практики в традиционной тибетской религии бон⁴³. Д. Снеллгроув иллюстрирует свою мысль следующей схемой:

<i>Буддизм</i>	<i>Бон</i>
1. Шравака-яна	1. <i>phyu gshen theg pa</i> (Путь прорицаний)
2. Пратьекабудда-яна	2. <i>snang gshen theg pa</i> (Путь экзорсизма)
3. Бодхисаттва-яна	3. <i>'phrul gshen theg pa</i> (Путь обуздания)
4. Крия-йога	4. <i>srid gshen theg pa</i> (Путь бардо — существования между рождениями)
5. Упайога	5. <i>dge gshen theg pa</i> (Путь мирян)
6. Йога	6. <i>drang srong theg pa</i> (Путь монахов)
7. Махайога	7. <i>A dkar theg pa</i> (Путь белого «А») ⁴⁴
8. Ануйога	8. <i>ye gshen theg pa</i> (Путь высшего шен) ⁴⁵
9. Атийога (тиб. дзогчен)	9. <i>bla med theg pa</i> (Высший путь — дзогчен)

Поясняя этот параллелизм, Д. Снеллгроув отмечает, что две первые из буддийских «путей-колесниц», соответствующие хиньяне⁴⁶, не практиковались в Тибете. По его мнению, они могут быть соотнесены с первыми четырьмя «путями-колесницами» бонской классификации, отражающими народные верования тибетцев. Бодхисаттва-яна соответствует п. 5 и 6 бонской классификации, в то время как п. 4 и 5 буддийской схемы, согласно Д. Снеллгроуву, не находят соответствия в бон. Представляется возможным, однако, усмотреть некоторые параллели между ритуалистикой крия-тантр и чарья-тантр, с одной стороны, и первыми четырьмя разрядами бонских «путей» — с другой.

Йога-тантра и махайога-тантра сопоставимы с духовными упражнениями бонского «пути белого „А“», поскольку во всех трех случаях главное место отводится практике визуализации.

Ануйога-тантра и «путь высшего шен» близки, как считает Д. Снеллгроув, использованием сексуальных практик. В сходных терминах в обеих системах описывается и дзогчен, более того — некоторыми авторами он рассматривается как одна и та же высочайшая ступень йоги, к которой буддисты и бонцы подходят несколькими различными путями⁴⁷. Можно также отметить, что иногда дзогчен противопоставляется вообще всей системе тантрической теории и практики как принципиально иной метод самореализации. Однако эта точка зрения, излагаемая, например, в работах Намкая Норбу Ринпоче⁴⁸, не слишком распространена.

Будон Ринчен-дуб в процессе составления тибетского буддийского Канона предпочел взять в качестве методической основы четверичную классификацию тантрических текстов — по-видимому, более удобную

для его целей. Обосновывая свой выбор, он создал целых три сочинения о классификации тантр⁴⁹, в которых и пришел к выводу, что самым удобным является разделение ваджраянских текстов на четыре группы, а именно: крия-тантры, чарья-тантры, йога-тантры и махайога-тантры (или, что то же самое, ануттарайога-тантры).

Мы рассмотрим лишь несколько оснований, приводимых Будоном в пользу четверичного членения тантр, начав с наиболее любопытного, которое повторяется во всех трех работах Будона, но впервые встречается, по-видимому, в сочинении Сонам Цемо (bSod rnamg rtse mo, 1142–1216), одного из иерархов тибетской школы сакья⁵⁰:

«Исходя из теории учения вайбхашиков⁵¹, согласно которому внешние объекты реальны... джнянасаттва⁵² призывается в изображение, стоящее перед [йогином]. В сердце джнянасаттвы устанавливаются „четки мантр“⁵³, после чего, начитывая мантры, с омовением и ритуальным очищением [йогин] получает сиддхи [от божества], как слуга от господина. Таковы крия-тантры.

Исходя из учения [кашмирских вайбхашиков и] саутрантиков⁵⁴ [гласящего], что существуют оба: и постигающий субъект, и постигаемый объект, йогин преобразует себя в самаясаттву⁵⁵, призывает джнянасаттву, [предстать] перед собой (т.е. перед йогином), помещает мантры в его (т.е. джнянасаттвы) сердце и начитывает их, после чего принимает сиддхи от божества, как от друга, — таковы чарья-тантры.

Исходя из теории учения йогачаров⁵⁶, что, хотя внешние сущности и нереальны, интроспекция реальна и без пары постигающее–постигаемое, йогин преображает себя в самаясаттву и втягивает в себя джнянасаттву. Он повторяет мантру и затем выпускает джнянасаттву — таковы йога-тантры.

Исходя из теории мадхьямиков⁵⁷, признающих существование пары постигающего и постигаемого в относительном смысле, [йогин] порождает самаясаттву и втягивает джнянасаттву, но в связи с отрицанием постигающего-постигаемого в абсолютном смысле пропускает ритуал отпускания джнянасаттвы — таковы ануттарайога-тантры»⁵⁸.

