

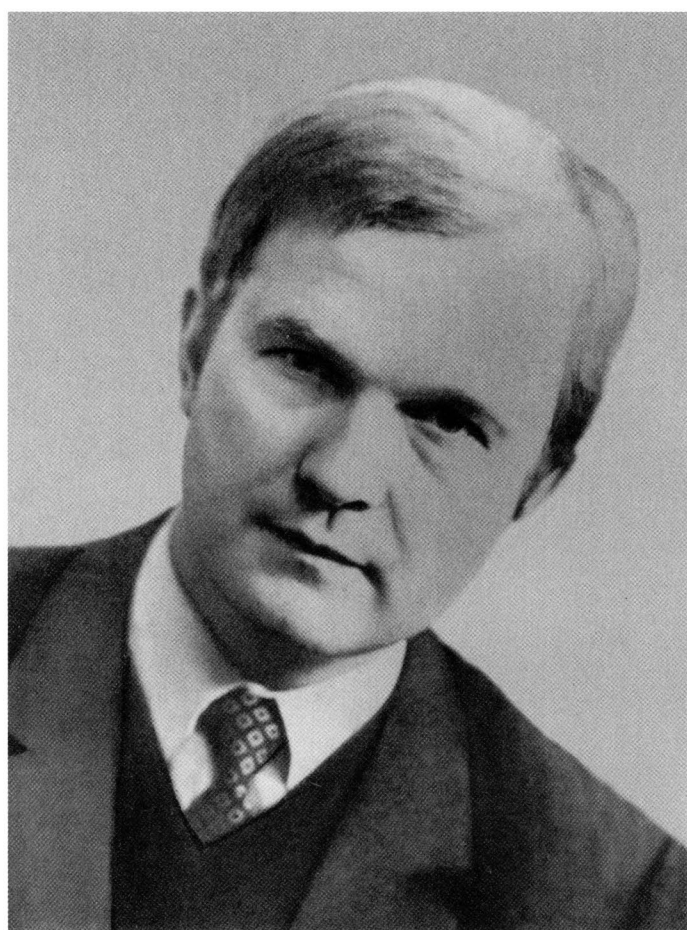
॥ बृहदारण्यकोपनिषत् ॥

यदेव ते कश्चिदब्रवीत्तच्छृण्वामेति । अब्रवीन्मे वर्कुर्वाणः । चक्षुर्वै ब्रह्मेति । यथा मातृमान् पितृमानाचार्यवान् ब्रूयात् तथा तद्वाणोऽब्रवीच्चक्षुर्वै ब्रह्मेति । अपश्यतो हि किं स्यादिति । अब्रवीत् तु ते तस्याऽऽयतनं प्रतिष्ठाम् । न मेऽब्रवीदिति । एकपाद्वा एतत् सम्राडिति । स वै नो ब्रूहि याज्ञवल्क्य । चक्षुरेवायतनमाकाशः प्रतिष्ठा । सत्यमित्येनदुपासीत । का सत्यता याज्ञवल्क्य । चक्षुरेव सम्राडिति होवाच । चक्षुषा वै सम्राट् पश्यन्तमाहुरद्राक्षीरिति । स आहाद्राक्षमिति तत् सत्यं भवति । चक्षुर्वै सम्राट् परमं ब्रह्म । नैनं चक्षुर्जहाति । सर्वाण्येनं भूतान्याभिक्षरन्ति । देवो भूत्वा देवानप्येति । य एवं विद्वानेतदुपास्ते । हस्त्यृषभं सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः । स होवाच याज्ञवल्क्यः—पिता मेऽमन्यत नाननुशिष्य हरेतेति ॥ ४ ॥



Всеволод Сергеевич
СЕМЕНЦОВ
и
РОССИЙСКАЯ
ИНДОЛОГИЯ

यदेव ते कश्चिदब्रवीत् तच्छृण्वामेति । अब्रवीन्मे गर्दभीविपीतो भारद्वाजः । श्रोत्रं वै ब्रह्मेति । यथा मातृमान् पितृमानाचार्यवान् ब्रूयात् तथा तद् भारद्वाजोऽब्रवीच्च श्रोत्रं वै ब्रह्मेति । अशृण्वतो हि किं स्यादिति । अब्रवीत् तु ते तस्यायतनं प्रतिष्ठाम् । न मेऽब्रवीदिति । एकपाद्वा एतत् सम्राडिति । स वै नो ब्रूहि याज्ञवल्क्य । श्रोत्रमेवायतनमाकाशः प्रतिष्ठाऽनन्तं इत्येनदुपासीत । काऽनन्तता याज्ञवल्क्य । दिश एव सम्राडिति होवाच । तस्माद्वै सम्राडपिः । यां कां च दिशं गच्छति नैवास्या अनन्तं गच्छति । अनन्ता हि दिशः । दिशो वै सम्राट् श्रोत्रम् । श्रोत्रं वै सम्राट् परमं ब्रह्म । नैनं श्रोत्रं जहाति । सर्वाण्येनं भूतान्याभिक्षरन्ति । देवो भूत्वा देवानप्येति । य एवं विद्वानेतदुपास्ते । हस्त्यृषभं सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः । स होवाच याज्ञवल्क्यः—पिता मेऽमन्यत नाननुशिष्य हरेतेति ॥ ५ ॥



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

Всеволод Сергеевич
СЕМЕНЦОВ
И
РОССИЙСКАЯ
ИНДОЛОГИЯ



МОСКВА

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2008

УДК 821.21.0
ББК 83.3(5Инд)
В84



*Издание осуществлено при поддержке
МОФ «Диалог цивилизаций»*

Составитель
В.К. Шохин

Редакционная коллегия
А.М. Дубянский, Р.В. Псху, М.Т. Степанянц, В.К. Шохин

Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология / сост. В.К. Шохин ; ред. коллегия : А.М. Дубянский и др. ; Ин-т философии РАН. — М. : Вост. лит., 2008. — 352 с. — ISBN 978-5-02-036333-5 (в пер.)

Всеволод Сергеевич Семенцов (1941–1986) — исследователь древнеиндийской литературы, религий, философии, средневекового индуизма, переводчик и истолкователь «Бхагавадгиты», оказал значительное влияние на формирование целого поколения индологов и стал одной из заметных фигур духовного возрождения России в эпоху государственного атеизма. В представляемый сборник вошли воспоминания о В.С. Семенцове коллег и учеников, светских и духовных лиц, а также индологические публикации по всем основным темам, так или иначе связанным с его научными интересами, начиная с ведийской поэзии и завершая диалогом религий. Сборник включает и неопубликованное наследие В.С. Семенцова — часть его перевода «Бхагавадгита-бхашьи» Рамануджи (XII в.).

Научное издание

**Всеволод Сергеевич Семенцов
и российская индология**

Утверждено к печати Институтом философии РАН

Художник *Э.Л. Эрман*. Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *И.И. Чернышева*. Компьютерная верстка *Н.А. Важенкова*

Подписано к печати 24.04.08. Формат 60×90¹/₁₆. Печать офсетная
Усл. п. л. 22,0. Усл. кр.-отг. 22,5. Уч.-изд. л. 22,8. Тираж 500 экз. Изд. № 8310. Зак. № 868

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП «Типография "Наука"»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

© Институт философии РАН, 2008
© Редакционно-издательское оформление.
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2008

ISBN 978-5-02-036333-5

От редколлегии

Год России в Индии и Год Индии в России, отмечаемые в 2008 и 2009 гг. соответственно, можно рассматривать как определенное подведение итогов очень давних и прочных связей двух государств и двух великих цивилизаций, осуществляемых на уровне многосторонних политических, экономических и духовно-культурных контактов. Хотя основной вклад в развитие российско-индийского диалога, что вполне закономерно, принадлежит государственным деятелям, этот диалог не получил бы своего жизненного значения, если бы не люди, которые «несли его в себе» и претворяли в своей научной деятельности. К таким людям принадлежали, среди прочих, и выдающиеся русские буддологи И.П. Минаев, В.П. Васильев, Ф.И. Щербатской, и индолог-энтузиаст Б.Л. Смирнов, и В.С. Семенов (1941–1986), памяти которого посвящен предлагаемый читателю мемориальный сборник.

Настоящее издание, однако, никоим образом не является собранием материалов, приуроченным лишь к указанным знаковым событиям. Основа его была заложена на посвященной двадцатилетию безвременной кончины Всеволода Сергеевича Семенова мемориально-научной конференции (13 января 2006 г.), проходившей под председательством М.Т. Степанянц и В.К. Шохина в том самом секторе восточных философий Института философии РАН, в котором Всеволод Сергеевич работал в последние годы своей жизни. Многогранная личность В.С. Семенова — филолога-полиглота, культуролога, музыканта, поэта и религиозного мыслителя — предстала в воспоминаниях многих участников конференции. Другие представили доклады на индологические темы, непосредственно или опосредованно соприкасающиеся с проблематикой исследований В.С. Семенова. Не все участники конференции предоставили редколлегии тексты своих выступлений, зато многие из ведущих отечественных индологов, в ней не участвовавшие, с готовностью откликнулись на приглашение прислать свои статьи для этого сборника. Без этих людей, среди которых была и недавно ушедшая из жизни переводчица и исследовательница ведийской

литературы мирового масштаба Т.Я. Елизаренкова, настоящее издание не могло бы осуществиться.

Издание увидело свет при поддержке президента Международного общественного форума «Диалог цивилизаций» — председателя попечительского совета Центра национальной славы России, президента ОАО «Российские железные дороги» Владимира Ивановича Якунина, одного из ведущих организаторов современного российско-индийского диалога, а также при участии сотрудников форума, к которым обращены слова нашей глубокой благодарности.

ИНДОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ВСЕВОЛОДА СЕРГЕЕВИЧА СЕМЕНЦОВА

1. Всеволод Сергеевич Семенцов родился 2 июля 1941 г. на Украине, в селе Рудне-Гарбовке Житомирской области, во время служебной командировки своих родителей, совсем незадолго до прихода туда немцев. Отец, Семенцов Сергей Павлович, был инженером, мать, Варвара Ивановна (урожденная Орлова), — геологом. Несмотря на «технические» специальности родителей, в семье были и солидные «музыкальные связи». Сестра матери (Татьяна) и сама была музыкантшей (Всеволод Сергеевич вспоминал о семейных фото, на одном из которых она сидела на коленях самого К.Н. Игумнова¹), и была замужем за пианистом. В школе он изучал французский, а в старших классах, всерьез увлекшись английской литературой, выучил и английский, и это было началом его «карьеры» полиглота. Хотя в своих будущих анкетах в пункте «какими иностранными языками и языками народов СССР владеете» он скромно указывал только санскрит, хинди, английский, немецкий и французский (чтобы «не выделяться» без необходимости), к ним следовало бы добавить по крайней мере еще пали, греческий, латынь, иврит, сирийский, итальянский, испанский, польский². В 1959 г. он под давлением отца (Сергей Павлович, по воспоминаниям друзей Всеволода, был человеком авторитарным) поступил на физический факультет МГУ, но не проучился там и года, так как его влекли гуманитарные науки. В семье пришлось искать компромисс, и было

¹ Выдающийся пианист и педагог, народный артист СССР, профессор Московской консерватории и основатель одной из самых значительных школ фортепьянной игры, среди учеников которого были такие выдающиеся исполнители, как Л.Н. Оборин и Я.В. Флиер.

² О степени же владения им первыми из названных языков свидетельствует, к примеру, тот факт, мною лично засвидетельствованный, что во время IV Международного конгресса по санскритологии в ГДР (май 1979 г.) он синхронно переводил речи некоторых англоязычных участников на французский, а франкоязычных — на английский. В конце жизни он, также на моей памяти, начал изучать китайский.

решено, что мальчику надо поступать, ввиду указанных музыкальных семейных связей, на фортепьянное отделение Государственного музыкального училища имени Гнесиных, которое он в 1963 г. и закончил.

Хотя отец, продолжая свою «антигуманитарную линию», начал договариваться о поступлении юноши в консерваторию, Всеволод смог отстоять свой растущий интерес к гуманитарным и философским проблемам и поступил в ИВЯ (Институт восточных языков) при МГУ, который в 1968 г. закончил с отличием и с дипломом специалиста по языку и литературе хинди. Здесь же он прошел и обязательный для филологов-индологов начальный курс санскрита у В.А. Кочергиной. На последнем курсе он проходил преддипломную практику в Индии (октябрь 1967 — апрель 1968 г.), в знаменитом Бенаресском санскритском университете, познакомился с пандитами — носителями традиционного знания санскритских текстов. Всеволод не только поражался их мнемоническим способностям (как-то он рассказывал мне об одном «старичке», который всегда, немного подумав, мог ответить на вопрос о наличии или отсутствии какого-то двустипия в таком «кирпиче», как «Бхагавата-пурана»), но и читал с ними тексты, в том числе и комментарии к «Бхагавадгите», которая в будущем составила его неизменную индологическую привязанность. Чем бы он ни занимался, его так или иначе «провоцировала» на это Гита, и к ней же он неизменно возвращался из любой «точки отправления». Стремясь с детства все делать основательно, Всеволод и здесь, дабы «погрузиться в стихию» изучаемого, следовал суровой вегетарианской диете пандитов (высказывалось мнение, правда не подтвержденное, что именно это жесткое для европейца питание подорвало биологический баланс ученого, ускорив развитие его болезни). Поездка в Бенарес имела и провиденциальное значение: само погружение в стихию инокультурного и (поскольку «культура» для него всегда была связана с «культом»), как и для о. Павла Флоренского, не только этимологически, но и содержательно) инорелигиозного убедило его в большей органичности для него «своего», и это внутреннее ощущение повлияло на его обращение в христианство, состоявшееся вскоре после возвращения из Индии. Но были и собственно академические результаты: в том же, 1968 г. вышла его первая публикация «Бхагавадгита и Дхаммапада».

В 1968–1983 гг. Всеволод Сергеевич — научный сотрудник Института востоковедения АН СССР (отдел Индии). В декабре 1972 г. им была защищена диссертация «Ритмическая структура поэтического текста на примере анализа „Бхагавадгиты“» на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Поскольку же интересы его в филологию в классическом смысле не укладывались и он вынужден был писать о религиозном как о литературном, а его «мировоззрени-

ские интересы» плохо вписывались в представления начальства о том, чем должен заниматься советский литературовед, Мариэтте Тиграновне Степанянц удалось уговорить его перейти в 1983 г. в Сектор актуальных проблем современной философии стран Азии и Африки Института философии АН СССР, в котором он и проработал в должности старшего научного сотрудника до самой своей скорой кончины. Причина его по человеческим понятиям однозначно безвременного ухода из жизни 12 января 1986 г. (после него остались двое детей и вдова, вскоре при трагических обстоятельствах последовавшая за ним) до конца не установлена, но то, что неквалифицированная «медицинская помощь» ускорила роковое течение его болезни, сомнения не вызывает.

Будучи не только учеником Всеволода Сергеевича в буквальном смысле (общее направление моих будущих занятий в значительной мере сформировалось после чтения с ним санскритского текста «Бхагавадгиты», и он же был моим первым научным руководителем), но и в определенной степени его преемником в индологии (во всяком случае, в Институте философии РАН), я постараюсь дать читателю ориентир в его индологическом наследии. С этой целью я вначале изложу основную направленность и содержание его работ, а затем попытаюсь дать их оценку — прежде всего в контексте его эпохи, а затем и собственного видения значения его изысканий.

2. Всеволод Сергеевич издал — сравнительно с тем, что он сделал и продумал в индологии, — весьма немного. На то было несколько причин. Первая и главная, конечно, состояла в самом его раннем уходе из жизни. Вторая — в том, что если деление ученых на преимущественно читающих и пишущих сохраняет свою силу (а оно ее сохраняет), то он несомненно принадлежал к первым. Третью следует видеть в его очень ответственном отношении ко всему, что он делал (см. выше), и в нежелании публиковать то, что авторам, менее самокритичным, кажется уже окончательно готовым. Восприятие того, что он писал, в научной среде оказалось весьма нетривиальным. Его сравнительно хорошо понимали некоторые занимавшиеся культурологическими проблемами вдумчивые ученые-неиндологи, которые только и откликнулись всерьез на некоторые его идеи³, тогда как многие коллеги-

³ Так, некролог, в котором правильно определено общее направление и значение штудий В.С. Семенцова, был написан индонезистом и синологом. См.: *Брагинский В.И., Смирнов И.С.* Памяти Всеволода Сергеевича Семенцова // *Народы Азии и Африки.* 1986, № 5, с. 212–213. А «диалог» с его «итоговой» публикацией по интерпретации традиции на примере индуистских текстов вели снова синолог и ведущий в то время (правда, значение его работ выходит далеко за рамки «его времени») наш специалист по античной, ближневосточной и христианской культуре. См.: *Малявин В.В.* В поисках традиции // *Восток–Запад. Исследования, переводы, публикации.* М., 1988, с. 33–36;

индологи — достаточно «дистанцированно», преимущественно как не соответствующие филологическому академизму «вчитывания» в тексты его собственных, так сказать романтических, идей⁴. В некоторых случаях за этим стояли и личные мотивы, но были и более объективные. Семенцову, как выяснится ниже, на самом деле был свойствен «моно-идейный» подход к древнеиндийским памятникам и резкое, действительно «романтическое» отрицание, казалось бы, бесспорных достижений классической индологии, а «революционаризм» всегда провоцирует достаточно определенную ответную реакцию. Сказалось и несовпадение менталитетов: изыскания Семенцова в значительной мере направлялись как раз религиозностью и музыкальностью его рецепции текстов индийской культуры, которые его оппонентам были чужды.

О первом из этих моментов — в связи с его индологическими изысканиями — следует сказать два слова отдельно. Хотя меня Всеволод Сергеевич учил четко разделять в своем сознании и жизни экзистенциально-религиозное и профессионально-научное (подобно тому как хирург, надевая халат, должен полностью забывать обо всем личном), сам он был слишком цельной натурой, чтобы этому совету следовать. После своего обращения в православие (а в его времена на это решиться было, по хорошо известным причинам, на несколько порядков труднее, чем сейчас, а потому и пропорционально ответственнее и ценнее) он очень нелегко, и притом до конца дней, решал вопрос о том, что ему делать с «его Индией». Путь, который он здесь для себя нашел, был глубоко личным. На мой взгляд, он состоял в том, что, находясь в стадии роста в качестве и православного мыслителя, и индолога, Семенцов пытался совместить оба призвания, стараясь уяснить для себя темы православной духовности в контексте инорелигиозного пространства. Отсюда такие «православные» темы его индологических штудий, как практика «умного делания», значение «старчества», жизнь самого «предания».

Путь этот как таковой не был, однако, неизвестным христианской традиции. Не позднее чем ко второму веку христианства восходит резкая поляризация в отношениях христианских богословов к язы-

Аверинцев С.С. Западно-восточные размышления, или О несходстве сходного // Там же, с. 37–39.

⁴ Речь идет, однако, об индологической элите, а не о тех чиновниках от индологии, которые критиковали изыскания Семенцова, исходя из задач советского литературоведения и критериев «актуальности» (ему, в частности, неоднократно предлагалось заняться наконец «делом», переключившись на современную социальную литературу на хинди). Есть, конечно, и свидетельства признания его работ, правда достаточно формального. См., к примеру: *Невелева С.Л.* Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991, с. 33. Г.М. Бонгард-Левин поддержал Семенцова, написав послесловие к его монографии о «Бхагавадгите» (см. ниже).

ческим традициям. Если св. Иустин, Философ и Мученик, апеллируя к «эллинам», пытался прежде всего выявить точки соприкосновения их мировоззренческого наследия с христианской истиной, разработав даже целую концепцию «семенного логоса» (logos spermatikos), в котором мог участвовать каждый человек, живший «согласно со Словом» даже до Воплощения Слова⁵, то его ученик Татиан, напротив, подчеркивал полную несовместимость евангельской вести с демонизмом языческого богослужения, акцентируя лишь контрастные характеристики двух типов религиозности. За св. Иустином пошли Климент и Ориген Александрийские, за Татианом — св. Феофил Антиохийский и Тертуллиан. Оба взаимоотрицающих ракурса видения языческого наследия имели за собой солидные религиозно-эпистемические основания: более инклюзивистскому соответствовала уверенность в том, что Бог не мог оставить без всякого света народы мира, даже если они пошли вслед иных богов, ибо это противоречило бы Божественной благодати, а более эксклюзивистскому — осознание того, что если бы эти народы, несмотря на сказанное, располагали истиной в неискаженном виде, то не было бы нужды в воплощении самой Истины. Однако попытки провести одну из двух линий до конца нарушали требуемое христианским «религиоведением» равновесие. Более в этом «преуспели» эксклюзивисты, которые даже в афинской философии не видели ничего, кроме демонического источника всех ересей, закономерно отрицая и необходимость для христиан пользоваться ресурсами античной интеллектуальной культуры как таковой, и то, что двое из них завершили свой «крестовый поход» против эллинов расторгжением связей и с самой Церковью, свидетельствует о конечном несоответствии их ментальности христианству. Но значительным увлечениям поддавались и инклюзивисты, когда, например, св. Иустин прямо называл Гераклита и Сократа христианами до Христа, а александрийцы игнорировали принципиальные различия между «Богом Авраама, Исаака и Иакова» и «богом философов»⁶.

Всеволоду Сергеевичу была отчасти близка идея «семенных логосов» св. Иустина, и он любил ссылаться на рассказ Алфавитного Патерика (о Макарии Великом) о пользе разумного обращения с иноверными. Но, как и его предшественники, он порой увлекался «сходствами за счет различий»⁷. Эти увлечения, однако, приходили в противоречие

⁵ Apol. I, 46.

⁶ Потребовалась точность рассуждения св. Василия Великого, который «царскому пути» между инклюзивизмом и эксклюзивизмом посвятил специальное сочинение «О том, как юношам извлекать пользу из языческих книг».

⁷ Например, в трактовке того, что ему виделось индийскими коррелятами учения о грехопадении (в книге о брахманической прозе — о ней см. ниже) или о творении мира в виде последовательных космических «разделений» (в трактовке Максима Исповедника).

с их осознанием в качестве увлечений. Отсюда происходили его колебания в том, следует ли ему печатать уже давно подготовленный полный перевод «Гитабхашьи» Рамануджи (он так и остался неопубликованным), а также неоднократно выражавшееся желание оставить после болезни индологию и заняться переводом святоотеческих памятников, которому не дано было осуществиться.

Отвлекаясь от менее значительных публикаций, скажу, что, по моему мнению, основные вехи научного творчества В.С. Семенцова соотносятся с пятью: со статьей о датировке «Бхагавадгиты», с монографией по брахманической прозе, с монографией по Гите, со статьей по механизмам трансляции традиции на примере Гиты и с тезисами о методе изучения генезиса древнеиндийской философии. Шестой его труд, по объему наиболее значительный, — перевод «Бхагавадгиты» с комментарием Рамануджи остался в архиве издательства «Восточная литература», несмотря на то что в своей автобиографии 1983 г. он указывал, что подготовленная им монография под названием «Бхагавадгита с комментарием Рамануджи: текст, перевод, исследование» (объемом 40 а.л.) должна выйти в свет в издательстве «Наука» во втором квартале 1984 г.⁸ Что подразумевалось под «текстом» — воспроизведение санскритского оригинала и Гиты и «Гитабхашьи» или что-то другое, — пока что неясно, начальные же фрагменты его перевода публикуются в настоящем издании впервые.

3. В статье «К постановке вопроса о возрасте „Бхагавадгиты“» (1972) предпринимается попытка переосмысления самих принципов датировки важнейшего источника индуистской традиции в контексте учета хронологических характеристик определенного континуума памятников древнеиндийской культуры, к которым принадлежала и Гита⁹. Пытаясь разобраться в тех «разнотечениях» относительно времени создания поэмы, которые накопились в индологии от III в. н.э. у Дж. Дэвиса (1882) до VII–VI вв. до н.э. у С. Дасгупты (1932), автор полагает, что что-то было не в порядке с самими принципами датировки. Но наиболее наглядно этот «непорядок» выразил себя в знаменитой идее Р. Гарбе относительно «первоначального ядра Гиты», которое отделялось им от интерполяций на основании мировоззренческих критериев: оно должно было соответствовать ее теистическим стихам, к которым впоследствии были приращены пантеистические. Так, критерии Дасгупты (наличие в поэме некоторых глагольных форм, не соответствующих грамматике Панини) должны быть устранены, по

⁸ Автобиография датируется 15.05.83 г. и хранится в архиве ИФ РАН.

⁹ Семенцов В.С. К постановке вопроса о возрасте «Бхагавадгиты» // Классическая литература Востока. Сборник статей. М., 1972, с. 86–104.

мнению Семенцова, ввиду смешения у знаменитого историка индийской философии понятий допаниниевских форм с непаниниевскими, а главное, «открытого», нефиксированного характера самого текста Гиты до его комментария у Шанкары. Гита «цитирует» множество разновременных памятников (по конкордансу Дж. Хааса) — прежде всего стихотворных Упанишад («Катха», «Шветашватара», «Майтри»), содержит стихи, общие с «Манавадхармашастрой», «Мокшадхармой», «Вишну-смрити», «Апастамба-дхармасутрой», а также положения, общие с «Йога-сутрами», и во всех этих случаях установить, кто у кого заимствует, никак не возможно. Однако и сама постановка вопроса о заимствованиях оправдана только в связи с авторскими произведениями, к которым ни Гита, ни другие названные тексты не принадлежали. Они веками передавались изустно, а общие стихи названных памятников относились к тем «бродячим стихам» (автор ссылается на изыскания голландского индолога Л. Стернбаха о «текучей массе устной традиции»), которые принадлежали к классу афоризмов и были хорошо приспособлены для миграции из одних текстов в другие. Что же касается концепции Гарбе, то она противоречит, на что указывали ее противники, самой жизни Гиты в индуистской традиции как единого текста.

Выход из положения с датировкой Гиты Семенцов, исходя из этой основной особенности ее текста, видит в том, чтобы определять ее не «с начала», как то делали большинство его предшественников (закономерно пришедших к «разночтениям» в пределах тысячелетия), но «с конца». В ее настоящем виде Гита функционирует в индийской культуре с того времени, как первый ее комментатор, Шанкара (Семенцов следовал здесь принятой прежде датировке его деятельности — VIII–IX вв.), зафиксировал ее текст своим истолкованием, тогда как до обозначенной вехи Гита передавалась в «незакрепленном» состоянии. Значение истолкования Шанкары в истории Гиты было, однако, и много большим: только начиная с этого, первого комментария к тексту он приобрел статус одного из трех оснований веданты (*прастхана-трая*) наряду с Упанишадами и «Брахма-сутрой». Но тексту быть комментируемым — значит быть воспринимаемым традицией, а быть воспринимаемым — значит функционировать в ней¹⁰. Это находит подтверждение в том, что из четырех основных рецензий Гиты «победила» именно шанкаровско-рамануджевская (текст из 700 стихов), с чем соотносится и то, что «деятельность комментаторов явилась той силой, которая „встроила“ Гиту в систему индуизма», зафиксировав ее форму, построив систему понятий и определив ее содержание¹¹. Так, Семенцов

¹⁰ Там же, с. 89–90.

¹¹ Там же, с. 95.

впервые раскрывает свой функциональный подход к текстам индийской культуры, который стал определяющим для всей его дальнейшей работы.

При этом он задумывается над такими тонкостями проблемы комментирования, как возможность существования дошанкаровских истолкований текста и отсутствие истолкования у него первой главы Гиты (проблема «плотности» комментария). Хотя Шанкара как бы полемизирует с другими истолкователями, это еще не означает, что они действительно были, так как индийский комментаторский дискурс (который не стал еще объектом научного исследования) мог предполагать диалог и с виртуальным оппонентом. Отсутствие же комментария к первой, нарративной главе поэмы может свидетельствовать о том, что она не считалась еще во времена Шанкары сакрально-авторитетной.

В итоге Семенцов различает два генезиса Гиты. Один, исторический, восходит к III в. до н.э. (учитываются раскладки Т. Хилла в связи с развитием культа бхагаватов), и ему соответствует «текущий» характер текста (см. выше). Другой, функциональный, — к эпохе Шанкары, и ему соответствует фиксированный текст.

Иное понимание функционального подхода демонстрируется в монографии **«Проблемы интерпретации брахманической прозы» (1981)**, которая делала заявку на переосмысление задач индологии на общеметодологическом уровне¹². В предисловии автор обращает внимание читателя на три параметра характеристик комментируемых текстов в индийской комментаторской литературе: с точки зрения предмета произведения (*абхидхейя*), с точки зрения его предназначения (*прайоджана*) и с точки зрения «связи» (*самбандха*). Эти параметры соответствуют и нашему, европейскому «пониманию» любого текста, в отношении которого истолкователь задается прежде всего тремя вопросами: 1) что в нем говорится, 2) зачем и с какой целью, и 3) в контексте какой более широкой совокупности представлений? То, что исследователи уделяют значительно большее внимание вопросам (1) и (3), чем (2), связано с тем, что последний аспект, «целевой» (прагматический), считался настолько самоочевидным, что не требовал специального внимания¹³. Но тут-то исследователей и ждут основные ловушки, так как они бессознательно экстраполируют «задачи» своего мышления и среды на древние и к тому же инокультурные памятники, тогда как «именно функция того или иного текста (т.е. его применение, стоящее за ним действие) — в тех случаях, когда мы ее не понимаем и не можем воспроизвести, — является главным, собственно, даже непреодо-

¹² Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.

¹³ Там же, с. 3–4.

лимым препятствием в истолковании чужой культуры. Так, например, если определенный класс древних текстов был рассчитан на заучивание наизусть, то любая их интерпретация, не принимающая во внимание этого факта, будет ложной»¹⁴. Далее автор уведомляет читателя, что предлагаемое исследование будет иметь своим предметом выяснение функции текстов брахманической прозы, которые правомерно считаются своеобразными комментариями к ведийскому ритуалу и ведийскому тексту. С этим определением в общем смысле Семенцов соглашается, но с самого начала выдвигает тезис, подлежащий обоснованию во всей работе: эти комментарии сами имели функциональный характер, содержа в себе не описание смысла текстов (ведийских гимнов и мантр), но «наставление о том, каким образом их следует использовать в ходе ритуальной процедуры»¹⁵. Приведенный же пример с текстами, которые следует заучивать наизусть, был не просто иллюстративным: то, что предписывали тексты брахманической прозы было, согласно Семенцову, также «заучиванием наизусть», но не только текстов, но и соответствующих им «сакральных ситуаций».

Хотя название главы 1 «Состав ведийского канона и обозначение его частей» не предполагало методологических переосмыслений устоявшихся презумпций индологии, на деле здесь осуществляется задача низвержения почтенных и апробированных мнений. Прежде всего Семенцов оспаривает как самоочевидное мнение о том, что Ведийский корпус не образовывал канона в собственном смысле из-за отсутствия акта формальной авторитетной фиксации его границ (положение крупнейшего историка индийской литературы М. Винтерница). Этому противоречит уже канонический характер древнеиндийской культуры как таковой, с её ориентацией на священный текст и традицию (трансляцию) его смыслов и принадлежность к тому же типу культуры тех альтернативных брахманизму традиций (буддизм и джайнизм), которые создали законченные корпуса канонических текстов. Однако каноничность Ведийского корпуса текстов обуславливается их организацией вокруг единого «высокоорганизованного ритуала» жертвоприношения сомы. Каноничность этих текстов определяется функционально: данные тексты создавались «для потребностей ритуала и внутри его»¹⁶. Функции же ведийских текстов объясняются различием компетенций участвовавших в нем четырех классов жрецов (удгитары, хотары, адхварью и брахманы), из которых четвертые наблюдали за обрядовыми процедурами молча и располагали возможностями в случае нужды «исцелять» жертвоприношение. Соответствующие этим функциям собрания

¹⁴ Там же, с. 5.

¹⁵ Там же, с. 6.

¹⁶ Там же, с. 10.

текстов и составляли каноническое единство Ведийского корпуса. Другой стереотип, «канонизированный» окончательно крупнейшим индологом П. Дойссеном, ответствен за противопоставление Упанишад как начальных философских текстов ведийской культуры Брахманам как текстам ритуалистическим и находящимся по ту сторону высокого духовно-рационального смысла. Этому противоречит и включенность древних Упанишад наряду с Араньяками в состав Брахман, и неотличимость их по самой своей внутренней структуре от последних. Важнее, однако, то, что само становление и Араньяк и Упанишад было связано с осуществлявшимся в них символическим переистолкованием больших и дорогостоящих «физических» жертвоприношений (типа многолетнего обряда саттры) в виде некоего ментального ритуала, считавшегося никак не менее, но более действенным, чем то, «субститутом» чего они были призваны быть¹⁷.

Что же касается ведийского канона самого по себе, то здесь автор приводит аргументы в пользу того, что деление текстов на мантры и брахманы было более существенным, чем лучше известное четырехчастное деление (Самхиты, Брахманы, Араньяки, Упанишад), и предлагает переосмысление исходного для индуизма деления авторитетных текстов на Шрути и Смрити. Трактровка текстов Шрути (а это и есть составляющие канона ведийских текстов), означающих «слышание» в качестве «откровения», требует той существенной коррекции, что боги ведийских гимнов «вообще ничего не говорят людям» и субъектом «слышания» являются именно они, а не ведийские певцы-поэты¹⁸ (которые даже скорее «видят» священные гимны, чем слышат их). Реальное разделение ведийских текстов на эти два класса восходит снова к их функциональной дифференциации. Потребности, связанные с внутренним развитием ведийской обрядовой культуры, приводят к постепенному выделению священных вербальных форм (мантры, яджусы) из того единства ведийских текстов и комментариев к ним, которое составляют рецензии Черной Яджурведы, и здесь лежит путь к формированию Самхит как базового слоя ведийского канона (в данном случае автор опирается на выдвинутую в XIX в. немецким санскритологом М. Хаугом концепцию нивид как своеобразных матричных

¹⁷ Эта тема впервые развивается в статье, посвященной образу молнии в Упанишадах, где выясняется, что она становится в этих текстах внепространственным световым символом, используемым для аскетической тренировки с выраженной эсхатологической направленностью в рамках «пути предков» и «пути богов». См.: *Семенов В.С.* Молния в упанишадах // Санскрит и древнеиндийская культура (Сборник статей и сообщений советских ученых к IV Всемирной конференции по санскриту Веймар, 23–30 мая 1979 г.) II. М., 1979, с. 127–137.

¹⁸ Там же, с. 16–17.

мотиваций, из которых путем поэтической обработки эволюционировали ведийские гимны, как мы их знаем). Тщательное же сопоставление текстов Брахман и древнейших шраута-сутр позволяет видеть, что «они описывают одни и те же процедуры, но только таким образом, что брахмана сосредоточивает внимание на символической, внутренней стороне дела, а сутра — на внешней»¹⁹. Заключительная стадия истории ведийского канона текстов связывается Семенцовым с выделением из ритуалистических сутр текстов тех вспомогательных дисциплин знания, начиная с грамматики, которые известны под названием шести веданг. А это еще раз, по его мнению, убеждает в ритуальном происхождении даже тех областей культуры, которые по всем статьям следовало бы считать секулярными.

Глава 2 «К характеристике ритуального символизма: формула *ya evaṃ veda* в брахманических текстах» занимает центрообразующее место в монографии. Автор выявляет ту формулу («кто так знает»), на которую в свое время обратил внимание уже названный им М. Хауг и которая содержит в себе, по убеждению Семенцова, квинтэссенцию того ментального обрядового действия, что и составляла, по его выкладкам, отличие сакрального знания Брахман от того знания, которое содержалось в сутрах. Это знание имеет не «информационный», а практический характер: зная о том, что возобновляющий жертвенный огонь и имеющий в качестве божества Агни достигает богатства, боги Пушан, Тваштар, Ману, Дхатар достигли богатства, и тот, кто так знает, в свою очередь, об этом, вступая в связь с ними, также достигает этого богатства; аналогичным образом должен получить скот тот, кто знает, как боги-дэвы приобрели его в свое время у Агни; «выдаивает» жертву тот, кто знает, как жертва «выдоила» в свое время демонов-асуров (Тайттирия-самхита I. 5.9.2–3, 7.1.1) и т.д. Смысл этих и близких к ним пассажей в том, что «тот, кто, зная нечто (т.е. помня об этом, видя это, держа как бы определенную картину перед мысленным оком), одновременно совершает некоторое действие, тот как бы воспроизводит некоторое идеальное, бывшее „однажды“, „во время оно“ действие богов и тем самым становится как бы соучастником их достижений (или участником какой-то бывшей некогда благоприятной ситуации), благодаря чему обретает полный успех в своем действии»²⁰. Оба ритуальных действия — внешнее и внутреннее (ритуальный акт и образ-мифологема, осуществляемая в уме) — подбираются по признакам формального подобия, и отсюда следует, что в приведенных текстах эти действия полагались тождественными, а при их

¹⁹ Там же, с. 19.

²⁰ Там же, с. 28.

совпадении человеческое действие претворяется во вневременное действие богов, и отсюда его вышеуказанная «результативность».

Выявив данную сущность брахманического ритуального действия, Семенцов задается вопросом, к кому собственно из участников жертвоприношения были обращены наставления, сопровождавшиеся формулой «кто так знает», и выясняет, что реципиентом формулы оказывается жрец-брахман (тот самый, который «молча» наблюдает за всей процедурой, — см. выше), в ритуальном пространстве отождествляемый с самим заказчиком жертвоприношения. Границы сакрального в пространстве действия формулы «кто так знает» постепенно расширялись: входя в мир богов, человек, согласно ведийским текстам, начинает действовать и мыслить вместе с ними, и эта деятельность постепенно призвана сделать его бессмертным, обожествить в самом реальном (с ритуальной точки зрения) смысле. Автор подвергает критике интерпретацию отрывков «Брихадараньяка-упанишады» у знаменитого Шанкары (VII–VIII вв.), который пытался выявить в пассаже: «Вначале здесь не было ничего: все было покрыто смертью или голодом, потому что голод — это смерть» (I.1.2.1) дискурс на предмет того, что означает «ничего» и как следствие соотносится с причиной — мышление составителей текстов брахманической прозы ничем не напоминает нормативно-философское и не содержит понятийных конструкций в пространстве мифологем. Фигура жреца-брахмана как адресата формулы «кто так знает» позволяет понять не только почему ему уделялась половина дакшины (плата жрецам), но и почему понятию брахмана, с ним тесно связанному, принадлежало столь значительное будущее в брахманских мировоззренческих текстах²¹.