Хотя попытка соотнести четыре класса тантр с четырьмя основными школами буддийской философии и выглядит соблазнительной, и Сонам Цемо, как впоследствии и Будон, упоминает, что такого рода отождествление связано с именем Нагарджуны, все же основные тибетские авторитеты отказывают этой идее в истинности. «Это мнение неверно!», — говорит Цонкапа⁵⁹. «Неправильно утверждать, что так думали Нагарджуна и Джнянапада, — пишет Панчен-лама I (1569–1662), — ибо такое утверждение не содержится ни в одной из их работ»⁶⁰. «Эти объяснения — лишь собственные измышления некоторых

тибетских лам», — говорит великий мастер школы кагью Пема Карпо (1527–1592)⁶¹. Причем рассматриваемый пассаж критикуется с разных сторон: неверным признается и описание практики с самаясаттвами и джнянасаттвами, и соотнесение двух первых классов тантр с философскими школами хинаяны.

Наиболее подходящим основанием для разделения тантр на четыре группы в Тибете принято считать характер желаний, используемых практикующими. Будон называет это «делением по четырем родам сладострастия» и объясняет его с помощью цитаты из «Сампуга-тантры», хорошо известной по многим источникам:

Улыбка, взгляд, рукой касанье и двух соитье — вот четыре раздела тантры по обычаю червей⁶².

Это парафраз цитаты из «Сокровищницы Абхидхармы» («Абхи-дармакоши») Васубандху, где говорилось:

Двух соитьем, рук касаньем,
смехом, взглядом — сочетанье⁶³.

В «Автокомментарии» Васубандху пояснял, что речь здесь идет о том, что на разных уровнях «Сферы желаний» (кама-дхату — первом из трех уровней буддийского психокосмоса) соитие осуществляется разными способами: ниже «Неба тридцати трех (богов)» — соединением мужских и женских половых органов, на небе Тушита — прикосновением рук, в Нирманарати (5-е небо) — улыбкой и в Паринирмитавашаварти (6-е небо) — взглядом⁶⁴.

«Крия-тантры, — говорит Будон, — предназначены для искоренения дефектов психики, возникших в связи со зрительными восприятиями. Боги и богини 6-го неба исправляют эти ошибки уже тем, что совокупляются взаимным взглядом, практикуя, таким образом, путь блаженства крия-тантр.

Для исправления дефектов психики, возникших в связи с веселым смехом, достаточным противоядием является улыбка. Боги и богини соединяются, улыбаясь друг другу, и практикуют, таким образом, путь высшего блаженства чарья-тантр.

Действенным противоядием от дефектов психики, возникших в связи с хватанием руками, является практика йога-тантр, когда боги и богини, живущие в небе Тушита, ласкают друг друга руками, практикуя путь особого блаженства.

Ниже Неба тридцати трех (богов) для корректировки дефектов психики, связанных с соитием, боги и богини исправляют свои ошибки, совокупляясь друг с другом путем вместиорожденного блаженства махайога-тантр»⁶⁵.

Апеллируя к этому примеру, Цонкапа подчеркивал, что он, этот пример, является лишь иллюстрацией и вовсе не имеет в виду, что именно божества являются основными практикующими названных тантр⁶⁶.

Д. Снеллгроув выказывает удивление, что Цонкапа был сторонником столь «странной теории» классификации тантр и подвергает критике ее источниковедческую основу. Он считает, что исходное высказывание неправомерно взято из «Хеваджра-тантры», где оно соотносилось не с четырьмя видами тантр, а с «четырьмя блаженствами» и «четырьмя посвящениями»⁶⁷. Но поскольку цитата возводится Будон не к «Хеваджра-тантре», а к более ранним текстам и связывается в его интерпретации также и с «четырьмя блаженствами», надо признать, что Д. Снеллгроув в данном случае неправ. Однако в главном — в том, что данная поэтическая аллюзия вряд ли должна претендовать на сущностное раскрытие четверичного разделения тантрических текстов, в основе которого лежит, вероятно, архетипичность самой четверки, согласиться с Д. Снеллгроувом можно. И не случайно, как напоминает исследователь, в той же «Хеваджра-тантре» «все идет четверками»⁶⁸.

Будон приводит еще ряд подходов к обоснованию четверичного деления тантр:

1. По четырем кастам

«Люди из касты брахманов, — пишет Будон, — склонны полагать, что лица благородного происхождения достигают освобождения с помощью ритуалов. Они с радостью предаются подвижничеству, ритуальным омовениям и тому подобному — то есть тяготеют к крия-тантрам.

Люди из купеческого рода (вайшьи. — *А.Т.*) неспособны к тяжкому подвижничеству, не занимаются они и низкими делами. Они склонны сочетать метод внутренней йоги и мудрости с внешними действиями, то есть тяготеют к чарья-тантрам.

Люди царского рода (кшатрии. — *А.Т.*) совсем неспособны к подвижничеству, привержены к пяти удовольствиям⁶⁹ и тяготеют к йога-тантрам.

Простолюдины (шудры. — *А.Т.*) нечисты телом, творят зло, не раздумывая едят пять видов мяса и пять нектаров⁷⁰, делают черную работу; для них — ануттарайога-тантры»⁷¹.

Будон не высказывает своего отношения к данной классификации, однако Цонкапа, упоминая о ней, добавляет, что это мнение, отталкивающееся от комментария некоего Аламакалаши к «Ваджрамале», совершенно поверхностно и не имеет отношения к реальности⁷². Оно тем не менее представляет интерес как первый пример нарочито приукрашенного изображения сторонников тантр высшей йоги.