Две последние главы монографии — третья («Символический ритуал (на примере ашвамедхи и панча-агнивидьи) и проблема сакрализации») и четвертая («Путь богов» и «путь предков» — Бр Уп 6.2.15–16 и смежные тексты) — посвящены рассмотрению сакрального знания-действия на примере сложных, «составных» мифологем, которые одновременно являются ввиду неразрывности мысли-действия и «ритуалогемами». В конце третьей главы цитируется пассаж «Шатапатха-брахманы» (1.1.1.1.3–6), рисуется картина раздвоенности человеческого существования, которое является истинным в мире богов (как результат применения ритуальных средств) и ложным в мире человеческом

²¹ Семенцов не скрывал, что идея сакрального мимесиса, лежащая в основе формулы «кто так знает», была «подсказана» ему французским индологом А. Бергенем, автором трехтомной «Ведийской религии по гимнам Ригведы» (1878–1883), писавшим, что «ведийское жертвоприношение самими обрядами, его составляющими, или по крайней мере в большинстве формул, описывающих эти обряды, является нам прежде всего как имитация некоторых божественных феноменов» (там же, с. 44).

(после возвращения из божественного мира). Семенцов размышляет над тем, какими средствами брахманическая религия пыталась продлить «истинное» существование человека за счет ложного, и историческая перспектива этих исканий приводит его к стихам Гиты. В четвертой главе предлагается скрупулезнейшее истолкование деталей пассажей Упанишад, посвященных «пути богов» и «пути предков», — первый позволяет человеку не возвращаться из божественного мира, а второй обуславливает это возвращение (архетипная форма данного учения предстает, как он показывает, скорее всего из «Джайминия-брахманы» I.45–46). Хотя он считает впервые выраженные именно здесь формулировки закона кармы в индийской мысли (Брихадараньяка-уп. 6.2.16, Чхандогья-уп. 5.10.7) позднейшими интерполяциями (связанными с воздействием анимистического мировоззрения, брахманической культуре чуждого), последние не возникли на пустом месте. За ними замечается все та же тревога по поводу профанизации человеческого существования и попытка восстановления небесного достоинства человеческого бытия.

В Заключении, которое обозначено как «Проблема нижней границы ведийского канона», Семенцов возвращается к «тезису» первой главы, но уже в результате всего проделанного «синтеза». Границы ведийского канона совпадают с границами применимости формулы «кто так знает», формулы «знания-тождества», которое обеспечивает единство человека с божественным миром вследствие содержащегося в ней единства действия, слова и акта сознания. Само это триединство противоречит нормальному обыденному, рациональному опыту (в котором мысль, как правило, предшествует остальным названным составляющим) и «функционирует не внутри какого-либо множества фактов, а в пределах единого факта-архетипа (самопожертвования Праджапати), который оно стремится воспроизводить при помощи более или менее сложной техники субститутов»²². Скорее, это триединство вызывает аналогии с театральным действием, и эта параллель не случайна ввиду мистериального (обрядового) происхождения последнего, но задачи здесь иные, никак не совпадающие с удовлетворением «незаинтересованного удовольствия» присутствующей публики²³. Здесь больше работают органические аналогии (освоенные самими древними индийцами): нужные образы как бы «всаживаются» в сознание и потому с неизбежностью должны приносить соответствующий плод. Наконец, характеристикой ритуального «знания-тождества» является и то, что оно функционирует наряду с обычным, дискурсивным, про-

²² Там же, с. 99.

²³ Там же, с. 100.

фанным знанием. Вместе с тем, как полагает автор, мы имеем дело не с простым софункционированием разных знаний. Хотя в «Чхандогья-упанишаде» (начиная с 6.1) мы обнаруживаем «теоретическое» осмысление и единства/множества, и причин/следствий, и сущности/явления, эти философы подчинены посвящению учителем Уддалакой Аруни ученика-сына Шветакету в «чисто символическое наставление» о единстве Атмана и Брахмана — речь идет о знаменитой формуле *тат твам аси*²⁴. Реальное «смещение» в индийской культуре обнаруживается в тех самых интерполированных формулировках действия закона кармы (см. выше), в которых ритуальные предписания о «пути дыма» завершаются его профанной материализацией в мире реинкарнаций. Если в самом учении о «двух путях» они находятся в определенном онтологическом равновесии, то последовавшая традиция индийской мысли идет вторым путем, через который «канонизируется» учение о сансаре. Здесь и располагается нижняя граница ведийского канона, иными словами, завершение ведийской традиции. Семенцов уточняет эту нижнюю границу как победу мышления обычного, «дискурсивно-логического типа, разрывающего единство знания-действия», и Упанишады дают молчаливое свидетельство о профанизации сознания — если в начале описания «пути богов» формула *ya evaṃ veda* присутствует, то в начале описания «пути предков» (завершающегося картиной сансары) ее уже нет²⁵.

Монографию «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике» (1985) вполне можно трактовать как последовательное применение принципов интерпретации брахманической прозы к беседе Кришны и Арджуны²⁶. Совпадает и зачин обеих книг: критически оценивая результаты предшествовавшего «гитоведения» (один из признаков ее кризиса виделся автору в том, что англоязычная, франкоязычная и германоязычная индология никак здесь не испытывают потребности в каком-либо диалоге друг с другом), Семенцов выделяет из числа не только не решенных, но и не поставленных проблем вопрос «о функции текста в среде его распространения»²⁷. Монография состоит из 16 небольших глав с заключением и приложения, в котором был предложен авторский ритмический перевод Гиты с примечаниями. Исследовательский материал книги распадается на две неравные части: первые шесть глав содержат развернутую преамбулу, остальные представляют авторскую концепцию интерпретации памятника.

²⁴ Там же, с. 102.

²⁵ Там же, с. 106.

²⁶ Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.

²⁷ Там же, с. 4.

В написанных необычайно живым и ярким языком «прелюдиях» автор дает широкому читателю необходимые сведения о месте поэмы в шестой книге «Махабхараты» и содержаниях ее 18 глав (гл. 1). Рассматривая вопрос о времени создания памятника (гл. 2), исследователь утверждает, что воспроизводит свою концепцию хронологии Гиты по статье 1972 г. (см. выше), но на деле вносит в нее некоторые весьма существенные новации. Так, он принимает датировку Т. Хилла (1928) в рамках III–II вв. до н.э., который связывает поэму с культом бхагаватов (сатваты), «продвинувшегося» с отождествлением своего божества Кришны, сына Васудевы, с Вишну-Нараяной. Если в «Восьмикнижии» Панини (IV в. до н.э.) Кришна вместе с Арджуной трактуется в качестве «полубога», то в одной из Беснагарских надписей, датированных первой четвертью II в. до н.э., он предстает уже в качестве «бога богов» — как в Гите. Основная новизна, однако, касается поисков «нижней датировки» Гиты: Семенцов обращает внимание на диалог Гхоры Ангираса с Кришной, сыном Дэваки, в древней «Чхандогья-упанишаде» (3.17.1–6), в котором излагаются соответствия между проявлениями «профанной» жизнедеятельности человека и их сакральными, ритуальными коррелятами (когда он голодает, испытывает жажду и воздерживается от удовольствий, это соответствует посвящению перед церемонией-дикшей, когда, напротив, ест, пьет и предается удовольствиям — участию в подготовке к обрядам-упаадам и т.д.). Обнаружение параллелей этих наставлений некоторым дидактическим положениям Гиты свидетельствует, по мнению автора, о наличии в них начального ядра поэмы. В результате можно различать три периода ее жизни: 1) утробное развитие — от VII до II в. до н.э., 2) ее «выход на поверхность» — со II в. до н.э. до фиксации в комментарии Шанкары, 3) от формирования комментаторской традиции до наших дней — с маргинализацией «боковых» рецензий текста.

Семенцов, далее, посвящает читателя в ветви средневековой комментаторской традиции (гл. 3). Здесь различаются комментарии школы адвайта-веданты (всего 13 — от «Гитабхашьи» Шанкары до истолкований XX в.), кашмирской традиции (всего 6 — от «Гитатики» Васугупты, жившего в IX в., до «Таттвапракашики» Кешавы Кашмирина Бхаттачарьи, писавшего в XVI в.), вишнуитской школы вишишта-адвайты (от «Гита-артха-санграхи» учителя Рамануджи Ямуначарьи, писавшего в X в., до «Гита-бхашья-татпарья-чандрики» — субкомментария к толкованию Рамануджи, составленного Ведантадешикой в XIII–XIV вв.), вишнуитской школы двайта-веданты (от «Гита-бхашьи» Мадхвы, писавшего в XIII в., до «Гита-артха-вивараны» Рагхавендры, жившего в XVI в.), вишнуитской школы шуддха-адвайта (основной текст — «Таттвадипикатика» Валлабхи — XVII в.). Специальное вни-

вание уделяется «внешкольному» комментарию Венкатанатхи (XVII в.), в котором были предприняты попытки гармонизации толкований Шанкары, Рамануджи и Мадхвы, а также приведения в соответствие изложения йоги в шестой главе поэмы с параллельными разделами «Йога-сутр» Патанджали, что, по мнению Семенцова, очевидным образом свидетельствует об упадке традиции комментирования. Очень выразительный и, я бы сказал, любовный экскурс в общение с Гитой в Индии нового и новейшего времени (гл. 4) позволяет читателю различать сами способы обращения к поэме таких несхожих лидеров индийского национально-освободительного движения, как Бал Гангадхар Тилак (1857–1920), этот, по выражению автора, «человек львиной натуры, с неукротимой энергией — настоящий „бык среди Бхаратов“, как сказала бы Гита»²⁸; бывший террорист, а впоследствии знаменитый мистик и проповедник Ауробиндо Гхош (1872–1950); религиозный внутренне Махатма Ганди (1869–1948) и «позитивист» Джавахарлал Неру (1889–1964). Осматривая с высоты птичьего полета «судьбу Бхагавадгиты в Европе» (гл. 5), автор выделяет наиболее значительные, с его точки зрения, переводы (начиная с первого перевода Ч. Уилкинса — 1785 и завершая переводом Р.Ч. Зэнера — 1969), но главное внимание уделяет противостоянию друг другу той школы «гитоведения», что настаивала на возможности и целесообразности выделения начального ядра текста, на которое наложились последовавшие интерполяции (Р. Гарбе считал подлинными только 172 шлоки из 700, Р. Отто — уже только 132, Ф. Мюлиус поддержал Гарбе), и ее оппонентов (начиная с П. Дойссена, Г. Ольденберга, Э. Сенара и завершая Ф. Эджертоном). Наконец, читателю предлагается скромная история переводов Гиты в России (гл. 6) — начиная с русского переложения перевода Уилкинса А. Петровым (1788), продолжая теософскими переводами с переводов Казначеевой (1909) и Каменской-Манциарли (1914) и завершая первым опытом перевода с санскрита Б.Л. Смирнова (1891–1967). Последний перевод, сделанный санскритологом-самоучкой, влюбленным в индийскую культуру, оценивается, при всех его недостатках, в качестве научного подвига.

Подступ к своему новому «функциональному подходу к изучению Бхагавадгиты» (гл. 7) автор обеспечивает констатацией того факта, что, несмотря на преобладание в индологии убежденности в единстве и целостности текста, сторонники этой позиции так и не предложили аргументированной альтернативы «редукционистам», начиная с Гарбе, которые считали возможным сокращать число подлинных стихов поэмы исходя из идейно-мировоззренческих представлений об аутен-

²⁸ Там же, с. 26.

тичности ее начального учения (ср. гл. 5). Аргумент Эджертонa в связи с тем, что Гарбе и его последователи не привели необходимых оснований в поддержку своих «редукционистских опытов», Семенцов не считает достаточным (как *implicite* не считает достаточной и собственную версию «континуальной» хронологизации Гиты — см. выше). Он предлагает иной путь: «...если... единство текста каким-то образом зависит от его употребления, т.е. функции внутри культуры, то именно эту функцию и следует попытаться изучить в первую очередь»²⁹. Для этого следует вначале обратиться к самой традиции — какой она видит этот «способ употребления» данного текста, но это хотя и необходимо, но недостаточно, так как для традиции может оказаться самоочевидным то, что для европейского восприятия таковым не будет. Потому об этом «способе употребления» надо догадаться — как в той умозрительной ситуации, когда, к примеру (как очень образно указывает автор), археологи, не знающие употребления хлеба, должны понять, что открытый ими окаменевший сухарь является именно основным продуктом питания чужой культуры, когда на нем не написано «продукт питания». Священный же текст и является «хлебом религиозной культуры», а «смысл неотделим от функции»³⁰.

К счастью, однако, сам текст Гиты дает указание, как употреблять ее «хлеб». В заключительной главе поэмы прямо говорится, что учение ее является тайным и даже «высшей тайной» (18.63–64, 68), что это учение не следует сообщать тем, кто лишен любви к Кришне-Бхагавату или не обузывает себя (18.67), что тот, кто сообщит это учение достойным, обретает единение с Бхагаватом (18.68–69), что слушающий его достигнет после смерти миров, предназначенных для людей с благой кармой (18.71), а также что изучающий поэму, точнее, рецитирующий ее приравнивается к тем, кто совершает Бхагавату жертву знанием (18.70). Параллели с текстами брахманической прозы (прежде всего с Упанишадами) не оставляют сомнения в том, что такого рода «изучение» мыслится как «строго регламентированный ритуал», который, как и всякий ритуал, обещает определенный «плод», что это изучение должно происходить наедине с учителем и быть тайным и что оно является составной (притом эзотерической) частью изучения ведийских текстов, которое именуется *свадхья* (букв. «изучение своего [ведийского текста]»). Все эти признаки позволяют отнести Гиту к классу ведийских по своей функции текстов, которые (как тексты Шрути) организуются ментальным ритуалом (по принципу «кто так знает» — *ya evaṃ veda*). Таким образом, «мы установили, —

²⁹ Там же, с. 40.

³⁰ Там же, с. 40–41.

подводит предварительные итоги автор, — что изучение Гиты есть определенная ритуальная (здесь и далее разрядка автора. — *В.Ш.*) процедура; это означает, что и функция нашего текста есть некоторая ритуальная функция (разумеется, для нас пока в деталях неясная); а если так, то разве не очевидно, что применять к данному тексту обычные критерии оценки литературных текстов по меньшей мере неосторожность?». Однако обе конкурирующие школы интерпретации Гиты (см. выше) едины в том, что никто из их представителей не обратил внимания на «собственно ритуальный, т.е. сакральный», характер поэмы³¹.

Только теперь можно обратиться за подтверждением указанной функции=смысла поэмы к перечисленным выше (см. гл. 2) индийским комментаторским школам, и Семенцов тщательно выписывает интерпретации «каркасного» для него стиха 18.70 (гл. 9). Уже первый комментатор, Шанкара, обеспечивает автора всем что нужно для включения Гиты в класс брахманической традиции «кто так знает»: он указывает, что из четырех видов жертвоприношений, которые суть «физический» ведийский ритуал, рецитация текста вслух, произнесение его шепотом и произнесение молча умом-манасом — именно последняя жертва, жертва знанием, считается высшей³². Все последовавшие комментаторы, независимо от их «школьной принадлежности», различают эффективность произнесения текста Гиты на уровне простой (голой) рецитации и подлинной «жертвы знанием» (это дает автору повод вновь углубиться в значение символического ритуала, выясненного в «Проблемах интерпретации брахманической прозы»), и даже комментатор Упанишад Брахма Йогин (XX в.) предлагает, в соответствии с ними, тождество понятий: рецитация-свадхья = повторение в форме джапы (произнесение текста шепотом) = жертва знанием (производимая умом-манасом) = наивысший из четырех (указанных Шанкарой) способ умилоствления Божества³³.

Обобщая «характер ритуализма Бхагавадгиты» (гл. 10), Семенцов снова обращается к концепции «Проблем интерпретации брахманической прозы», дезавуируя привычную для индологии картину замещением философией Упанишад «сухих костей ведийского культа» (Ф. Эджертон): ментально-ритуалистическая формула «кто так знает» встречается в Упанишадах сотни раз, и их «тайное знание» располагается вне знания — и философского и магического (которое в связи с ними акцентировал тот же американский индолог). О ритуализме Гиты

³¹ Там же, с. 43.

³² Там же, с. 47.

³³ Там же, с. 56.

свидетельствует не только центральное для нее эксплицитное прославление Брахмана=жертвоприношения (4.24), но и любое «присутствие ритуального знания с его характерным признаком длящегося, активного припоминания того или иного образа (мифологемы и т.д.), сопровождающего тот или иной внешний ритуальный акт»³⁴. Специальное внимание уделяется учению о воплощении на земле Бхагавата (гл. 4) и призыву действовать, подражая ему (3.21–26)³⁵. А для того чтобы показать читателю, каким образом возможна интеграция телесного, речевого и ментального уровней человеческого существа, достигаемая в обсуждаемом ритуале, даже в мирской жизни, Семенцов предлагает ему изведать состояние полной влюбленности или погружения в любимое поэтическое произведение или музыкальную пьесу и приводит знаменитый стих Б. Пастернака из «Марбурга»³⁶. Экстатическая «репетиция» возлюбленной не так далеко отстоит от той ритуалистической рецитации, о которой идет речь, как это может на первый взгляд показаться.

Тому, что собой представляла в действительности «жертва знанием», посвящен следующий «эпюд» (гл. 10). Того, кто «знает Бхагавата» (10.3, 7) — новое возвращение формулы *ya evaṃ veda*, — ожидает, согласно Гите, величайшее благо, и Кришна являет Арджуне свои величественные и устрашающие формы, созерцая которые (а это и есть знание-видение, известное из Брахман и Упанишад) адепт может прийти в состояние транса. Здесь автор усматривает упражнение, заставляющее работать внутреннее зрение ученика. Однако текст демонстрирует и более «дистанционные» прецеденты знания-видения, предполагающиеся, казалось бы, в весьма отдаленных друг от друга его «отсеках». Семенцов рассматривает два примера: скорбь Арджуны при виде своих родичей на Курукшетре, которых ему велено убить (гл. 1), и обнаружение их убийства божественной силой самого Кришны (11.26–27), а также образ неземной смоковницы, растущей корнями вверх и кроной вниз (гл. 15), и рассыпанные по всему тексту наставления о трех гунах, заставляющих незнающего себя Атмана приписывать себе то, что к нему на деле не относится. Это явление автор соотносит с внутренним автокомментированием текста, но приводит

³⁴ Там же, с. 64.

³⁵ Ср. в переводе автора: «Для спасения добрых, для погубления злых, для поддержания дхармы Я рождаюсь в каждой юге» (4.8) и «Кто так знает Мое дивное рождение и действие, тот, покинув тело, не идет к новому рождению; он идет ко Мне» (4.9).

³⁶ В тот день всю тебя, от гребенок до ног,
Как трагик в провинции драму Шекспирову,
Носил я с собою и знал назубок,
Шатался по городу и репетировал.

(снова в помощь читателю) проясняющую музыкальную аналогию. Известно, что Моцарт, сочиняя симфонию, постоянно слышал и «проигрывал» ее в уме и мог, по сведениям Г.Г. Нейгауза, прийти в такое состояние, что слышал ее одновременно всю целиком, от первого до последнего звука, в своем воображении³⁷.

В последующих главах характеристики ментального ритуала используются автором для истолкования двух других основных средств «достижения Бхагавата» — карма-йоги (гл. 12) и бхакти-йоги (гл. 13). Работа по методу «йоги действия» должна привести к конечному «растворению» самого действия в описанном выше ритуальном знании, тогда как «шоковая терапия» устрашающих картин гл. 11 Гиты должна содействовать расставанию сознания с материальным миром. Пытаясь же истолковать понятие *йога* в Гите в его общем значении, а это традиционная проблема «гитоведения» (гл. 14), Семенцов отмечает сложность этого «предприятия» вследствие многозначности данного термина. Сложность, однако, не есть безнадежность. Слово *йога* в таких сочетаниях, как *карма-йога*, *бхакти-йога*, *буддхи-йога*, *санкхья-йога*, *дхьяна-йога*, *абхьяса-йога*, *атмасамьяма-йога*, означает «тренировку», «упражнение», «постоянство усилия», направленного на тот или иной объект, а в конечном счете на достижение ритуального знания; *джняна-йога* означает уже саму реализацию этого знания, тогда как *йога* вне сочетания с другими словами — различные степени вышколаенности, натренированности с помощью различных средств и тем самым сопричастность к «результатирующему состоянию сакрального „знания“»³⁸. Вопрос же Арджуны Кришне о судьбе того йогина, который не удержался на высоте своего призвания и не обрел совершенства (6.37–39), позволяет Бхагавату продемонстрировать свое снисхождение к таковым: не достигший совершенства здесь не теряет своего плода, но приобретет хорошее будущее рождение для достижения недостигнутого (6.40–41). Не следует, однако, придавать решающего значения этой снисходительности: старый аскетический идеал Упанишад сохраняет всю свою силу, и речь идет только о попытке адаптации формы его изложения «к языку масс».

Специальное внимание уделяется «поэтической форме Бхагавадгиты с функциональной точки зрения» (гл. 15). То, что Гита изобилует изящными образами-сравнениями, не является секретом ни для какого не лишнего вкуса читателя. Здесь и сравнения свободного сердцем с лотосом, к которому не липнет вода (5.10), и знания, которое испепеляет действия, — с огнем, испепеляющим дрова (4.37), бесстрастно-

³⁷ Там же, с. 70.

³⁸ Там же, с. 85.

го, в которого «впадают» желания, — с океаном, принимающим в себя реки (2.70), и Атмана, «переоблачающегося» в тела, — с переодевающим обычные одежды (2.22), и подвижника, закованного в броню самообуздания, — с черепахой (2.58) и укрепленным городом (5.13) и т.д. Однако «цветы Гиты, если можно так выразиться, нарисованы на бумаге и составлены в наглядные дидактические узоры; рядом с ними постоянно чувствуется указующий перст учителя»³⁹. Этот перст видится в технике внутреннего самокомментирования текста. Так, интродукция сцены на Курукшетре (1.1–2.10) является образным, функциональным истолкованием дальнейшего дидактического пассажа (2.11–38): их непрерывное совместное рецитирование должно привести к их слиянию в сознании (точнее, в подсознании) адепта. Что же касается «больших образов» ашваттхи и всеформенности Бхагавата (см. выше), то здесь применяется стратегия «опустошения образа». А именно в ощущении адепта, применяющего вишварупу Бхагавата (гл. 11) при рецитации текста, вызываемые этой картиной взаимоотрицающие положительные и отрицательные эмоции призваны разрушить сам этот образ, и это соответствует общей стратегии работы с сознанием, так как, «для того чтобы замкнуться в кольцо сверхсознания, сознание должно изгнать из себя всякое „содержание“»⁴⁰. Функциональное (ритуальное) назначение образов Гиты позволяет переосмыслить вопрос о ее мировоззренческой структуре. И личный Бхагават, и безличный Брахман являются символами абсолютной реальности, и предпочтение, оказываемое первому, связано лишь с практическими нуждами: бескачественный Брахман Упанишад более труден для адресата Гиты, которым является домохозяин, не имевший возможности посвятить «духовной тренировке» все свое время⁴¹.

Монография завершается «истолкованием Гиты Рамануджей» (гл. 16) — подробным экскурсом в учительскую традицию и религиозное учение этой влиятельнейшей вишнуитской школы, а также в «философскую технику» Ямуначарьи (по традиции, 918–1043) и Рамануджи (1017–1137), напоминающую по использованию наглядных образов стиль Платона. При этом Семенцов, придерживаясь мнения о том, что не только комментарии истолковывают комментируемый текст, но и последний — сами комментарии к нему, высказывает «осторожное предположение» о том, что знание-процесс играло такую же примерно роль в традиции вишишта-адвайты в целом, что и в первых двух главах самой Гиты. Глава завершается демонстрацией отрывка из

³⁹ Там же, с. 95.

⁴⁰ Там же, с. 98.

⁴¹ Там же, с. 105.

вступительной части основного произведения Рамануджи — комментария к «Брахма-сутрам» (1.1.1), который позволяет видеть, каким он представлял себе «знание».

Заключение к книге представляется несколько неожиданным. Основной вывод автора — «о том, что „смысл“ текста заключается в реализации некоего безобъектного длящегося знания-состояния», которое определяется как состояние постоянной обращенности созерцающего субъекта на самого себя⁴², напоминает ему гегелевскую идею становления «абсолютного понятия», которое «снимает» все свои частные определения, отнюдь не уничтожая их, и он пытается документировать эти сходства текстом «Феноменологии духа» (1807). «Рецитирующее сознание» создателей и носителей традиции текста «Бхагавадгиты» заметно отличается от того, о котором писал Гегель, однако в главном они совпадают — в растущей направленности сознания на само себя. А если это так, то сами стихи Гиты, отражающие лишь «рост» сознания ее коллективных создателей, закономерно отличаются друг от друга по содержанию, а также по возможностям применения тех или иных критериев для оценки последнего. Это обстоятельство заранее исключает возможность построения какого-либо рационального «синтеза» содержания памятника. Предписания Гиты, и прежде всего главное из них — о непрерывной рецитации ее текста, неизбежно должны показаться современному научному сознанию лишёнными смысла. Из этого, однако, не следует, что текст может быть понят лишь адептом индуизма: предложенный в монографии «прием», который состоит в наблюдении требуемой текстом трансформации сознания, не воспроизводя ее в себе, позволяет оставаться в рамках научного изучения текста. Но он требует понимания того, что его объектом должен быть не текст Гиты сам по себе, а носитель культуры, этот текст применяющий. «Целью и идеалом такого знания является истина, понимаемая не как „что“... а как „кто“, как живое единство личности и знания»⁴³.

Статья «Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы „Бхагавадгиты“» (1985) подводит своеобразный итог работы Семенцова с памятником и одновременно включает его в общий контекст осмысления Традиции как важнейшей составляющей культуры⁴⁴. Традиционная культура основывается на священном тексте, вне которого она просто не существует, но и последний существует только

⁴² Там же, с. 120.

⁴³ Там же, с. 124.

⁴⁴ Семенцов В.С. Проблема трансляции культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Художественные традиции литератур Востока и современность: ранние формы традиционализма. Отв. ред. В.И. Брагинский, Е.П. Чельшев. М., 1985, с. 38–72.

внутри традиционной культуры. Она же действует только в режиме собственного воспроизводства, а потому понять механизм последнего — значит понять ее жизнь. После обобщения трех этапов жизни Гиты — «утробного», «новорождённого» и «зрелого» (здесь даются ссылки на статью 1972 г., но на деле воспроизводится концепция монографии — см. выше) — предлагается переосмысление того, что собственно «передается» в традиции (которая даже этимологически и есть «передача»). При всей значимости священного текста он играл в обучении все же «инструментальную» роль: основной задачей «традицирования» было воспроизводство не его, но личности учителя, равнозначное духовному рождению от него ученика. На примере многих брахманистских текстов Семенцов демонстрирует, как это духовное рождение ученика от учителя не только сопоставляется с физическим рождением ребенка от родителей, но и мыслится как превосходящее его⁴⁵. Тем не менее формула «трансляция культуры = духовное рождение» весьма трудна для освоения современными учеными, и потому даже такие первостепенные специалисты, как Я. Гонда, не называют духовное рождение в качестве единственной цели брахманического обучения. Между тем ритуал — основа индийской культуры — в своей «глубочайшей основе» есть система приемов для трансляции личности. Понять это позволяют и труды ведущих отечественных психологов: и С.Л. Рубинштейн, и А.Н. Леонтьев подчеркивали, что личность реализуется именно в деятельности, будучи и субъектом ее, и результатом, и что основание ее состоит в системе деятельностей, которые осуществляются ее знаниями и умениями. Из этого следует, что для воспроизводства личности учителя необходимо и достаточно передать его ученику систему характерных для нее деятельностей, включая и мотивации. Именно этими механизмами воспроизводства и располагала ведийская ритуальная культура.

Некоторые особенности связаны с дальнейшей эволюцией «навыков» этой культуры. Ритуальная реальность ведийской традиции состояла в полном единстве всех трех «субстанций» сакрального действия в их синхронности — деятельной, речевой и ментальной (см. выше), однако в дальнейшем некоторые из этих составляющих оказываются редуцированными. Культура йогического типа строила систему своей трансляции на гипертрофии ментального компонента за счет двух остальных, а культура «словесного» типа, транслирующая личность учителя посредством постоянного рецитирования определенного числа

⁴⁵ Первая цитата — из «Апастамба-дхармасутры»: «Ибо он (учитель) заставляет его (ученика) родиться посредством священного знания. Это [второе] рождение — наилучшее. Отец и мать [ученика] порождают лишь его тело» (1.1.1.15–17) (там же, с. 44).

текстов, «гипертрофировала» вербальный⁴⁶. Ко второму типу традиции по преимуществу относилась и среда порождения и трансляции «Бхагавадгиты». Однако любые типы традиции ставят перед собой задачу сопротивления времени (которое в конце концов одерживает верх), и она может быть осуществлена двумя способами. Либо всеми мерами усиливать надежность процесса трансляции, ограждая его от всех возможных нововведений, которые мыслятся как искажения, — отсюда феномен консерватизма. Либо — и это путь, предлагаемый Гитой, — обеспечить возможность носителям традиции обращаться непосредственно к ее первоучителю (минуя все промежуточные стадии). Ответ Гиты состоял в том, чтобы адепт максимально интенсивно отождествлял себя с идеальным учеником Арджуной, который «пламенно» обращался к Кришне-Бхагавату за разрешением своих кризисных состояний. Арджуна же действовал так, как сам Кришна, воспроизводя его действия и их мотивацию и одновременно воспроизводя соответствующую им шлоку и «рождаясь» таким образом от него. Таков был путь бхакти, но подобным должен быть путь и каждого человека традиции: он должен следовать своей дхарме и рецитировать соответствующие тексты — для минимального воспроизводства традиции этого уже достаточно.

Посмертно опубликованные тезисы непрочитанного доклада «**Методология проблемы изучения древнейшего периода индийской мысли**» (1986) позволяют понять, в каком направлении Семенцов мог бы разрабатывать тему генезиса индийской философии, если бы ему было отпущено на это время⁴⁷. Древнеиндийские тексты так называемой ведийской прозы дают благодарный материал для постановки вопроса о происхождении философии из архаичных форм сознания и, возможно, даже для его решения. Для этого необходим, однако, отказ как от европоцентристских стереотипов, так и от энтузиастического востокоцентризма, стремящегося описывать восточные системы мысли в рамках туземных категорий — в последнем случае возможность осмысления туземной культуры для европейца оказывается невозможной. Путь к изучению архаических и экзотических культур наиболее перспективен через анализ не столько их текстов, сколько поведения носителей этих культур. Ритуально-магические тексты в Древней Индии (здесь Семенцов, таким образом, уже не возражает против фор-

⁴⁶ Там же, с. 52.

⁴⁷ Семенцов В.С. Методологические проблемы изучения древнейшего периода индийской мысли (на материале Упанишад) // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Материалы к Всесоюзной конференции «Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии». Ч. 1. М., 1986, с. 3–6.

мулировки Ф. Эджертон — см. выше) позволяют видеть, что материализованная в них ритуальная деятельность была организована через иерархическое единство трех уровней — физического, речевого и ментального, притом последний фактор становился постепенно все более приоритетным за счет редукции двух остальных. На сравнительно поздней стадии Упанишад возникает проблема «знания» самого движущего начала ритуала — Брахмана посредством того самого знания, объектом которого был ментальный образ. «Знание» как концентрированное внимание начинает направляться уже не только на образы, но и на абстрактные понятия, и одновременно с этим обнаруживается становление философской рефлексии, чье соотношение со знанием ритуально-медитативным выражается в последовательности: слышание текста — логическое рассуждение — медитация.

4. Предложенное подробное изложение основных научных позиций Всеволода Сергеевича Семенцова уже само по себе видится мне достаточным для того, чтобы составить представление о значимости его как индолога. Этот масштаб, однако, значительно увеличивается при учете исторического контекста его деятельности — я имею в виду состояние классической отечественной индологии, в которую он вошел ненадолго, но ярко как исследователь «Бхагавадгиты» фактически в 1972 г. и текстов брахманической прозы в 1979 г.

Классическая индология как область профессионального востоковедения прекратила свое существование в нашей стране — и *de jure* и *de facto* одновременно — в достопамятном 1937 году, когда буддологическая школа Ф.И. Щербатского была разгромлена, а его оставшиеся ученики репрессированы. С тех пор можно было констатировать наличие лишь отдельных знатоков санскрита, других древнеиндийских языков и тибетского, которым было разрешено заниматься лингвистической и отчасти переводческой деятельностью (здесь можно вспомнить, например, о В.С. Воробьеве-Десятовском или о В.И. Кальянове), но ни о какой классическо-индологической школе речи не могло и быть, еще меньше — об изучении мировоззренческих, религиозных памятников Древней Индии. Именно по этой причине труд по изучению «Бхагавадгиты» мог взять на себя только энтузиаст-самоучка Б.Л. Смирнов (см. выше), которому разрешили издать перевод памятника в 1956 г. в далеком Душанбе для того, чтобы продемонстрировать недавно освободившемуся от колониального порабощения индийскому народу многосторонние перспективы советско-индийской дружбы.

Правда, двое знатоков языков классической индологии и буддологии смогли подготовить будущих весьма значительных специалистов. Прежде всего это знаменитый языковед, русист и индоевропеист,

профессор МГУ М.Н. Петерсон, у которого в 1950-е годы учились санскриту В.Н. Топоров, В.В. Иванов, А.Я. Сыркин, Т.Я. Елизаренкова, В.В. Вертоградова (впоследствии сама преподавала пали). А затем, после приезда в Москву из Индии в 1957 г. Ю.Н. Рериха, которому был предоставлен Сектор истории и культуры Индии в Институте востоковедения, он начал преподавать ведийский язык и буддийский гибридный санскрит некоторым ученикам Петерсона, к которым ненадолго присоединились Г.М. Бонгард-Левин, А.М. Пятигорский, О.Ф. Волкова, И.М. Кутасова, Ю.М. Алиханова. Практически одновременно цейлонский посол в СССР Г.П. Малаласекера, блестящий знаток «палийского буддизма», начал читать лекции по буддизму в Институте восточных языков при МГУ.

Однако на изучении индуистских текстов, одним из базовых среди которых была «Бхагавадгита» (если, разумеется, вообще различать понятия «ведийская религия», «брахманизм» и «индуизм»), приезд Рериха отразился лишь весьма опосредованно. Только во второй половине 1960-х годов в печати появляются статьи С.Л. Невелевой по чисто литературным характеристикам «Махабхараты» в целом (о типах сравнений)⁴⁸; в конце 1960-х — начале 1970-х годов — серия изысканий по устно-фольклорному происхождению текста «Махабхараты» П.А. Гринцера (на основании изучения «эпических формул», вопрос о которых впервые был поставлен М. Перри и А. Лордом в применении к гомеровскому и сербо-хорватскому эпосам), продемонстрировавших ограниченную применимость к ранним стадиям развития текста критериев, релевантных для письменной литературы⁴⁹, а также по ряду важных мифологических сюжетов древнеиндийского эпоса; а в самом начале 1970-х годов — статьи Я.В. Василькова, посвященные соотношению нарративных и дидактических частей «Махабхараты» и также ее связям с устной эпической поэзией⁵⁰. До появления статьи В.С. Семенцова никаких научных публикаций по Гите не появлялось. Он, однако, смог применить только что обозначенные зарубежные и отечественные открытия «формульного» происхождения

⁴⁸ См., в частности: *Невелева С.Л.* Сравнения в «Махабхарате» (классификация образов) // Материалы к истории и филологии Центральной Азии. Вып. 3. Улан-Удэ, 1968, с. 177–188.

⁴⁹ См.: *Гринцер П.А.* К вопросу об интерпретации древнеиндийского эпоса // Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969, с. 143–149; *он же.* Эпические формулы в «Махабхарате» // Симпозиум «Структура древнеиндийского текста». Тезисы. М., 1971.

⁵⁰ См.: *Васильков Я.В.* «Эпика» и «дидактика» в «Махабхарате» // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1970, с. 106–108; *он же.* Махабхарата и устная эпическая поэзия // Народы Азии и Африки. 1971, № 4, с. 95–106.

многих стихов «Махабхараты» к такой ее важнейшей составляющей, как «Песнь Бхагавата».

В области изучения памятников брахманической прозы до публикаций Семенцова было сделано хотя и немного, но (если сравнивать с нулем) бесконечно больше, чем в «гитоведении», в значительной мере стараниями учеников Петерсона (см. выше), который, кстати говоря, Брахманы со студентами читал. Так, текстам Упанишад дал возможность заговорить на «выверенном» русском языке не самоучка-энтузиаст, но профессиональный филолог-санскритолог (занимавшийся до этого античной литературой) А.Я. Сыркин, который в 1964–1967 гг. опубликовал академические переводы, с учетом всех доступных ему достижений зарубежной индологии: вначале «Брихадараньяки» и «Чхандогьи», а затем и «средних», и (фрагментарно) поздних текстов этого важнейшего класса индийской эзотерической литературы⁵¹. Несопоставимо меньше были освоены Брахманы, но и здесь в 1973 г. появились первые переводные фрагменты П.А. Гринцера⁵². В 1960-е — начале 1970-х годов появляется внушительная серия статей А.Я. Сыркина по Упанишадам, посвященных вначале сравнению в «Брихадараньяке», системе отождествлений в «Чхандогье», содержательной композиции Упанишад, а затем исследованию их числовых комплексов, понятийной системы, а также переструктуризации отдельных их понятийно-тематических единиц в ранних буддийских памятниках и многим другим темам⁵³, которые наряду с названными получили обобщение в солидной источниковедческой и одновременно реконструктивной монографии автора (1971)⁵⁴. Одновременно наши ведущие филологи и культурологи-структуралисты, освоив массу исследовательской литературы и оригинальные памятники самых разнообразных культурно-языковых, преимущественно индоевропейских, традиций, начали вводить материалы Брахман и Упанишад для реконструкции мировых мифологем и «ритуалогем». Среди этих публикаций следует выделить статьи В.В. Иванова о мифе об установлении

⁵¹ Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964; Чхандогья упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964; Упанишады. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967.

⁵² Древнеиндийская литература. Из «Брахман» // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 397–424.