2. Классификация по четырем типам аффектантов (санскр. kleśa, тибет. nyon mongs)

Вообще, в простейшем случае выделяют три коренных аффектанта — сладострастие, гнев и неведение. Будон считает, что для людей с сильным и средним неведением лучше всего подходят крия-тантры. Для тех, у кого лишь слабое неведение, — чарья-тантры. Тем, у кого слабое или среднее неведение дополнено средней силы сладострастием и гневом, предназначены йога-тантры. Ануттарайога-тантры — для тех, у кого наиболее сильны все три «яда».

То есть здесь опять адепты ануттарайоги (т.е. ануттарайога-тантры) показаны как наиболее погрязшие в сансаре люди. Тем эффективнее должны быть методы йоги, которые позволяют даже таким личностям быстрее всех достичь совершенства, — вот что, по-видимому, подразумевают такого рода утверждения.

При разработке рассматриваемой классификации авторитетный для Будона текст «Высший светоч» («Rab tu sgron gsal») добавляет пятый разряд «йогини-тантр» — для тех, у кого «сильнейшие из сильнейших аффектантов»⁷³. Обычно же йогини-тантры рассматриваются как подразделение ануттарайога-тантр.

3. Классификация по способностям

«Личности с низшими способностями, малым умом радуются внешним действиям, омовениям и т.д. Это для них придуманы внешние изображения и тому подобное...»⁷⁴. Адепты же ануттарайога-тантр в данной системе — это те, кто обладает наибольшими способностями и остротой органов чувств.

4. Классификация «по отпечаткам (васанам) четырех обстоятельств-состояний»

Этот способ деления тантр исходит из «Калачакра-тантры», где говорится о соответствии четырех ликов самого идама Калачакры⁷⁵ четырем типам тантр: «Левый лик бодрствует, склоняясь к грубому и внешнему, [что соответствует] крия-тантрам и чарья-тантрам. Правый лик пребывает в состоянии сна [со сновидениями] и силой сновидений склоняется к явлениям ума, [что соответствует] йога-тантрам. Передний лик — силой васан (т.е. „отпечатков“, кармических следов) глубокого сна отвлечен от всех внешних мыслей запада»⁷⁶, [что соответствует] йогини-тантрам. Задний лик — силой васан (кармических следов) [отвлечен] от [былых] наслаждений, [что соответствует] ануттарайога-тантры»⁷⁷.

«Калачакра-тантра» стоит несколько особняком от других тантрических традиций буддизма и отличается своеобразием многих аспектов своей теории и практики. Одним из первых ее отличий можно счи-

тать отличие терминологии, в которую вошло довольно много понятий, традиционно использовавшихся только индуистами. В частности, приведенная система классификации тантр опирается на древнюю доктрину упанишад о четырех состояниях психики, четвертое из которых, наивысшее, соединяет в себе три первых⁷⁸.

5. Классификация «по времени»

Это чисто условное деление тантр, как говорит Будон, может пониматься двояко: деление по времени суток, в которое занимаются медитацией, или деление по временным эпохам. Первый вариант обосновывается цитатой из комментария на «Калачакру» под названием «Вималапрабха» («Vimalaprabhā» — «Чистый свет»):

Здесь медитация в первую стражу — тантры улыбки,
медитация в третью стражу — тантры взгляда,
медитация в пятую стражу — тантры прикосновения к груди
и медитация в седьмую стражу — тантры держания рукой.
Таковы четыре разряда тантр⁷⁹.

Второй вариант временной классификации тантр опирается на индийский миф о четырех эпохах (югах) мировой истории. Будон поясняет, что крия-тантры предназначены для «совершенной» эпохи — Сатья-юги, чарья-тантры — для Двапара-юги, йога-тантры — для Трета-юги и, наконец, ануттарайога-тантры — для наихудшей, современной эпохи — Кали-юги⁸⁰.

Пересказывая разнообразные концепции классификации тантр, Будон не подвергает их критике, а лишь показывает, что принятое им членение тантр на четыре разряда разные авторитеты объясняли по-разному, но тем не менее все они использовали именно четверичное деление. Будон находит возможным свести к основным четырем разрядам как более краткие, так и более пространственные классификации. Именно такая четверичная классификация, на основе которой Будон при редактировании Канона распределил тысячи тантрических текстов, и легла в основу дальнейшего развития литературы ваджраяны в Тибете.

Однако эта классификация не осталась единственной: выше уже говорилось о классификации, применяемой в школе нyingма; сообщалось и о иных расширениях четверичной схемы до шестеричной⁸¹. Тем не менее именно классификация Будона принималась в качестве исходной всеми исследователями, затрагивавшими проблему анализа тантрического раздела буддийского Канона, именно эта классификация была принята во всех тибетских изданиях Канона, и на данном этапе исследования для ориентации в бескрайнем море письменных

источников ваджраяны удобнее всего руководствоваться именно системой Будона.

В заключение резюмируем четверичную классификацию словами Кхедруба (mKhas Grub rJe, 1385–1438), непосредственного ученика Цонкапы: «Итак, есть два метода в четырех классах тантр: один — внешние действия, такие, как омовения, очищения и так далее; второй — внутренняя йога.