⁵³ Первая среди них по хронологии: Сыркин А.Я. К проблеме синестезии в индийской эстетике (об одном сравнении в «Брихадараньяка упанишаде») // Проблемы теории литературы и эстетики в странах Востока. М., 1964, с. 62–67; одна из последних: он же. Заметки о стилистике ранних упанишад // Вестник древней истории. 1971, № 2, с. 93–101.

⁵⁴ Сыркин А.Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971 (библиографию предшествовавших публикаций см. там же, с. 256–257).

имен в Индии и Греции⁵⁵, а также мифоритуальных терминов, связанных с обрядом ашвамедхи⁵⁶, и исследования В.Н. Топорова, посвященные реконструкциям мифов о мировом яйце⁵⁷ и мировом дереве⁵⁸, в ходе которых были идентифицированы и такие, например, важнейшие реальности жреческой брахманистской культуры, как *брахмодья* — ритуальное состязание знатоков священной мудрости, словесный агон⁵⁹. Наконец, в 1980 г. появляется дескриптивная по преимуществу монография В.Г. Эрмана по текстам Ведийского корпуса, в которой читатель впервые знакомился с содержанием не только Брахман, но и «брахманообразной» Яджурведы и ритуальных сутр⁶⁰.

Поэтому в связи с текстами Упанишад никак нельзя сказать, чтобы Семенцов впервые ввел их в научный оборот отечественной индологии, в связи с Брахманами — можно лишь отчасти, но основная новизна его исследований заключалась в другом — в совершенно ином ракурсе их видения. Если некоторые из названных ученых начали «выписывать» и систематизировать **объекты** их содержания (Сыркин–Эрман), а другие использовать эти объекты ради исследования «синтаксиса» мировой культуры (Иванов–Топоров), то он впервые обратился к стоящему за ними **субъекту** религиозной традиции, в его «двуипостасности» как и адресата, и составителя этих текстов, и этот субъект, который у его коллег оставался за границами содержания данных текстов (рассматривалось ли оно «материально» или «формально»), впервые стал трактоваться как действующее лицо духовной практики. Практически речь шла никак не меньше, чем о фактически одномоментном появлении «индологии другого измерения», с принципиально иными задачами и подходами в сравнении с теми, которые стала только осваивать в условиях начавшегося «идеологического послабления» классическая индология.

⁵⁵ Иванов В.В. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции // *Индия в древности*. М., 1964, с. 85–94.

⁵⁶ Иванов В.В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva*–«конь» // *Проблемы истории языков и культуры народов Индии*. Сборник статей. Памяти В.С. Воробьева–Десятовского. М., 1974, с. 75–139.

⁵⁷ Топоров В.Н. К реконструкции мифа о мировом яйце // *Ученые записки Тартуского университета*. Вып. 198. 1967, с. 84–99.

⁵⁸ Топоров В.Н. К предыстории двух архаичных концепций // *III Летняя школа по вторичным моделирующим системам*. Тезисы. Тарту, 1968, с. 128–137; *он же*. О брахмане. К истокам концепции // *Проблемы истории языков и культуры народов Индии*. Сборник статей. Памяти В.С. Воробьева–Десятовского. М., 1974, с. 20–74.

⁵⁹ См.: Топоров В.Н. О структуре некоторых архаичных текстов, соотносимых с концепцией мирового дерева // *Труды по знаковым системам*. V. Тарту, 1971; позднее вышла работа: Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. О ведийской загадке типа *brahmodya* // *Ремиологические исследования*. Сост. Г.Л. Пермяков. М., 1984.

⁶⁰ Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М., 1980.

Сова Минервы (богини мудрости), по крылатому выражению изящно цитированного Семенцовым Гегеля (см. выше), вылетает в сумерки. «Поворот к субъекту», осуществленный индологом, также пришелся на сумерки современной отечественной индологии, но только не на вечерние, а на утренние. В порядке вещей было бы, чтобы обращение к субъекту культуры следовало за весьма уже длительной серьезной работой с ее «объектами». Предложенный же экскурс в историю нашей индологии свидетельствует о том, что Семенцов весьма значительно, как принято говорить, опередил свое время. Но время не всегда любит, когда его опережают, и потому неудивительно, что обсуждаемая «микрореволюция», закономерно осуществлявшаяся в молчаливой полемике с молодым отечественным структурализмом⁶¹ и в открытой — почти со всей почтенной западной индологией (за исключением разве что отдельных ученых XIX в.), «компенсировалась» многими шероховатостями, которые «революционер» замечать не хотел.

Так, целый ряд позиций «Проблем интерпретации брахманической прозы» представляется проблематичным. Начать хотя бы с идеи, что Ведийский корпус был собранием канонических текстов в неменьшей степени, чем Палийский канон (на том основании также, что последний появился в той же религиозной культуре). Ведь если само понятие канона сакральных текстов что-то значит, то быть ему чем-либо, кроме как результатом селекции этих текстов со стороны какой-то религиозной общины, никак нельзя, процесс же такого рода отбора начинается в индуизме никак не ранее эпохи деятельности Шанкары, да и то достаточно «имплицитно», и к Ведийскому корпусу данная характеристика очень трудноприменима⁶². Что же касается обеспечения каноничности ведийских текстов самим «высокоорганизованным ритуалом» сомы и четким распределением их в соответствии с компетенциями четырех классов жрецов, то здесь брахманизму отчасти приписывается нечто похожее на инородную для него централизацию государственных языческих культов Вавилона или Рима, а излюбленные индийцами классификационные игры выдаются индологом за эмпири-

⁶¹ Достаточно указать на то, что из работ на русском языке в монографии по брахманической прозе упоминается в библиографии только книга Эрмана (см. выше).

⁶² Речь идет о том, что те Упанишады, которые комментировал Шанкара — а их было десять, — считались авторитетными «по умолчанию» брахманистами-смартами. Здесь уже имелаась селекция, так как Упанишад, как хорошо известно, к эпохе Шанкары было составлено неизмеримо больше. Селекция авторитетных текстов имела место и в деятельности систематизаторов тамильской мистической поэзии шайва-бхактов, когда Сундарар, а затем Намби-Андар-Намби создали корпус гимнов 63 наянаров и их биографий, но это происходило уже в XI–XII вв.

ческую историю религии⁶³. Предполагая же, что первые формулировки «закона кармы» в древнейших Упанишадах можно считать позднейшими интерполяциями, автор словно забыл о своем же положении о том, что сам вопрос об интерполяциях может быть поставлен только в связи с авторскими, по меньшей мере письменными, текстами, но Упанишады не относились к первым в абсолютном смысле, а ко вторым — по крайней мере (если исходить из семенцовской концепции истории индийских дидактических текстов) до того же комментария Шанкары (как и в случае с Гитой). Еще меньше оснований считать появление формулировок «закона кармы» нижней границей ведийского канона, во-первых, потому, что о самом этом каноне как таковом можно говорить (в отличие от палийского или шветамбарского) лишь метафорически (см. выше); во-вторых, потому, что мировоззренческие критерии как таковые не могут определять границы «каноничности» (даже если бы последняя и имела место); в-третьих, ввиду того, что последовавшее за этими формулировками нарушение в индийском сознании равновесия сакральности и профанности в пользу последнего представляется очень схематичным, а семенцовский имидж «подлинной» брахманистской культуры вообще не оставляет в ней места для чего-либо профанного (которому по определению было трудно находиться в начальном «равновесии» с сакральным). Закономерным оказался и редукционизм: если внимание концентрируется на одном только виде деятельности в культуре, который автор трактует как ритуальный, то ему трудно устоять перед соблазном и все остальные жизнепроявления культуры вывести из него. Так, правильно ставя вопрос о связи с ритуалом даже, казалось бы, таких вполне секулярных занятий, как деятельность древнеиндийских грамматистов (языковедов), было бы точнее сказать, что эти занятия имели пусть и не ритуальное происхождение (хотя все древние культуры — от Африки до Америки — были «ритуальными», почему-то ни одна другая не дала нам ничего вроде школы Панини), но ритуальный социокультурный контекст, так как образованность в поздневедийской Индии была достоянием жреческих школ и жреческих «колледжей». Односторонне автор мыслил и соотношение индийского ритуала и театра: признавая лишь происхождение последнего из мистерии, он проигнорировал тот несомненный момент, что в самом ведийском ритуале было очень много сценического и что сама формула *ya evaṃ veda*, сопровождав-

⁶³ На деле непосредственно трактовать «идеальные» модели распределения жреческих функций исходя из их описаний в текстах брахманической прозы как «эмпирические» — примерно то же самое, что «опрокидывать» описание нормативного государства в «Архашастре» на реальную историю Индии.

шая «путешествие» в мир богов и возвращение в мир земной, несла в себе и вполне игровые обертоны, а не только исключительно «духовные». Полагая же, что тексты Брахман создавались исключительно как пособия по символическому ритуалу, т.е. по духовно-практическому действию, индолог проигнорировал отражение в них деятельности теоретической, которая выражалась, например, в сопоставлении мнений различных учителей по конкретным вопросам и в демонстрации рациональной аргументации. При этом у читателя «Проблем интерпретации брахманической прозы» вообще может создаться впечатление, что в Индии находило место только прескрипционное мышление за счет дескрипционного, но тогда непонятно, откуда могли взяться и первые опыты аналитики, несомненные признаки которых мы обнаруживаем не только в «полупрофанных» шраута-сутрах, но и в «сто-процентно сакральных» Араньяках и Упанишадах.

Еще больше, пожалуй, вопросов может возникнуть у сегодняшнего читателя монографии, посвященной «Бхагавадгите». Так, «утробный» период истории текста (а уже здесь автор обнаружил идею функционального ядра Гиты в виде «медитативной рецитации» определенных сакральных речений) не опирается на какие-либо достаточные основания. В самом деле, считать ее начальной стадией афоризмы Гхоры Ангираса, обращенные к Кришне, сыну Дэваки, в «Чхандогья-упанишаде» на основании только имени второго лица и лишь самых приблизительных сходств содержания этих афоризмов с положениями самой Гиты — это еще большая неосторожность, чем считать, к примеру, «утробным периодом» Расиновой «Федры» одноименную трагедию Еврипида⁶⁴. Для опровержения установки Р. Гарбе и его последователей на поиск интерполяций в тексте нет необходимости обращаться к функциональному назначению текста: для этого вполне достаточно обратить внимание (как то и сделал раньше сам Семенцов) на «флюидный характер» поэмы, по самому своему жанру открытой для разнообразных текстовых приращений, и на то (как совершенно пра-

⁶⁴ Интересно, что эту идею «утробного периода» жизни Гиты в указанных афоризмах горячо поддерживает Я.В. Васильков (см. его статью «„Бхагавадгита“ спорит с будущим: „Гита“ и „Анугита“ в контексте истории санхья-йоги» в настоящем издании), который в то же время уверенно оппонирует жесткому семеновскому запрету на различения более ранних и более поздних слоев Гиты (Васильков настаивает на более позднем происхождении последних шести глав поэмы). Не могу не отметить, что апелляция Василькова к идее ахимсы, которую составитель Гиты мог заимствовать якобы только из афоризмов Гхоры Ангираса, была бы убедительной только в том случае, если бы между «Чхандогья-упанишадой» и «Бхагавадгитой» в индийской литературе ничего промежуточного не располагалось, а индуизм был бы отделен от джайнизма и буддизма совершенно непреодолимой стеной.

вильно отмечал Ф. Эджертон), что бремя доказательств должно лежать на стороне, подвергающей сомнению единство текста, а не на той, которая из него исходит. Вряд ли стоило придавать решающее значение и рекомендации самой Гиты постоянно ее рецитировать ради получения «эсхатологических плодов» (18.70–71) для выявления в этом ее единственной функции=назначения: аналогичные «саморекомендации» предлагали очень многие индийские тексты, вплоть до трактатов по живописи и поэтике⁶⁵, но из этого обстоятельства (которое вполне объяснимо тем, что их составители апеллировали к религиозно мыслящей аудитории) еще не следует, чтобы данные тексты были составлены только или хотя бы по большей части для «медитативной рецитации»⁶⁶. Аналогии с Упанишадами в связи с самообозначением текста в качестве тайного учения (18.63–68) или с «запретом» сообщать его учение недостойным (18.67) не дают еще основания полагать, что трансляторы и реципиенты Гиты также были эзотериками (изучавшими ее втайне наедине с учителем), как и составители Упанишад: авторитет Упанишад был вполне достаточен, чтобы имитация их была престижной, а то, что поэма была рассчитана на самые широкие слои общества, в конце монографии полностью признал и сам Семенцов (см. выше). Демонические, величественно-ужасающие картины «теофании» Кришны (в гл. 11) были рассчитаны далеко не только на эффект «самоопустошения» соответствующих «картинок с выставки» (будем также пользоваться музыкальными аналогиями), задуманный ради решения психотехнических задач: в первую очередь здесь решались задачи миссионерские, задачи наглядной демонстрации превосходства Кришны-Бхагавата над всеми прочими божественными силами в мире в условиях острой межрелигиозной конкуренции.

Неправомерен и твердый отказ рассматривать Гиту и как собственно поэтическое, художественное произведение исходя из того самого по себе бесспорного факта, что в ней решались задачи «воспитания сознания» адептов. Одно никак не исключает другого и даже не противоречит ему, потому что сами составители текстов высоких жанров

⁶⁵ См., к примеру, завершающий стих «Дхваньялоки» Анандавардханы (X в.): «В божественном саду, именуемом поэзией, месте возможных усад, описанное нами дхвани... доставляет добродетельным любую вещь, какую они только пожелают, — да вкусят от него достойные!» — *Анандавардхана*. Дхваньялока («Свет дхвани»). Пер. с санскрита, введ. и коммент. Ю.М. Алихановой. М., 1974, с. 207.

⁶⁶ Равно как и из того, что до настоящего времени некоторые молодые брахманы Бенгалии рецитируют (претендуя на «пандитские регалии») наизусть сложный рационально-теологический трактат Удаяны «Ньяякусуманджали» (XI в.), а некоторые еще и с комментарием, никак не следует, чтобы сам этот трактат и был составлен ради данного, в трактовке Семенцова, ритуального действия.

классической санскритской литературы стремились к решению не одной задачи, а целого их спектра и вовсе не были «редукционистами». Ашвагхоша, автор знаменитой «Буддачариты» (I–II вв.), решал задачи и разработки техники высокой поэзии, и проповеди буддийского учения, и аккуратного изложения философских дискуссий эпохи Будды и своей, и создания сакрализованной истории жизни основателя учения. А Ишваракришна, автор не менее знаменитой «Санкхья-карики» (IV–V вв.), решал задачи и систематизации основоположений философии санкхьи, и скрытой полемики с ее оппонентами, и проектирования гностического посвящения адепта в мистерию «тайнознания», и обеспечения адептов учения «наглядными пособиями» для медитации, и того, чтобы его текст воздействовал на эстетические струнки потенциальных адептов (очень умелое использование искусных аллитераций, лексическо-смысловых амбивалентностей, суггестивных сравнений и т.д.). Количество примеров такого рода можно было бы сколь угодно умножить, и уже одно то, что индийцы очень охотно составляли чисто научные трактаты и комментарии к текстам в стихах, раскрывает большие возможности для выявления примеров этого явления. Все сказанное не оставляет сомнения в том, что попытку представить такое грандиозное симфоническое произведение, как «Бхагавадгита» (один или не один из редакторов которой был поэтом и посильнее, чем даже оба вышеназванных), в виде пособия по «упражнениям для пальцев правой руки» в духе *ya evaṃ veda* нельзя снова охарактеризовать иначе чем последовательный редукционизм — замещение целого одной (пусть и реальной) из его частей, следствием чего была «деконструкция» всего содержания поэмы в качестве лишь развертывания методов психотехники. При этом, совершенно правомерно настаивая на необходимости при исследовании произведений исходить из их наиболее вероятных функций в их культурном континууме, автор книги о Гите счел возможным проигнорировать, на мой взгляд, важнейшую из ее функций — проповедническо-миссионерскую⁶⁷, которая в определенном смысле субординировала и остальные. Среди них психотехническая (наряду с литературно-эстетической) несомненно занимала свое место, но только свое, а не и все прочие.

Редукционистские формулировки обнаруживаются и в двух публикациях, которые были изложены последними.

⁶⁷ Она была востребована самой обстановкой конкуренции раннего индуизма со все более укреплявшимся буддизмом (см. выше). Об очень умелом использовании в «Бхагавадгите» эффективного буддийского оружия инклюзивистского включения чужих богов в собственную религиозную систему см., в частности, в моей статье: *Шохин В.К. Буддийский пантеон в становлении (по текстам «Дигха-никаи») // Фольклор и мифология Востока в сравнительном освещении. М., 1999, с. 59–88.*

В статье о трансляции традиции, совершенно верно выделив духовное рождение ученика в качестве важнейшей задачи традиции, Семенов критикует Я. Гонду за отказ обозначать эту задачу в качестве единственной. И напрасно: традиция имеет измерения далеко не только intersubjective, но и многие другие, включая, например, когнитивные и политические в самом широком спектре (прежде всего в своем противостоянии альтернативным, конкурирующим традициям). Сказать, что основной задачей самого «традиирования» во всех культурах было воспроизводство не священного текста, но личности учителя — значит представлять их себе более однородными, чем они были на самом деле. Даже ограничиваясь Индией, можно сказать, что предложенный тезис в значительно большей мере «проходит» по сампрадаям бхакти, нежели, скажем, по двум школам мимансы, которая ставила перед собой как раз задачу «воспроизводства» именно сакрального текста Вед, а в связи со школами буддизма — что в большей мере он «проходит» по махасангхикам и махаянистам, нежели по тхеравадинам. Можно было бы обсуждать и некоторые общепонятные каркасы этой в целом великолепной статьи: духовное рождение ученика отнюдь не равнозначно «воспроизводству» в нем личности учителя, которая к тому же, вообще-то говоря, в качестве именно личности является, пожалуй, единственным, что «воспроизводству» подлежать не может, даже через деятельность, поскольку личность реализуется в своих деятельности, но не сводится к ним.

Тезисы к постановке вопроса о генезисе индийской философии, в которых весьма конструктивно пересматриваются некоторые прежние идеализации автором ведийской духовности и справедливо признается теперь значительная ее магическая составляющая, предполагают все же, пусть и в качестве осторожной гипотезы, происхождение философии из психотехники. Здесь недооцениваются собственно предфилософские достижения той же самой поздневедийской культуры, так как мы видим в тех же памятниках брахманической прозы развитие не только знания-состояния, но и опыты чисто рациональной критики умозрительных суждений и систематизации умозрительных понятий — те самые, из которых через их применение в мировоззренческих дискуссиях в эпоху «великого взрыва» шраманской цивилизации (V в. до н.э.) родится реальная философия⁶⁸. Теоретическая деятельность и психотехническая никак не могут «развиваться» друг из друга (хотя каждая может участвовать и в тех контекстах, в которых реали-

⁶⁸ См. об этом: *Шохин В.К. Индийская философия. Шраманский период* (сер. I тыс. до н.э.). СПб., 2007.

зуется другая), а пример, который приводится Семенцовым (слышание текста — логическое рассуждение — медитация), означает лишь то, что в случае с ведантой духовная традиция (*даршана*) включала в себя и собственно философскую составляющую (*ньяя*). Но это уже были реалии шанкаровской школы, которую от эпохи древних Упанишад отделяло более полутора тысячелетий.

5. Иной читатель этого сборника, скорее всего мой коллега-индолог, пожалуй, сочтет лишь данью памяти учителю (индийцы употребили бы здесь выражение *гуру-пуджа*) после сказанного мое утверждение, что скромные с количественной точки зрения исследования В.С. Семенцова составили эпоху в отечественной индологии. В таком случае он окажется неправ, и по очень простой причине: сами указанные aberrации в его изысканиях оказывается возможным выявить только в результате им же проделанной работы — подобно тому, как само обнаружение ошибок на карте какой-то местности возможно только после опыта ее первопроходцев. Для того чтобы констатировать полифункциональность индийских религиозных текстов, необходимо, чтобы кто-то уже попытался открыть их монофункциональность; для того чтобы обнаружить, что индийская традиция питалась не одним только «хлебом» (апеллируем к одной из очень удачных семенцовских аналогий), надо, чтобы кто-то предварительно опознал хотя бы этот «хлеб»; для того чтобы идентифицировать теоретическое измерение текстов брахманической прозы, надо, чтобы кто-то до того попытался редуцировать их до ритуальных применений. Такова объективная логика научного развития в любой области знания, и потому тем личностям, которые являются катализаторами этого процесса, принадлежат заслуги не только в том, что сделано непосредственно ими, но и в том, в чем их преемники и даже оппоненты могут от них же отталкиваться. Более того, сам факт, что спустя более двух десятилетий после изысканий Семенцова и возвращение к его идеям, и полемика с ними никак не утратили актуальности, лучшим образом свидетельствует об их востребованности.

Положительное же значение его штудий состоит в том, что уже никто после него не сможет, даже при всем желании, работать над теми темами, какие разрабатывал он, — прежде всего речь идет о текстах брахманической прозы, «Бхагавадгите», вишишта-адвайте, комментаторской традиции школ бхакти-веданты, наконец, о законах жизни самой традиции в индийской (и не только индийской) культуре — так, как если бы они не попали в свое время в фокус его внимания. И дело здесь далеко не только в том, что он был одним из первых в российской индологии, кто сделал Брахманы предметом

культурологическо-религиоведческого исследования, и фактически первым, кто сделал таковым Гиту, и самым первым, кто обратился к комментариям на нее.

Основные достижения Семенцова, которые не могут быть «фальсифицированы», как я полагаю, через двадцать с лишним лет после завершения его непродолжительной работы и вряд ли будут серьезно оспорены и в будущем, связаны с его настойчивостью на необходимости **поворота к субъекту** (см. выше), стоящему за памятниками культуры древней и средневековой Индии, без учета которого сами предоставляемые ими «объекты» не могут быть увидены даже при наличии самых современных оптических средств «объективной» науки. Ближайшим к этой основной установке семенцовской индологии следует считать фокусирование внимания на попытке определения **функционального назначения** текстов, которое нашло выражение и в различении их исторического (если пользоваться методом семенцовских аналогий — «биологического») и функционального (по работе в традиции) возрастов⁶⁹. Далее следует фактическое открытие для отечественной индологии многомерного мира значимостей индийского **комментирования** — с различием истолкований, внешних по отношению к памятникам (при этом было обращено внимание и на такой, скажем прямо, нетривиальный момент, что не только комментарии истолковывают комментируемые тексты, но имеет место и обратное отношение), и различных уровней комментирования внутреннего (включая дидактико-нарративное «дистанционное автокомментирование»). Затем идет аргументированное установление того, что (вопреки давно сложившимся мнениям) диалоги Упанишад к деятельности собственно философской как таковые отнесены быть не могут, выявление значения знания-состояния в целом ряде текстовых жанров, рецитирования текстов и конкретных механизмов **работы с сознанием** потенциальных реципиентов их составителей, прежде всего с помощью

⁶⁹ Поэтому суждение одного из посмертных оппонентов Семенцова о том, что функциональное назначение индийских памятников было вполне очевидным и до него, вызывает ассоциации с афоризмом Козьмы Пруtkова, по которому луна важнее солнца, поскольку оно светит когда светло и без него. Мнение это было бы похоже и на утверждение такого рода, что дешифровка иероглифической письменности вполне могла бы осуществиться и без особых усилий со стороны Ж.Ф. Шампольона — как нечто «самоочевидное». Аналогия, конечно, приблизительная, но реальная: поставить вопрос о том, для чего составлялись брахманистские пособия по символическому ритуалу в тот период отечественной индологии, когда только начали описывать «объективное содержание» соответствующих текстов или вводить их в «бессубъектные модели» индоевропейских культурно-лингвистических реалий, было по своей интуитивной точности подобно тому, чтобы обратить в свое время внимание на греческо-египетские билингвы.

наглядных «моделей для медитации», предназначение которых опять-таки надо было «просто увидеть». Наконец, среди наиболее продуктивных для сравнительного религиоведения интуиций ученого нельзя не отметить уточнение того, как по крайней мере отдельные составляющие интериоризированного брахманистского ритуала были связаны с попыткой **имагинативного воспроизведения** «небесных событий» в земном мире — значимость данной парадигмы может быть выявлена на материале и других мифоритуальных традиций, более того, без нее они не могли бы и функционировать — из-за утраты важнейшего «стимула». Что же касается постановки вопроса о самой **традиции** как «месте» **духовного рождения** ученика от учителя и коммуникации его с Первоучителем, то эта фактически открытая Семенцовым в ее масштабе тема представляется, как верно заметил в свое время С.С. Аверинцев, востребованной для изучающего любую мировую религию⁷⁰. Особенно для желающего глубже понять христианство, которое Семенцов всегда «держал перед собой», обращаясь к инорелигиозному материалу (см. выше). В самом деле, именно христианство в наибольшей мере в сравнении с другими религиями содержит в себе интересубъективное измерение духовных отношений, поскольку само христианское благовестие центрировано в конкретной Личности, приобщение к Которой и составляет конечную цель соответствующей религиозной жизни⁷¹. Поэтому сама Традиция, которая в «объективном» аспекте есть принимаемая и развиваемая преемственность, отличается от «анонимного» традиционализма (это различие и было акцентировано Семенцовым) тем, что живет прежде всего в отношениях конкретных ученика и учителя и конкретных духовных друзей⁷², близость ко-

⁷⁰ См. примеч. 3.

⁷¹ Этому никак не противоречит тот факт, что христианство является единственной религией в мире, где существует такая реальность, как Церковь (онтологически отличная от нехристианских общин), которая, как казалось очень многим внешне мыслящим «реформаторам», составляет средостение между человеком и Богом. То, что они принимали за стену, мешающую якобы «свободе», было и является на самом деле необходимой атмосферной средой — ввиду интересубъективной природы самой Церкви. Что же касается «персоноцентристского» этоса самого христианского учения (отсутствующего в учении буддийском, конфуцианском, даосском и т.д.), то о нем свидетельствует множество новозаветных текстов, согласно одному из которых *если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви* (Ин 15:5).

⁷² Об этих архетипных ученических и дружеских отношениях дается свидетельство в дерзновенных строках послания ближайшего ученика-друга Самого Иисуса Христа: *О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами; а наше общение — с Отцем и Сыном Его Иисусом Христом* (1 Ин 1:3). Настоячиво акцентируемое здесь понятие *общение* (κοινωνία) в его единственно возможном персоналистическом смысле и составляет внутреннее содержание Предания.

торых определяется, по известному святоотеческому сравнению, положением этих точек на окружности по отношению к Центру, который также мыслится прежде всего личностным.

А о том, что и личность Всеволода Сергеевича Семенцова, и основные векторы его научного наследия, по крайней мере до сих пор, пользуясь его же выражением, «сопротивляются действиям времени», хотя бы отчасти свидетельствует само настоящее издание.

MEMORIA

Протоиерей Георгий Бреев

ВОСПОМИНАНИЯ О ДУХОВНОМ СЫНЕ*

Господи, благослови

Мне посчастливилось познакомиться с Всеволодом Сергеевичем в 1974 г., в ноябре месяце. Первое знакомство произошло на квартире семьи, которая была нам не только известна, но близка. Семья была христианская, люди отличались ревностной верою и, собственно, интересно, что эта встреча заранее была как бы предопределена моей просьбой, которая состояла в том, чтобы кроме членов этой семьи присутствовал кто-то еще из близких их друзей. Ну, я пришел, мы сидели, беседовали, потом раздается звонок и входит молодой мужчина. А хозяин квартиры знакомит меня, представляет: «Это вот Всеволод Сергеевич, наш друг, друг нашей семьи». Таким образом и состоялось наше знакомство.

Первые впечатления были для меня некоторым образом неожиданны, потому что близкий мне человек говорил, что Всеволод Сергеевич — это человек, который недавно принял крещение, что он работает в Институте востоковедения, очень интересуется христианством и для него очень желательно знакомство со священником. А когда я увидел этого молодого мужчину, то у меня возникло некое недоумение: я увидел не типичного интеллектуала, а представительного, высокого роста, но довольно полного краснощекого мужчину, который напоминал русского здоровяка, как сам он часто любил себя называть. Когда он узнал, что мы с ним живем в одном микрорайоне и дома наши находятся на расстоянии пяти минут ходьбы, то очень обрадовался. И мне было приятно услышать, что он, оказывается, мой сосед. Кажется, мы чуть ли даже не вместе возвращались тогда домой; он

* Публикация основана на тексте, изданном в журнале «Альфа и Омега». 1998, № 17, с. 322–334.

показал мне свой дом, который для меня уже был визуально знакомым. А он сразу у меня спросил: если у него возникнет желание со мной непременно в самое ближайшее время увидеться, представится ли такая возможность? Я ему сказал, что в любое время, в любой час, когда я только буду дома, мы всегда можем и поговорить и прояснить какие-то вопросы. Эта близость нашего жительства способствовала в дальнейшем частым нашим встречам и определила дружеские отношения, которые углублялись с каждым днем и с каждой встречей.

Всеволод Сергеевич действительно не замедлил в самое ближайшее время заявить о себе, позвонил, и мы встретились — вначале у нас на квартире; так он познакомился с моей супругой и с маленькой дочкой, которой было несколько месяцев. Буквально через встречу он познакомил нас со своей супругой, и очень скоро дружба наша стала семейной. Этот период мне вспоминается не только как полезный для нашего взаимного общения; это было время, когда в свободные минуты, в свободные часы мы могли плодотворно предаваться разносторонним беседам. Чаше всего, общаясь в семьях, мы удалялись потом в одну из комнат. Всеволод Сергеевич, как правило, ставил какой-то вопрос, касающийся или же истин веры христианской, или каких-то догматов, каких-то других умозрительных предметов, и у нас шли беседы. Я, будучи более начитан в святоотеческой литературе, любя ее, считал, что каждый день надо прочесть пусть хотя бы какой-то абзац хорошей духовной литературы, — поэтому мне было что с ним обсуждать и уже удавалось ему что-то объяснить или что-то показать, может быть, с новой для него точки зрения, с чисто христианской, мистической стороны.

Предметы наших бесед, как правило, всегда были душеполезными — все это касалось и отношений культур, и культурных традиций, древних и новых, и философских положений, и нашей христианской аскетики, и я старался его познакомить с богатством нашей аскетической литературы, с «Добротолюбием» особенно. Для него любимым автором стал Исаак Сирин, он очень его полюбил, и когда мы касались каких-то очень глубоких принципиальных вопросов антропологии или гносеологии, я ему прежде всего указывал, что не встречал лучших авторов, которые показывали бы глубину всех христианских видений как самой природы человеческой, так и духовных сторон, чем Исаак Сирин, Макарий Великий и Антоний Великий. В моей библиотеке эти книги были, и я преподносил ему эти жемчужины нашей духовной литературы. Он с упоением читал и потом делился своими впечатлениями, делился глубиной того, что открывалось, поражался, что святоотеческая мысль была настолько подлинно духовной и подлинно

божественной и что в то же время в ней можно найти и выделить зерна раскрытых в дальнейшем научных положений, которые касались всех сторон человеческого развития и становления.

В 1975–1977 гг. мне по рекомендации врачей нужно было ежедневно совершать прогулки по воздуху (я в этот период испытывал, по-видимому, какое-то кислородное голодание), что мне действительно очень помогало. Когда Всеволод Сергеевич узнал, что я совершаю эти прогулки и мне это необходимо, он с радостью сказал, что может меня сопровождать. Таким образом, открывалась интересная для нас обоих возможность совмещать приятное с полезным. Я часто приходил со службы в три или четыре часа и, как правило, обедал и потом звонил Всеволоду Сергеевичу. Он говорил, что уже тоже закончил работу; прогулка у нас всегда продолжалась не менее двух часов, мы уходили на несколько километров, избирали места малолюдные, красивые, начиная от Люблино до Кузьминок, через Печатники. Шли туда на источник, набирали немного воды, пили и шли обратным путем. Во время наших прогулок нам всегда удавалось обсудить злободневные вопросы, что-то новое, появляющееся в литературе, или поделиться своими не сказать, что открытиями, а какими-то обретениями в переживаниях, мыслях, в богослужении. Всеволод Сергеевич всегда старался не выдвигать свое мнение на передний план. А я удивлялся его способности глубоко постигать суть вещей, какой бы области это ни касалось — искусства, религии, науки, аскетики, Библии или других текстов. Я чувствовал, насколько высочайшим даром была его интуиция, постижение сакраментального. Особенно уникален и неповторим он был в своей способности совершенного видения в тексте того, что стоит за словом, — самих идей, духовных построений. Я сторонник того, что слово — это только та вежа, которая должна нам явить какую-то сокровенную силу первоисточника. Таким вот образом у нас очень много было и времени, и приятных возможностей, которые повторялись из года в год, можно сказать, еженедельно. Два-три дня в неделю нам удавалось совершать общие прогулки, а если в силу каких-то препятствующих обстоятельств мы с ним неделю или полторы не встречались, не прогуливались, то потом возникало чувство того, что нам не хватает духовного общения и любимых тем, которые мы всегда готовы были обсуждать.

Вот эти свободные дружеские беседы и помогли мне глубоко почувствовать его душу, его мир необычайно одаренной, глубокой, незаурядной личности. Я иногда изумлялся, думал: Боже мой, какой же у тебя, Всеволод, непечатый край возможностей! Мне казалось, что этот человек — гигант духа и ученый с необычайными способностями

видеть мир и все его явления, дать им объяснения: тут не только культура духа, но и культура дисциплины; она нечасто бывает при больших интеллектуальных способностях, ибо мы знаем, как Апостол говорит, что *разум кичит*. У Всеволода Сергеевича вот этого кичения разума при его дарованиях не было, и это самое главное, может быть, качество, которое помогало ему спокойно и с некоей непосредственностью, так сказать, касаться любых культур, пусть это и культуры самые древние, как индийская — сложнейшие тексты Вед, Упанишад и других книг... Когда я хотел сопоставить, увидеть, так сказать, другую религиозную традицию, сравнить ее с христианской, то часто чувствовал, насколько именно Всеволод Сергеевич владеет этой культурой, способен ее понять из глубин. Иногда даже появлялась у меня некая ревность, и я думал: вот ты, такой великий ученый, столько энергии, сил, способностей посвящаешь традиции, которая, собственно, не близка нам, не родственна, она в какой-то мере нам некий антипод... Но при этом я понимал и то, что передо мной ученый и христианин, которого Бог призвал трудиться на этом поприще. Вместе с тем я его потихонечку подвигал к мысли о том, что он с его способностями овладел высочайшими интеллектуальными, филологическими феноменами, а ведь есть целая область христианской литературы, где не осуществлен перевод очень нужных современному интеллигентному человеку книг, и эта литература ждет серьезных ученых для перевода, ждет, чтобы они дали ее современному читателю. И меня удивило, когда Всеволод Сергеевич сказал, что он сам об этом думает, что он чувствует некий долг перед научной школой, которая ему открыла возможность учиться, поэтому должен как бы выплатить этот свой долг, написать несколько серьезных работ, а потом все внимание свое, все свои таланты переключить на источники христианской мистики, аскетики — Святых Отцов, переводы которых еще не осуществлены. Всеволод Сергеевич, понимая это, говорил мне, что в ближайшие годы после того, как ему удастся написать все эти работы, он обязательно будет переводить, прежде всего Дионисия Ареопагита (он хотел приступить к переводу тех его книг, которые у нас не были переведены).

Всех этих сторон мы касались при дружеских контактах и во время наших прогулок, и после них, когда собирались вечерами в доме. Мы условились, что будем встречаться без особой подготовки, просто общаться за чаем. И это действительно осуществлялось. Многое, конечно, можно рассказать, но отмечу только, что и через три года такого нашего близкого дружеского общения Всеволод Сергеевич часто избирал форму общения через письма, и они были особенно трогательны. Как правило, эти письма появлялись тогда, когда наступал

период отпусков; Всеволод Сергеевич просил меня оставить ему свой адрес, и сам он, уезжая, считал необходимым присылать письма. Несколько писем у меня до сего времени хранятся. Он считал письмо средством интимного общения, когда нужно сказать что-то особым образом, как бы сообщить свое желание. В одном из писем, датированном 23 ноября 1977 г., он написал о том, что просит, чтобы я принял его как духовного сына. Приведу сейчас последние строчки этого письма: «Оглядываясь на последние три года своей жизни, вижу, что Вы были самым близким мне по духу человеком, советчиком и пастырем. Однако же я медлил назвать Вас окончательно своим духовным отцом, ибо хотел иметь таковым лицо из монашествующих; хотел бы я и сам ступить на сей путь, когда Господь позволит. Господь Бог да устроит житие Ваше, а через Вас и мое. Обязуюсь также Наташеньке (это моя супруга) быть чадом и в духе и Масюне (это моя дочь) старшим братом. Многогрешный раб Божий Всеволод». Так трогательно он мог писать, с таким более чем дружественным проникновенным, сыновним обращением... Я ему сказал, конечно, что считаю, что это большая честь и что он достоин, может быть, найти и другого духовника, который мог бы лучшим образом его окормлять.

Достоин внимания то, что мне была предоставлена возможность стать свидетелем необычайных способностей Всеволода Сергеевича как филолога в короткое время овладеть знаниями древних языков. Как-то, беседуя о трудных местах Библии, я высказал мысль, что знание древнееврейского языка открывает возможность постигать Священные тексты во всех тончайших нюансах. В короткий срок Всеволод Сергеевич не только стал читать Библию в оригинале, но и вести домашнее преподавание древнееврейского некоторым ученикам. И многих Святых Отцов он часто читал и по-гречески. Также было мне известно, что он свободно мог читать и по латыни, скрывая свои необычайные дарования. Он не любил, чтобы эта тема становилась предметом каких-то обсуждений. И это для меня было утешительно; я видел в нем перспективного ученого, который мог бы много и много сделать еще открытий, много выявить того, что и сейчас еще, может быть, не переведено с подлинников.

Удивляли меня его музыкальные способности. Он необычайно чувствовал музыку. У нас дочка училась тогда в начальных классах, и впоследствии он стал ее первым учителем и немецкого языка, и музыки, а потом уже она поступила в музыкальную школу. Дружба наша была поистине настоящей. Я чувствовал, как глубоко он был ко мне привязан. И в то же время я как-то так проникновенно понимал богатство его души, что у нас состоялось действительно подлинное

духовное родство, которое мы взаимно понимали и ощущали, хотя он, по смирению своему, всегда считал, что я — отец. Когда мы с ним касались каких-то вещей, он всегда говорил: «Батюшка, а что я знаю? Вот вам, священникам, более дано чувствовать это. Что наше знание; наше знание — оно, так сказать, профанное, оно хотя и основа для многих наук, однако священникам подлинно глубоко Бог дал видеть и понимать суть вещей». Поэтому он всегда свои мнения проверял моим, искал свидетельства или согласия...

Наша дружба год от года крепла; возможность частых встреч сближала нас духовно, выявлялся целый ряд духовных проблем и интересных вопросов; каждый из нас старался открыть другому что-то пережитое, о чем думал, с чем работал. Как ученый, он сосредоточенно работал над многими проблемами в области изучения духовной традиции Индии, отдавал этому много сил, и, по-видимому, перед ним часто возникали вопросы чисто духовного порядка. Для него духовная и религиозная традиция Индии представляла как бы чистый лист, и он своим научным поиском, научным изысканием должен был что-то там обозначить; он часто ставил всякого рода вопросы, касающиеся духовной культуры, духовных традиций. Иногда возникали вопросы, касающиеся конкретно Священного Писания, причем даже, мне кажется, не только иногда, а большей частью. По-видимому, все они были для него значащими вопросами, на которые он хотел получить ответ. Глубоко интересовали его вопросы гносеологии, и не раз мы в беседах подходили к освещению этих вопросов. Я, конечно, чувствовал, что передо мной ученый, потому что у него был намного выше уровень образования, знаний философских истин, а он говорил, что все-таки у меня лучше интуиция, больше непосредственного духовного опыта. Поэтому он старался, чтобы я *со своей стороны* ответил на какой-то поставленный им вопрос и обсудил с ним какое-то интересное в духовном аспекте положение. Много внимания и исследовательских сил он отдавал вопросу трансляции культур, и этот вопрос не раз бывал предметом наших обсуждений. Я ему показывал, что у нас непрерывность в передаче культуры, церковной традиции, это одна из основ Церкви — Священное Предание. Он же более смотрел и сопоставлял, как продолжают традиции нехристианской восточной культуры, в какой форме; это потом вошло в завершающее определение книги «Проблемы интерпретации брахманической прозы», которая вышла в 1981 г. И когда я читал ее страницы, я чувствовал, что какие-то ключевые вопросы возникали в наших беседах, когда он старался понять, почувствовать, как эти положения освещены в традиции Священного Писания, в нашей христианской традиции...

Всеволод Сергеевич всегда поражал нас сочетанием необыкновенной скромности, которая доходила до некоей наивности, и очень упрощенного, можно сказать, братского отношения в кругу семьи, в личном общении, и способности при рассмотрении умозрительных истин так глубоко и верно все понимать и дать целостную, продуманную им систему таких ответов, которые, собственно, показывали, что эти вещи им были уже проработаны. Всеволод Сергеевич, когда мы встречались в кругу близких друзей, часто вызывал удивление своей осведомленностью в литературе. Как-то один человек, которого я знал как прекрасного знатока литературы, и духовной и мистической, а также как исследователя культур, вступил с ним в беседу. Я с удивлением убедился в том, что Всеволод Сергеевич знал те вещи, которые мы уже обсуждали с этим моим другом, хотя вполне мог бы их не знать, что ему знакомы все первоисточники, будь то классическая западная литература, мистическая, католическая или иная. Он был и прекрасным музыкантом, и необыкновенным мастером слова, и в то же время у него было свое, какое-то такое легкое обращение, которое всегда снимало напряженность и вносило возможность дружеского общения.

Однажды, примерно года за три до своей смерти, Всеволод Сергеевич был чем-то опечален и взволнован. Я вижу, что у него какое-то тяжелое переживание, пытаюсь выяснить, что у него на сердце, что его заставило так глубоко переживать. Он мне сказал, что у него есть мысли, которые являются предметом его переживаний уже несколько лет, — мысли о том, что он недолго проживет в этом мире. Я тогда спросил, какие основания для этого, что могло его повергнуть в такое глубокое переживание, может быть, это просто какие-то мимолетные впечатления. И он сказал: «Я тебе напишу письмо. Я не могу так сказать. Возьму и напишу». И вот как-то он написал письмо, где действительно изложил очень необычный сон. По-видимому, это был не простой сон, а, как мы это называем, «вещий». И ему в этом сонном видении было показано, что скоро его очередь оставить этот мир.

Связано это было с одним лицом, которое тоже ушло из жизни. Это был один из одноклассников, с которым он кончал среднюю школу... Письмо не слишком длинное.

«Мысли о смерти не оставляют меня, видимо, мне дается какой-то знак, что-то указывается намеками. Но я, не имея дара зрительного — ибо откуда ему и быть у меня, — воспринимаю все сие как указание скорой если и не смерти, то, во всяком случае, некоего резкого и решительного перелома во всей жизни. Теперь начинаю понимать особый личный смысл этих великих слов: „Госпоже Богородице, помилуй мя грешного и в добродетели укрепи и соблюди мя, да наглая

смерть не похитит мя неготоваго, и доведи мя, Дево, Царствия Божия“. Теперь расскажу Вам сон, который видел я в ночь с понедельника на вторник второй недели, стало быть на Радоницу. Я не верю в простые сны. Но что же делать с такими вот намеками? Сначала был какой-то длинный сон, из которого помню мало, только то, что все время куда-то ехал, подвигался на поезде, на машине, может быть, еще как-то. Потом такая картина: надо пройти куда-то, не сказано или не упомяну куда. Но прежде надо встать в очередь и получить воду из какого-то источника. Становлюсь в конец огромного пласта людей, но тут как-то быстренько-быстренько меня проводят прямо вперед — мне даже вроде бы неловко: почему я? А все-то стоят — и вот я уже стою первым. И здесь надо заметить, что в школе на физкультуре я стоял именно первым из-за роста. Тут в очереди рядом со мной стоит Миша Макаровский, мой одноклассник, тоже очень длинный, чуть пониже меня. Далее кто-то выходит перед строем и командует: „Смирно! На первый-второй рассчитайсь!“ Мишка орет: „Первый!“ — хотя первый-то я. Через пару секунд видят, что расчет идет неверно. Тот, кто перед строем, кричит: „Отставить! Рассчитайсь!“ Но Мишка опять: „Первый!“ Тут я соображаю, что ему не хочется быть вторым и, предвидя новый перерасчет, решаю тихонько встать на второе место, проталкивая его на первое. Так и есть, опять команда, но тут уж все чисто: он первый, я второй, первый-второй-первый, и пошло. Мы строимся в две шеренги и идем куда-то. Потом нам дают почему-то призы, небольшие такие и недорогие книжки, на вид детские. Этот Мишка был всю жизнь отличник, все десять классов. Сначала дают ему, затем мне. Я раскрываю и вижу славянский шрифт. Оказывается, это какой-то хороший текст, названия я не вижу, но на первой странице какой-то лес, редкие дома и голос снаружи говорит фразу, из которой я улавливаю или запоминаю слова „культ предков“ и понимаю, что изображено на картине что-то вроде кладбища. Конец. Смысл всего Вам станет ясен, если я Вам скажу, что этот самый Миша Макаровский, никак не хотевший рассчитаться по порядку, умер первым из нашего выпуска через два года после окончания школы. Еще раз, я не верю снам, но все же какой-то знак тут есть».

Вот это сон действительно пророческий... Я, конечно, почувствовал какую-то правду в этом сне, действительно мистику, какой-то перст, свыше указывающий, но мне было очень больно принять эту правду, и поэтому я, желая и с его сердца снять напряженность, чисто дружескими доводами стал ее отводить, говоря, что, возможно, снам не всегда можно верить, потом, Господь милостив, может что-то исправить в нашей жизни, если мы сами найдем правильный путь. Однако эти

слова, как говорится, запали мне в сердце, я почувствовал здесь действительно что-то сверхъестественное. Но время накладывает печать забвения, и мы, так сказать, отложили это подальше, для того чтобы не переживать болезненно и чтобы это не мешало порядку обычной жизни. В дальнейшем, однако, действительно, все оно так и сбылось. У Всеволода Сергеевича было много планов: он хотел быть близким к Церкви, непосредственно принимать участие в богослужении. В какие-то трудные периоды жизни даже была у него мысль уйти в монастырь, но в дальнейшем жизнь пошла своим порядком. Он вступил во второй брак. Да, я крестил также его жену, семью его, детей, которые стали его детьми, и потом у него родилось еще двое своих детей, и, несмотря на все трудности, которые были сопряжены с такими семейными обязанностями, Всеволод Сергеевич продолжал упорно работать, писал серьезные труды, которые готовились к изданию. И в то же время постоянно приходил в храм, исповедовался очень часто, старался во все большие праздники причащаться Святых Христовых Тайн, всегда с благодарностью вспоминал те моменты, когда получал милость и благодать Божию.

Наше общение продолжалось вплоть до 1985 г. В летнее время у меня был отпуск, и я проводил его на даче. Как-то вечером я возвращаюсь с дачи и встречаю Всеволода Сергеевича в метро. Я смотрю на лицо — я не узнаю его. Лицо у него совершенно не того человека, с которым мы всего несколько недель назад виделись. Я смотрю: на лице у него написано страдание, видно, что отразилась какая-то тяжелая болезнь. Я сразу воскликнул: «Сева, что с тобой?» — «Да вот что-то, или я заболел, не знаю, сейчас идет обследование, у меня большая слабость...» Вот так мы встали перед фактом, что Всеволод Сергеевич тяжело заболел. Весь период болезни друзья часто навещали его и в больнице и дома. Его соборовали несколько священнослужителей, и он причастился Святых Тайн. Состояние здоровья его ухудшалось, и свершилось то, чего мы больше всего боялись: Всеволод Сергеевич оставил нас.

Это горе всеми нами переживалось тяжело, как утрата невосполнимая. В его лице мы потеряли человека, который мог бы много и много еще принести пользы и Церкви, и всем ищущим людям, особенно интеллигенции, которая в то время обретала пути веры. Всеволод Сергеевич и знаниями своими, и верою своею, и своими планируемыми трудами, которые были бы основополагающими для духовного познания, мог бы принести пользу не только всем нам, но и последующим поколениям. Мы всегда незабвенно храним в сердце светлую память о нашем друге, о нашем собрате, подвижнике. И конечно, Всеволод

Сергеевич остается для нас живым человеком, живым другом, который сейчас временно положил предел и границу для наших возможностей общаться, но в сердце мы всегда с ним, и он, я думаю, также с нами — по милости Божией, по благодати Господней.

Но вот еще такой важный вопрос: как он относился к духовничеству? Самое поразительное, что он три года готовился для того, чтобы написать то письмо. И это едва ли не важнейший вопрос, потому что есть две основные тенденции: одна тенденция — люди вообще живут без духовного руководства, а вторая — считается, что батюшка должен решить за тебя все проблемы, полностью снять с тебя вообще всю ответственность. Это, в частности, проявляется в таком явлении, как младостарчество. А если вспомнить об отношении Всеволода Сергеевича и к духовничеству, к личности духовного отца, то он понимал, что духовник — это действительно подлинно отец, к которому не просто можно подойти и решить ряд проблем и вопросов. Духовник должен свое чадо духовно родить, или вымолить, или, как апостол Павел пишет: *Чадца моя, имижже паки болезную, дондеже вообразится Христосъ въ васъ* (Гал 4:19). Здесь действительно есть таинственная сторона. У нас может быть большой диапазон отношения к сути самого духовничества и тех средств окормления, которыми пастырь может вести или руководствовать. Поэтому здесь нет возможности изобразить все особенности этих путей, потому что это отдельная тема, и, по-видимому, очень солидная. И поэтому я мог бы сказать только, что подлинное, настоящее духовничество идет от Господа, оно идет каким-то своим таинственным путем. И иногда даже сам духовник может получить от Бога ясные указания, почувствовать, что к нему идет не просто человек, а идет душа, которая вручается ему. Чудно как для самого духовника, так и для тех, кто может увидеть в лице священника или монаха, что он именно тот, кого душа искала, кто ему дан от Бога. Здесь есть какая-то, можно сказать, тайна, которая явно существует в Церкви, но к этому нужно действительно в очень серьезной мере готовиться. Это не просто...

У каждого, кто встал на духовный путь, возникают очень непростые вопросы. Действительно, человеку нужно идти и разбираться в чем-то со священником, просить совета или какого-то руководства. Но все эти отношения, которые тут же могут сложиться, я бы не назвал в подлинном смысле духовничеством, хотя здесь уже налицо духовная связь священника и того, кто приходит к нему, просит разрешить какие-то вопросы. Но если смотреть глубже, то духовничество — это некое, как называется в Церкви, *тайноводство*, когда осуществляется евангельский образ Христа как пастыря — *Азъ есмь*

пастырь добрый: и знаю моя, и знают мя моя (Ин 10:14). Если это подлинное духовничество, то оно должно иметь аналогичный смысл: *и знаю моя, и знают мя моя*. Это проявляется не в каких-то внешних формах, которые сейчас, может, во всех приходах существуют, но устанавливается как бы в самой жизни, если сам духовник созрел до того, что ему Бог дает видеть и чувствовать эти души. И есть люди, которые подлинно ищут не «внешнего» духовника, как ищут справочник — открыл, получил информацию и пошел... Область духовничества очень сложная. Другие крайности, иные пути, которые могут развиваться и складываться сейчас в практике жизни церковной, могут далеко не соответствовать такому глубокому принципу духовничества, которое нам явлено и показано в Евангелии и которое действительно подлинно, реально существует.

Духовник — это не только духовное лицо: мы знаем, были времена, когда духовниками были старцы, т.е. люди, которые были подлинно благочестивы, были подлинно подвижниками, вот из них Бог и ставил тех, которые могли испытывать совесть, принимать и давать ответы. Потом исторически духовничество вместе с принятием сана легло на плечи каждого духовного лица, но в то же время это остается существенно важным духовным делом, к которому следует стремиться, искать таких отношений. Поэтому прежде всего нужно осознать, может быть возболев сердцем, почувствовать эти отношения, может быть, нужен не один год знакомства, духовного общения, а не то чтобы человек первый раз подошел к священнику и сказал: «Ты вот, батюшка, благослови, я буду твой духовный сын». И все, и отныне считается (есть даже такое в практике, я знаю): подошел раз на исповедь, и все, ты мое духовное чадо, ты уже не смеешь то-то делать, не смеешь туда-то ходить! Это отношение в принципе совершенно ложное и не соответствует духу Евангелия и самому смыслу духовничества. Духовничество — это прежде всего то, о чем, как мы знаем, сказано, что где Дух Божий, там свобода. Но какая свобода? Именно такая, когда духовник даже не ищет кого-то, но ему дана от Бога власть родить душу, образовать, дать ей путь открытия Бога, привести ее. Тогда, когда это уже созрело, — так сказать, дитя тоже не сразу появляется в этот мир, оно тоже проходит период утробного становления.

Всеволод Сергеевич тоже это понимал, он вслушивался в сердце, он хотел, чтобы сложились некоторые отношения, такие, чтобы потом попробуй сломай их. Поэтому этот вопрос и для нашего времени остается таким, к которому мы не должны подходить «огульно». Есть и вторая сторона вопроса — о том, что духовник якобы должен решать самые, так сказать, банальные вопросы: о том, что мне надеть,

какие сандалии или какую шляпу, и с какой ноги мне утром встать — с правой или с левой — или пойти ли мне туда-то или туда-то. Я считаю, такие тяжкие бремена для священников невыносимы, и в то же время нельзя связывать этими условностями других людей, обязывать ими; в этом проявляется совершенно недуховная позиция. Хотя естественно, что все важные вопросы, от которых зависит, может быть, и дальнейшая жизнь, дальнейшая судьба духовных чад, конечно, непременно должны разрешаться духовником. И все, что конкретно влияет на формирование христианина как духовной личности, тоже должно решаться духовником. Но и здесь важна та же подлинно благодатная свобода. Духовник берет на себя ответственность перед Богом, а духовное чадо верит и свободно себя чувствует и вручает себя водительству духовного отца. Вот из этого, мне кажется, складывается основное.

РАННИЕ ГОДЫ
В.С. СЕМЕНЦОВА

С Всеволодом Сергеевичем Семенцовым я был знаком с детства. Его, как и меня, родные привели в школу-семилетку имени Гнесиных на Собачьей площадке, и мы были зачислены в фортепианный класс молодой преподавательницы Екатерины Николаевны Орловой. Память не сохранила момента нашей первой встречи, но близкое знакомство, как мне кажется, произошло через старших. С ним в школу ходила его мать Варвара Ивановна, со мной — бабушка. Они-то и подружились поначалу друг с другом в прихожей школы, где обычно взрослые дожидались своих чад, а потом соединили и нас. Сын Варвары Ивановны был крупным, здоровым, розовощеким мальчиком, и никак нельзя было предположить, что его младенчество было связано с необычными обстоятельствами. Позже я узнал, что родители его, геодезисты, были на полевых работах на Украине, когда началась война. Очень скоро они вместе с новорожденным сыном оказались на оккупированной территории и ушли в партизанский отряд. Мать Варвары Ивановны осталась в каком-то селе и погибла в избе, сожженной немцами. После войны семья поселилась в Москве.

Постепенно наши дружеские отношения развивались. Мы стали бывать друг у друга дома, чему способствовало и укрепившееся знакомство моей бабушки с Варварой Ивановной. Возникла традиция домашних музыкальных вечеров, которые любила устраивать наша преподавательница либо у себя дома, либо в доме Семенцовых. Ее мать и сестра Варвары Ивановны неплохо пели, Екатерина Николаевна аккомпанировала и играла сама, а мы вместе с другими взрослыми слушали. Иногда, впрочем, и нас просили сыграть что-нибудь из разучиваемых вещей, и это нам обычно не нравилось, так как без подготовки такие выступления получались не очень удачными.

Семья Семенцовых жила за Красной Пресней на Большой Декабрьской улице. Тогда это была, по существу, окраина Москвы. После того

как трамвай уходил на поворотный круг или в близлежащее депо, наступала пронзительная тишина, и мы с бабушкой — чаще всего это бывало зимой — шли по скрипучему снегу к одинокому дому, который располагался прямо напротив входа на Ваганьковское кладбище и совсем рядом с Армянским. Дом этот (или его часть — не помню) был куплен до войны Иваном Орловым, отцом Варвары Ивановны. Он был деревенского типа — бревенчатый, без водопровода, с высоким крыльцом. Но внутри было тепло и уютно, в углу комнаты стояла елка, и вечера с музицированием носили приятный романтический оттенок.

Наши занятия в школе шли своим чередом. Екатерина Николаевна развивала в нас музыкальность, работала над техникой и стремилась давать репертуар, соответствовавший индивидуальности каждого. Так, более крупному Севе доставались вещи более масштабные, громкие, быстрые. Помню, он играл аккордовый этюд композитора Киркора, пьесу А. Корещенко «Бука», пьесу Б. Бартока «*Allegro barbaro*». Как водится, в детском возрасте необходимость подолгу сидеть за роялем особого энтузиазма у нас не вызывала. Но ближе к окончанию школы, в старших классах, в нас проснулся подлинный интерес к музыке. Мы стали слушать записи, читать и говорить о композиторах и исполнителях. Обозначились наши пристрастия. Мой товарищ тяготел к Баху и Шопену, я увлекся Рахманиновым и Прокофьевым. Мы собирали пластинки, обсуждали услышанное, нередко спорили. Он, к примеру, долго не мог войти в мир прокофьевской музыки, но впоследствии говорил, что благодарен мне за то, что я помог ему это сделать. Словом, мы много общались на почве музыки, и преподаватели школы, видя нашу близость, предложили нам образовать фортепианный дуэт. Судя по всему, он получился довольно удачным, так как мы не раз выступали в концертах и однажды сыграли на двух роялях «Танец Эгины» из балета А. Хачатуряна «Спартак» в Малом зале Консерватории.

Между тем обучение в музыкальной школе подошло к концу, и надо было выбирать, что делать дальше. Я решил продолжить музыкальное образование и поступил в 1958 г. в Училище им. Гнесиных, а Сева вдруг решил испытать неизведанные области и сдал экзамены в МГУ на физический факультет. Я помню, что поначалу он довольно увлеченно рассказывал мне о лекциях и преподавателях, но потом как-то сник, стал жаловаться на головные боли и усталость. Я думаю, ему довольно скоро стало понятно, что он совершил ошибку. Мне это тоже казалось очевидным, поскольку у него была ярко выраженная склонность к гуманитарным наукам. Уже в раннем юношестве он много читал, стал интересоваться иностранными языками, философией.

В общем, проучившись на физическом факультете один семестр, он решил оттуда уйти. А летом он сдал экзамены в музыкальное училище и попросил зачислить его в класс моего училищного преподавателя Ростислава Николаевича Здобнова. Таким образом, мы опять оказались вместе. Теперь мне представляется, что этот шаг был для Севы своего рода оттяжкой времени, хотя и неосознанной. Эти четыре года оказались важными для него как время общего формирования его кругозора и гуманитарных устремлений, хотя до определенного выбора жизненной цели было еще далеко.

Музыкой, впрочем, он занимался старательно и увлеченно. Я уже знал характерную его черту — стремление к глубокому проникновению в те сферы, которые были ему интересны. Так, в этот период он много размышлял над техникой фортепианной игры, приобретал много нот, специальные книги. Помню, он высоко оценил вышедшее тогда пособие венгерского музыканта Йожефа Гата, так и называвшееся «Техника фортепианной игры». Он основательно его проштудировал, пытался применить на практике рекомендации автора. Пробовал он заниматься и по системе упражнений, разработанной И. Брамсом. Помимо подобных узкопрофессиональных тем мы, конечно, много времени посвящали самой музыке. Мы опять играли в дуэте, ходили на концерты, слушали пластинки. Когда начали выходить записи фортепианной игры С. Рахманинова, мы постоянно их «крутили», находя и обсуждая все новые нюансы игры. Севу особенно привлекали необычные, оригинальные моменты исполнения. Например, когда Рахманинов в начале пьесы Ф. Мендельсона «Прялка» делал как бы небольшую «запинку», Сева неизменно приходил в восторг и смеялся, хлопая себя по коленям. «Это он показывает, как пряха запускает веретено», — говорил он. Высоко ценил он игру Иосифа Гофмана, чья техника всегда вызывала его изумление. Кстати, именно гофмановскую запись Шопена я принес ему послушать незадолго до его кончины.

Одним из ярких событий нашей училищной жизни была летняя поездка на озеро Селигер в составе студенческой группы под руководством нашего преподавателя военного дела и физкультуры. Здесь Сева проявил себя как совершенно компанейский человек и хороший товарищ. Главными событиями для нас были два шлюпочных похода. В одном я по стечению обстоятельств не участвовал, а в другом мы были с ним в одной лодке. Воспоминания об этом до сих пор ярки в моей памяти — как мы мастерили из одеяла парус, как однажды попали под почти штормовой ветер и еле добрались до берега, как сидели у костра, пели песни, беседовали.

Круг тем наших бесед все время расширялся. Сева постоянно был увлечен чем-то для него новым и всегда делился своими интересами. На моих глазах в его жизнь входили Блок, Владимир Соловьев, Кант. Он стал серьезно заниматься английским и другими иностранными языками (французским он, будучи выпускником спецшколы, владел хорошо). И, как это ему было свойственно, свои увлечения он всегда подкреплял поисками соответствующих книг. Любил отыскивать редкие и старые издания, очень радовался удачным приобретениям.

Не следует, однако, представлять его сухим «книжным червем» или человеком не от мира сего. Он был исполнен жизни, здоровья, энергии, умел постоять за себя, порой резко возразить и при необходимости дать сдачи. Он хорошо знал себя и в одном из писем ко мне сам упоминал о наличии в себе «грубой силы». Но признавая это, он с юных лет, я в этом убежден, начал работать над собой, стараясь подчинить себе свою натуру. Был период, когда он закалял свою волю, бегая босиком по снегу. Но главное, на что он уповал, был, конечно, его интеллект. Не случайно, я думаю, его так привлекала фигура Льва Толстого, который, как известно, почти всю свою жизнь провел в борьбе, порой мучительной, с самим собой. Знаки такой борьбы я видел в некоторых его письмах, когда бывали заметны его неудовлетворенность собой, сомнения, иногда даже растерянность.

Последний год пребывания Севы в музыкальном училище был моим первым годом в армии. Я попал на службу в одну из частей, расположенных в Москве, и Сева нередко навещал меня. Он очень сочувственно отнесся к обстоятельствам моей жизни и старался меня всячески подбодрить. Сам же он по мере приближения дня выпуска из училища все больше нервничал. Это было понятно. Ему предстояло определить свой дальнейший путь, причем мой пример, бывший у него перед глазами, его не вдохновлял. Он не хотел, как он выражался, «загнеть в Тмутаракань». Кроме того, он подвергался сильному давлению со стороны отца.

Сергей Павлович, надо сказать, был человек довольно крутого нрава, и взаимоотношения Севы с ним всегда были, насколько я понимаю, нелегкими. Не знаю наверное, но мне кажется, что в свое время инициатива поступления Севы на физический факультет исходила от него. Теперь же он настаивал на том, чтобы Сева шел после музыкального училища в Консерваторию. Севе пришлось-таки сдавать вступительные экзамены, но он потерпел неудачу, которую переживал довольно болезненно. После этого он подал документы в Институт восточных языков, что вызвало недовольство Сергея Павловича. Вот фрагмент из Севиного письма того периода:

«Три дня тому назад закончил подавать документы в приемную комиссию Института восточных языков при МГУ. Говорю „закончил“, ибо беготни и волынки было невообразимо много. Больше чем достаточно. На одну только медкомиссию со всеми рентгенами, невропатологами и окулистами ушло около недели. Несколько раз забегал в Училище брать разные копии и ходатайства. Но теперь, слава богу, это все позади. Впрочем, ты, я думаю, понимаешь, что это препятствие не было самым тяжелым. Гораздо труднее было убедить отца в том, что эти бумаги **стоило** вообще подавать. Споры были ужасные, и, что хуже всего, убедить его в этом так и не удалось. Отец страшно недоволен, но молчит пока.

Однако и это не самое страшное. Оно называется „приемные экзамены“. Скажу тебе откровенно, никогда я еще не чувствовал себя таким болваном, как накануне этих экзаменов. В общем-то они будут как бы легкими. Суди сам: сочинение, русский яз. устный, история СССР, иностр. яз.

Однако печальный опыт с поступлением в... — ну, да ты сам понимаешь куда — побил с меня спесь, и теперь — *horribile dictum* — я что-то не чувствую за собой особой уверенности, хотя, кажись, бояться особенно и нечего.

Как бы то ни было — посмотрим, как оно выйдет.

Завтра утром (2/VIII) я пишу сочинение. Это, по-видимому, будет самый ответственный экзамен, ибо он задаст тон всему остальному. Потом, 6/VIII, русский яз. устный.

9/VIII история,

13/VIII и 18/VIII иностранный яз., устно и письм.

И это все. А потом... потом увидим.

Прошел я собеседование. Здесь это делается немного не так, как месяц назад в Консерватории. Там весь процесс „собеседования“ заключался в том, что Лапчинский перелистывал мои бумаги и бормотал вполголоса: „Так. Национальность — русский. Окончил... Так. У кого учились? Так. Ну — все. Вы допущены и т.д.“.

Здесь было по-другому.

Тут меня, во-первых, спросили, почему, собственно, я решил выбрать этот ВУЗ и именно это отделение (индийское). Причем спросили по-английски. Хочешь не хочешь, а отвечать пришлось по-английски также. Так что бормотать пришлось уже не „дяде“, а мне.

После чего меня спросили (уже по-французски), какую общественную работу я вел в училище. Тут уж пришлось и бормотать, и заикаться одновременно, ибо никакой работы я, конечно, не вел и приходилось все сочинять на ходу.

После чего мне было сказано „Ладно!“ (уже на русском языке). И меня допустили к экзаменам».

Так Сева вступил на основную свою дорогу. Поскольку я находился в армии, а он погрузился в учебу, виделись мы с ним в этот период не часто, но все же он навещал меня, иногда писал письма. За год до окончания службы я стал задумываться и о своем дальнейшем пути, и тут Сева оказал мне неоценимую услугу. Он убедил меня в том, что я должен поступать в ИВЯ и заняться тамильским языком. В 1965 г. кафедра индийской филологии открывала новую языковую группу, и Сева рассказывал мне об этом языке, доселе мне неизвестном, о литературе на нем, о философских трактатах. Помню, он упоминал имя Веданта Дешики, который писал труды и на санскрите, и на тамильском, строил планы нашей совместной работы. Такой работе в дальнейшем не суждено было осуществиться, но тогда я решил последовать Севину совету и стал, насколько это было возможно в армейских условиях, готовиться к поступлению в ИВЯ. Он мне много помогал в этом — давал английские книги и учебники, советовал, на что обратить внимание. В январе 1965 г. он привел меня в институт и познакомил с тогдашним деканом и заведующим кафедрой индийской филологии Анатолием Тихоновичем Аксеновым. Тот отнесся ко мне благосклонно и разрешил посещать подготовительные курсы. Получив аналогичное разрешение у своего военного начальства, я стал время от времени приходить в институт и настраивать себя на вступительные экзамены.

О том, как учился Сева в институте, как, став индологом, работал, знают и могут рассказать многие. Мне же хочется привести отрывок из его письма, содержащий, как мне кажется, любопытное его восприятие Индии, где он был на стажировке в 1967–1968 гг.

«Время в Индии летит быстро (впрочем, а где оно не...). Впечатлений пока слишком много — не успеваю переваривать. Занимался я тут мало, читал ужасно много. Кое-что понял, кое-что увидел. Книг купил. С людьми говорил. Смотрел, смотрел, смотрел. Думал. Индию **не** понял, но, кажется, какое-то начало есть.

Индия никуда не проваливается. Это самая что ни на есть нормальная страна... Сначала она бьет по мозгам и по нервам. Пугает. Ошеломляет тебя струпами и... (это — со спины, лица не видно). Потом — оборачивается. Ты видишь, как она смеется — над тобой и вообще над всем на свете.

Ой, бумага-то кончилась! Ну, все, привет, Сева».

И в заключение — стихотворение В.С. Соловьева, которым Сева заключил «утешительное» письмо ко мне, посланное в середине декабря

1962 г., в начале моего армейского периода жизни, стихотворение, которое накрепко связано в моем представлении с образом самого Севы:

В холодный белый день, дорогой одинокой,
Как прежде, я иду к неведомой стране.
Рассеялся туман, и ясно видит око,
Как труден горный путь и как еще далеко,
Далеко все, что грезилось мне.
И до полуночи неробкими шагами
Все буду я идти к желанным берегам,
Туда, где на горе, под новыми звездами,
Весь пламенеющий победными огнями
Меня дождется мой заветный храм.

ВСЕВОЛОД СЕМЕНЦОВ В МОЕЙ ЖИЗНИ

Сева занимает совершенно необычайное место в моей жизни. Над моим рабочим столом сейчас висит портрет Севы, и я часто во время работы смотрю на него и советуюсь с Севой так, как советовался с ним в его земной жизни. И конечно, понимая, что далеко не достиг того научного уровня, которым обладал он, я все же дерзновенно ощущаю себя его учеником в области религиоведения, где пытаюсь продолжить ту традицию, основы которой заложил в меня именно Сева.

Если в немногих словах сказать о том, что значит для меня Сева, то это будет перечисление вещей, видимо, самых главных в человеческой жизни.

Я работал в Институте востоковедения с 1973 г., и, безусловно, когда-то, где-то мы сталкивались с Севой, видели друг друга, но знакомы не были. Познакомились мы в 1977 г. на сенокосе. В те времена, как вы помните, нас, молодых научных сотрудников, любили посылать на принудительные работы в деревню. Помню, как я, задержавшись дня на два, приезжаю в подшефный колхоз (или совхоз?) Зарайского района, узнаю, где разместились приехавшие из Москвы ученые, вхожу в барак в указанную мне комнату и вижу там... большого, вальжного господина, развалившегося на кровати, обложенного толстыми книгами. «Добрый день, здесь разместились научные сотрудники из ИВАНА?» — «Да, а вы кто?» — «Андрей Зубов из отдела Юго-Восточной Азии». — «А я Сева Семенцов, индолог. Кстати, вы не из тех ли Зубовых?»

Пускаться в родословия мне не хотелось. Я отклонил тему. Но вскоре мы сблизились и проводили многие часы в беседах. Сева к тому

времени был уже воцерковленным православным христианином. И встреча с ним в тот момент была для меня даром Божиим — благодаря этой встрече я вошел в Церковь.

Дело в том, что, выросший в семье, как я тогда думал, атеистов (уже сейчас 93-летний отец сказал мне, что меня крестили в младенчестве и что семья была верующая), я не получил никакого религиозного воспитания. Поскольку семья была видных советских деятелей — папа у меня был адмирал, — вера родителей скрывалась даже от детей. И меня совершенно не воспитывали религиозно — няня, неграмотная украинская женщина Марфуша, только она давала мне уроки просто-народной бытовой религиозности. Она же, кстати, и отнесла меня в церковь крестить по просьбе родителей.

И тем не менее вопросы веры и Бога встали передо мной.

Мне было уже двадцать пять лет. Я работал в Ленинской библиотеке над кандидатской диссертацией по Таиланду. И там по ошибке библиографов мне пришла случайно книга «Богословских трудов», издававшихся Московской Духовной академией. В этом томе «Богословских трудов» был напечатан раздел из «Мистического богословия Восточной Церкви» Владимира Николаевича Лосского. Причем, как сейчас помню, это была глава о Троице. «Богословские труды» содержались в средней, промежуточной форме хранения — «для служебного пользования». Они были не в спецхране, хранились в общем доступе, но в отдельном шкафу. А тут почему-то она просто легла на мою полку вместо какой-то книги по Таиланду.

И когда я стал читать главу о Троице, я понял, что, во-первых, я ничего не понимаю, абсолютно. Но при этом, во-вторых, я понял, что это то самое и есть, что мне нужно: читая, я испытывал наслаждение от прикосновения к Истине. Это было где-то в марте 1977 г., я сидел в спецхране и читал весь день тайские газеты, отыскивая данные парламентских выборов, а потом спускался в общий зал и уже не выпускал из рук этот случайно пришедший журнал, пока меня не выгоняли из библиотеки, — читал Лосского. Но, к сожалению, другие номера мне так и не дали: на это не было соответствующего отношения. Но мне этого выпуска хватило.

И вот вскоре, в конце мая, я встречаюсь с Севой, и мы начинаем разговор. Я уже тогда чувствовал себя человеком верующим, но еще не христианином, не православным — просто почувствовал реальность Бога. И там, в колхозе, а потом уже в Москве и у него в Шугарово на даче Сева, собственно говоря, и привел меня к вере, к Церкви, познакомил с отцом Георгием, который уже скоро тридцать лет как мой

духовный отец, познакомил с отцом Валентином Асмусом, который тогда был еще дьяконом. И отец Валентин — мой крестный отец. Сева первый дал мне в руки молитвы, он первый дал мне правило, которое я стараюсь исполнять до сих пор, — ежедневное чтение Священного Писания и Ветхого и Нового Заветов. Помню, как он мне не раз говорил, что без многократного вдумчивого прочтения всей Библии просто невозможно культурному человеку быть христианином. Навык почтительного и внимательного отношения к священным текстам иных религий он, естественно, распространял также и на свою веру.

Наконец, он был крестным моей старшей дочери Ксении, у которой сейчас у самой родилась дочка. Он меня научил правильному отношению к духовному отцу, по сути говоря, все — вплоть до традиции приготовления пищи — это от него. С тех пор и до сего дня пасхальные куличи пеку я сам. В семье знают, что в этот день я ставлю тесто, от закупки дрожжей и муки в магазине до момента вынимания из печи — все я делаю сам и всегда — с памятью о Севе.

Все мои ближайшие друзья, все были в круге Севы. Мой старший брат — его крестный сын, Севы. Не раз я оставался у Севы и на даче, и дома. И наши беседы были действительно нескончаемыми, т.е. если во мне что-то есть хорошее, это выращено в конечном итоге благодаря Севе, потому что даже то, что дал мне батюшка, это, в общем, благодаря тому, что Сева нас когда-то познакомил.

Наконец, до встречи с Севой я занимался политологией, но, сдружившись с Севой, я все больше и больше стал тянуться как раз к сравнительному религиоведению, и разговоры у нас с Севой в основном были на эту тему. Христианство и другие религии — это была наша постоянная тема. Это была та тема, которой мы посвящали многие годы наших размышлений и бесед.

Сева мне подарил, естественно, «Бхагавад-гиту» в переводе Смирнова. Это был тогда редкий, дорогой подарок. И научил меня отношению к индийскому священному тексту. У Севы на даче я читал «Поэтику ранневизантийской литературы» Аверинцева и конспектировал ее. Мы с ним обсуждали каждую главу, каждый абзац. И вот, пожалуй, если ставить вопрос о многообразии религий в пути христианина-религиоведа, христианина, который занимается другими традициями, то тема может быть названа так, как назвал ее когда-то, уже в конце своей жизни, сам Сева: «Существует два неба или одно?» Он сам колебался между этими ответами.

Как-то он мне сказал (не в лучший момент своей жизни): «Для меня небо Индры — одно, а Небо Христа — другое». А в другой мо-

мент он говорил, что есть одно Небо. И наш подход, христианский подход, позволяет увидеть и уразуметь все множество религий именно в свете этого единственного Неба. Неба, на котором «обитает Правда».

Я позволю себе сейчас высказать несколько мыслей на эту тему — воспоминание о наших беседах и, быть может, их естественное развитие в последующие двадцать лет, потому что, когда умер Сева в январе 1986 г., буквально вслед за этим был резкий перелом в моей судьбе: в 1988 г. мне предложили преподавать историю религий в Московской Духовной академии. Этого предмета не было в Советской России. Там был «научный» атеизм.

С тех пор я являюсь преподавателем истории религий. Мне иногда кажется, что я принял на себя дело, которое должен был выполнять Сева, если бы не ушел в 1986 г., что его будущая деятельность была бы связана не столько с индологией, сколько со сравнительным религиоведением, и не только с исследованиями, но и с преподаванием. Сева, кстати, был прекрасным учителем, учителем от Бога. В Духовной академии должен был историю религий преподавать, конечно же, он, а не я. Я в очень малой степени смог его подменить. Но жизнь сложилась иначе. И вопрос о том, как христианин должен изучать иные религии, для меня — профессиональная тема, и я думаю, что и для многих из вас тоже.