Крия-тантра была поведена для учеников, склонных к внешним действиям, в то время как чарья-тантра была изложена для обуздания учеников, склонных в равной мере как к внешним действиям, так и к внутренней йоге. Йога-тантра в отличие от этих двух, была поведена для обуздания учеников, склонных к йоге внутреннего самадхи, а ануттарайога-тантры несравненны для обуздания учеников, склонных к внутренней йоге»⁸².

Примечания

¹ Санскритское слово *tantra* образовано от глагольного корня *tan* и суффикса *tr*, придающего существительному значение инструмента, производящего действие, которое обозначается исходным глагольным корнем. Корень *tan* имеет значения «тянуть(ся)», «протягивать(ся)», «распространять(ся)», «проявлять(ся)», «совершать(ся)» и т.д. *Tantra* — это «то, посредством чего нечто протягивается, распространяется, совершается и т.д.». Самые ранние конкретные значения этого слова — «ткацкий станок» и «основа (ткани)». Очевидно, позже возникли переносные значения: «основа» как «основание» или «каркас», «система», «доктрина», «теория» — и «текст», излагающий ту или иную доктрину. По-видимому, развитие смысла слова шло по своего рода спирали: «некие/любые воззрения» → «текст, излагающий некие/любые воззрения» → «тексты, излагающие определенный круг воззрений» («тантры» как тексты) → «сами эти воззрения» («тантра» в смысле «тантризм»).

² См., например: *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. II. Buddhist Literature and Jaina Literature. Tr. from German. New Delhi, 1972, с. 387–401; *Conze E.* Buddhism. Its Essence and Development. Oxf., 1951, с. 174–199; *Bhattacharyya B.* Introduction to Buddhist Esoterism. Varanasi, 1964; *Dasgupta S.B.* An Introduction to Tantric Buddhism. Berkeley, 1974; *Wayman A.* The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esoterism. N. Y., 1973. По-русски см., например: Тантрический буддизм. Предисл., пер. и коммент. А.Г. Фесюна. М., 1999; *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000 [Лекция 7. Ваджраяна (Тантрический буддизм), с. 120–139] (= *Торчинов Е.А.* Введение в буддизм: Курс лекций. СПб., 2005; версия в Интернете: http://buddhism.org.ru/buddhism_01.html).

О слове *vajraṅga* см., например: *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию, с. 120–121.

Есть и параллельное понятие «тантрический индуизм» или «индусский тантризм». См. о нем, например: *Gupta S., Hoens D.H., Goudriaan T.* Hindu Tantrism,

Leiden-Köln, 1979 (Handbuch der Orientalistik. 2. Abt.: Indien, Bd. 4, 2. Abschnitt); Goudriaan T., Gupta S. Hindu Tantric and Śākta Literature. Wiesbaden, 1981. См. также: *Agehananda Bharati*. The Tantric Tradition. L., 1965.

³ См., например: *Kvaerne P.* Tibet: the Rise and Fall of a Monastic Tradition. — The World of Buddhism. Ed. by H. Bechert and R. Gombrich. L., 1984. По-русски см., например: *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций (Лекция 8. Буддийская традиция Тибета, с. 140–167; библиография на с. 167). См. также: *Цендина А.Д.* ... и страна зовется Тибетом. М., 2002.

⁴ См.: The Many Canons of Tibetan Buddhism. Tibetan Studies. Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies. Leiden, 2000. На русском языке см., например: *Маланова Т.М.* Тибетский канон Ганджур и Данджур как движущаяся система текстов. — Источниковедение и текстология памятников средневековых наук в странах Центральной Азии. Новосибирск, 1989, с. 251–259.

⁵ «Ганджур» и «Данджур» — это русская транскрипция монгольского (и бурятского) произношения данных тибетских слов. «Ка(н)гьюр» и «Тэнгьюр» — транскрипция лхасского произношения.

⁶ См.: *Toussaint G.C.* Le Dict de Padma (Padma thang-yig). P., 1933, с. 124–125. В тибетском буддизме есть традиционное представление о «трех поворотах колеса Дхармы (Учения)»: «первый поворот» — это первая проповедь Будды в Сарнатхе; «второй поворот» — это проповедь Будды на Коршуньей горе (Гридрха-кута) около Раджгира (т.е. проповедь базовых идей махаяны); «третий поворот», в пространстве, по-видимому не локализованный, — это проповедь окончательная, открытие всей истины без остатка.

⁷ В данном случае имеются в виду крия-тантры и чарья-тантры (см. далее).

⁸ *Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. Vol. I. Boston, 1987, с. 119.

⁹ Шангипа (sha-nti-pa) — один из легендарных 84 махасиддхов («великих подвижников»); его учителем считается Наропа (1016–1100), Шангипа часто отождествляется с Ратнакарашанти (см. ниже). О махасиддхах см., например: *Dowman K.* Masters of Mahamudra: Songs and Histories of the Eighty-four Buddhist Siddhas. Albany, NY, 1986.

¹⁰ *Bu-ston Rin-chen-grub.* bDe mchog sbyi gnam don gsal zhes bya ba. — The Collected Works of Bu-ston. Pt 6 (Cha). Ed. by L. Chandra. New Delhi, 1966 (Śata-Piṭaka Series. Vol. 46), f. 2b (3).