Не так давно я встретил слова, которые когда-то мне говорил Сева. Но не знаю, откуда он их взял. Или сам понял, или вычитал у кого-то из протестантских богословов. Эту мысль я вновь встретил в «Дневниках» отца Александра Шмемана, только что изданных и ставших, как вы знаете, книгой, по-моему, номер 1 для православной интеллигенции сейчас. Какой когда-то была «Поэтика ранневизантийской литературы» Сергея Сергеевича Аверинцева.

Так вот у отца Александра Шмемана в «Дневниках» не раз говорится о том, что христианство — это не религия. Это банальные вроде бы слова, а на самом деле в них, если задуматься, есть глубокий смысл. Он это объясняет. Дело в том, что формула, что христианство не религия, вовсе не означает то, что это очень хорошая, даже лучшая из всех религий. Нет. Дело в ином. Любая религия — это искаание Бога, это соединение с Богом. Если вспомнить августиновскую этимологию слова *religio*, это — восстановленная связь человека с Богом, где Бог — одно, а человек — иное, но они не чужды друг другу, они в связи. *Ligare* — по-латыни «связывать». Христианство же — это пребывание в Боге, пребывание в Духе Святом. Собственно говоря,

в Таинстве Крещения мы входим в Тело Христово, мы уже не ищем Бога, мы уже в Нем. Мы и Он — одно. Таинство возможно только тогда, когда мы уже живем во Христе, когда мы уже внутри Христа, когда мы уже соединяемся с Ним, Его Плотью и Кровью, потому что тогда мы — одно с Ним.

И действительно, если мы посмотрим чинопоследование Таинства Крещения и Таинства Покаяния, то мы увидим, что чинопоследование Таинств явно говорит о том, что мы сочетаемся со Христом, что мы сочетались с Ним в Таинстве Крещения, что мы — одно с Ним, что мы — члены Его Тела. А когда мы грешим и отпадаем от Церкви грехом, то приходим к Таинству Покаяния, и священник, читая разрешительную молитву, говорит: «Соедини его Святой Твоей Церкви». Соответственно, отпадая, мы оказываемся вне Церкви, вне святости, но, раскаявшись и пройдя через Таинство Покаяния, мы вновь оказываемся в Церкви, становимся членами сообщества святых, и поэтому мы можем подходить опять к Святой Тайне. Постольку, поскольку христианин — христианин, а не стоит среди оглашенных, он находится в Теле Христовом, он уже в Боге, он уже в полноте Духа Святого.

И мы при этом действительно можем вспомнить массу мест Священного Писания, где говорится о том, что «вы, избранное священство, люди, взятые в удел» — понятно, в какой удел. В Своей первосвященнической молитве Господь молит Отца, чтобы не взять нас от мира, космоса, но чтобы сохранить нас от зла, т.е. от греха. И таким образом, христианин пребывает в единстве с Богом — во Христе. Он — невеста Агнца (не случайно образ брака здесь тоже когда-то любимый Севой образ).

Сева говорил, что есть три уровня единства.

Первый уровень единства — это единство пищи. Поэтому, кстати, пить чай вместе — это уже единение. А Сева любил повторять: надо просто собираться и вместе пить чай.

Второй уровень — это единство крова. Вот почему ваши дети жили у Севы на даче. И он очень любил, когда, скажем, или он у меня, или я у него оставался дома и ночевал — единство крова.

Ну и третий уровень — самый близкий — это уровень брачного единства, когда двое становятся — одна плоть. И мы, по сути говоря, *яже глаголю во Христа и во Церковь* — говорит апостол, — в браке со Христом*. И Сева часто вспоминал эти замечательные слова апостола Павла, что христианин находится уже в таком единстве со Христом,

* Цитируется неполно по-славянски Еф 5:32. — *Сост.*

в каком муж находится с женой, в каком действительно части тела находятся друг с другом в единстве*.

Как же тогда отнестись к другим верам? По сути говоря, это тот вопрос, который мы задавали друг другу. Бог этих религий — это тот же Бог, от Которого — всё? Или другой. И я помню, что раз за разом, разбирая различные тексты, мы приходили к выводу: конечно, речь идет об одном Боге-Отце, от Которого — всё и Которым мы движемся и существуем.

Сева всегда очень глубоко входил в традицию изучаемого текста. Он даже вел записи мыслей по поводу текста, писал перевод, комментарии тем орудием письма, которое использовалось в этой традиции. Стоит ли повторять сказанное до меня, что он не мыслил изучение текста в переводе. Он всегда специально учил соответствующий язык, чтобы прочесть нужный ему текст в оригинале. Так, он выучил и древнекитайский вэнян, чтобы читать Конфуция, «Чжуан Цзы» и «И Цзин», выучил сирийский, чтобы читать Ефрема Сирина, арамейский, иврит, я уже не говорю о древних и новых языках Европы. И при этом он на любом языке старался писать тем орудием письма, которым пишут на нем последователи традиции. И он какие-то невероятные ручки выдумывал для сирийского языка. У меня хранятся его письма, написанные гусиным пером, но по-русски,

Что касается китайского языка, он писал кистью и тушью. И кстати, научил меня писать стальным пером и тушью. До сих пор личные письма я пишу пером и тушью.

Часто мы вели разговор о самых «трудных» случаях. О конфуцианстве, о буддизме. И я здесь буду просто излагать наши выводы. Разница между культурами заключается не столько в том или ином почитании Творца, сколько в том, что есть традиции, в которых почитается Творец, и есть традиции, в которых Творец известен, но не почитается...

Нет, в буддизме Творец не отрицается: Будда молчит, когда его спрашивают: «Есть ли Творец?» «Малая сутра о Малункье» — один из любимейших Севой буддийских текстов. В нем Будда не отвечает «Нет!» на вопросы Малункьи, а говорит о насущном и бесполезном знании. Для буддиста знание о Творце — знание бесполезное. Почему? Ответ на этот вопрос уведет нас слишком в сторону.

* Подразумеваются предыдущие стихи того же послания: *Так должны мужья любить своих жен, как свои тела. Любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет ее, как и Господь Церковь. Потому что мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его.* (Еф 5:28–30). — *Сост.*

Сева обратил мое внимание в свое время на почитание Адибудды — Дхармакаи в Махаяне. Сева полагал, что нежелание говорить о Боге-Творце носит в буддизме не онтологический, а аскетический характер. То есть для движения к Абсолюту полезно не стремиться к Нему, вообще не искать спасения. Одна из идей Севы, уже религиозных или, скажем, аскетических, состояла в том, что, когда мы к чему-то стремимся, мы этого не достигаем. Мы всегда достигаем реальности на ступень ниже той, к которой стремимся. И в этом один из принципов религиозного делания.

Когда же люди почитают духов, зная, что есть Бог-Творец, тогда это действительно демонология, поклонение бесам. И в этих случаях ошибочно говорить, что это почитание Бога-Творца.

И в заключение я хотел бы сделать то, что любил делать Сева. Он давал обычно метафоры. Он не любил называть глубокие вещи в рациональном дискурсе, он давал метафоры. И образ супружества, брака, как я уже говорил, был одной из его любимых метафор.

И вот, рассуждая о том, что же есть другие религии для христианина и как к ним относиться, он говорил: «Ты понимаешь, мы находимся в браке со Христом, мы с Ним — одно целое». Войти в другую традицию, т.е. заключить с ней брак, вступить с ней в брачный союз, — это прелюбодеяние, хотя и эта другая традиция тоже устремлена к Творцу. И это прелюбодеяние никогда тебе не простится. Он очень боялся сам, что он невольно, занимаясь очень глубоко Индией, переступит эту возможную грань. Он всегда говорил, что традиция — это реальность. Другая священная традиция, другой священный текст — это реальность божественная, это вовсе не чепуха и не бесовская прелесть сама по себе. И поэтому к иной традиции богочитания надо относиться с полнейшим почтением, с полнейшим уважением. Я помню один из его образов: ты любишь свою жену, ты знаешь о ней то, что не знает о ней никто другой, но ты же не можешь глумиться и смеяться над другими женщинами на улице — их тоже любят, у них тоже есть мужья, которые столь же глубоко знают их. Смотреть свысока, смеяться над иными женщинами только потому, что они — чужие жены, крайне глупо.

И еще один образ его (достаточно смелый образ — он любил смелые образы) был такой. «Понимаешь, — говорит, — ты любишь свою жену, ты знаешь о ней то, что не знают о ней другие. Но ты не должен относиться к другим женщинам, как относится к ним, простите, врачинеколог, для которого они просто объект, который он лечит, но к которым он абсолютно холоден, он к ним должен быть абсолютно

холоден как мужчина». «Доктор — не мужчина» — помните присказку женских врачей начала XX в. Фрейд, как мы знаем, иногда отступал от этой традиции, но это уже беда Зигмунда Фрейда. Так вот, другая религия для тебя не должна быть только объектом, холодным, равнодушным объектом. Не должна быть. Ты должен воспринимать ее как святыню, но иную святыню. Ты не можешь сочетаться с другой традицией как со своей женой, но ты не можешь и относиться к ней холодно — как к объекту. Как же быть тогда?

И здесь Сева предлагал иную метафору. К другой традиции мы должны относиться как к родственнику жены: мы его любим постольку, поскольку любим нашу жену и едины с ней. Мы никогда не будем с родственником так близки, как с собственной женой. Но мы в то же время и не чужие ему. Нам эти ее родственники — ее братья, сестры, ее отец, ее мать — открылись потому, что мы едины с нашей супругой, с нашей женой. И поэтому мы их знаем. Не зная жены, ты бы и их не познал. Только своя вера открывает нам иные веры.

Если бы я не был христианином, говорил Сева, я никогда не смог бы понять и изучить другие традиции так, как я их понимаю и изучаю. И вот это ключ любви к другому, но любви другой, любви почтительной, уважительной, но при этом любви, не соединяющей в одно, не обладающей. «Ты подумал о смысле и сути слова „познать“?» — спрашивал Сева. Ведь слова «познание», «введение», «Веды» — это не просто внешнее знание, знание объектно-субъектное. Познание — это всегда соединение. И вот в этом смысле мы *так* можем познать только свою веру. Но через свое, и только через свое можем мы любить, понимать и потому изучать другое. Именно такой был его подход к священному тексту другой традиции, и в первую очередь — индийской. Мы постоянно с Севой отработывали эту методологию прикосновения к иному, поиск аналогий. Кстати, он первый познакомил меня с Мирче Элиаде, тогда, когда еще ничего из него не переводилось. И когда вышел первый черненький томик — «Космос и история», он первый мне его показал. «Вот, — говорит, — читай! Это то, что надо».

Пусть он не все еще сам знал из Мирче Элиаде. Пусть не читал он его знаменитых дневников, но тем не менее опять же Мирче Элиаде — это его открытие, подаренное мне.

Сева всегда говорил, что, именно познавая так, как братьев жены, другие традиции, бесконечно больше начинаешь узнавать и ценить и понимать свое, познавать свое, осознавать бесценность и уникальность христианства. Не пугливо отвергая иное, не отрицая; кстати, он любил при этом ссылаться на определенные места «Православия» от-

ца Сергея Булгакова, где все это также примерно сказано, но именно понимая и входя намного более всесторонне в это единство и разнообразие опытного богопознания.

И я думаю, что эти заветы Севы, глубоко пережитые мной, может быть, станут из важного элемента его методологического наследия важнейшим принципом будущей православной религиоведческой науки*.

* В публикуемом тексте допущена, вероятно, неточность: скорее всего, В.С. Семенцов намекал на близкие отношения с пациентками не З. Фрейда, а К.Г. Юнга. Фрейд можно во многом обвинить — даже в возведении себя в ранг пророка Моисея, но не в интрижках «на рабочем месте», тогда как Юнг действительно иногда позволял себе оставаться донжуаном и во врачебном кабинете. Позволю себе проакцентировать и тот момент, что сам Семенцов вряд ли мог бы считать, что цитируемые здесь его метафорические «заветы» могли бы быть заложенными в «важнейший принцип будущей православной религиоведческой науки». Правда, многие индийские мыслители, в отличие от европейских, считали, что «сравнение — уже доказательство», но Семенцов все же не настолько оторвался от вторых, чтобы полностью солидаризироваться с первыми. К тому же он вряд ли мог приводимые здесь сравнения считать однозначными. Так, из того бесспорного утверждения, что к чужим женам (религиям) не следует относиться как к блудницам только потому, что они чужие (это сравнение он приводил раза два и мне), еще никак не следует, что с другими религиями столь же естественно устанавливаются близкие отношения, как и с родственниками жены. «Родственники жены», как правило, вступают в очень сложные отношения с ее избранником — притом пропорционально их близости ей по родству. А в переводе на межрелигиозные и межконфессиональные отношения получается и совсем «обратно пропорциональная картина», если вспомнить степени сложности отношений между наиболее близкородственными христианством и иудаизмом, православием и католицизмом, суннитами и шиитами. Конечно, было бы хорошо, если бы они были иными, но религиоведение (в том числе православное) должно изучать в первую очередь не то, что должно быть, а то, что есть. — *Сост.*

БHAGAVADGITA MAN

К счастью или несчастью, но моя память чрезвычайно избирательна. Из поездки в Бенарес (Варанаси) в 1967 г. не сохранилось ничего о том событии, ради которого я приехала в священный для индусов город, — об очередной ежегодной сессии Индийского философского конгресса. Я не помню содержания и даже названия собственного доклада, реакции на него. Тему самого Конгресса удалось воссоздать, лишь заглянув в «Лотос на ладонях» — книгу, опубликованную мной в далеком 1971 г. То была остающаяся по сей день актуальной тема — «Традиция и модернизм».

Я, конечно же, храню воспоминания о самом городе, вернее, о той атмосфере глубокой религиозности, которая характерна для Бенареса более, чем для какого-либо другого города Индии. Но из лиц в памяти лишь одно — Сева Семенцова.

Выступая с докладом, я увидела с трибуны среди массы присутствовавших в аудитории людей две странно отличных от всех остальных головы. Отличались они не только по цвету, но чем-то еще неуловимым: «Не из России ли эти двое белокурых юношей?» Внутреннее чутье не обмануло меня — то были действительно московские студенты: Сева Семенцов и Сергей Серебряный.

Не помню как и почему, но именно с Севой мы подружились и вместе провели оставшиеся два дня моего пребывания в Бенаресе. Он уже прекрасно знал город, поскольку жил в нем не первый месяц, находясь на стажировке в университете. Сева предложил показать Бенарес. Ранним утром, практически на рассвете, мы сели в коляску велорикши и покатали по просыпающемуся городу к *гхатам* — месту сбора паломников, совершавших *пуджу* и омовение в Ганге. Для Севы езда на велорикше была привычной — фактически единственным способом передвижения по городу. Для меня же, хотя я прожила в Индии не один год, то было волнующим событием, поскольку советским гражданам, а тем более сотрудникам Посольства и членам их семей за-

прешалось пользоваться услугами рикш якобы из уважения к человеческому достоинству последних. А то, что тем самым мы лишали рикш их единственного заработка на жизнь, никого не волновало.

Подходы к гхатам с сидящими вдоль прохода прокаженными, протягивающими за милостыней обезображенные проказой руки; сотни стоящих в водах Ганга молящихся индусов; многочисленные лодочки, нагруженные верующими, приносящими богам свои скромные подношения, прежде всего цветы, миллионы лепестков роз, — все это не могло не поразить воображения, навсегда врезаться в память. И все же почему-то самым впечатляющим оказалось иное, возможно потому, что я к нему не была готова. Варанаси поразил, околдовал, воздействуя не столько на зрительное восприятие, сколько на обоняние и слух — невероятно насыщенная гамма ароматов, запахов, особенно от дыма разогреваемых жилищ и утренней пищи, а также многоголосие звенящих, перекликающихся между собой колокольчиков, сопровождавших движение бесчисленных велосипедов, рикш и тянущих нагруженные телеги волов-тружеников. Сева многое объяснял, будучи осведомленным об индуизме значительно больше, чем я.

Здесь, пожалуй, уместно напомнить, что в те времена, когда я получала востоковедное образование, т.е. в 50-е годы, нам, студентам индийского отделения МГИМО, не давали элементарных знаний о религиозных традициях Индии. Мы изучали языки (для меня это был урду и факультатив по хинди), географию, историю, экономику и литературу Индии, исключив при этом религиозную компоненту соответствующего предмета. Пребывание в Индии (1961–1963, 1966–1969) позволило мне заняться самообразованием, внести серьезные исправления и дополнения в полученные ранее индологические знания. Встреча и знакомство с таким человеком, как Сева Семенов, не могла не быть в этом смысле особо значимой. Возможно убедившись в моем искреннем интересе к религиозной культуре Индии, он и подарил мне на память очень хорошую книгу — «Мифы индусов и буддистов» Ананды Кумарасвами и сестры Ниведиты миссии Рамакришны-Вивекананды («Myths of the Hindus and Buddhists». By Ananda R. Coomaraswamy and the Sister Nivedita (Margaret E. Noble) of Ramakrishna-Vivekananda. N.Y. Dover Publication).

После знакомства в Варанаси мы обменялись раза два письмами, а затем как-то потеряли друг друга из виду. Я вернулась из Индии в Москву в 1969 г., а затем в 1974 г. на шесть лет уехала в Канаду.

Мы встретились вновь случайно, во время одного из посещений мною Института востоковедения. Оба обрадовались, захотелось по-

общаться не на ходу, а в обстановке, располагающей к более обстоятельному разговору. Договорились, что Сева зайдет ко мне домой.

Помню, как он пришел в нашу небольшую квартиру на улице Чайковского. Почему-то запомнилось, что он сразу снял ботинки и в белых шерстяных носках проходил (именно проходил, а не просидел) по комнате около двух часов. Рассказывал, чем занимается, — о переводе и комментировании «Бхагавадгиты», о том, что работа идет медленно и что у него почти нет публикаций. Это, так же как и направленность его научных интересов и поисков, вызывает недовольство, непонимание со стороны начальства.

Именно тогда я ему сказала, что мне кажется, что ему следует перейти на работу к нам, поскольку он занят не филологией и литературоведением, а скорее философией, религиоведением. Я попросила его подумать над предложением о переходе.

Объясню, почему я могла себе позволить сделать подобное предложение. Дело в том, что по возвращении из Канады в 1980 г. в силу ряда обстоятельств, не зависящих от моего собственного выбора, я была призвана заведовать Сектором философии Востока в своем родном Институте философии, «призвана», потому что об этом просили мои коллеги.

После преждевременной смерти основателя и руководителя сектора Сергея Николаевича Григоряна (в 1974 г.) стал явным идейный раскол среди его сотрудников. По существу, одному человеку — китаисту Н.Г. Сенину, придерживавшемуся крайних догматических взглядов, удалось подчинить своему влиянию (вернее, давлению) нескольких ведущих сотрудников старшего поколения, и вместе они постоянно препятствовали научно-исследовательской деятельности. Широко использовались ярлыки «антимарксист», «ревизионист», ставились препятствия на пути защиты диссертаций, публикаций, писались даже доносы. Невыносимая обстановка вынудила некоторых молодых ученых уйти из института. Руководство института задумалось о целесообразности закрытия сектора, в котором сотрудники живут «как пауки в банке» (подобное сравнение позволил в своем выступлении на общепрофессиональном собрании директор Украинцев).

Мне было предложено возглавить сектор, заменив Н.П. Аникеева. Я колебалась несколько месяцев, но потом поняла, что надо соглашаться, ибо иначе не смогу работать ни сама, ни мои коллеги, находящиеся в противостоянии с сенинской группой. Однако я давала согласие лишь при условии роспуска сектора, переезда всех его сотрудников. В итоге с помощью коллег-единомышленников удалось освободиться от блюстителей чистоты марксизма-ленинизма и начать

обновление коллектива действительно творческими силами. Сева Семенов был первым, кого я постаралась привлечь к нашей работе.

Чтобы познакомить своих коллег со своим «избранником», я пригласила его выступить с докладом на методологическом семинаре. Сева отнесся к предложению серьезно, со всей присущей ему ответственностью. Его доклад был обстоятельным и, видимо, достаточно волнительным для него самого (одна малая деталь — Сева принес с собой термос с чаем, который попивал, нам на удивление, время от времени). Он, конечно, всем понравился, но тем не менее принять его в свои ряды оказалось делом непростым.

В соответствии с советскими порядками для принятия по конкурсу на работу в Институт философии следовало получить поддержку (а вернее, разрешение, добро) парткома. На конкурс по замещению ставки индолога помимо Семенова подала документы никому не известная тогда Ольга Васильевна Мезенцева, сотрудница Государственной публичной исторической библиотеки. Партком счел ее кандидатуру более достойной. У Семенова был огромный «недостаток», который я по своей недалёковидности не учла, — он не был ни членом КПСС, ни членом ВЛКСМ. Принадлежность к указанным партийным рядам в те времена была обязательным условием для приема на работу в Институт философии (и даже на учебу на философском факультете). Исключение делалось лишь в редких случаях. Я же совершила оплошность: не провела соответствующего, как сегодня принято говорить, лоббирования среди членов парткома.

Сева, однако, усмотрел причину «провала» в более серьезном обстоятельстве, неведомом мне. Наш разговор состоялся на лестничной площадке в Институте востоковедения. Я заверила Севу, что намерена попытаться провести его по конкурсу в следующий раз. И тут он сказал, что считает своим долгом предупредить меня о том, что является человеком верующим. Я ответила, что меня не касаются его сугубо личные убеждения, в это не имеют право вмешиваться и другие. Сева покачал головой: «Пойми, я не просто верующий. Я регулярно хожу в церковь. Я активно участвую в церковных делах. Наконец, я состою на учете в соответствующих органах. Я не хочу, чтобы у тебя были из-за меня неприятности».

Его искренность придала мне еще большую решимость. Я провела соответствующую «работу» со многими членами парткома, и Севу приняли в Институт. Поскольку в это время он еще продолжал работать над переводом и исследованием «Бхагавадгиты», я обещала не занимать его никакими другими делами, с тем чтобы он мог спокойно завершить свой труд. Как известно, книга под названием «Бхагавадги-

та в традиции и в современной научной критике» была опубликована в 1985 г. Сева подарил ее мне, написав: «На добрую память Маре, моему другу и начальнику». Последнее, конечно же, было шуткой, поскольку в наших отношениях никогда не было ничего административного.

Сева проработал с нами около четырех лет. Срок небольшой для академической деятельности, и хотя формально он не оставил каких-либо трудов, которые могли бы быть зачислены по нашему «ведомству», тем не менее можно утверждать, что он сыграл большую роль в преобразовании Сектора Востока в действительно творческий исследовательский коллектив.

В начале 80-х активно развивалось наше сотрудничество с индийскими философами. Академические обмены были регулярными. Импульс к установлению тесных советско-индийских связей в области философии был дан К. Сатчиданандой Мурти — президентом Индийского философского конгресса, во время официального визита которого в качестве руководителя Индийского совета по философским исследованиям (1982 или 1983 г.) было подписано соглашение о сотрудничестве Совета с Институтом философии. К тому времени К.С. Мурти уже был знаком практически со всеми, кто занимался индийской философией в Советском Союзе. С В.С. Семенцовым он, однако, ранее не встречался. По моей просьбе Сева вместе с О.В. Мезенцевой опекали Мурти и его коллегу — профессора Чандигархского университета Бхуван Шандель во время упомянутого визита. Сева даже сопровождал их в поездке по Грузии. Конечно же, они много беседовали, и его знания индийской культуры в целом и философии в частности произвели на индийских коллег столь сильное впечатление, что они стали называть его не иначе как Bhagavadgita Man. Могу с уверенностью сказать: тот факт, что среди сотрудников Института философии был такой человек, как Всеволод Сергеевич Семенцов, поднял авторитет нашей философской индологии в глазах индийских ученых.

В сентябре 1984 г. мы организовали в Бурятии 1-й советско-монгольский круглый стол по буддизму, впервые собравший вместе практически всех, кто в Союзе занимался буддизмом. Сева принимал в его подготовке и проведении самое активное участие. Добрые воспоминания о пребывании в Бурятии и об упомянутом, по тем временам крупном и значимом, академическом форуме для меня лично были омрачены странным поведением Севы, которое посеяло во мне предчувствие чего-то неблагоприятного.

Это случилось во время поездки на Байкал, которая, по замыслу принимавшей стороны, должна была стать радостным завершением

советско-монгольской встречи. Погода не располагала к купанию (на него решились лишь единицы), и тем не менее все наслаждались красотой озера и его окрестностей. В то время как смельчаки плавали, а остальные наблюдали за ними, Сева лежал на песке в небольшом отдалении и, как нам казалось, спал. Я тогда удивилась, как он может лежать, да еще так долго, на довольно холодном песке? В душе даже позавидовала здоровью «русского молодца», каким он был в моих глазах. Подумалось: вот уж поистине русский богатырь, которому ничто не может помешать в его тяге к родной земле!

Во второй половине того же дня был устроен банкет с вкушением прославленного байкальского омуля. Когда наступило время возвращения в Улан-Удэ, выяснилось, что Семенцова нет с нами. Стали искать и нашли лежащим на сене, издающим какие-то странные звуки, на чердаке близлежащего дачного домика. Андрей Сухов тогда сказал мне: «Перепил твой хваленый Семенцов!» Я же подумала: нет, здесь кроется что-то неладное. Но спросить Севу не решилась.

Интуиция меня не обманула. Странное поведение Севы было связано с приступами нестерпимой боли, причины которых ему не были понятны и о которых он умалчивал, видимо не желая омрачать праздничного настроения окружающих.

Позже, уже в Москве, он признался мне, что его мучают приступы боли. То было проявление страшной болезни.

Спустя некоторое время Сева лег в клинику имени Бурденко на обследование и лечение. Он был «ходячим» пациентом, внешний вид которого ничем еще не выдавал зловещей болезни. Палата была рассчитана на одного человека, что было, конечно, своего рода привилегией. И все же узкая комната показалась мне слишком стесняющей этого высокого широкоплечего человека. Вообще, видеть Севу в столь замкнутом пространстве было как-то неестественно.

Во время моего посещения мы беседовали в основном о делах (главным образом для того, чтобы отвлечься от тревожных мыслей по поводу болезни и возможных ее последствий). Севу беспокоило то обстоятельство, что он не сумел до сих пор сделать обещанного — написать вступительную статью к антологии «Индийская философия», которую мы планировали подготовить для публикации в издательстве «Мысль» в серии «Философское наследие». Он передал мне несколько листов с черновым наброском текста. Полагаю, что в его болезненном состоянии и для этого потребовались неимоверные усилия. Во время встречи он упомянул имя Владимира Шохина, который, как он сказал, мог бы в случае необходимости выполнить поставленную задачу. Я, конечно, уверяла, что дождусь его полного выздоровления.

Последний раз я видела Севу незадолго до трагического конца. Он лежал в маленькой комнатке своей неимоверно малогабаритной двухкомнатной квартирki. По правую сторону — постель, налево — открытые книжные стеллажи, заполненные богатейшей библиотекой, которую он с такой любовью собирал всю жизнь. У изголовья — самые дорогие для него православные книги, в ногах (чуть повыше, на полочке) — незамысловатый магнитофон, наполнявший комнату музыкой Баха. Он исхудал, говорил с трудом, да и я не знала, что сказать в сложившейся обстановке: казалось, любое слово прозвучит как оскорбительная ложь. Сева по большей части тоже молчал. Тем более неожиданным было его предложение: «Мара, если тебя что-то заинтересовало, пожалуйста, возьми книги домой». Мне показалось, что я угадала скрытые за словами истинные мысли Севы, а потому поспешно, даже слишком поспешно и решительно, явно выдавая тем самым собственные чувства, сказала: «Нет, нет, я обязательно возьму у тебя книги, но только после твоего выздоровления».

Видимо, о смерти Севы мне сообщили одной из первых. Когда мы с Наташей Пригариной, спустя несколько часов после свершившегося, приехали к Семенцовым, там были, помимо его мамы Варвары Ивановны, Зебо и детей, только отец Георгий с матушкой. Если память мне не изменяет, в тот вечер к нам никто более не присоединился.

Похороны состоялись на Армянском кладбище, где был захоронен отец Всеволода Сергеевича. Прощание было столь горьким, что и по сей день, спустя два десятка лет, вспоминать о нем нет сил.

Всеволод Сергеевич знал о том, что болезнь его неизлечима. Полагаю, что как глубоко верующему человеку ему покинуть этот мир было легче, чем это могло быть для других. Лично меня он ни о чем никогда не просил. Предполагаю, самым важным для него было благополучие семьи, особенно оставленных малых детей.

Уже когда всем было ясно, что уход Севы неотвратим, в институт пришла Зебо. Она рассказала мне печальную, но, к сожалению, типичную для тех времен историю так называемого квартирного вопроса их семьи. Оказывается, они много лет стояли на учете в Управлении делами Академии наук и терпеливо ждали своей очереди на получение квартиры, соответствующей по размерам количеству членов семьи. Осознав неизбежность смертельного исхода, Сева решил на то, что он никогда бы не сделал, будучи в ином состоянии: он написал письмо в адрес очередного съезда КПСС. Он решил на этот отчаянный шаг после того, как узнал, что в Академии наук якобы его дело утеряно и он тем самым более не числится «очередником». Зебо от имени Се-

вы просила институт поддержать их ходатайство о восстановлении в очереди и предоставлении площади.

В то время директором Института философии был академик Георгий Лукич Смирнов. Удалось получить ходатайство за его подписью.

Кажется, менее чем через месяц после кончины Всеволода Сергеевича ко мне домой позвонил инструктор Московского горкома КПСС. Я не помню его имени, но в памяти сохранились подробности разговора. Он сказал, что звонит в связи с письмом, полученным секретариатом съезда. Я не смогла сдержать рыданий: «Вы слишком поздно звоните. Семенцова уже нет в живых». К моему удивлению, инструктор предложил незамедлительно зайти к нему в горком партии. Состоялась встреча и довольно обстоятельная беседа, во время которой я, в частности, рассказала о том, как недостойно вел себя руководитель Управления делами АН, не пожелавший восстановить в очереди семью Семенцова и признать за своим ведомством вину за утерю дела Всеволода Сергеевича. (Мы с Президентом Академии наук Таджикистана академиком Асимовым специально ездили на прием к управделами.) Либо инструктор оказался человеком порядочным, либо сыграло роль то обстоятельство, что Г.Л. Смирнов стал помощником М.С. Горбачева, но произошло почти невозможное. Было получено заверение, что заселение в первый же выстроенный Академией наук дом не состоится до тех пор, пока в списках на получение в нем жилплощади не будет фамилии Семенцовых. Обещание было сдержано. Горько, что новоселье состоялось без хозяина семьи.

Смерть Всеволода Сергеевича была невосполнимой потерей не только для семьи и ближайших для него людей. Это невосполнимая утрата для науки, лишившейся необыкновенно одаренного человека, творческий потенциал которого только начал реализоваться.

**МЕМОРИАЛЬНАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ**

ПОЭТ В РИГВЕДЕ:
KAVĪ и KĀRÚ*

Использование творцами Ригведы так называемого «тайного языка», в принципе свойственного архаическим сакральным текстам, допускает возможность толкования многих ее стихов и даже целых гимнов на нескольких смысловых уровнях: ритуальном, космологическом, мифологическом, психологическом, философском [Gonda 1975, с. 241]. К этим уровням интерпретации с полным правом можно отнести и уровень поэтологический. Крупнейший современный индолог Л. Рену справедливо, на наш взгляд, утверждал, что Ригведа в не меньшей мере, чем каталог мифов и литургический сборник, представляет собой «первичную аланкара-шастру (поэтику) в латентном состоянии» [Renou 1955, I, с. 12]. Учитывая значение поэтологического слоя Ригведы, весьма важно проанализировать свойственные ей представления о роли и функциях поэта, которые прежде всего отражены в его именовании.

В индийской традиции творцы Ригведы обычно именуются *риши* (*ṛṣi-*). Этот термин используют анукрамани (списки авторов гимнов, богов, которым гимны посвящены, разделов, метров Ригведы, составленные, видимо, в позднюю ведийскую эпоху), брахманы и в отдельных случаях сама Ригведа, в которой, в частности, так называются создатели некоторых ее гимнов, например: Васиштха (РВ VII.88.4)¹, Вишвамित्रа (Ш.53.6), Атри (I.117.3), Саптавадхри (V.78.6), Ватса (VIII.8.5), Вишваманас, сын Вьяшвы (VIII.3.24), Какшиват (IV.26.1), Кутса (I.106.6) и др. По большей части всё это легендарные имена, персонажи ведийских мифов. Вообще, большинство упоминаний о *риши*

* Воспроизводится публикация статьи в сборнике: «Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении». Отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М., 1999, с. 11–30.

¹ Далее ссылки на текст «Ригведы» даются без аббревиатуры: РВ.

в Ригведе в принципе имеет мифологическую окраску. *Риши* вместе с богами и сиддхами участвуют в космогоническом жертвоприношении Пуруши (X.90.7), рождены богами (I.164.15; III.53.9), непосредственно от богов получили дар сакральной речи (VIII.59.6; X.71.3). Именование *риши* прилагается в Ригведе к семерым божественным мудрецам (IV.42.8; IX.62.17; 92.2; X.109.4; 130.7 и др.), небесным певцам Ангирасам (X.108.8,11), иногда к самим богам: Индре (V.29.1; VIII.16.7), Агни (I.31.1; 66.4), Соме (VIII.79.1; IX.66.20; 87.3; 96.6,18; 107.7 и др.). *Риши* в Ригведе, как правило, «древние», «прежние» жрецы и поэты (I.48.14; V.44.8; VII.29.4; VIII.6.12; X.71.3); при этом поэты Ригведы рассматривают себя как их наследников, часто прямых потомков, и потому нередко возникает подчеркнутое соположение «прежних» (*pūrvāḥ*) и «нынешних» (*nūtnāḥ*) *риши*, которые восхваляли и восхваляют богов священным словом (I.1.2; VI.34.1; 44.13; VII.22.9; ср. I.189.8; V.52.13,14; VII.28.2; 70.4; VIII.3.4; 23.24; 51.3; 70.14 и др.).

Слово *риши* (*ṛṣi-*) обычно возводится к глагольному корню *ṛṣ-/arṣ-* со значением «устремляться», «изливаться», «течь». Т.Я. Елизаренкова замечает, что формы этого глагола в подавляющем большинстве случаев встречаются в IX мандале Ригведы, целиком посвященной Соме, и описывают, как течет выжатый сок сомы по ходу соответствующего ритуала [Елизаренкова 1993, с. 21–22]. О непосредственной связи ритуала сомы с функциями *риши* говорит и то, что сам бог Сомы гораздо чаще, чем любое иное божество, именуется *риши*, а гимны, связанные с Сомой Паваманой (*pāvamāniḥ*), называются «соком, собранным риши (*ṛṣibhiḥ sambhṛtaṁ rasam*)» (IX.67.31,32). В заключение этимологических разысканий, относящихся к слову *риши*, Т.Я. Елизаренкова делает вывод, что «риши в эпоху „Ригведы“ был лицом, участвовавшим в ритуале почитания богов <...> совмещая в себе функции поэта, исполнителя гимнов и жреца» [там же, с. 24]. С нашей точки зрения, можно только добавить, что термин *риши* в основном прилагался к древним слагателям гимнов — протопэтам, протожрецам Ригведы и лишь по ассоциативной связи переносился на ее «реальных» певцов и исполнителей.

По отношению к последним в Ригведе, как правило, использовались другие имена. Среди них *джаритар* (*jaritṛ*; от глагольного корня *jar-* «взывать», «восхвалять»), *стотар* (*stotr*; от корня *stu-* «славить», «воспевать», ср. *stotra*, *stoma* — «гимн»), *уктхин* (*ukthin*; от корня *vac-* «говорить», ср. *uktha* — «гимн»), *гринан* (*gr̥ṇan*; от *gr-* «звать», «молить»), *рикван* и *рикван* (*rkva*, *ṛkvan-* «хвалить»; от *ṛc* — «гимн»), *аркин* (*arkin*; от *arc-* «петь», ср. *arka* — «гимн», «песня»), *дхиван* (*dhīvan*; от *dhī-* «мыслить», ср. *dhī* — «мысль», «гимн»), *гатхин* (*gāthin*; от *gā-*

«петь», ср. *gāthā* — «песнь»), *манишин* (*manīšin*; от *man-* «думать», ср. *manīṣā* — «молитва», «мысль»), *ребха* (*rebha*; от *ribh-* «восклицать», «кричать»). Все эти имена прозрачны по этимологии, не требуют специальных разъяснений, да и встречаются в Ригведе — за исключением *джаритар* — достаточно редко. Иначе обстоит дело с тремя основными терминами для поэта в Ригведе — *кави*, *кару* и *винпра*.

О *винпра* (*vipra*), термине, который в качестве определения и имени прилагается в Ригведе и к поэтам, и к жрецам, и к богам, скажем вкратце. Он восходит к глагольному корню *vip-/ver-* «трепетать», «дрожать», «приводить в трепет» и означает «трепетный», а в переносном смысле — «вдохновенный». Глагол *vip-* (*vepate*) находится в одном семантическом поле с глаголом *vā-*, *vāti* (и.-е. **uet*, **uot*) — «дуть», «вдувать» (ср.: «Сома Павамана воздуд, словно океан, волну речи, песни, молитвы» — *prāvīvipad vāca ūrmiṁ na sibdhur girah somaḥ pavatāno manīṣāḥ* — IX.96.7 и «Вдуй в нас благую мысль, умение, вдохновение» — *bhadram no api vātaya mano dakṣam uta kratum* — X.25.1), и слово *винпра* типологически стоит в одном ряду с индоевропейскими именованиями поэта, отраженными в латинском *vātēs*, древнеириландском *faith*, старославянском *вѣтия* (ср. готс. *wōds*, др.-исл. *ōðr*, др.-англ. *wōð*, кимвр. *gwand* — «песня», «стихотворение»). В этом отношении оно весьма примечательно. Но с точки зрения эволюции поэтологических воззрений древних индийцев в первую очередь интересны имена *кави* и *кару*.

Ведийское *kavi* родственно авестийскому *kauui* (*кави* в «Гатах» Авесты — племенной вождь, враждебный культу Ахуры-Мазды; позже царский титул, не имеющий негативных коннотаций) и считается этимологически связанным с лидийским *kave* и греческим *κοῖης* (у Гесихия) — именованиями жреца. Исходя из указаний древнеиндийских грамматиков (Яски и Панини), слово *kavi* возводят к глагольному корню *ku-/kū-* с предполагаемыми значениями «звучать» либо «видеть» [Mayrhofer 1989, с. 328–329; Monier-Williams 1974, с. 264, 299; Grasmann 1872, с. 182; Gonda 1963, с. 43–44]. Эти значения действительно весьма предположительны, поскольку глагольных форм от корня *ku-/kū-* в Ригведе нет, а возводимые к нему слова имеют совсем иной смысл: *ākūta*, *ākūti* — «намерение», «умысел», «желание» и *kava*, *kavatnu*, *kavāri* — «скупой», «себялюбивый».

Нам кажется более убедительной этимология, предложенная В.В. Ивановым и В.Н. Топоровым, которая связывает ведийское *kavi* со славянским корнем **ков-*, служащим, сообразно индоевропейской традиции сближения поэзии и ремесла, с одной стороны, для обозначения словесного творчества: ст.-сл. *къзнь*, ц.-сл. *къзнь*, *кознь* в значении

«искусство», кзньник, козньник — «художник», укр. *кувати речи* и т.д., а с другой — во многих славянских языках, в том числе и русском, синонимом «колдовства», «ворожбы»: ковы, козни, кудесник и т.п. [Иванов, Топоров 1973, с. 156–157]. В свою очередь, славянские термины для *выковывания*, *ковки* и в указанном, и в обычном ремесленном смысле восходят, видимо, к индоевропейскому корню *kāu-/kou-, отраженному как в лат. *cūdo* — «бью», «стучу», ирл. *cuad* — «бить», «бороться», лит. *kauti* — «бить», «ковать», *kova* — «борьба», нем. *hauen* — «бить», «резать» [Pokorný 1959, с. 535], так и в древнеиндийском *kavi*. Приведенная этимология многое разъясняет в употреблении в Ригведе термина *кави* и производного от него *кавя* (*kāvu*) — «искусство кави».

Эпитет *кави* прилагается к большинству богов ведийского пантеона. Во многих случаях контекст не даст возможности определить, какой именно смысл вкладывается в данном стихе в это понятие. Таковы, например, стихи, обращенные к Агни: «Посредством Агни воспламеняется Агни — кави, хозяин дома, юноша» (I.12.6); «Тебя (Агни) боги все вместе сделали вестником. Почитающие тебя, о кави, зовут бога во время жертвоприношений» (V.21.3); «Обладающий сильным блеском <...> ты даешь награду благочестивому, о кави» (X.140.1, ср. I.76.5; 128.8; 149.3; 188.1; II.6.7; III.2.17; 12.3; 14.1; 23.1; 29.5,12; IV.2.12,20; 3.16; 15.3; VI.1.8; 15.11; 16.30; VII.2.7; 6.2; 9.1,3; 15.2; VIII.39.9; 44.12,21,26; 60.3,5; 75.4; 102.5; X.100.6; 110.1 и др.); к Соме: «Ты, Соме <...> кави, уселся на жертвенную солому» (IX.59.3); «Вдохновенные (певцы) в поиске помощи очищают кави (Сому), достойного очищения» (IX.63.20); «Того смертного, о Соме, кто нашел радость в дружбе (с тобой), ты, бог, сопровождаешь, о мудрый кави» (I.91.4; ср. также: IX.10.8; 12.8; 18.2; 25.6; 27.1; 47.4; 50.4; 64.30; 66.10; 71.7; 72.6; 82.2; 85.9; 86.13,25; 102.6; 109.13; и др.); к Индре: «Кто хочет связи с Индрой, кто — дружбы, кто — братства, кто (ищет) у кави поддержки» (IV.25.4); «Тебя (Индру), о кави, пусть опьянит сок сомы» (VIII.45.4); к Ашвинам: «Всегда я хотел, о два кави, вашей милости. Содействуйте, о Ашвины, всем моим гимнам!» (I.117.23); «Два мужа, два кави <...> крепнущие благодаря гимнам» (VIII.8.5); к Пушану: «Проткни острием сердца скупцов, о кави!» (VI.53.5,7); к Брихаспати: «Какой песней, какими достойными успеха гимнами возвеличить громкоревущего кави Брихаспати!» (X.64.4); к Сурье: «юный кави» (V.45.9), «наилучший кави среди кави (*kavitamaḥ kavīnām*)» (V.42.3); к Марутам: «На службе у тебя (Агни) <...> кави Маруты» (I.31.1), «солнечнокожие кави» (VII.59.12) и т.д.

Вместе с тем в других случаях эпитет *кави* или понятие *кавя*, связанные с тем или иным богом, явно указывают на его поэтические

способности, его дар творца и хранителя священного слова. Так, в качестве поэта богов весьма часто выступает Агни: «Тебя, о Агни, Адитыи сделали (своими) устами, тебя они, чистые, сделали (своим) языком, о поэт (*kave*)» (II.1.13). От Агни, говорится в одном из гимнов Ригведы, «рождаются поэтические творения (*kāvya*), от тебя — молитвы (*manīṣāḥ*), от тебя — достойные успеха гимны (*ukthāḥ*)» (IV.11.3). Когда Агни произнес священные гимны (*brahmāṇi*), «он охватил все поэтические дарования, как обод колесо» (II.5.3). Будучи поэтом (*kavi*), Агни украшает обет богов (I.31.2), «его гимны (*dhīḥ*) очищают основание жертвенника» (I.95.8), он именуется «поэтом с медом в руках (*kaviḥ <...> madhuḥastyah*)» (V.5.2), тем, «кто обладает вдохновением поэта (*kavikratu*)» (III.2.4; 14.7; 27.2; VI.7.7) и т.п.

Агни и Индра вместе «главенствуют в (поэтических) состязаниях <...> их, поэтов, вопрошают о поэтическом даре (*madhyam bharāṇām adhikṣitaḥ... kavitvanā kavī prchyamānā*)» (VIII.40.3). Того же Индру творцы Ригведы знают как «поэта, завоевывающего награду в состязаниях» (*vidmā hi tvā dhayamījayam vājeṣu... kave*) (III.42.6). И, учитывая отождествление в «тайном языке» Ригведы гимнов с коровами и лошадьми, стих «Будучи мудрым кави, укрась наши восхваления, о щедрый (Индра), коровами и конями» (*viduṣ kavīḥ san piśā giro maghavan gobhir aśvaiḥ*) (VII.18.2) можно интерпретировать как призыв к Индре наградить певцов Ригведы подобающими его собственному поэтическому дару песнопениями.

Также Варуна знает тайные имена коров (*usrāṇām apīcyā nāmāni*) и, будучи поэтом (*sa kavīḥ*), «приводит к расцвету многие поэтические творения (*kāvya puru*), как небо (свою) красоту» (VIII.41.5). Естественно, что «поэтом поэтов (*kaviḥ kavīnānām*)» (II.23.1) считается бог Брихаспати, или Брахманаспати, само имя которого значит «владыка молитвы», «владыка священного слова». «Идущим окольным путем поэтом (*vaṅkuḥ kavim*)»² назван в Ригведе Рудра (I.114.4), «прекрасноязыкими поэтами (*sujihvā kavī*)» — богини Ночь и Ушас (I.13.8, ср. I.188.7), «сладкоязыкими поэтами (*mandajihvā kavī*)» — День и Ночь (I.142.8). Почти столь же часто, как Агни, поэтом именуется Сома. Он и «пролагатель пути для поэтов (*padaviḥ kavīnām*)» (IX.96.18), и сам «великий поэт, который распевает тайные гимны» (*mahān kavir nivacanāni śaṁsan*) (IX.97.2), «рождает гимн» (*janayan matiṁ kavīḥ*) (IX.107.18), «обладает вдохновенной молитвой, медом речи» (*kaver... vipramanmano vacanasya madhvaḥ*) (VI.39.1). В согласии с пониманием термина *кави* как поэта некоторым богам: Индре, Агни, Сурье, Варуне,

² Об эпитете *vaṅku* (букв. «кривой», «гнутый») в значении окольной, не прямой поэтической речи см. [Elizarenkova, Toporov 1979, с. 97–104].

Соме, Брихаспати, Вач — приписывается в анукрамани авторство отдельных гимнов или частей гимнов Ригведы: I.165; 170; X.48–50; 51–53; 71; 79–80; 124–125; 140–141.

Однако из текста Ригведы явствует, что не менее часто, чем с поэтическим творчеством, понятие *кави*, приложенное к богам, соотносится с их творческим даром более широкого плана, с их космогоническими деяниями, чудесными подвигами, утверждением универсального закона-истины *pṛita* (*rta*), магическим умением и мудростью.

Так, например, о Варуне сказано, что, «будучи кави, он посредством искусства кави (*kaviḥ kavivā*) укрепил в небе (свой) образ, малым усилием выпустил воды» (X.124.7). Если здесь с даром *кави*, свойственным Варуне, связываются космогонические акты («образ» Варуны в небе, вероятно, солнце), то в другом случае им объясняются его магические способности: «И этого великого чуда лучшего кави (*imaṁ ū nu kavitamaṣya māyām mahīm*), бога (Варуны) никто не превзойдет... реки, изливая быстрые воды, не наполняют одного океана» (V.85.6).

Способности *кави* необходимы Индре для совершения космических подвигов: убийства демонов Вритры, Шушны и Валы, освобождения из-под их власти солнца, вод, утренней зари, божественных коров: «О кави, владея силой, отними (у Шушны) колесо солнца!» (I.175.4; ср.: 130.9; VI.20.4); «При убиении змея (Вритры) тобой, бог, самым лучшим из кави (*kavitamaṁ kavīnām*), восторгались все боги» (VI.18.14); «Великий, грозный, он возвысился для героического дела; бык (Индра) изготовился благодаря кавье (*kāvyena*)» (III.36.5). Индра именуется «юным кави, проламывающим крепости (демонов)» (*purāṁ bhindur yuvā kavīḥ*) (I.11.13; ср. VI.32.3); и даже перун Индры, которым он сокрушил Вритру, описывается как «обладающий кавьей (*kāvyah <...> vajro*)» (X.144.2).

Бог солнца Савитар именно в качестве *кави* «облекается во все формы, порождает благо для двуногого и четвероногого» (V.81.2), становится «держателем неба, повелителем живых существ» (IV.53.2). Агни, «отец жертвоприношений, асура прозорливцев, мера и вежа жрецов, будучи многолюбимым кави (*purupriyo kavīḥ*), вошел в оба многообразных мира» (III.3.4). В другом гимне высказана та же идея: «Мы призываем гимнами Агни-кави (*agniṁ kavim*), который своим величием охватил оба мира, как снизу, так и сверху» (X.88.14). Агни — одновременно «глава неба, управитель земли, самодержец и кави» (VI.7.1), «защитник, истина и кави» (VIII.60.5), «великий кави» и «теленек, (который) сам по себе породил (своих) матерей» (I.95.4), «всеведущий мудрый кави» (*kaviṁ viśvavidam amūram*) (III.19.1; ср.: I.128.8; 71.10;

Х.91.3), «кави-прозорливец (*kaviḥ pracetaḥ*)» (VIII.102.18; ср.: II.6.7; VII.4.4) и т.д.

Также Сома, несколько раз названный «кави небес (*divaḥ kaviḥ*)» (IX.9.1; 64.30; 71.7), «одетый в кавью и мужество» (*kāvyaṁ nṛmṇā vasānaḥ*), будучи *кави*, «хочет завоевать небо» (IX.7.4), «имеет во владении пять направлений пространства, распространяется на небо и землю» (IX.86.29), «держит во власти оба этих великих мира» (IX.74.2), «воплощает в себе закон-истину» (IX.62.30). Двумя *кави* названы Ашвины в 117-м гимне I мандалы, который целиком посвящен их «чудесным деяниям» (*dakṣasaḥ, dasrāḥ*).

Сопоставление различных контекстов Ригведы, в которых боги именуются *кави*, показывает, таким образом, что этот термин значительно шире понятия поэта. И дело, по-видимому, не в том, что слово *кави* может употребляться в разных значениях, а в том, что оно само по себе синтезирует различные аспекты творческой силы, присущей богам, которые — в согласии с архаическим отождествлением мысли, слова и дела — на мифологическом уровне совмещаются. Это становится особенно явственным, когда эпитет *кави* прилагается к некоторым полубожественным персонажам ведийской мифологии.

Среди них Рибху, божественные ремесленники, которые именуются «мудрыми кави, прозорливцами (*dhīrāso kavayo vipaścitaḥ*)» (IV.36.7). «Благодаря чудесному дару способные менять облик вещей» (*māyābhiḥ pratijūtivarpasaḥ*) (III.60.2), Рибху из одного кубка сделали четыре (I.161.2; IV.33.5,6; 35.2,4; 36.4), из шкуры породили корову (I.161.7; III.60.2; IV.36.4), вытесали колесницу, буланых коней Индры (I.161.3; III.60.2; IV.33.8; 34.9; 35.5,9; 36.1,2), обряд (III.54.12) и, наконец, гимн, молитву. «О кави, — обращается к Рибху поэт Ригведы, — вытешите для нас эту молитву (*imām dhiyaṁ... takṣata*)» (III.54.7). Как мы показали в нашей работе о тайном языке Ригведы [Гринцер 1998], молитва на этом языке регулярно отождествляется с коровой, колесницей, конями Индры и других богов, и, таким образом, «ремесленная» деятельность Рибху во многом совпадает по существу с деятельностью поэтической.

Другой класс полубогов — божественные мудрецы Ангирасы прямо называются небесными *кави* (IV.16.3), древними поэтами (*kavayaḥ pūrvyāsaḥ* — VII.76.4; ср.: II.24,7; VI.32.2 и др.); с ними традиция связывает создание IX мандалы Ригведы и значительной части Атхарваведы. Певцы Ригведы считают их «своими отцами», а себя — «потомками Ангирасов» (I.71.2; IV.1.13; 2.15; VI.35.5 и т.д.). Но, будучи *кави*, Ангирасы не просто поэты, а главные персонажи одного из центральных мифов Ригведы об освобождении похищенных демонами Пани божественных коров, богов Ушас и Сурьи, и свои способности

кави (*kavitva*) используют, чтобы вместе с Индрой или Брихаспати расколоть скалу Валу, в которой эти коровы (повторим, что на тайном языке Ригведы коровы в мифе отождествляются с гимнами), утренняя заря и солнце были спрятаны демонами.

Многогранность смысла термина *кави* явственна и в отношении мифологических мудрецов Ушанаса и Кутсы. Ушанас постоянно именуется в Ригведе Кавья Ушанас (*uṣanā kāvyah*), т.е. «Ушанасом, владеющим кавьей». Присущая ему *кавья* понимается как магическая сила, посредством которой он оказывает помощь богам, и прежде всего Индре: участвует вместе с Индрой в овладении колесом солнца (I.130.9), пригоняет к нему похищенных коров (I.83.5), укрепляет силой его силу (I.51.10), вручает ему (а может быть, и вытесывает) «ваджру, убивающую Вритру, приносящую победу» (I.121.12) и т.д. Но одновременно обладание *кавьей* предполагает, что Ушанас и поэт в собственном смысле этого слова. Ашвины выезжают на своих конях на восхваление (*susṭuti*) Кавьи Ушанаса (I.117.12), жрец произносит гимн Индре, как это делает Ушанас (IV.16.2), Сом провозглашает рождение богов, «произнося, подобно Ушанасу, поэтическое творение (*pra kāvyam uṣaneva bruvāṇah*)» (IX.97.7). В согласии с его поэтическим даром Кавье Ушанасу приписываются в анукрамани несколько гимнов Ригведы: VIII.84; IX.87–89.

Ряд гимнов Ригведы (I.94–99; 101–115; IX.97) приписывается и другому божественному мудрецу, именуемому *кави*, — Кутсе, который изображается возничим Индры, принимающим участие (иногда решающее) в борьбе с демоном Шушной за освобождение солнца. Индра едет с Кутсой на битву с Шушной в одной колеснице (IV.16.11), приводит *кави* Кутсу и «выдает ему Шушну на погибель» (X.99.9), приходит на зов Кутсы о помощи и повергает Шушну в поединке за обладание светом солнца (IV.16.9). «Я пронзил для кави ударами кольчугу (Шушны), я помог Кутсе своими поддержками», — говорит Индра (X.49.3). Но и сам Кутса именуется «смертельным оружием» (*vadha*) для Шушны (I.175.4). По-видимому, не только Кутса нуждается в Индре, но и Индра — в *кавье* Кутсы, в его магическом и в то же время поэтическом даре. Не случайно участие Кутсы в битве за солнце описывается однажды как произнесение им хвалы Индре: «Стал наговаривать, о Индра, кави (Кутса в битве) за захват солнца (*rapat kavir indrārkaśātau*): „Ты сделал землю подушкой для дасы! Щедрый, сделал три реки блистающими водою! Он низверг Куявача (некоего демона. — П.Г.) в дурное лоно, в пренебрежение“» (I.174.7). Эта хвала Кутсы по форме и по смыслу вполне соответствует характеру традиционного гимна Ригведы в честь Индры.

Не менее показательно употребление термина *кави* в отношении смертных певцов, слагателей гимнов Ригведы, для которых это слово является одним из главных самоназваний. Автор восьмого (а также шестого) гимна VIII мандалы некий Ватса восклицает: «Вам (Ашвины) Ватса произнес медовую речь, поэт, обладающий поэтическим даром» (*madhumad vaco 'śansīt kāvyah kavīḥ*) (VIII.8.11). Поэты-*кави* Ригведы — неперенные участники ведийского ритуала; их гимны сопровождают жертвоприношение: «Позади (жертвы) идут славящие поэты (*kavayo rebhāḥ*)» (I.163.12) — и приравниваются к жертвоприношению: «Мы направили жертву вперед; пусть растет песнопение» (III.1.2). «Совершая жертву с молитвой, мудрые поэты (*kavayo manīṣāḥ*) посылают вперед колесницу с гимнами и песнопениями (*rksāmābhyām ratham*)» (X.114.6); «Поэты охраняют гимн на месте закона (=алтапе)» (*manīṣām ṛtasya pade kavayo ni pānti*) (X.177.2; ср.: III.8.4,9; 51.7; V.45.4 и др.).

Гимны творцов Ригведы адресованы богам. Сообразно ремесленной терминологии, принятой в Ригведе, «все новую и новую нить ткут в небо (и) глубь океана озаренные поэты (*kavayah sudīṭayah*)» (I.159.4). И чтобы их гимны богами были услышаны, они должны владеть «языком богов» — тайным языком сакрального песнопения: «Поэты (*kavayah*) <...> творите тайные слова (*padā guhyāni*), которыми боги достигли бессмертия» (X.53.10); «Поэты (*kavayah*) <...> владеют высшими тайными именами (*guhā nāmāni parāṇi*)» (X.5.2). Используя тайный язык, поэты своими гимнами очищают речь: «Мудрые поэты очищают речь в цедилке, изливающей тысячу потоков» (IX.73.7) и тем самым очищают, умащают жертву (III.31.16; IX.64.10; 74.9; 97.29 и др.).

Основная функция поэтов-*кави* — восхваление богов: «Индру воспевают в гимнах вдохновенные поэты (*viprāḥ kavayah*)» (III.34.7); «Агни, прославленный поэтами (*kaviśastah*)» (III.21.4; 29.7; V.1.8 и др.); «Сома, хорошо восхваленный поэтами» (*suṣṭutaḥ kavibhiḥ*) (IX.108.12; ср. IX.97.57); «Поэты прославляют богов, имеющих право на первую долю (в жертвоприношении)» (V.77.1) и т.д. В ответ на восхваление, на гимн, доставляющий богам удовольствие, певцы ждут от них награды и милости: «Все боги <...> призванные, прославленные, и гимны, произнесенные поэтами (*kaviśastāḥ*), — да помогут нам!» (VI.50.14).

Но гимны произносятся поэтами не только ради собственного блага или вообще блага людей, но и ради блага самих богов. Гимны поэтов-*кави* вдохновляют богов на подвиги, укрепляют их силу: Агни очищает поэтами-цедилками (*kavibhiḥ pavitraiḥ*) свою силу духа (III.1.5), Сома зовется «дитятею речи поэтов (*vāco jantuḥ kavīnām*)» (IX.67.13)

и «наполняет собою жертвенные сосуды, подвигнутый поэтами (*kavineṣitaḥ*)» (IX.37.6; ср.: IX.72.6; 97.32 и др.), «бык (Агни) укрепляется с помощью творческого дара кави (*kāvyaena*)» (III.1.8). И, как и следовало ожидать, подобно тому как обстояло дело с богами, для поэта Ригведы этот творческий дар нечто большее, чем дар поэтический, и кави-человек не просто поэт, но обладатель сакрального знания и сакральной энергии.

Поэты-кави Ригведы вездесущи: «Трижды три дома у поэтов» (*trī ṣadhassthā triḥ kavīnām*), т.е. три земли, три неба и три водных пространства, согласно комментарию Саяны (III.56.5). Они — «хранители закона/истины (*ṛtāvansatyāśrut-*)», но прежде всего мудрецы. Боги с неба направляют мудрость поэтов (*divaḥ śāsāsura vidathā kavīnām*) (III.1.2), и постоянный эпитет кави в Ригведе — «мудрый» (*dhīra-*, *pracetas-*, *manīṣin-*, *vipaścit-*). Яска — первый комментатор Ригведы, живший не позже V в. до н.э., — объясняет в своем трактате «Нирукта» (12.13) значение кави как *krāntadarśin* — «всевидящий» или *medhāvin* — «обладающий мудростью», и, соответственно, в переводах Ригведы слово *kavi* весьма часто передается не как «поэт», но — в согласии с контекстом — как «мудрец», «провидец».

Действительно, только кави способны раскрыть человеку причину постигших его бедствий: «Одно и то же сказали мне кави: „Ведь это Варуна гневается на тебя“» (VII.86.3), только кави владеют тайнами мироздания. В 164-м гимне I мандалы Ригведы именно они могут разрешить долгий ряд космогонических загадок: «Несведущий, я спрашиваю здесь сведущих кави (*cikituṣaḥ kavīn*), незнающий, желая узнать: кто установил эти шесть пространств, что за одно (существует) в виде нерожденного?» (I.164.6)³; «Хотя они жены, мне их называют мужами <...> Сын, который их постиг, — кави; кто их разгадает, станет отцом года» (I.164.16)⁴; «Кто познал его отца — ниже дальнего (пространства), дальше этого нижнего?»⁵. Кто, став кави (*kavīyamānaḥ*), провозгласит здесь, откуда родилась божественная мысль (*devam manaḥ*)?» (I.164.18). В других случаях у кави расспрашивают, как родились небо и земля (I.185.1), сколько существует огней, солнц, утренних зорь, вод (X.88.18). Кави различают три (небесную, воздушную и земную)

³ Шесть пространств — три неба и три земли: одно <...> в виде нерожденного — возможно, солнце или некая первопричина рождения вселенной [Елизаренкова 1989, с. 647].

⁴ Речь, видимо, идет о временах года — женщинах, по мифологическим представлениям, но словах мужского рода; отец отца — превзошедший отца мудростью [Елизаренкова 1989, с. 647].

⁵ Видимо, подразумевается бог солнца Сурья [там же].

ипостаси Сурьи (X.177.1), первопричины жизни и смерти (X.114.5) и, наконец, «связь сущего с несущим размышлением в сердце вдохновенным гимном открывают кави» (X.129.4).

В определенной мере *кави*-смертные сохраняют и те космогонические, магические потенции, которые присущи *кави*-богам. Но в основном такие потенции приписываются древним, прежним *кави* (*ṛtāvānaḥ kavayaḥ pūrvyāsaḥ*): «Поистине, они были сотрапезниками богов — (эти) преданные закону древние кави; отцы нашли спрятанный свет, они, чьи слова истинны, породили Ушас» (VII.76.4); «Эта твоя высшая суть Индры — далеко. Некогда (*purā*) ее удерживали кави» (I.103.1); «Спроси о могучих родах кави: мудрые, искусные, они вытесали небо» (III.38.2). Правда, и о современных *кави*, «знающих тысячу тайных (слов) (*sahasrañīthāḥ kavayaḥ*)», говорится, что они «охраняют солнце» (X.154.5), «ведут по следу Агни» (I.146.4) и т.д., но обычно из контекста становится ясным, что их способности поддерживать миропорядок в первую очередь зависят от гимнов, которые они произносят.

Итак, *кави* Ригведы — это одновременно и поэт, и вдохновенный пророк, обладающий эзотерической мудростью, и хранитель миропорядка с помощью жертвы и гимна. Обряд рождает слово, но и слово рождается обрядом, универсальные законы нуждаются в слове, но и сами устанавливаются словом. И в этом плане функции ведийского *кави* имеют широкие типологические параллели в архаической устной и письменной сакральной поэзии.

Кави сопоставимы с древнеирландскими филидами — поэтами и прорицателями, заклинателями и законодателями, «носителями Знания, которое позволяло им постичь Истину <...> проникать в прошлое и предсказывать будущее с помощью процедур шаманистского толка» [Калыгин 1986, с. 26, 27]⁶. Их также можно сравнить с древнеисландскими скальдами, чье искусство «было исконно связано с рунической магией» [Стеблин-Каменский 1979, с. 86–87]; с китайскими мудрецами (предшественниками Конфуция и самим Конфуцием), которые, согласно утверждению Лю Се в «Резном драконе литературной мысли», воплощали в литературе-вэнь мировой порядок, или закон-дао [Брагинский 1991, с. 56–57]. Можно вспомнить, что и Платон в «Апологии Сократа» (22bc), говоря о боговдохновенных поэтах, помещает их в один ряд с вещателями оракулов и прорицателями. Если же углуб-

⁶ Само слово «филид» обычно возводится к и.-е. корню *wel-, означая «провидец». С другой стороны, Р.О. Якобсон сближает др.-ирл. fili с именем славянского бога Велеса (родственным имени ведийского кави и асуры Варуны), чей внук — певец Боян упомянут в «Слове о полку Игореве» [Якобсон 1969, с. 579–600; Елизаренкова, Топоров 1979, с. 53].

биться в архаический фольклор, то там прототипом искусства *кави*, так же как искусства филидов и скальдов, неотделимого от магии и сакральной мудрости, могло бы послужить искусство шамана [Gonda 1963, с. 14–15]. О подобного рода единстве магии, религии и поэзии в деятельности шамана свидетельствуют, как известно, многие описания первобытных обрядов [Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994, с. 58–60; Stein 1959, с. 318–340; Путилов 1980, с. 108–110, 119; и др.].

Возвратимся к этимологии слова *кави*. Связывая его со славянским корнем *kov- «ковать» и представлением о «выковывании речи» в различных европейских традициях, В.В. Иванов и В.Н. Топоров обращают внимание на роль бога-кузнеца — одновременно и созидателя, и жреца, и кователя обряда и речи — в славянском, кельтском, индийском, кавказском, африканском мифологическом фольклоре [Иванов, Топоров 1973, с. 157–159]. Можно лишь добавить, что и в сибирских (в частности, якутских) поверьях функции кузнеца и шамана часто отождествляются и совмещаются [Корнилов 1908, с. 82–85; Новик 1984, с. 195–197]. Своего рода «кузнецом» священного знания, обряда и гимна выступает и *кави* Ригведы.

Термин *кави* в Ригведе, как мы видим, одинаково приложим и к богам, и к людям (бог-*кави* присутствует среди *кави*-людей — *kaviḥ kaviṣu*), а их деятельность в целом схожа: магия, ведение, созидание. Но по крайней мере в отношении людей акцент в Ригведе постепенно смещается на созидание поэтическое, и слово *кави*, сохраняя все мифологические коннотации, становится по преимуществу обозначением всеведущего творца ведийских гимнов.

Другим не менее распространенным именованием поэта в Ригведе было *кару* (*kāru*). Обычно это слово возводят к глагольному корню *kar-/kr-* со значением «славить» и родственным ему считают греческое слово κῆρυξ/κόρυξ — «глашатай», «вестник» [Mayrhofer 1989, с. 340–341; Pokorny 1959, с. 530–531; Grassmann 1872, с. 273; Monier-Williams 1974, с. 275; Schmitt 1967, с. 56–57]. Однако глагольные формы от *kar-* «славить» встречаются в Ригведе считанное число раз, причем едва ли не в половине случаев ради звукового обыгрывания имени мифологического скакового коня Дадхикравана (*dadhikrāvan*), или Дадхикры (*dadhikrā*): «Я восхвалил Дадхикравана (*dadhikrāvaṇo akāriṣam*), победоносного скакового коня» (IV.39.6; ср. 39.1–3; 40.1) [Елизаренкова 1989, с. 747]. Показательно и то, что от этого глагола в Ригведе нет, по существу, производных имен, ибо слова *kīri-*, *kīrin-*, которые Г. Грассман связывал с ним и склонен был переводить как «певец», в соответствующих контекстах Ригведы значат скорее «слабый», «скромный» (I.100.9; V.40.8; VI.23.3; 37.1; VII.21.8; 100.4; VIII.103.13; X.67.11),

а *kīrti-* «слава» восходит, как считается, к корню *kīrt-* (*kīrtayati*) — «провозглашать», «славить».

Представляется вероятным, что *kar-/kṛ-* в значении «славить» является семантическим дериватом базового корня *kar-/kṛ-* со значением «делать», и слово *кару* — поэт как «делатель», с нашей точки зрения, связано именно с этим значением соответствующего глагола. Это подтверждается как типологическими соображениями, так и словоупотреблением самой Ригведы. Что касается типологии, то известно, что подобного же рода этимология у греческих именований поэзии — ποιησις и поэта — ποιητής (от глагола ποιέω — «делаю»), впервые встречающихся у Геродота, Кратина и Аристофана. Также древнеирландский глагол *do-gní* «делать» употреблялся в значении «создавать стихи», а слово *creth* (родственное др.-инд. *kṛ-*, *kṛta-*) указывало на «поэзию» и «ремесло» [Калыгин 1986, с. 19, 21].

В то же время в тексте самой Ригведы глагол *kar-* «делать» постоянно используется с дополнением *brahman*, означая «делать гимн»: «Это тебе, Индра, люди из рода Готамы прекрасными речами создали священные гимны (*suṽṛktī brahmāṇi akran*)» (I.61.16); «Варуна создает священные гимны (*brahmā kṛṇoti*) <...> он отпирает сердцем мысль» (I.105.15; также в I.47.2; II.39.8; III.41.3; IV.6.11; 16.20; 19.1; 23.11; VI.35.3; VII. 97.7; 103.8; VIII.62.4; 90.3; X.49.1 и т.д.). В значении «сотворенный гимн» *brahman* сочетается с причастиями от *kar-*: «Пусть доставят вам (Митра и Варуна) радость эти сотворенные нами новые священные гимны (*kṛtāni brahmā*)» (VII.61.6; ср.: VI.35.14; 70.6; 97.3 и др.).

Сложное слово *brahma-kṛti* значит «исполнение гимна»: «(Индра) с радостью принимает исполнение гимна (*brahmakṛtim*) певцом» (VII.28.5); «Наслаждаясь исполнением гимна (*brahmakṛtim*), приезжай сюда, о хозяин буланных коней!» (VII.29.2). И одновременно *brahma-kṛt* — это «исполнитель гимна», «гимнотворец»: «Для Индры произнесена приятная, громкозвучная молитва от Брихадуктки, слагателя гимнов (*brahmakṛto*)» (X.54.6); «Ты (Индра) щедро даришь желанное богатство слагателю гимнов (*brahmakṛte*) и выжимателю сомы» (VIII.66.6; ср.: III.32.2; VII.9.5; 32.2; X.50.7; 66.5 и др.).

Так же как со словом *brahman*, с глаголом *kar-* «делать» сочетаются в Ригведе и другие названия гимнов и сакральных песнопений: *вач* (*vāc*), *ḍхu* (*dhī*), *ḍхumu* (*dhīti*), *стома* (*stoma*), *укмха* (*uktha*), *суврукти* (*suṽṛkti*), *пада* (*pada*), *шлока* (*śloka*): «Когда мудрые мыслью создали речь (*vācam akrata*)...» (X.71.2); «Васиштхи создали гимн на манер отцов» (X.66.14; ср. VII.34.9; 103.8; X.34.5; 94.5.14 и др.); «Сотворим молитву (*dhiyam kṛṇavāmā*), друзья!» (V.45.6; ср.: VI.53.10; VIII.26.25;

Х.42.7); «Кто мыслью вытешет для вас трон, сотворит эту высокую молитву (*ūrdhvām dhītiṃ kṛṇavad*) и удержит ее?» (VII.64.4); «Мы, Бхригу, для вас, Ашвины, сложили это восхваление (*etaṃ stomam akarma*), вытесали (его), словно колесницу» (X.39.14; ср.: I.20.1; 184.5; II.39.8); «Вы, Маруты, сложили много отцовских гимнов (*bhūri cakra pitṛyāni ukthāni*), которыми издревле вы воспевааетесь» (VII.56.23; ср. VII.32.1); «Для вас, Митра-Варуна, я слагаю по-новому этот прекрасный гимн (*imāṃ suvr̥ktiṃ kṛṇve*), словно жертвенное возлияние, о асу-ры» (VII.36.2; ср.: VII.97.9; X.39.7); «Поэты <...> творите тайные слова (*padā guhyāni kartana*), которыми боги достигли бессмертия» (X.53.10); «Пусть будет сотворен гимн (*kṛṇute ślokaṃ*) для Индры!» (III.53.3).

Приведенные примеры достаточно полно, как нам кажется, свидетельствуют, что именование поэта *kāru* произведено именно от корня *kar-* «делать» с помощью суффикса *nom. agentis u-* и, таким образом, этимологически соответствует др.-гр. ποιητής. Рассмотрим, как мы это сделали с термином *кави*, характер употребления слова *кару* в Ригведе.

В отличие от *кави* именование *кару* лишь считанное число раз в Ригведе употребляется по отношению к древним поэтам — праотцам нынешних — и тем более к богам. «Древние поэты (*pratnā kāravaḥ*) отворяют двери гимнов» (IX.10.6), «поэты (*kāravaḥ*) (Рибху) выточили ваджру» (X.92.7), Индра «порождает (Ангирасов) семерых певцов неба (*divaḥ sapta kārūn*)» (IV.16.3), Ночь и Ушас — «два божественных хотара с прекрасной речью <...> два поэта, воодушевляющих в собраниях (*pracodayantā vidatheṣu kārū*)» (X.110.7), два Джатаведаса (Джатаведас — эпитет Агни) называются «двумя вдохновенными поэтами на жертвоприношениях людей (*viprā yajñeṣu mānuṣeṣu kārū*)» (VII.2.7). Характерно при этом, что по крайней мере в двух последних примерах боги выступают в качестве поэтов-*кару* в собраниях, на жертвоприношениях людей, и можно предположить их уподобление обычным поэтам, жрецам, участвующим в церемонии.

В подавляющем же большинстве случаев поэты-*кару* — это реальные исполнители данного гимна или группы гимнов. Они призывают богов на жертвоприношение: «Мы, поэты (*kāravaḥ*), призываем вас, Индра и Варуна, хорошо призываемых» (*suhavā havāmahe*) (VII.82.4); «Молитвы лучшего среди многих поэта (*purutamasya kāroraḥ*)» призывают Индру (VI.21.1); «Прекрасно прославленный, приезжай сюда, Индра, на священные гимны поэта Маньи (*upa brahmāṇi mānyasya kāroraḥ*)» (I.177.5) и др. Они воспевают, славят богов: «Это твое мужество, Индра, поэты воспевают в гимнах» (*etat ta indra vīryaṃ gīrbhiḥ gr̥ṇanti kāravaḥ*) (VIII.54.1); «Вдохновенные поэты (*viprā kāravaḥ*)» приветствуют Сому (IX.17.6); «Поэты (*kāravaḥ*) приносят вам, Ашвины,

священные гимны» (VII.72.4); «Пусть поэт (*kāruḥ*) провозгласит ваше несравненное величие, о воды!» (X.75.1); «Вот восхваление для вас, о Маруты, вот гимн поэта Мандарьи Маньи» (I.165.15) и т.д. Боги внимают восхвалениям певца: «Индра слышит зов молящего поэта (*nādhmānasya kāroḥ*)» (I.178.3) — и испытывают наслаждение: «Пусть они (боги) насладятся всеми усилиями этого поэта, возносящего хвалу (*upaṣṣutim bharamāṇasya kāroḥ*)!» (I.148.2); «Наслаждайся, Индра, этими гимнами лучшего среди многих поэта (*purutamasya kāroḥ*)!» (III.39.7). В награду они ниспосылают певцам и жертвователям благополучие и покровительство: «Защити, о герой (Индра), воспевающих (тебя) поэтов!» (V.33.7); «Мы, поэты (*kāravaḥ*), зовем тебя (Индра) для завоевания награды» (VI.46.1); «Пусть Индра сделает нашего певца Упаманью (*kārum upamanyam*) неудержимым, а его колесницу первой в беге!» (I.102.9); «Ты, о Агни, (сам) прославляемый, сделай поэта прославленным (*yaśasaṁ kārum kṛnuhi*) <...> стань для поэта (*kārave*) источником жизни и заступником!» (I.31.8–9); «Пусть у нас будет этот ваш дар, медоточивые (Ашвины), продвиньте вперед хвалу поэта Маньи! (*mānyasya kāroḥ*)» (I.184.4). Поэтому гимн «для поэта (все равно что) дойная корова на пастбищах (*duhānā dhenur vṛjaneṣu kārave*)» (II.2.9), а Индра зовется в Ригведе «кормилцем поэтов (*kārudhāyāḥ*)» (III.32.10; VI.21.8; 24.2; 44.12,15 и др.).

Функции *кару* и *кави*, как мы видим, во многом схожи, но только тогда, когда *кави* выступает именно как поэт. Между тем тексты гимнов Ригведы свидетельствуют, что в то время как *кави* — вдохновенный мудрец, маг, поэт-пророк, *кару* — поэт в более узком, так сказать, профессиональном смысле этого слова, и использование этого термина возвращает нас к ремесленной терминологии Ригведы (ср. греч. τέχνη «искусство» и «ремесло» от корня *tek's «тесать» и ποιητής «поэт» (от ποίεω «делаю»). Не случайно автор одного из гимнов причисляет профессию *кару* к другим, обыденным профессиям: «Я поэт (*kāru*), отец — лекарь, мать — мельничиха (*upalaprakṣinī*)» (IX.112.3). И если *кави* заведомо уже обладает высшей мудростью, то *кару* должен еще испрашивать себе эту мудрость у богов: «Дайте, Маруты <...> в дар поэту мудрость (*kārave medhām*)» (II.34.7); «Эти твои (Индра) вдохновенные поэты (*kāravo viprāso*) стремятся посредством молитвы обрести мудрость (*medhasātaye*)» (VIII.3.18).