¹¹ Subāhupariṣccha-tantra (P 805). Здесь и далее номера канонических текстов с пометой P (пекинское издание, доступное в японском переиздании) приводятся по: *Suzuki D.T.* Catalogue and Index of the Tibetan Tripitaka, Peking Edition. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute, 1961; номера текстов с пометой D (дергеское издание) даются по каталогу: bKa'-gyur bsTan'-gyur. Guide to the Nyingma Edition of Tibetan Buddhist Canons. Ed. by Tarthang Tulku. Dharma Publishing, 1980. «Тантра вопросов Субаху» (Subāhupariṣccha-tantra) — один из основных текстов, относимых к разряду крия-тантр («тантр действия»).

¹² В русской литературе имя этого знаменитого тибетского автора (религиозного деятеля) часто пишется как Цзонхава (это транскрипция монгольского произношения).

¹³ См.: *Tsong-ka-pa.* The Great Exposition of Secret Mantra. Tr. and ed. by J. Hopkins as «Tantra in Tibet». L., 1977, с. 108.

¹⁴ Об этом индийском авторитете, на которого ссылается Будон, никакой дополнительной информации найти не удалось.

¹⁵ То есть тексты ваджраяны. Видьядхарами (букв. «хранителями ведения») в данном случае называются последователи буддийского тантризма.

¹⁶ *Bu-ston Rin-chen-grub*. bDe mchog sbyi rnam don gsal zhes bya ba, f. 2b (3).

¹⁷ Буддхагухья (Buddhaguhyā, тиб. Sangs-rgyas gsang-ba) — индийский автор (наставник) VIII–IX вв.; в тибетском предании — одна из ключевых фигур в деле передачи буддийского учения из Индии в Тибет.

¹⁸ *Buddhaguhyā*. Subāhuparipṛcchā-nāma-mahāyāna-pīndārtha (D 3713; P 4536).

¹⁹ Абхаякара, или Абхаякарагупта (Abhayakaragupta; тиб. 'Jigs-med-'byung-gnas-sbas-pa), — индийский автор (XI–XII вв.) авторитетных сочинений в традиции буддийского тантризма.

²⁰ Кашмирский пандит (традиционный ученый) XI в., принимавший участие в переводе буддийских канонических текстов на тибетский язык.

²¹ Индийский (буддийский) автор XI в., отождествляемый обычно с махасиддхой по имени Шантипа (см. выше).

²² *Tsong-ka-pa*. The Great Exposition of Secret Mantra, с. 108.

²³ Там же. Introduction, с. 51–52.

²⁴ *Bu-ston Rin-chen-grub*. Vajrāmṛta-tantra-tīka (D 1650). — Цит. по: The Collected Works of Bu-ston, f. 27.

²⁵ Там же.

²⁶ См. там же.

²⁷ *Roerich G.N.* (Tr.). The Blue Annals. Delhi, 1979, с. 351, 356.

²⁸ Об этой традиции см., например: *Roerich G.* Studies in the Kālacakra. — *Рерих Ю.Н.* Избранные труды. М., 1967; *Терентьев А.А.* Калачакра. — Буддизм. Словарь. М., 1992, с. 142–143.

²⁹ См.: The Collected Works of Bu-ston, fs. 27, 28.

³⁰ Луипа — один из легендарных махасиддхов (см. выше).

³¹ Подробнее об этом см., например: *Терентьев А.А.* Место Шри Чакрасамвара тантры в системе Ваджраяны. — Религиозно-философское наследие Востока в герменевтической перспективе. (По материалам международной научной конференции 2001 г.) СПб., 2004, с. 203–231.

³² *Dipaṅkarasrījñāna*. Bodhimargapradīpa-pañjika-nāma (D 3947), f. 287a. Ср. английский перевод: *Atisa*. A Lamp for the Path and Commentary. Tr. annot. by R. Sherburne, S.J. L., 1983 (The Wisdom of Tibet Series. 5), с. 167. См. также: *Lessing F., Wayman A.* Introduction to the Buddhist Tantric Systems. Delhi, 1978, с. 100.

³³ *Tsong-ka-pa*. The Great Exposition of Secret Mantra, с. 164.

³⁴ См., например, сайт: <http://www.nyingma.com>

³⁵ То есть похоти, гнева и неведения. Объяснение классов («разрядов») тантр школы нингма дается по работе: *Tucci G.* The Religions of Tibet. L., 1980, с. 77–82.

³⁶ О «пяти мудростях» см., например: *Дандарон Б.Д.* Содержание мантры ОМ-МА-НИ-ПАД-МЭ-ХУМ. — Труды по востоковедению, № 22. Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 313. Тарту, 1973, с. 472–476.

³⁷ Речь идет о концепции «трех тел» (tri-kāyā) Будды в махаяне: первое — «явленное тело» (nirmāna-kāyā), второе — «тело блаженства» (sambhoga-kāyā) и третье — «тело Дхармы» (dharma-kāyā). См., например: *Канаева Н.А.* Трикая. — Буддизм. Словарь. М., 1992, с. 245–246.

³⁸ См. выше, примеч. 31.