Исходя из одного из стихов Атхарваведы: «Индра разбудил поэта: „Вставай, странствуй вокруг, воспевая“ (*indraḥ kārum abūbudhat ut tiṣṭha vi carā jaran*)», П. Тиме предположил, что *кару* — странствующий певец, и это объясняет его этимологическое соответствие др.-греч. κήρυξ «вестник» [Thieme 1957, с. 85; см. также: Schmitt 1967,

с. 301–302]. Однако тексты Ригведы и Атхарваведы в целом никаких оснований для такой интерпретации не дают, и *кару* в них — это прежде всего певец священных гимнов во время жертвенных церемоний.

В таком же значении певца, поэта, что и *кару*, употребляется в Ригведе сходное с ним по образованию слово *карин* (*kārin*). Так, хвалы, которые укрепляют Индру, «укрепляют и певца (*kāriṇam*)» (VIII.2.29), потоки сомы, текущие к Индре, сравниваются с поэтами (*kāriṇaḥ*), участвующими в состязаниях (IX.16.5; ср. IX.10.2), исполнители гимна надеются победить соперничающих с ними певцов (*jayemā kāre... kāriṇaḥ*) (VIII.21.12) и т.д.

В последнем примере как «гимн» мы переводим слово *кара* (*kāra*), еще одно производное имя от глагола *kar-/kr-* «делать». Так же переводил К. Гельднер, но Л. Рену, не связывая с корнем *kar-* поэтологические термины, предпочел переводить *кара* как «решающий удар (*le coup décisif*)», «решительный исход (*l'issue décisive*)» [Renou 1955, VIII, с. 58, 59, 63; XII, с. 104]. Прав, как нам кажется, Гельднер: почти во всех случаях значение «песнь», «гимн» для *кара* наиболее, если не единственно, удовлетворяет контексту стиха: «Освободив скот от пут, они (Ангирасы) запели песнь (*kāram arcan*)» (IV.1.14); «Все боги, словно гимн, возгласили Индре победный клич, когда он убил змея» (V.29.8); «Поэт (кави) Сомы несет с собой многожеланную песнь (*kāram puruṣpr̥ham*)» (IX.14.1); «Эта прекрасная, благодатная, стремящаяся к награде песнь (*kārah*) всегда обретает победу» (X.53.11); «Ты (Индра) сотворил для них (Ангирасов) гимн (*kāram*), чтобы они побеждали в состязаниях» (I.131.5); «Ашвины помогают гимну (*kāram*) в состязании за награду» (I.112.1). Своего рода семантический «переход» от *кара* — «делание» к *кара* — «гимну» как бы засвидетельствован в третьем стихе 49-го гимна III мандалы, где Индра именуется тем, «кого следует призывать, словно Бхагу (божество благоденствия, богатства. — П.Г.), при делании гимнов (*kāre matīnām*)». По-видимому, так же как от *kāra-matīnām* (или *brahmaṇām, dhīnām* и т.д.) — «делание гимнов» произошел переход к *kāra* — «гимн», *kāru-matīnām, brahmaṇām* и т.д., «делатель гимнов» упростилось в *kāru* — «поэт», «гимнотворец».

И наконец, еще один термин, образованный от корня *kar-* «делать» и имеющий прямое отношение к творчеству ведийских поэтов: *сукрити* (*su-kr̥ti*) или *сукритья* (*su-kr̥tyā*) — букв. «прекрасное деяние» и в переносном значении — «прекрасное искусство». Пауры (одно из родовых имен поэтов в Ригведе) «пришли с молитвами (*dhītibhiḥ*) к Индре за помощью со (своим) прекрасным искусством» (*nakṣanta indram avase sukr̥tyayā*) (VIII.54.1–2); «Возникшие (гимнов) (*vahnayaḥ*) полу-

чили почетную долю среди богов за (свое) прекрасное искусство (*sukṛtyayā*)» (I.20.8); Ангирасы, освободившие коров (на тайном языке Ригведы — гимны), «зажгли жертвенные костры трудом и прекрасным искусством (*sukṛtyayā*)» (I.83.4); давяльные камни, «искусные и (действуя) с искусством (*sukṛtaḥ sukṛtyayā*), говорят на тысячу ладов сверкающими устами» (X.94.2). Особенно часто понятие «прекрасное искусство» связано с деятельностью Рибху — божественных ремесленников и поэтов: они названы «искусными за (свое) прекрасное искусство (*sukṛtaḥ sukṛtyayā*)» (III.60.3), Индра «сделал их (своими) друзьями за их прекрасное искусство (*sukṛtyā*)» (IV.35.7), они «стали богами за свое прекрасное искусство (*sukṛtyā*)» (IV.35.8)⁷.

Примечательна судьба терминов Ригведы, описывающих поэта и поэтическое искусство как «делателя» и «делание», в классической санскритской литературе и поэтике. Почти все эти термины в отличие, например, от соответствующих греческих вышли из употребления. И все-таки память о поэтологическом смысле дериватов от корня *kar-/kṛ-* в известной мере сохраняется. Она сохраняется в названии одной из главных категорий санскритской поэтики — *аланкары* «украшения» (*alaṃ-kāra* — букв. «делание подходящим», «делание как должно») и соответственно самой поэтики — *аланкарашастры* (*alaṃkāra śāstra* — «наука об украшениях»). Она сохраняется и в именовании поэзии

⁷ От глагольного корня *kar-* «делать» произведено, по-видимому, и слово *крату* (*kratu*), которое обычно переводится как «сила духа», «творческая сила». Действительно, такое общее значение присутствует в стихах: «Эту духовную силу (*kratu*) даруйте нам, боги» (X.37.5); «Многое мы совершим <...> если пожелаем (этого) силой духа (*kratvā*), о Маруты (I.165.7); «Словно глубокие колодцы, ты (Индра) наращиваешь творческую силу (*kratum*), словно коров» (III.45.3); «Истиной усиливающие истину, прикосновенные истине, Митра и Варуна достигли высокой силы духа (*kratum bṛhantam*)» (I.2.8) и др. Тот же смысл и в эпитете *кавикрату* (*kavikratu*) — «обладающий силой духа кави», который обычно прилагается к богам Агни (I.1.5; III.2.4; 14.7; 27.12; V.11.4; VI.16.23; VIII.44.7 и др.), Индре (VIII.33.13), Соме (IX.9.1; 25.5; 62.3). Однако во многих контекстах Ригведы *крату* означает именно поэтическую силу духа, «вдохновение»: «Други, ищите вдохновения (*kratum*), как нам приготовить восхваление (*upaśtutim*) Шары» (VIII.70.13); «Многопрославленный (Агни) вдохновением (*kratvā*) побуждает смертного к восхвалению богов» (I.141.6); «Этого (Агни) <...> да достигнет молитва, очищающая силой вдохновения (*kratvā punaḥ dhītih*)» (IV.5.7); «Этот грозный священный гимн, звучащий приятно благодаря вдохновению (*kratvā*), произносят в состязании за поддержку» (X.61.1); Индра — «певец, наполняющий (разум) вдохновением (*kratuprāṇvā jaritā*)» (X.100.11; ср.: I.17.5; X.104.10 и др.). По наблюдению Л. Рену, в подобных случаях понятие *крату* — «сила воображения», «вдохновение» может дополняться в Ригведе понятием *дакша* (*dakṣa*) — «искусность», способность реализовать поэтическое вдохновение в форме гимна [Renou 1955, I, с. 17–18]. Так, обращаясь к Соме, поэт восклицает: «Вдуй в нас благую мысль, искусность и вдохновение» (X.25.1).

кавья-крія (*kāvyā-kriyā* — «делание поэзии») в «Натьяшастре» Бхараты (XXII.23), и в «Камасутре» Ватсьяны (I.3.16) при перечислении 64 видов искусств (*kalā*). При этом, как показал В. Рагхаван, второй член этого сложного слова — *крія* сам по себе может значить «поэзия», «поэтическое произведение» и ранним названием поэтики (аланкарашастры) в индийской традиции было *крія-кальпа* (*kriyā-kalpa*) или *крія-видхи* (*kriyā-vidhi*), т.е. «знание делания (поэзии)» или «наставление в делании (поэзии)» [Рагхаван 1973, с. 289–292]. Эти термины именно в таком значении встречаются у того же Ватсьяны в «Лалита-вистаре», в «Кавьядарше» Дандина: «Мудрые составили наставление в поэзии (*kriyāvidhim*), касающееся разных видов речи» (КД 1.9), и, наконец, в «Рамаяне», где в числе слушателей поэмы Вальмики, исполняемой певцами Кушей и Лавой, наряду со «знатоками кавьи (*kāvyā-vidah*)» названы «знатоки поэтики (*kriyākalpa-vidah*)» (VII.94.7). Показательно, что и Калидаса дважды в прологах к своим пьесам «Викраморваши» и «Малявикагнимитра» называет свои произведения просто *крія*: «Выслушайте, сосредоточив внимание, это (поэтическое) творение (*kriyām imām*) Калидасы» (Викр.) и «Никогда не поверю, чтобы у зрителей < ... > пробудилось много внимания к (поэтическому) творению Калидасы (*kālidāsasya kriyāyām bahimānaḥ*)» (Мал.).

Если в классической санскритской литературе название поэта *кару* вышло из употребления, то, напротив, *кави* стало основным именем поэта, а *кавья* — поэзии. Причем поэзии как мирского — хотя и высокого — искусства, обладающего такими ценностями, как *аланкары* — риторические фигуры, *раса* — способность доставлять наслаждение, *дхвани* — скрытый смысл. Однако представление о ведийском *кави* — не просто поэте, но мудреце и визионере — оставалось, и авторы поэтологических трактатов считали нужным отделить нынешних *кави* от прежних, указывая, согласно нормам традиции, и на преемственность, и на различие между ними. Так, Бхатта Таута (X в.) в утраченном, но частично пересказанном Абхинавагуптой и Хемачандрой трактате «Кавьякаутака» писал: «Говорят, что *кави* не отличается от риши, и он поистине риши в силу (своего) видения (*darśanāt*). А видение — это способность видеть сущность самых малых и разнообразных состояний и качеств. В шастрах (в данном случае Ведах. — П.Г.) *кави* действительно так называется благодаря (своему) видению сущего. Но в мирском (*loke*) употреблении слово „кави“ предполагает как видение, так и способность описания (*varṇanā*). Ибо, хотя мудрец (Вальмики), первый *кави*, обладал врожденным чистым видением, среди людей это не считалось искусством *кави* (*kaviitā*), пока он не приобрел способность описания» (КАХ, с. 162).

Несколько иначе толкует смысловые оттенки термина *кави* Раджашекхара (IX–X вв.) в «Кавьямимансе». Он отделяет «поэта шастр (*śāstra-kavi*)» от «поэта поэзии (*kāvya-kavi*)». При этом под шастрами он имеет в виду творения как божественного происхождения (гимны Вед и Брахманы), так и человеческого (эпос, пураны, всевозможные научные сочинения) и потому указывает третий вид поэтов — «поэты и шастры и кавьи». Но, как бы то ни было, для «поэтов шастры» он считает главным смысл, рассуждение, а для «поэтов поэзии» — изощренность словесной формы. При этом характерно, что по отношению к «поэту шастры» у Раджашекхара уже нет традиционного пиетета. Он упоминает некоего Шьямадеву, который считает собственно поэта выше поэта шастры, а сам Раджашекхара полагает, что оба они равны своими достоинствами, хотя и различны по роду творчества (КМ, с. 17).

Приобретает у Раджашекхара характер поэтической аллегии и сам миф о божественном происхождении *кави* и *кавыи*. По рассказанной им легенде, богиня речи Сарасвати (ведийская Вац) в результате долгой аскезы в Гималаях рождает сына Кавьяпурушу («Человека-Поэзию»), обладающего способностями красноречия и версификации. Сарасвати говорит, что слово и смысл (*шабдартха*) составляют его тело, санскрит — лицо, иные индийские языки — руки, бедра, ноги и грудь, что ему свойственны достоинства изысканной речи (*гуны*), что душа его — *раса*, волосы — метры, украшения — аллитерации, сравнения и иные *аланкары*, и предсказывает ему великое будущее. Первыми преемниками Кавьяпуруши в поэтическом искусстве становятся уже знакомый нам ведийский мудрец Кавья Ушанас, репрезентирующий, очевидно, в легенде древнего *кави*, а затем творец Рамааны, «первый кави» в новом понимании этого слова — Вальмики. В качестве невесты для Кавьяпуруши богиня Гаури, жена Шивы, создает Сахитьявидью, т.е. поэтику. Кавьяпуруша вместе с Сахитьявидьей обходят все области Индии, устанавливая для каждой собственные стиль (*рити*) и манеру (*вритти*), и навечно воцаряются в сердцах и разуме всех на земле поэтов (КМ, с. 6–9).

Так средневековая поэтологическая легенда перебрасывает мост от ведийских *кави* — богов и мудрецов к *кави* — поэтам классической санскритской литературы.

Литература

Брагинский 1991 — Брагинский В.И. Проблемы типологии средневековых литератур Востока. М., 1991.

- Гринцер 1998 — *Гринцер П.А.* Тайный язык «Ригведы». М., 1998.
- Елизаренкова 1989 — Ригведа. Мандалы I–IV. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М., 1989.
- Елизаренкова 1993 — *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.
- Елизаренкова, Топоров 1979 — *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
- Иванов, Топоров 1973 — *Иванов В.В., Топоров В.Н.* Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских терминов // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. М., 1973.
- Калыгин 1986 — *Калыгин В.П.* Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986.
- Корнилов 1908 — *Корнилов И.* Из якутских поверий // Известия Восточно-Сибирского отдела Императорского русского географического общества, Т. XXXIX. Иркутск, 1908.
- Мелетинский, Неклюдов, Новик 1994 — *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.* Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.
- Новик 1984 — *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984.
- Путилов 1980 — *Путилов Б.Н.* Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. М., 1980.
- Стеблин-Каменский 1979 — *Стеблин-Каменский М.И.* Скальдическая поэзия // Искусство скальдов. Л., 1979.
- Elizarenkova, Toporov 1979 — *Elizarenkova T.Y. and Toporov V.N.* Vedic *vaṅku* // Ludwik Sternbach Felicitation Volume. Pt 1. Lucknow, 1979.
- Gonda 1963 — *Gonda J.* The Vision of the Vedic Poets. The Hague, 1963.
- Gonda 1975 — *Gonda J.* Vedic Literature (*śaṁhitās* and *brāhmaṇas*). Wiesbaden, 1975.
- Grassmann 1872 — *Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden, 1872.
- Jacobson 1969 — *Jacobson R.* Slavic god Velas and his Indo-European cognates // Studi linguistici in onore di Vittore Pisani. Brescia, 1969.
- The *Kāvyaadarśa* — The *Kāvyaadarśa of Daṇḍin*. Ed. by R.R. Shastri. Poona, 1938 (КД).
- The *Kāvyamīmāṃsā* — The *Kāvyamīmāṃsā of Rājaśekhara*. Ed. by C.D. Dalal and R.A. Shastri. Baroda, 1934 (KM).
- The *Kāvyaṇuśāsana* — The *Kāvyaṇuśāsana of Hemacandra*. Ed. by R.C. Parikh. Bombay, 1938 (KAX).
- Mayrhofer 1989 — *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Lieferung 5. Heidelberg, 1989.
- Monier-Williams 1974 — *Sir Monier Monier-Williams.* A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged. Oxford, 1974.
- Pokorny 1959 — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Bern–München, 1959.
- Raghavan 1973 — *Raghavan V.* Studies on Some Concepts of the *Alaṅkāra Śāstra*. Madras, 1973.
- Renou 1955 — *Renou L.* Études védiques et *pāṇinneeennes*. T. I–XVII. P., 1955–1969.
- Rigveda 1955 — Die Hymnen des Rigveda. Hrsg. von Th. Aufrecht. Bd. I–II. Berlin, 1955 (PB).

Schmitt 1967 — *Schmitt R.* Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.

Stein 1959 — *Stein R.A.* Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet. P., 1959.

Thieme 1957 — *Thieme P.* Vorzaratustrisches bei den Zaratustriern und bei Zaratustra // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 107. 1957.

О ЗАГОВОРАХ АТХАРВАВЕДЫ

Атхарваведа (АВ) является, как известно, древнейшим собранием индийских заговоров, сложившимся приблизительно в начале I тысячелетия до н.э. Это большой текст, весьма неоднородный по своему составу (редакция Шаунакия, принимаемая за вульгату, состоит из 20 книг, заключающих в себе 371 гимн, или около 6000 стихов, но также и прозаические тексты). Разные части этого собрания создавались в разное время. Наиболее древними в редакции Шаунакия считаются первые семь книг, включающие в себя в основном заговоры и заклинания, но наряду с ними они содержат и отдельные спекулятивные гимны. Об этой части памятника и пойдет здесь речь прежде всего.

Заговоры АВ дошли до нас в сильно брахманизированной форме — брахманы являются не только редакторами, но и авторами ряда гимнов. При этом есть заговоры, которые имеют весьма близкие параллели в других древних индоевропейских традициях и, таким образом, могут быть отнесены к общему наследию индоевропейской эпохи.

По содержанию АВ является наиболее самостоятельной из Вед (*veda* — «священное знание»). Существуют четыре Веды. Ригведа («веда гимнов», РВ), наиболее древняя из них (середина II тысячелетия до н.э.), обращена к богам и по стилю своему представляет собой образец высокой религиозной поэзии. Самаведа (СВ, «веда мелодий») и Яджурведа (ЯВ, «веда жертвенных формул») целиком ориентированы на РВ, каждая в своем плане. Об АВ этого сказать нельзя, она в своей древнейшей основе противостоит РВ. Заговоры и заклинания АВ не ставят себе целью восхвалять героические подвиги богов. Мифологические сюжеты не разрабатываются в этих текстах. Боги часто упоминаются списком, функции одних богов приписываются другим — короче говоря, боги нужны для устранения демонов как инструмент, с помощью которого манипулирует заклинатель. В наиболее

древнем ядре АВ лежат магические народные обряды, и в этом смысле АВ является наиболее народной из всех вед.

Соотношение магии и религии в древней культуре было обычно весьма сложным. Часть магических ритуалов включалась в религиозный культ (заговоры на укрепление царской власти, на победу над врагом, на хороший урожай и проч.), другая часть низводилась до уровня запретного колдовства (привораживание, насылание порчи и т.п.). Именно поэтому АВ далеко не сразу была включена в состав вед. Первоначально существовало понятие тройкого знания — *trayī vidyā*, т.е. трех вариантов одного и того же священного знания, а АВ оставалась за бортом, и ее название не включало в себя слово *veda*-. Это было «Атхарва» или «Атхарвангираса» (*atharvāṅgīrasa*-) по имени двух мифических родов. С Атхарванами, жрецами огня, была связана белая магия; с Ангирасами, полубожественными мудрецами-риши, — черная магия. Связь между религией в чистом виде и магией отмечалась не раз. Общим для религии и магии является признание обусловленности человеческого существования сверхъестественными силами (эта проблема подробно рассмотрена в (Schayer, 1925). Разница заключается в трактовке этой обусловленности. Религия — это подчинение божественной воле; магия — стремление управлять сверхъестественными силами посредством магической техники.

Ритуальная основа АВ и остальных вед тоже разная. РВ, СВ и ЯВ связаны с высоким шраута-ритуалом, в центре которого находилось жертвоприношение сомы. Для АВ это были грихья-ритуалы (домашние ритуалы) — простые обряды, связанные с жертвенным очагом. Соответственно, существовало и противопоставление разрядов жрецов, участвовавших в этих ритуалах. В РВ это хотар (*hótar*-), совершавший жертвенные возлияния, в СВ — удгатар (*udgātár*-), исполнявший напевы, в ЯВ — адхварью (*adhvaryú*-), делавший все что надо руками. В АВ это был домашний жрец царя — пурохита (*puróhita*-) и знаток заклинаний — брахман (*brahmán*-).

Казалось бы, противопоставление АВ остальным трем Ведам, и прежде всего РВ, отчетливо выражено на всех уровнях. Дело, однако, в том, что в тексте АВ засвидетельствованы многочисленные заимствования из РВ. Заимствуются стихи и части стихов, буквально и с вариантами (причем в АВ это обычно бывают искаженные варианты, о чем можно судить по нарушению смысла и метрики). Наконец, заимствуются гимны целиком; они функционируют в качестве заговоров, и во вспомогательной литературе — «Каушика-сутре» и «Вайтана-сутре» устанавливается их связь с различными магическими ритуалами.

В связи с описанной ситуацией возникает общий вопрос: что такое заговор АВ и что делает гимн заговором?

Для ответа на этот вопрос надо проследить, какие существуют различия в структуре, стиле и содержании гимна и заговора. Но сначала следует рассмотреть, как называются гимн и заговор в ведийском языке.

В РВ гимн имеет названия *ṛc-* f. и *sūktá-* n. Существительное *ṛc-* (от глагола *arc-* «сверкать», «воспевать»), согласно словарю О. Бётлинга, значит: 1) *Glanz*; 2) *heiliges Lied*, — *Vers*; insbes. im Unterschied vom gesungenen (*sāman*) und von der Opferformel (*yajus*); 3) *der Vers*, so v.a. *der Text*, auf welchem eine Handlung beruht oder auf welchen eine Erklärung sich beruft; 4) *die Sammlung der Ṛc der Ṛgveda*, gewöhnlich Pl. (Böhtlingk 1, с. 251). В этом определении подчеркнута оппозиция: *ṛc-* — *sāman-* — *yájus-*; к значению «заговор» оно не имеет никакого отношения. Существительное *sūktá-* — это сложное слово: *su-uktá* — «хорошо сказанный» (от *vac-* «говорить»), по Бётлингу, значит: 1) *eine schöne Recitation*; 2) *ein guter Spruch*, ein schönes, gutes Wort; 3) ...bei den Commentatoren das vedische Lied, Hymne (Böhtlingk 7, с. 175). Со значением «заговор» это название также не связано.

Значение «заговор» передается словами *bráhmaṇ-* n. и *mántra-* m. Бётлинг так определяет их семантику. Существительное *bráhmaṇ-* «1) *die als Drang und Fülle des Gemüths auftretende und den Göttern zustrebende Andacht*, überh. jede fromme Äusserung beim Gottesdienst; 2) *ein heiliger Spruch*, namentlich Zauberspruch... 3) *das heilige Wort*, Gotteswort, der Veda и др. (Böhtlingk 4, с. 236–237). Существительное *mántra-* 1) *Spruch*, Gebet, Lied als Erzeugniss des Geistes; 2) *ein vedisches Lied*, ein heiliger Spruch; 3) *magische Besprechung*, Zauberspruch; 4) *Verabredung*, Berathung, Entschliessung, Rath, Plan, geheimer Plan...» (Böhtlingk 5, с. 25). Таким образом, в ведийском языке нет слова, которое означало бы специально «заговор» в отличие от «молитва», «гимн». Значение «заговор» трактуется как развитие значения «гимн». Из этого следует вывод, что гимн может функционировать как заговор, но заговор как гимн не может.

В свое время были построены абстрактные «средние модели» хвалебного гимна РВ и заговора АВ.

Модель хвалебного гимна РВ (а таковых большая часть в этом памятнике) может быть описана как состоящая из двух частей: экспликативной — описания и апеллятивной — призывов и обращений к боже-

ству (Elizarenkova, 1968, с. 255–268). Экспликативная часть образована иерархией оппозиций дифференциальных признаков разных уровней: характерных действий божества; постоянных его эпитетов; его атрибутов — предметов и свойств, которыми это божество обладает; его внешних связей.

В модели хвалебного гимна происходит постоянное переключение уровней и смена кодов.

Например, в хвалебных гимнах Индре экспликативная часть состоит из следующих оппозиций дифференциальных признаков: действия — Индра убил Вритру, выпустил течь реки, убивал демонов, породил солнце, небо, утреннюю зарю, освободил коров из пещеры Вала, пьет сому и т.д.; эпитеты — убийца Вритры, победоносный, господин коров, мужественный, щедрый и т.д.; атрибуты — дубина грома — ваджра, сома, колесница и др.; внешние связи — Маруты. Апеллятивная часть: убей Вритру, убей демонов, пей сому, дай победу, дай богатства! Переключение уровней очевидно: Индра убивает Вритру ↔ убийца Вритры ↔ убей Вритру.

Средняя модель заговора АВ такова. Содержание заговора можно описать как переход от исходного состояния к желаемому, осуществляемый заклинателем с помощью магической процедуры (Герасимов, 1964, с. 95–104).

Желаемое состояние выражено всегда. Это разного рода просьбы: чтобы было долголетие, здоровье, богатство, любовь женщины или мужчины и т.д.; чтобы прогнали болезнь, колдовство, освободили от грехов, убили врагов, избавили от дурных предзнаменований и т.п. Исходное же состояние бывает эксплицитно выражено не всегда — иногда о нем можно судить по содержанию просьб.

Желаемое состояние целесообразно описывать по сравнению с исходным. Возможны три типа соотношений (Елизаренкова, 1970, с. 24 и сл.).

Первый тип: желаемое состояние противоположно исходному (например, заговор на дождь, на изгнание болезней и т.д.).

Второй тип: желаемое состояние равно исходному (например, на сохранение царской власти).

Третий тип: желаемое состояние содержит большую степень какого-либо качества (например, на долголетие в сто осеней).

В любом заговоре имеется субъект. Заклинатель, произносящий заговор, всегда существует, но он может не быть субъектом исходного состояния. В этом случае он произносит заговор от имени заказчика. Субъект желаемого состояния может не совпадать с субъектом исходного (если это враг или соперник).

Важный элемент заговора — это магическая процедура. Она обязательна и может быть представлена разными вариантами. Всегда имеет место произнесение заговора. Оно может сопровождаться также магическими действиями: реальными или символическими.

Верой в магическую силу слова объясняется ряд особенностей произнесения заговора. Врага, например, надо назвать по имени и сказать, что известно его родство и происхождение. Предполагалось, что это дает власть над ним. Например, из заговора против болезни джаянья — VII, 81, 1: «Мы знаем, конечно, о джаянья, твое происхождение, откуда ты рождаешься, о джаянья. Как же ты можешь убивать там, в чьем доме мы совершаем возлияние?»

Высказыванию истины приписывается магический смысл. Например, VII, 116, 1: «Прекрасны Небо-и-Земля, радующие (своим) присутствием, великие (своим) обетом. Семь божественных рек потекли. Да избавят они нас от беды!».

Желаемое состояние часто изображается как достигнутое. Мотивировка магическая: достаточно вслух произнести «Я сделал», как дело будет сделано в действительности. Например, в заговоре IV, 18 против колдовства с амулетом-травой заклинатель в стихе 5 говорит: «Этой травой я испортил все колдовство», а в стихе 7 снова призывает траву «стереть» болезнь, проклятие колдуний.

Магия слова проявляется в заговорах и в приеме перечисления. Когда изгоняется болезнь, последовательно перечисляются все части тела, в которых она гнездится (например, якшма в II, 33), когда колдовство — то все места, где оно было сотворено (V, 31).

В магической процедуре, проводимой заклинателем, часто используется посредник, и тогда роль субъекта, каузирующего переход от исходного состояния к желаемому, переносится на него. Посредниками могут быть предметы, с которыми возможен прямой контакт: разные амулеты (травы, растения, свинец, жемчужина и др.), а также боги и силы природы.

В заговорах с использованием посредника он обычно восхваляется, упоминается его мифологическое прошлое, его родня, называются его имена. С просьбами обращаются именно к нему. Причем восхваляются обычно те качества посредника, которые могут помочь перейти в желаемое состояние. Например, заговор V, 4, обращенный к растению куштха против лихорадки-такман, начинается со следующего стиха: «Ты, что родилась в горах, сильнейшее из растений — о куштха, изгонительница лихорадки, приди, изгоняя отсюда лихорадку!» Первый стих заговора I, 2 против повреждения и болезни с тростником обращен к посреднику-тростнику: «Знаем мы отца тростника,

Парджанью, обильно насыщающего. Знаем хорошо и его мать, землю, обильную обликами».

Если заговор направлен против врагов, то заклинатель (сам или через посредника) стремится обратить действия врага против него самого: проклятие против проклинающего, колдовство против колдуна, яд против змеи и т.д.

Такова в самых общих чертах структура заговора в АВ.

По стилистическим различиям хвалебный гимн и заговор весьма четко противопоставлены друг другу. О стиле хвалебных гимнов РВ писалось очень много, начиная с «Анаграмм» де Соссюра (Starobinski, 1971). На русском языке этой теме посвящена монография (Елизаренкова, 1993). Язык и стиль ведийских риши. М., 1993, на которую опирается краткое изложение в данной статье. О стиле АВ написано гораздо меньше — прежде всего следует упомянуть классические работы Я. Гонды (Gonda, 1938; он же, 1959 и др.).

Цель хвалебного гимна РВ — установить коммуникацию с божеством, от которого ожидаются всякого рода дары, а для этого гимн должен быть построен в соответствии с «истиной», как не раз указывалось в РВ, т.е. весь он должен быть нацелен на то, чтобы божество «услышало» поэта. Важнейшим средством для достижения этой цели является произнесение имени восхваляемого божества. Как показал де Соссюр, гимны строятся по принципу анаграмм (по Р.О. Якобсону, это «изобразительная грамматика»), когда каждый стих или каждая строка (пада) гимна начинается с какой-либо падежной формы этого имени, т.е. занимает метрически сильную позицию. Весь же гимн звучит в музыкальном ключе имени божества, отдающегося в словах-эхо. Де Соссюр показал это на примере первого гимна РВ — гимна Агни. Это типичная черта стиля, и можно привести множество других примеров. Таков, например, гимн Бхаге (и другим богам) РВ VII, 41. Восхваление самого Бхаги начинается со стиха 3:

*bhāga prāṇetar bhāga sātyarādhō
bhāgemām dhiyam úd avā dādan naḥ|
bhāga prā ṇo janaya góbbhir áśvair
bhāga prā nṛbbhir nṛvāntaḥ syāma||*

«О Бхага, ведущий вперед, о Бхага, истинно дарящий,| о Бхага, поддержи эту молитву, одаряя нас!| О Бхага, обогати нас коровами (и) конями!| О Бхага, пусть мы, богатые мужами, выделяемся мужами!»

Но еще во 2-м стихе становится ясно, кому из богов (а они перечислены в первом стихе) будет посвящен этот гимн. На это указывает

звуковая игра: *bhágam bhakṣi* «Пусть буду я причастен к Бхаге!» В последующих стихах эта игра продолжается — гимн начинает звучать в ключе *bhága*: стих 4 — *bhágavantah syāma* «пусть будем мы счастливыми», стих 5: *bhága... bhágavāñ | bhágavantah syāma | bhaga... | bhaga... bhava* и т.д.

Гимнам РВ свойственен суггестивный стиль, для которого характерна неоднозначная референция ряда слов и фразеологических сочетаний. Например, *samudrá-* «стечение вод», «море на земле», «море на небе», «соки сомы в большом сосуде» или *amṛtasya nābhiḥ* букв. «пуп бессмертия» — 1) алтарь, 2) центр неба, 3) напиток сома. Игра денотатами происходит постоянно, и выбор значения слова или сочетания может определяться референцией целого фрагмента текста или гимна.

Слова многозначны и часто имеют символические значения. Например, *ádri-* «скала», «гора» и наряду с этим «камень для метания», «камень для выжимания сомы», но также и «грозовая туча» [мотивировка — миф о Вале (Grassmann, 1955, с. 39–40)].

Некоторая часть лексики амбивалентна, и выбор значения зависит от того, к какой сфере слово принадлежит — «благоприятной» или «неблагоприятной» (Репов, 1939, с. 161–235). Например, *apratí-* «не встречающий сопротивления» (бог) — «не оказывающий сопротивления» (враг или демон).

Значительная часть лексики (и имена, и глаголы) обладает конверсивными значениями в зависимости от того, связаны они с божеством или с адептом (Елизаренкова, 1993, с. 45–68). Например, *bhāj-* «наделять» (субъект-божество) — «вкушать» (субъект-адепт); *dhī-* «внимание», «понимание» (божества) — «поэтическая речь», «молитва» (адепта).

В области синтаксиса это прежде всего широкое распространение цепочек нанизанных прилагательных — эпитетов божества или существительных — приложений с неясной предикативностью. Например, характеристика обожествляемого коня Дадхикравана — IV, 40, 5:

*haṃsāḥ śuciśád vásur antarikṣasád
dhótā vediśád átithir duroṇasát|
nṛśád varasád ṛtasád vyomasád
abjā gojā ṛtajā adrijā ṛtām||*

«Лебедь, находящийся в ясном (небе), Васу, находящийся в воздухе, гость, находящийся в доме, (бог,) находящийся среди людей, на лучшем месте, в лоне закона, на небосводе, рожденный из вод, рожденный от коров, рожденный от закона, рожденный из скалы — Закон!»

Наконец, в гимнах РВ распространена семантизация формы в зависимости от содержания. На этом построен последний гимн РВ, призывающий ариев к единству (*sám* «вместе») и единомыслию (*man-* «думать») — X, 191, 3:

samānó mántraḥ sámitiḥ samānī
samānám mánaḥ sahá cittám eṣām|
samānám mántram abhí mantraye vaḥ
samānéna vo haviṣā juhomi||

«Единый совет, собрание единое, единая мысль, решение совместное у них. | Единый совет я советую вам, единым возлиянием жертвую вам».

Таковы основные характеристики стиля хвалебных гимнов РВ.

Язык АВ менее древен, чем язык РВ (Renou, 1956, с. 32). Но дело не только в этом, а прежде всего в стиле. Стиль АВ определяется тем, что заговоры ориентированы на иные слои населения, чем гимны РВ. Суггестивный стиль хвалебных гимнов РВ несвойствен заговорам.

Самые большие различия заключаются в области лексики и фразеологии. Для заговоров не характерна столь развитая лексическая полисемия и символическое употребление слов, как это имеет место в РВ. Лексика, имеющая денотатами мир вещей, в АВ гораздо однозначнее и богаче, чем в РВ. Это прежде всего относится к словам, которые обозначают предметы и понятия повседневной жизни: человек, части его тела, разные животные, насекомые, змеи, растения, травы, названия домашней утвари, частей хижины и т.п. В АВ впервые в древнеиндийской науке засвидетельствована терминология в таких областях, как медицина, ботаника, астрономия и др.

В АВ встречается большое количество новых слов по сравнению с РВ, например *astrá-* «оружие», *kapāla-* «череп», *deśá-* «область», *púccha-* «хвост», *púṣpa-* «цветок», *śilā-* «камень», *śuṣ-* «сохнуть», *sūtra-* «нить» и др. (Renou, 1956, с. 33–34). Как считает Рену, это отражение новых потребностей, а не свидетельство того, что слова эти не были известны в период РВ.

В АВ широко используются повторы на всех уровнях, причем иначе, чем это происходит в РВ. В ряде случаев повторяются изоморфные синтаксические структуры, из которых состоит весь заговор. Например, III, 27:

1. «Восточная сторона; Агни — повелитель; черная змея — защитник; Адити — стрелы. Этим повелителям — поклонение и т.д.
2. Южная сторона; Индра — повелитель; поперечно-полосатая (змея) — защитник; отцы — стрелы. Тот же рефрен.

3. Западная сторона; Варуна — повелитель; гадюка — защитник; пища — стрелы. Тот же рефрен».

И такая структура у всех шести стихов этого заговора. Ритуальное использование этого заговора, как и предыдущего III, 26 аналогичной структуры, по Каушика-сутре, имеет целью победу над врагом в бою, уничтожение змей и скорпионов, почитание сторон света. Подобную структуру, основанную на повторах, имеет целая группа заговоров в АВ (кроме III, 26 и 27 также II, 24; II, 33; IV, 39 и 40; V, 10; V, 15 и 16; V, 24 и др.).

Среди них есть и числовые заговоры. Например, V, 15 — числовой заговор с амулетом-травой. Вот его первый стих: «Одна у меня и десять у меня — Изгоняющие словом, о трава. | О рожденная законом, о исполненная закона, сделай ты, медовая, мед для меня!» (обращение к траве). Далее, на протяжении одиннадцати стихов числа в паде *a* возрастают в соответствии с естественным числовым рядом. Стих 2: «Две у меня и двадцать у меня» вплоть до «Сто у меня и тысяча у меня» в 11-м стихе. Остальные же пады являются общим рефреном. Ритуальное использование, по Каушика-сутре, — лечение заболевшего скота. Следующий заговор — V, 16 также числовой.

Повторяться в заговорах могут также фразеологические сочетания и отдельные слова. Особенно типично повторение «магического слова», произнесение и повторение которого, как считалось, способствовало осуществлению желаемого. «Магическое слово» стоит обычно в метрически сильной позиции (как в РВ имя восхваляемого божества). От него могут образовываться производные слова, оно может отдаваться в словах-эхо. Так, например, в заговоре-привораживании со сладкой травой I, 34 таким магическим словом является «мед» (*mádhu-*). Вот, например, стих 4:

*mádhora smi mádhutarō
mádúghān mádhumattaraḥ |
mām it kīla tvām vānāḥ
śākhām mádhumatīm iva ||*

«Я слаще, чем самый мед, слаще, чем трава медовая. | Пожелай же ты меня, как медовой веточки!»

Для стиля заговоров АВ характерно употребление формулы отсылки враждебной силы к тому, кто ее послал, обращение ее вспять. Эта формула представлена разными вариантами. Например, в заговоре против змеиного яда — V, 3, 4: *āhe mriyāsva mā jīvīḥ | pratyāg abhyētu tvā viṣām* «О змея, издохни! Не живи! Да перекинется на

тебя яд!»; против колдовства с травой — V, 14, 4: «Взяв за руку, уведи прочь колдовство обратно к сотворившему колдовство! | Прямо перед ним помести (его), чтоб оно убило сотворившего колдовство (*púṇaḥ krtyām krtyākṛte* | *hastagrhya pārā ṇaya*); против кимидинов — II, 24, 1: «О Шерабхака, Шерабха!.. Чьи вы есть, того сожрите! Кто вас послал, того сожрите!..» и т.д.