³⁹ Дж. Гопкинс объясняет этот термин традиции ньянгла следующим образом: «Тело великого блаженства — это идеальное явление Будды в форме тела истины ради проповеди продвинувшимся ученикам в „чистых землях“. Телом великого блаженства эмануруют явленные тела...». См.: *Khetsun Sangpo Rinbochay*. *Tantric Practice in Nying-ma*. Tr. and ed. by J. Hopkins. N. Y., 1982, с. 227.

⁴⁰ Первые специальные работы об этой форме буддизма появились лишь в конце прошлого столетия. См., например: *Guenther H.V.* *Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*. Boston, 1984.

⁴¹ См.: *Канаева Н.А.* Трикая.

⁴² *Snellgrove D.* *Indo-Tibetan Buddhism*. Vol. 2, с. 405.

⁴³ См.: *Snellgrove D.* *The Nine Ways of Bon*. L., 1967.

⁴⁴ На этом пути в основном занимаются практикой визуализации себя как божества.

⁴⁵ Шен (gshen) — многозначный термин, первоначально означавший «ритуал», «подношение»; зачастую используется как синоним «бон».

⁴⁶ *Snellgrove D.* *Indo-Tibetan Buddhism*. Vol. 2, с. 407. Данное утверждение Д. Снеллгроува, однако, противоречит индо-тибетской традиции буддизма, согласно которой шраваки и пратьекабудды понимаются не как представители хинаяны, но как типы практикующих, имеющиеся также и среди сторонников махаянских школ философии, — йогачары и мадхьямики. По-видимому, первым на этот факт обратил внимание Е.Е. Обермиллер. См. также: *Tsong-ka-pa.* *The Great Exposition of Secret Mantra*, с. 205. Д. Снеллгроув в данном случае придерживается интерпретации, сохраняющейся, по-видимому, исключительно в школе ньянгла. См., например: *Jig-me ling-pa.* *long-chen nying-thig ngon-dro*. — *The Dzogchen Innermost Essence Preliminary Practice*. Tr. with comm. by Tulku Thondup. Ed. by B. Beresford. Dharamsala, 1982 (Library of Tibetan Works & Archives), с. 82–99.

⁴⁷ См.: *Snellgrove D.* *Indo-Tibetan Buddhism*. Vol. 2, с. 407.

⁴⁸ Намкай Норбу Ринпоче (р. в 1938 г. в Тибете) — современный буддийский проповедник в традиции дзогчен, хорошо известный и в России.

⁴⁹ *Chandra L.* *Materials for a History of Tibetan Literature*. Kyoto, 1981, Nos. 13645, 13646, 13647 (Toh. 5167, 5168, 5169).

⁵⁰ gNas Inga rig pa'i pandita chen po zhes yongs su grags pa'i slob dpon rin po che bSod rnam rtshe mo'i gsung rab glegs bum dang po las rgyud sde spyi rnam par gzhag pa bzhugs so (Sa-skya bka'-'bum. [Vol.] Ga), f. 896b ff. (Тибетский фонд СПбФ ИВ РАН. Инв. № В 7536; ср.: *Bu-ston Rin-chen-grub.* *rGyud sde spyi rnam bzhad bsodus pa rgyud rin po che'i gter sgo 'byed pa'i lde mig*. — *The Collected Works of Bu-ston*. Pt 14 (Pha). Ed. by L. Chandra. New Delhi, 1969 (Śata-Piṭaka Series. Vol. 54), f. 89b ff.

⁵¹ Вайбхашика — одна из философских школ индийского буддизма.

⁵² См. выше.

⁵³ То есть последовательность букв мантры, составляющая замкнутый круг.

⁵⁴ Саутрантика — одна из ранних философских школ в буддизме.

⁵⁵ То есть визуализированное йогиним божество, которое представляет «тело» для джнянанаттвы (см. выше).

⁵⁶ Йогачара — философская школа в буддизме махаяны.

⁵⁷ Мадхьямика — одна из основных философских школ буддизма махаяны.

⁵⁸ Ср. английский перевод: *Lessing F., Wayman A.* Introduction to the Buddhist Tantric Systems, с. 2. Ср. также: *Tsong-ka-pa.* The Great Exposition of Secret Mantra, с. 204–205.

⁵⁹ *Tsong-ka-pa.* The Great Exposition of Secret Mantra, с. 155.

⁶⁰ *bLo-bzang chos-kyi rgyal-mtshan.* bsTan pa spyi dang rgyud sde bzhi'i nram par gzhag pa'i zin bris. — Collected Works. Ed. by Gurudeva. Vol. 4. New Delhi, 1973, f. 17b.

⁶¹ *Pad-ma dkar-po.* rGyud sde spyi'i nram gzhag mkhas pa'i yid phrog. — Collected Works. Ed. by Kargyud Sungrab Nyamso Khang. Vol. 11. Darjeeling, 1974, f. 16a. Цит. по: *Tsong-ka-pa.* The Great Exposition of Secret Mantra, с. 206.

⁶² *Saṃpūṭa-nāma-mahātantra* (D 381). — Цит. по: The Collected Works of Bu-ston, pt 14 (Pha), f. 14 (7b). Цонкапа, объясняя выражение «по обычаю червей», цитирует комментарий Вирьяваджры к «Сампуга-тантре»: «„По обычаю червей“ — намекает на незагрязненность великого блаженства и пустоты: подобно тому, как рожденный в дереве червь поедает само дерево, так же и медитативный покой рождается из блаженства, [основанного на желании], и культивируется как пустота, [поглощенное желание]» (*Tsong-ka-pa.* The Great Exposition of Secret Mantra, с. 161).

⁶³ *Vasubandhu.* Abhidharmakośakārikā (D 4089), 3.69.

⁶⁴ См.: *Васубандху.* Абхидхармакоша. Близкий к тексту перевод... подготовка тибетского текста, примечаний и таблиц Б.В. Семичова и М.Г. Брянского. Гл. 3. Улан-Удэ, 1980, тиб. текст, с. 200–201. Названия «небес» буддийского космоса — по этому же изданию. Интересно отметить, что сходные представления о многоэтажной структуре космоса и способах совокупления божеств, живущих на разных этажах этого космоса, известны и в других индийских религиях, в частности в джайнизме. См., например, Умасвати (I в. н.э.?) «Таттвартхадхигама-сутра», 4, 8–10: «До [неба] Айшана соитие телесно. Остальные [божества] на каждых двух последующих [небесах] соединяются касанием, смотрением, слушанием, думанием соответственно. Высшие [божества] не совокупаются» (*Терентьев А.А.* Некоторые основы джайнской мифологии. — Проблемы изучения и критики религий Востока. Л., 1979, с. 45).

⁶⁵ Будон чередует термины «махайога» и «ануттарайога» как синонимы, не проводя между ними какого-либо разграничения. Важно отметить также, что свое объяснение Будон скрепляет аллюзией на тантрийскую медитацию «плодового» уровня сампанна-крама, когда движение бодхичитты по четырем чакрам фиксируется терминами, которые Будон никак не мог использовать случайно: «блаженство, высшее блаженство, особое блаженство, вместиорожденное блаженство». Эта ненавязчивая параллель заметно углубляет интерпретацию Будона, пронизывая ее ощущением целостности всей структуры тантрического медитативного опыта. См.: *Bu-ston Rin-chen-grub.* rGyud sde spyi nram bzhad bsdu pa rgyud rin po che'i gter sgo'byed pa'i lde mig.

⁶⁶ *Tsong-ka-pa.* The Great Exposition of Secret Mantra, с. 161–162.

⁶⁷ *Snellgrove D.* Indo-Tibetan Buddhism. Vol. 2, с. 235.

⁶⁸ *Hevajra tantra*, I.i. 30. — Цит. по: *Snellgrove D.* The Hevajra Tantra. A Critical Study. L., 1959.

⁶⁹ То есть к удовольствиям пяти органов чувств, сопоставляемых с пятью «стихиями». Подробнее см., например: *Douglas N., Slinger P.* Sexual Secrets. N. Y., 1979, с. 120–121; *Beyer S.* The Cult of Tara. Berkeley, 1978, с. 157, и др.

⁷⁰ О нектарах и т.д. см., например: *Beyer S. The Cult of Tara*, с. 158–159.

⁷¹ *Bu-ston Rin-chen-grub. rGyud sde spyi nam bzhad bsdus pa rgyud rin po che'i gter sgo 'byed pa'i lde mig*, fs. 16–17.

⁷² *Tsong-ka-pa. The Great Exposition of Secret Mantra*, с. 155, 202.

⁷³ Цит. по: *Bu-ston Rin-chen-grub. rGyud sde spyi nam bzhad bsdus pa rgyud rin po che'i gter sgo 'byed pa'i lde mig*, f. 17.

⁷⁴ Там же, f. 18.

⁷⁵ О понятии «идам» см., например: *Огнева Е.Д. Идам*. — Буддизм. Словарь. М., 1992, с. 131.

⁷⁶ Поскольку обращен к востоку.

⁷⁷ *Bu-ston Rin-chen-grub. rGyud sde spyi nam bzhad bsdus pa rgyud rin po che'i gter sgo 'byed pa'i lde mig*, f. 18.

⁷⁸ «Первая пада — Вайшванара; состояние его — бодрствование, его познание [направлено] вовне, у него семь частей тела и девятнадцать ртов, а наслаждается он грубыми [вещами].

Вторая пада — тайджаса; ее состояние сон, ее познание [направлено] на внутреннее, у нее семь частей тела и девятнадцать ртов, а наслаждается она тонкими [вещами].

Когда спящий не имеет никаких желаний, не видит никаких снов — это глубокий сон. Третья пада — праджна; ее состояние — глубокий сон. Она стала единой, она — сгусток познания, состоит из блаженства, наслаждается блаженством, и ее лик — ум.

Это — владыка всего. Это — всезнающий, это — внутренний держатель, это — причина всего, это — начало и конец творений.

Полагают, что четвертая пада [такова]: она не познание, [направленное] на внутреннее; она не познание, [направленное] вовне; она не познание, [направленное] на то и другое; она не сгусток познания; она не познание и не не-познание. Она невидима, неизреченна, неуловима...» (Мандукья-упанишада. Пер. М. Хельзиг. — Древнеиндийская философия. М., 1972, с. 246–247). Ср. перевод А.Я. Сыркина: Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967 (Памятники письменности Востока. XVI), с. 202 = Упанишады. Пер. с санскр., исслед. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 2000, с. 638. (Об интерпретации метода рассмотрения 4–1 пады см.: *Терентьев А.А.* К интерпретации логико-методологических схем индийской религиозной философии. — *Философские вопросы буддизма*. Новосибирск, 1984, с. 59–72.)

⁷⁹ Цит. по: *Bu-ston Rin-chen-grub. rGyud sde spyi nam bzhad bsdus pa rgyud rin po che'i gter sgo 'byed pa'i lde mig*, f. 18. Как видно из приведенной цитаты, в системе Калачакры используется несколько иная номенклатура классов тантр.

⁸⁰ Об «эпохах» в индийской мифологии см., например: *Лысенко В.Г.* «Философия природы» в Индии: атомизм школы вайшешика. М., 1986, с. 115–116.

⁸¹ О примере шестеричной классификации тантрийского отдела Ка(н)гьюра сообщает Р.О. Майзецаль, проанализировавший хранящийся в Берлине рукописный каталог Ка(н)гьюра неизвестного 105-гомого издания, датированного концом XVII в. (Ранее данный каталог ошибочно приписывался хранящемуся в Берлине рукописному изданию Ка(н)гьюра; см.: *Haarh E.* Die Berliner Kanjur-Handschrift. — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 104, с. 539.) Каталог именуется: bDe bar gshegs pa'i gsung rab rin po che'i dkar chags bsTan pa rgyas pa'i nyi 'od

zhes bya ba («Каталог драгоценных речений Сугаты, именуемый „Солнечный свет обширного Учения [Будды]“»), и в нем перечисляются следующие шесть классов тантр:

1. rNal 'byor chen bla na med pa'i rgyud (Anuttaramahāyogatantra) — 11 текстов.
2. rNal 'byor gyi rgyud (Yogatantra) — 17 текстов.
3. sPyod pa'i rgyud (Caryātantra) — 11 текстов.
4. Bya-ba'i rgyud (Kriyātantra) — 301 текст.
5. gSang sngags snga 'gyur («ранние переводы мантр») — 22 текста.
6. gNas skabs su nyer 'kho'i rgyud («Тантры, [поведанные] в различных ситуациях») — 259 текстов.

Первые четыре класса тантр совпадают со схемой Будона; в пятый класс выделены тантры первого периода распространения буддизма в Тибете, т.е. тантры ньингма; в шестой — различные краткие тексты типа дхарани. — *Meisezahl R.O. Zur Klassifizierung der kanonischen Übersetzungsliteratur des tibetischen Vajrayāna-Buddhismus im Peking- und Derge-Kanjur. — Oriens. 1986, 29, с. 334–350.*

⁸² *Lessing F., Wayman A. Introduction to the Buddhist Tantric Systems, с. 218. Ср.: Tsong-ka-pa. The Great Exposition of Secret Mantra, с. 162–164.*

Содержание

Предисловие (Рыбаков Р.Б.)	3
Октябрина Федоровна Волкова (23.01.1926–22.10.1988) (Лысенко В.Г.)....	4

История, историография

Кулланда С.В. Истоки индоиранских варн	19
Пименов А.В. Индогерманский миф в XX в.: религиозные эксперименты немецкого нацизма	48

Литература, искусство

Вертоградова В.В. Лотосовая розетка-диаграмма в древнеиндийских рельефах и в буддийских вербальных текстах (К проблеме «Изображения и текст»)	81
Вишневская Н.А. Буддийские мотивы в творчестве Джайшанкара Прасада	93
Дубянский А.М. Кришнаитская поэма Андаль «Тируппавей»	101
Канаева Н.А. Кальянамалла. «Анангаранга» («Подмостки любви») Фрагмент	122
Огнева Е.Д. Надписи на буддийской скульптуре из собрания Музея Востока (Москва)	141
Серебряный С.Д. Опыт стихотворного перевода санскритских строф	150

Лингвистика, лексикология

Елизаренкова Т.Я. Как называли «жизнь» в Ригведе?	169
Захарьин Б.А. Варадараджа. «Облегченное освещение положений [санскритской грамматики]» (<i>Laghusiddhāntakaumudī</i>). Комментированный перевод с санскрита сутр 1–75	186
Липеровский В.П. Выражение модальности достоверности в языке хинди	221

Философия, религия

<i>Альбедиль М.Ф.</i> Индуизм: миф как парадигма смыслов	231
<i>Исаева Н.В.</i> Математическая точка метафизики — Брахман как бесконечно малая величина.....	247
<i>Лысенко В.Г.</i> Сон и сновидение как состояния сознания: упанишады и Шанкара	269
<i>Пятигорский А.М.</i> Об изучении буддийской философии — Октябрине.....	307
<i>Терентьев А.А.</i> Классификации тантр в буддийских традициях Тибета.....	315

Научное издание

SMARANAM

Памяти
Октябрины Федоровны
Волковой

Сборник статей

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Редактор *Н.Г. Михайлова*

Художник *Э.Л. Эрман*

Технический редактор *О.В. Волкова*

Корректоры *Л.В. Халатова, И.И. Чернышева*

Компьютерная верстка *Н.А. Важенкова*

Подписано к печати 25.12.06
Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 21,5. Усл. кр.-отг. 22,0. Уч.-изд. л. 24,5
Тираж 800 экз. Изд. № 8220. Зак. № 148

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
www.vostlit.ru

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