Структура заговоров АВ отражается в том, как в этих заговорах употребляются местоимения. Во многих заговорах происходит сознательная игра местоимениями, и это создает определенную неясность (Elizarenkova, 2004, с. 155–165). Например, в заговоре на избавление от Ниррити-Гибели VI, 63, 2: «Да будет поклонение тебе, о Ниррити, пронзительно пронзающая! Расслабь железные оковы-петли! | Вот Яма тебя мне отдает! Да будет поклонение этому Яме, Смерти!» Здесь референтом «тебе» в паде а является Ниррити, а референтом «тебя» в паде с — лицо, в интересах которого произносится заговор.

В заговорах представлена оппозиция в отношении референции между указательными местоимениями ближнего и дальнего плана: *ayám* «этот (который здесь)» и *asáu* «тот (который там)». *Asáu* обычно имеет референтом врага, упоминаемого в первый раз. Например, в заговоре на победу к боевому барабану VI, 126, 3: *prāmūṃ jayābhīme jayantu* «Тех победи, эти (сами) пусть победят!». Перевод Уитни: «Conquer thou those yonder, let these here conquer» (Whitney, I, с. 376). В этом месте текста общепринята эмендация *amūt* на *amūn*.

Следует упомянуть еще одну особенность в употреблении местоимений в заговорах. В любовных заговорах мужчина или женщина, которых надо приворожить, обычно бывают референтами местоимения дальнего плана. Например, в рефрене заговора VI, 130, 1–4: *asáu mām ānu śocatu* «Пусть он восплачет ко мне».

К области стиля относится и такая особенность, как употребление грамматических времен глагола, настоящего или прошедшего, в противоречии с реальностью, т.е. оно не соотносится с моментом высказывания. Эта особенность является проекцией семантической структуры заговора, когда заклинатель выдает желаемое за действительное (см. выше). Например, в заговоре против врагов и их замыслов III, 2 в стихе 2 говорится: «Этот Агни сбил с толку (*amūmuhat* — аог. от *muh-*) (все) замыслы, что у вас на сердце». А в стихе 3 обращаются к Индре с просьбой это совершить: «О Индра, сбивая с толку (*mohāyaṇ* — part. pr. caus. от *muh-*) (их) замыслы, иди сюда с (их) намерением!»

Отрицательные персонажи, наиболее опасные, как Смерть, Гибель, иногда также ядовитые змеи, могут изгоняться с помощью восхвале-

ний, иногда же в таких случаях восхваления перемежаются с формулами изгнания. Например, заговор против Смерти VI, 13 выглядит как восхваление и поклонение. Ср. стих 2: «Поклон твоему заступничеству, отступничеству твоему поклон! Приязни твоей, о Смерть, поклон, неприязни твоей этот поклон!». Так, в заговоре VI, 56 против змей в стихе 2 выражается почитание змей: «Да будет поклон черной, поклон поперечно-полосатой, рожденной от себя, коричневой поклон, поклон божественному роду!» А в следующем стихе 3 тон резко меняется: «Я сбиваю тебе зубы зубом и с(биваю) тебе челюсти челюстью, (я) с(биваю) тебе язык языком, а пасть с(биваю) тебе ртом, о змея!»

Наконец, стилю заговоров АВ свойственна игра на параллелизме между сферой природы и сферой человека — черта, присущая жанру заговора и других фольклорных текстов вообще. Природные явления влияют на события человеческой жизни, каузируя их. Это могут быть две параллельные картинки, как, например, в заговоре против болезни кшетрия II, 8, 1: «(Вот) взошли две счастливые звезды по имени „Развязующие“. Да распустят они у кшетрии нижнюю (и) верхнюю петлю!» Еще чаще этот параллелизм имеет в заговорах форму сравнений. Например, таков первый стих приворотного заговора II, 30: «Как ветер срывает здесь траву с земли, так срываю я мысль твою — чтобы стала ты меня любящей, чтоб не стала ты избегать меня!»

Таковы в самых общих чертах особенности стиля заговоров АВ.

Из всего сказанного видно, что заговор четко отличается от типичного хвалебного гимна РВ по своим задачам, структуре, содержанию и стилю. Однако в составе АВ встречается немало гимнов, обращенных к богам, не обладающих классической структурой хвалебного гимна. Наконец, есть гимны, адресованные не к богам, а к различным элементам природы: водам, земле, лекарственным растениям. Структурой заговора они не обладают, но Каушика-сутра предписывает им тоже магическое ритуальное использование. Одним словом, есть немало гимнов нечеткой структуры, функционирующих как заговоры.

Теперь нужно вернуться к тому вопросу, который был поставлен в начале. Что делает в АВ текст заговором: содержание, структура, стиль или ритуальное использование?

1. Если текст имеет структуру «среднего» заговора (и особенно если адресатом является посредник), то это всегда заговор и быть гимном он не может (закономерность).
2. Если адресат — божество, но характерных структурных особенностей хвалебного гимна нет и при этом налицо стилистические

особенности заговора, то это заговор. Например, III, 26: «К богам сторон света» — прозаический текст, обращенный к богам и состоящий из шести изоморфных частей.

- 1) «(Вы,) о боги, что находитесь в этой восточной стороне, „выстрелы“ по имени — у вас таких стрела — (это) огонь. Смилитесь над нами! Вступитесь за нас! Вам таким поклонение, вам таким „Свага!“»
- 2) «(Вы,) о боги, что находитесь в этой южной стороне, „прожорливые“ по имени — у вас таких стрелы — (это любовь)...» и т.д.

Несмотря на то что адресатом являются боги, это типичный заговор.

3. Если у текста структура хвалебного гимна (например, он целиком заимствован из РВ), но в ритуале он связывается с определенной магической практикой (о чем можно судить по Каушики и Вайтана-сутре), то это лишь функциональный заговор. Примером может служить упомянутый выше гимн Бхаге РВ VII, 41, созданный по всем правилам хвалебного гимна, который употребляется как заговор в АВ III, 16. По Каушика-сутре, это заговор, используемый в ритуале для порождения мудрости; когда человек просыпается и моет лицо; в ряде ритуалов на достижение блеска. Подобный «заговор» может считаться только функциональным.

Что же касается показаний вспомогательной ритуальной литературы, то они далеко не всегда бывают убедительными. К части текстов их вообще нет: к парья-суктам книг XV и XVI, к спекулятивным гимнам (например, X, 2 или XI, 8), к гимнам, поздно включенным в состав АВ. В ряде случаев в этих сутрах может быть указано такое ритуальное назначение, которое никак не следует из самого текста (например, VI, 33; VI, 80).

Подводя итог, можно сказать, что в АВ приходится различать с той или иной степенью достоверности собственно заговоры и тексты, функционирующие как заговоры.

Библиография

- Атхарваеда. Избранное. Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1976.
- Герасимов, 1964 — Герасимов А.В. Опыт анализа содержания гимнов «Атхарваеды». — Индия в древности. М., 1964, с. 95–104.

- Елизаренкова, 1993 — *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.
- Böhtlingk, 1879–1889 — *Böhtlingk O.* Sanskrit — Wörterbuch in kürzerer Fassung. 1.–7. Theil. St. Petersburg. 1879–1889.
- Elizarenkova, 1968 — *Elizarenkova T.* An Approach to the Description of the Contents of the Ṛgveda. — *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou.* Paris, 1968, c. 255–268.
- Elizarenkova, 2004 — *Elizarenkova T.Y.* On the Function of Pronouns in Some Old Indian Texts // *Bulletin of the Deccan College Post-Graduate and Research Institute.* Professor Ashok R. Kelkar Felicitation Volume. Volumes 62–63. (2002 and 2003). Pune, 2004, c. 155–165.
- Gonda, 1938 — *Gonda J.* Stilistische studie over Atharvaveda I–VII. Wageningen, 1938.
- Gonda, 1939 — *Gonda J.* Alliteration und Reim im Satzbau des Atharvaveda // *Acta Orientalia*, 18. Leiden, 1939.
- Gonda, 1959 — *Gonda J.* Stylistic Repetition in the Veda. Amsterdam, 1959.
- Grassmann, 1955 — *Grassmann H.* Wörterbuch zum Rig-Veda, 3. Aufl. Wiesbaden, 1955 (1. Aufl., 1872).
- Renou, 1939 — *Renou L.* L'ambiguïté du vocabulaire du Ṛgveda // *JA.* T. 231, 1939, c. 161–235.
- Renou, 1956 — *Renou L.* Histoire de la langue sanskrite. Lyon–Paris, 1956.
- Schayer, 1925 — *Schayer S.* Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa — *Texten.* München–Neubiberg, 1925.
- Starobinski, 1971 — *Starobinski J.* Les mots sous les mots. Paris, 1971.
- Whitney, 1996 — *Atharva-veda-saṃhitā.* Translated into English. With Critical and Exegetical Commentary by W.D. Whitney. Revised and Edited by Ch.R. Lanman. Vol. I–II. Delhi, 1996 (1st ed. 1905).

РИТУАЛЫ «НАТЯШАСТРЫ» В КОНТЕКСТЕ ПОЗДНЕВЕДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ АТХАРВАВЕДИНОВ

Исследователи неоднократно интерпретировали ритуально-мифологические главы трактата «Натьяшастра» (Nāṭyaśāstra, букв. «Наука о театре») в контексте представлений ведийской культуры¹. Тем самым они относили их к эпохе, которая более чем на пять столетий отстоит от времени оформления дошедшей до нас версии трактата, созданной, как считается, в первые века н.э.². Одно из по-

¹ Наиболее последовательно это пытался сделать польский индолог М.К. Бырский, полагающий, что ключ к пониманию «Натьяшастры» следует «искать среди идей и спекуляций, рассматривавших яджну как центральную теологическую и философскую концепцию». См.: *Byrski M.Ch. Concept of Ancient Indian Theatre. New Delhi, 1974, p. 51*. Считая, что драма возникла в контексте ведийского культа, Бырский поставил своей целью продемонстрировать различные аспекты взаимоотношений яджны и натьи, придя в конечном итоге к выводу об их идентичности. В заключении монографии он пишет об этом так: «Актеры, посвященные с помощью грандиозных жертвенных сессий Натьяведы становятся брахманами-жрецами, единственным царем которых является Сома, небесное светило — жертвоприношение как таковое. Яджманом этого удивительного жертвоприношения является зритель — тот, кто обладает сердцем. Раса является возлиянием, изливаемым в горящее в сердце пламя. Рецитации — это стихи ведийских гимнов; абхинаи — формулы заклинаний; песнопения — звучание саманов. Наградой этого жертвоприношения является единение с Брахманом. Пульс натьи бьется в согласии с пульсом Универсума, или с жизнью, которая есть не что иное, как само жертвоприношение». Подробнее см.: *Op. cit., p. 188–189*.

² Одним из первых датировку II в. н.э. предложил С. Конов в своей работе: *Konow S. Das indischer Drama. Berlin–Leipzig, 1920, S. 2–4, 49*. Его мнение поддержал А.Б. Кийт, который, основываясь на упомянутых в «Натьяшастре» пракритах, полагал, что трактат был создан между II–IV вв. н.э. (см.: *Keith A.B. The Sanskrit Drama in Its Origin, Development, Theory and Practice. London, 1924*), а позднее П.В. Кане, также относивший «Натьяшастру» к III–IV вв. н.э. (*Kane P.V. History of Sanskrit Poetics. Delhi–Varanasi, 1951, p. 41*). С.К. Де считал, что наиболее вероятной нижней границей текста следует считать IV–V вв. н.э., хотя допускал, что известный нам облик трактат мог приобрести лишь к VIII в. н.э. (*De S.K. Studies in the History of Sanskrit Poetics. Calcutta,*

следних исследований на эту тему принадлежало голландскому ученому Ф.Б.Я. Кейперу³, внимание которого привлекли ведийские реминисценции «Натьяшастры», дававшие, как он считал, возможность окончательно доказать ведийское происхождение драмы⁴. Приступая к исследованию «Натьяшастры», Кейпер поставил перед собой двоякую задачу: с одной стороны, возможно более полно обосновать ритуальный характер генезиса драмы, а с другой — показать, что ее зарождение было связано именно с ведийской религиозной культурой.

С этой целью Кейпер предпринял подробное изучение ритуально-мифологических глав «Натьяшастры», сосредоточив основное внимание на пурваранге как обряде, совершавшемся перед началом каждого спектакля. Кейперу удалось доказать, что это был не столько пролог к сценическому действию, как это считалось ранее, сколько особый ритуальный акт, предварявший каждое представление драмы. По мнению Кейпера, и драма, и предварявший ее обряд имели важные религиозные функции, которые он реконструировал исходя из предложенной им ранее космогонической концепции ведийской религии⁵.

1976. Vol. 1, p. 29–31). П. Тиме полагал, что текст возник несколько ранее II в. н.э. (*Thieme P. Das indische Theater // Fernöstliches Theater. Stuttgart, 1966, S. 35, 52*). Близкой была и позиция Х.-О. Хейстеля, по мнению которого ядро «Натьяшастры» сложилось около I в. н.э. (*Feistel H.-O. Das Vorspiel auf dem Theater, Ein Beitrag zur Frühgeschichte des klassischen indischen Schauspiels. Diss., Tübingen, 1969, S. 136, 138; он же. The Pūrva-rāṅga and the Chronology of the Pre-Classical Theatre // Samskrita Rāṅga Annual. Special Felicitation Volume in Honour of Dr. V. Raghavan. 1972. Vol. VI, p. 26*). И наконец, П. Кале допускал, что некоторые разделы «Натьяшастры» могли быть созданы во II в. н.э., однако так же, как и С.К. Де, считал, что окончательная редакция была сделана не ранее VIII в. н.э. (*Kale P.K. The Theatric Universe (A Study of the Nāṭyaśāstra). Bombay, 1974, p. 9*).

³ См.: *Kuiper F.B.J. Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 100. Amsterdam–Oxford–New York, 1979*. Этой книге предшествовало несколько статей, в том числе: *The Worship of the Jarjara on the Stage // Indo-Iranian Journal, 1975. Vol. 16, n. 4, p. 241–268; Sthāpaka and Sūtradhara // Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona (далее — ABORI), Diamond Jubilee Volume, 1978, p. 173–185*.

⁴ Следует отметить, что существует еще одна гипотеза происхождения драмы, согласно которой истоки театра и мифологии «Натьяшастры» следует искать в более древней, чем ведийская, доарийской культуре Индии и генетически связанном с ней культе Шивы. Одним из первых это мнение высказал М. Гхош (*Ghosh M. Problems of the Nāṭyaśāstra // Indian Historical Quarterly. Calcutta, 1930. Vol. VI, p. 72*), а позднее поддержал и развил И. Шекхар (*Shekhar I. Sanskrit Drama. Its Origin and Decline. Leiden, 1960, p. 27–32, 45–47*). См. также: *Jagirdar R.V. Drama in Sanskrit Literature. Bombay, 1947, p. 72*.

⁵ Основные положения данной концепции изложены в статье: *Kuiper F.B.J. The Basic Concept of Vedic Religion // History of Religions. November 1975. Vol. 15, n. 2, p. 107–120*.

Рассмотрение «Натьяшастры» в данном аспекте привело его к выводу, что ранняя драма представляла собой сценическое воплощение ведийского космогонического мифа и воспроизводила борьбу между богами и асурами, а совершавшийся перед ней обряд пурваранги был эквивалентом ведийского жертвоприношения яджны. Смыслом происходящего, по мнению Кейпера, было повторение асуроборческого подвига Индры, вначале символически воспроизводившегося в пурваранге в момент водружения его божественного знамени (джарджары), а затем разыгрывавшегося в лицах по ходу древнейших спектаклей.

Концепция Кейпера получила более широкое признание, чем все высказанные до него гипотезы. Тщательное изучение текста «Натьяшастры», характерное для представителя голландской индологической школы, подкрепленное продуманной системой доказательств, казалось, не оставляло сомнений не только в ведийском происхождении санскритской драмы, но и в ее конкретных ведийских истоках. И действительно, если бы выделенные исследователем ведийские реминисценции исчерпывали все содержание «Натьяшастры», то после фундаментальной работы Кейпера проблему происхождения санскритской драмы следовало бы считать решенной.

Научная объективность заставляет, однако, усомниться в окончательности сделанных Кейпером выводов, прежде всего потому, что в «Натьяшастре» существует немало реалий, которые не могут быть объяснены в контексте ведийской традиции и не находят каких-либо прямых или косвенных ведийских аналогий. Речь при этом идет не столько о деталях и частностях, сколько о принципиально важных моментах, одним из которых является ключевой вопрос о происхождении описанных в «Натьяшастре» ритуалов.

Нельзя не заметить, что, указывая в качестве источника ранней драмы совершенно определенный ведийский миф о борьбе Индры с асурами, Кейпер в то же самое время не стремился выявить какой-либо конкретный ведийский ритуал, который мог бы, пусть даже гипотетически, лежать в основе обрядов «Натьяшастры». Это было бы понятным и оправданным, если бы мы не располагали знаниями о ведийской обрядности. Однако, поскольку до нас дошли многочисленные ритуальные памятники ведийского времени, мы имеем достаточно полное и, по всей видимости, в целом адекватное представление о ведийской ритуальной системе.

Предположим даже, что древнеиндийская драма в момент своего возникновения не была связана ни с одним из многочисленных ведийских обрядов, известных нам по описаниям ритуальных текстов, и сформировалась независимо, по словам исследователей, «в атмосфере ве-

дийского культа». При условии, что «Натьяшастра» сохранила для нас не просто элементы обрядности, а подробно охарактеризованные ритуалы, естественно было бы думать, что даже при их опосредованных связях с культом яджны они должны были бы сохранить хотя бы родовое название ведийских обрядов. Однако, как свидетельствует текст «Натьяшастры», это не так. Описанные в «Натьяшастре» ритуалы нигде не определяются термином «яджна» (yajña), имея совсем другое название — «пуджа» (pūjā).

Подтверждением того, что именно обряд пуджи был связан с рождением драмы и становлением театральной традиции, является миф первой главы «Натьяшастры», где среди прочего рассказывается и о строительстве первого театрального здания. Поскольку разыгранная на открытом воздухе драма оказалась слишком уязвимой для происков демонов, создатель драмы бог Брахма отдал приказание зодчему богов Вишвакарману построить театр для последующих представлений наты и освятить его с помощью жертвоприношения пуджи. Более того, он строго указал, что «не совершив пуджу, не следует устраивать ни сцену, ни спектакль, а кто, не совершив пуджу, устроит сцену [и] спектакль, знание того бесплодно и придет [он] к дурному рождению, ведь с яджной сходна эта пуджа для богов сцены. Актер или же богатый покровитель, который не совершит пуджу или не заставит совершить других, — тот окажется в ничтожестве. А кто совершит пуджу в соответствии с правилами, как предусмотрено, тот приобретет [приносящее] счастье богатство и достигнет небесного мира»⁶.

Данное свидетельство «Натьяшастры» чрезвычайно важно, во-первых, потому что яджна и пуджа сопоставляются в нем как два различных ритуала, а во-вторых, потому что из двух названных обрядов именно пуджа, а не яджна признается основным, связанным с представлением наты обрядом.

Само по себе иное название ритуала еще не могло бы рассматриваться как аргумент против ведийского происхождения традиции «Натьяшастры», если бы яджна и пуджа являлись синонимами, в равной мере использовавшимися в контексте ведийского культа. Однако,

⁶ apūjayitvā raṅgaṁ tu naiva prekṣāṁ pravartayet //
apūjayitvā raṅgaṁ tu yaḥ prekṣāṁ kalpayiṣyati /
tasya tan niṣphalaṁ jñānaṁ tiryagyonirṁ ca yāsyati //
yajñena śaṁmitaṁ hy etad raṅgadaivatapūjanam /
nartako'rthapatirvāpi yaḥ pūjāṁ na kariṣyati /
na kārayiṣyanty anyair vā prāpnoty apacayaṁ tu saḥ //
yathāvidhi yathādr̥ṣṭaṁ yas tu pūjāṁ kariṣyati /
sa lapsyate śubhānarthān svargalokaṁ ca yāsyati // (НШ.І.124–127).

как свидетельствуют древнеиндийские источники, упомянутые названия совсем не синонимичны. Более того, ведийская традиция не только не определяла присущую ей религиозную практику термином пуджа, но и вообще не знала ритуалов с таким названием.

Эти ритуалы были до известной степени противопоставлены друг другу в индийской традиции или, во всяком случае, являлись актуальными для различных этапов ее развития. Яджна как торжественный обряд занимала центральные позиции в ведийское время, а пуджа, получившая распространение в постведийскую эпоху, стала основным ритуалом индуизма.

Следует признать, что проблема соотношения ведийской и индуистской обрядности является, быть может, одной из самых сложных в индологии. Многие ученые придерживаются идеи о ведийском генезисе обряда пуджи и предлагают видеть в ней видоизмененную, особым образом трансформированную яджну, хотя так и не появилось аргументированного объяснения, как именно происходила трансформация ведийского ритуала⁷. Едва ли не единственной попыткой такого рода можно считать гипотезу голландского ученого Я.А.Б. ван Бейтенена, возводившего пуджу к ведийскому ритуалу праваргья, исполнявшемуся в начале жертвоприношения сомы⁸. Однако предложенная им концепция, основанная на схожести чисто внешних моментов обрядовой практики, не получила широкого признания и вызвала обоснованную критику⁹.

Можно было бы предположить, что в рамках единой ведийской культуры существовали оба вида обрядности и со временем пуджа просто вытеснила яджну, став, таким образом, доминирующим обрядом. Однако этому противоречит тот факт, что описание пуджи нельзя найти ни в одном из основных ритуальных памятников ведийской эпохи. Иными словами, этот тип богопочитания был совершенно неактуален для ведийско-брахманской ритуальной системы. Более того, даже корень *rūj-* крайне редко встречается в ведийских текстах. Он зафиксирован в одном-единственном гимне Ригведы¹⁰, дважды отме-

⁷ См.: *Sinha K.P.* Vedic Origin of the Tantric Practices // *ABORI*, 1991–1993, Vols. LXXII–LXXIII, p. 195–204; *Dange S.S.* Some Non-Vedic Rituals in the Vedic Tradition // *Proceedings of All-India Oriental Conference*. *ABORI*, 1987, p. 163–168.

⁸ См.: *Buitenen van J.A.B.* The Pravargya, an Ancient Indian Iconic Ritual Described and Annotated. Poona, 1968, p. 23–28.

⁹ См.: *Kashikar C.C.* Apropos of the Pravargya // *Centre of Advanced Study in Sanskrit*. University of Poona. 1972, Stud. 1, p. 1–10.

¹⁰ В *PB.VIII.17.12*, в имени Шачипуджана. См. перевод Т.Я. Елизаренковой: «О Шачигу, Шачипуджана, этот (сома) выжат тебе на радость» (*śācigo śācīrūjanāyaṃ*

чен в Шатапатха-брахмане¹¹, а затем в ряде памятников переходной эпохи (в частности, в Ашвалайяна-¹² и Шанкхьяяна-¹³ грихьясутрах).

Описание ритуала пуджи появляется в текстах совсем другого времени, а именно в ритуальных текстах средневекового индуизма, названия которых различаются в зависимости от конкретного конфессионального течения. Наиболее общее их название — агамы — отражает терминологическое разграничение, предложенное самой традицией, когда все, что непосредственно принадлежало к ведийско-брахманской религии в ее ортодоксальном варианте, получило название *nigama*, ставшее синонимом вед, в то время как ритуальная система, сложившаяся на основе пуджи, стала именоваться *āgama*¹⁴.

Агамические тексты датированы весьма приблизительно. Считается, что они появились единой группой, однако даже самые ранние из них относят всего лишь к периоду V–VI вв. н.э.¹⁵ Эти сочинения¹⁶, несомненно, зафиксировали уже весьма продвинутый этап развития культа пуджи, первые свидетельства о котором принадлежат к гораздо более ранней эпохе, примерно приходящейся на середину I тыс. до н.э. При этом одно из самых первых подробных описаний пуджи существует именно в «Натьяшастре», древнейший слой содержания которой целый ряд исследователей относит к переходной эпохе V в. до н.э.¹⁷

gaṇāya te sutah). Та же строчка встречается в АВ XX.5.6a, Самаведe 4.1.2.05.02a и Яджурведе.

¹¹ *atha laspūjanyā spandyayā prasīvyati* (ШБр. III.5.3.25; III.6.1.25).

¹² *yatra enam pūjayiṣyanto bhavanti tatra etām rātrīm vaset* (АшвГрСу 3.9/3).

¹³ *ayūta yāmatām pūjām sārātvam chandasām tathā* (ШанГрСу 4.5.15).

¹⁴ См.: *Gonda J. Medieval Religious Literature in Sanskrit*. Wiesbaden, 1977, p. 5.

¹⁵ *Brooks D.R. Auspicious Wisdom: The Texts and Traditions of Śrividya Śākta Tantrism in South India*. Albany, 1992.

¹⁶ Агамам посвящена значительная литература. Среди классических работ следует отметить: *Woodroffe J.G. Introduction to Tantra Śāstra*. Madras, 1963; а также его более ранние исследования, изданные под псевдонимом *A. Avalon: Principles of Tantra*. London, 1916 и *Śakti and Śākta*. London–Madras, 1920. Из сравнительно новых публикаций следует отметить: *Brooks D.R. Auspicious Wisdom: The Texts and Traditions of Śrividya Śākta Tantrism in South India*. *Dyczkowski Mark S.G. The Canon of Śaivāgama and the Kubjika: Tantras of the Western Kaula Tradition*. Albany, 1987, а также: *Ritual and Speculation in Early Tantrism: Studies in Honour of André Padoux*. Ed. by T. Goudriaan. Albany, 1987.

¹⁷ Раннюю датировку «Натьяшастры» поддерживали практически все исследователи, которые имели отношение к публикации ее текста. Одним из первых ее предложил крупнейший французский санскритолог П. Реньо, допуская, что ранняя версия «Натьяшастры» могла существовать уже в IV в. до н.э. (см.: *Regnaud P. La Rhétorique Sanskrite*. Paris, 1884, а также его предисловие к *Bharatiya-nāṭya-ṇātram: Traité de Bharata sur le théâtre. Texte sanscrit*. Paris–Lyon, 1898, tome I, p. L–LI и *La métrique de Bharata, texte sanscrit de deux chapitres du Nāṭyaśāstra publié pour la première fois et suivi d'une*

Не останавливаясь здесь на вопросе о том, почему именно специализированный трактат по драме сохранил одно из древнейших свидетельств о пудже, сосредоточим наше внимание на другой важной проблеме, а именно существует ли генетическая связь между яджной и пуджей, или, напротив, они представляют собой два совершенно независимых ритуала.

Как уже отмечалось, попытки сопоставления яджны и пуджи предпринимались неоднократно. Вне зависимости от того, выделялись ли при этом черты сходства или, напротив, подчеркивались различия, все они основывались на сравнении внешних моментов обрядовой практики и именно поэтому не давали сколько-нибудь определенного результата. Кроме того, за каждым из названных ритуалов стояла развитая культовая система, представленная множеством конкретных обрядов, порой весьма существенно различающихся между собой. Сравнение всех без исключения обрядов не представлялось возможным, а выборочное сопоставление не было вполне репрезентативным.

Как кажется, сопоставление ритуалов может быть успешным только в том случае, если оно будет основано на особом методологическом подходе, позволяющем сравнивать не внешние приемы обрядности, а стоящие за ними ритуальные принципы. В этом случае задача сводится к выявлению того, что условно можно назвать ритуальным архетипом, лежащим в основе яджны и пуджи.

На мой взгляд, наиболее существенные черты ритуального архетипа определяются тремя главными моментами и могут быть условно обозначены с помощью трех вопросов. Первый из них касается организации ритуального пространства и определяется вопросом «где?»,

interprétation française // Annales du Musée Guimet. Paris, 1884, tome II). Впоследствии столь же ранней эпохой «Натьяшастру» датировал издатель и переводчик этого трактата М. Гхош, пытавшийся показать, что древнейшие слои этого памятника восходят к периоду середины I тыс. до н.э. Его мнение в первую очередь основывалось на анализе языка трактата. С точки зрения Гхоша, санскрит «Натьяшастры» соответствует языку эпохи Панини (IV в. до н.э.) или, во всяком случае, недалеко от него отстоит. Архаичность языка «Натьяшастры» подтверждается, по его мнению, и тем, что многие используемые в этом сочинении слова встречаются только в очень ранних работах, позднее полностью выходя из употребления. Второе обоснование своей датировки Гхош видел в метрической системе «Натьяшастры». Используемые в ней размеры, а также особенности их употребления свидетельствовали, с его точки зрения, о прямом продолжении ведийской традиции. Ранний характер «Натьяшастры» подтверждала и мифология, которая, как считал Гхош, соответствовала периоду раннего эпоса. Подробнее об этом см.: Introduction // The Nāṭyaśāstra, ascribed to Bharata Muni. Sanskrit Text, ed. by M. Ghosh. Calcutta, 1967. Vol. I, p. lxxii, а также: Introduction // The Nāṭyaśāstra, completely translated for the first time from the Original Sanskrit with an Introduction, Various Notes and Index by M. Ghosh. Calcutta, 1967. Vol. I, p. lxxv.

второй связан с типом принесения жертвы и соответствует вопросу «как?», и, наконец, третий, отвечающий на вопрос «зачем?», характеризует ритуальные цели поклонения.

Для выявления ритуального архетипа яджны я использовала тексты ведийских брахман, характеризующие наиболее существенные концептуальные основы ведийского ритуала, а также шраута- и шульба-сутры, содержащие важные технические подробности его совершения. Ритуальный архетип пуджи был реконструирован на основе ритуальных глав «Натьяшастры», «Саттвата-самхиты», сохранившей свидетельства о ритуализме Панчаратры, считающейся древнейшей формой вишнуитской религии, а также текстов шиваитских агам — «Аджиты», «Рауравы» и «Мригендры» (последняя относится к числу так называемых дополнительных, или упа-агам).

Организация ритуального пространства

Как известно, ведийский культ не знал храмов и все обряды совершались на открытом пространстве. Главным ритуальным сооружением являлся алтарь¹⁸, для возведения которого тщательно выбиралась поросшая травой площадка с ровной поверхностью (ШатБр.1.2.11–17; ТБр.III.2.9.1–12)¹⁹. Несмотря на разнообразие форм, со структурной точки зрения ведийские алтари были практически одинаковы. Нижняя платформа, имевшая в зависимости от совершавшегося обряда форму птицы, черепахи или какой-либо геометрической фигуры, носила название *vedī*, или собственно алтаря. Она представляла собой приподнятую площадку довольно больших размеров, достаточных для того, чтобы на ней могли располагаться жрецы, совершавшие ритуал, а также его заказчик — яджамана (*yajamāna*).

Как свидетельствуют шульба-сутры, перед сооружением веди площадка дополнительно выравнивалась, а затем непосредственно на земле тщательно вычерчивалась геометрическая фигура, соответствующая очертаниям будущего алтаря (БауШуСу.1.2–1.13; АпШу-

¹⁸ Различные аспекты ведийского алтаря рассматриваются в работах: *Thite G.U. Sacrifice in the Brāhmaṇa-Texts*. Poona, 1975, p. 110–112; *Apte R.N. Some Points Connected with the Constructive Geometry of the Vedic Altars* // *ABORI*, 1926. Vol. VII, pts. I–II, p. 1–16; *Majumdar N.K. Sacrificial Altars: Vedis and Agnis* // *The Journal of the Indian Society of Oriental Art*. 1940, n. 8, p. 21–40; Из сравнительно недавних работ следует отметить: *Vesci U.M. Heat and Sacrifice in the Vedas*. Delhi, 1992, p. 167–214.

¹⁹ Ссылки на Шатапатха-брахману даны по изданию: *The Śatapatha-Brāhmaṇa*, transl. by J. Eggeling. Vols. I–V. Delhi, 1978.

Су.1.2–1.7)²⁰. Этот момент считался очень ответственным, поскольку требовалось не только точно соблюсти размеры и форму фигуры, но также ориентировать ее по избранному географическому направлению, которым в большинстве случаев был восток.

Вслед за схематическим изображением контура начинался процесс возведения самого алтаря. Один за другим строители укладывали несколько рядов кирпича, стремясь без искажений воспроизвести форму вычерченной фигуры. На этой возвышенной площадке алтаря-веди размещали еще один алтарь, называвшийся агни и предназначенный для возжигания огня. Этот алтарь, также возводившийся из кирпича, был несравнимо меньше и занимал только небольшую часть площади основного алтаря-веди. Как правило, на одном большом алтаре-веди возводили несколько алтарей-agni, различающихся по форме и предназначению (ШатБр.7.1.1.1–37).

Семантика алтаря была тщательно разработана. Сочетание вед и агни репрезентировало единство мужского и женского начала и воспроизводило на уровне формальной структуры момент их слияния, обладающего мощной оплодотворяющей силой (ШатБр.1.2.5.15). Тем самым сама конструкция алтаря должна была придавать ритуалу особую креативную энергию. Это было тем более важно, что алтарь создавался с одной главной целью — обеспечить прямую связь между миром богов и людей, своего рода невидимый сакральный канал, позволяющий передать жертву в мир богов. Как свидетельствуют ведийские памятники, алтарь при этом служил репрезентацией земного мира и земли как таковой. Шатапатха-брахмана говорит об этом так: «Так же как алтарь велик, так же и земля велика» (ШатБр.1.3.3.9; III.7.2.1). Аналогичное утверждение содержится в Тайттирия-брахмане (ТБр.III.2.9.12). В этих же брахманах существует и непосредственное отождествление алтаря и земли (ШатБр.IX.4.2.3; ТБр.III.3.6.2).

Данное отождествление чрезвычайно важно, поскольку земля являлась лишь одной из зон трехчленной ведийской вселенной, состоявшей из земной, воздушной и небесной сфер²¹. При этом алтарь был

²⁰ Ссылки на шульба-сутры даны по изданиям: *Āpastamba Śulba Sūtra with commentaries of Kapardisvāmin, Karavinda and Sundarāja*, ed. by D. Srinivasabhar and S. Narasimhachar. Mysore Sanskrit Series, 1931, n. 73.

Baudhāyana Śulba, vide *Baudhāyana Śulba Sūtra*, text ed. by W. Caland. Calcutta, 1904, 1913, vols. I–III.

²¹ См.: *Gonda J. Triads in the Veda. Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 91. Amsterdam–Oxford–New York, 1976; Kramrisch S. The Triple Structure of Creation in the Rg Veda // History of Religion. Summer, 1962. Vol. 2, No. 1, p. 140–175; History of Religion. Winter, 1963. Vol. 2, No. 2, p. 256–285.*

наиболее сакральным местом земного мира, его средоточием, своего рода «пупом» земли, устанавливающим связь между элементами микро- и макрокосмоса. Отметим этот момент, поскольку то, что алтарь репрезентировал только одну из трех частей целокупной вселенной, при этом ту, которая теснее других была связана с миром людей, является существенно важным с точки зрения сопоставления ритуалов.

В обрядах круга пуджи для организации ритуального пространства использовался не алтарь, а мандала (*maṇḍala*)²². В вишнунитских и шиваитских памятниках, отразивших уже полностью сформировавшийся культ, мандалы представляют собой довольно сложные ритуальные диаграммы, насыщенные большим количеством символических элементов (Раур.ХІХ.1–7; Мрг.VIII.46–52)²³. Мандала, охарактеризованная в «Натьяшастре», несравнимо проще, хотя принципиально она ничем не отличается от поздних мандал и, более того, благодаря ясности структуры может быть рассмотрена в качестве своего рода классического образца (НШ.ІІІ.20–22; V.65–77). Главными элементами мандалы являются окружность, обозначающая границу ритуального пространства, центр, где располагается верховное божество, а также вертикальная ось²⁴.

Хотя символика круга с выделенным центром и вертикальной осью принадлежит к числу древнейших, быть может, изначальных культовых представлений человечества и была обнаружена во многих не взаимодействовавших между собой культурах, мандала как магический круг была совершенно неизвестна ведийскому ритуализму, и ее

²² О мандале, являющейся важнейшим космогоническим символом, существует обширная литература. Среди наиболее значительных работ следует отметить: *Tucci G.* The Theory and Practice of the Maṇḍala with Special Reference to the Modern Psychology of the Subconscious. London, 1961; *Mantras et Diagrammes Rituels dans l'Hindouisme*. Ed. H. Brünner. Paris, 1986; *Vatsyayan K.* The Square and the Circle of the Indian Art. New Delhi, 1983; *Powell J.N.* Maṇḍalas: The dynamics of Vedic Symbolism. New Delhi, 1979.

²³ Ссылки на тексты агам даются по изданиям: *Rauravāgama*, édition critique par N.R. Bhatt. Publications de l'Institut Français d'Indologie. Pondichéry, 1961, 1972, 1988, Vols. I–III, n. 18. 1–3; *Mrgendrāgama* (Kriyāpāda et Caryāpāda), avec le commentaire de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha, édition critique par N.R. Bhatt. Publications de l'Institut Français d'Indologie, Pondichéry, 1962. Vol. I; *Ajītāgama*, édition critique par N.R. Bhatt. Publications de l'Institut Français d'Indologie. Pondichéry, 1964, 1967, 1991. Vols. I–III, n. 24. 1–3. Графическое изображение мандалы по описанию Мригендра-агамы см.: *Mrgendrāgama*, section des rites et section du comportement, avec la Vṛtti de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha. Traduction, introduction et notes par H. Brünner-Lachaux. Publications de l'Institut Français d'Indologie. Pondichéry, 1985, n. 69, pl. 1–2.

²⁴ О космологической символике мандалы см.: *Kuiper F.B.J.* The Worship of the Jarjara on the Stage // *Indo-Iranian Journal*. 1975. Vol. XVI, No. 4, p. 241–268; *Лидова Н.* Драма и ритуал в древней Индии. М., 1992, с. 14–17.

описание нельзя найти ни в одном из ритуальных текстов ведийского времени²⁵.

Существенно важно, что мандала, использовавшаяся в обрядах пуджи, не была простой заменой ведийского алтаря, о чем говорит не столько различие внешнего вида, сколько принципиальное отличие их семантики. Как было только что отмечено, ведийский алтарь репрезентировал исключительно землю, в то время как мандала стала символом всего мироздания. Ее окружность служила зримой границей космоса, центр совпадал с центром вселенной, а вертикаль репрезентировала символическую ось мироздания (*axis mundi*) и одновременно воспринималась как образ мирового древа (*arbor mundi*).

Граница мандалы, представлявшая собой правильную замкнутую линию без начала и конца, не только выделяла внутреннее пространство, понимаемое как идеальный космос и противопоставляемое внешнему хаосу, но и создавала потенциально бесконечное круговое движение, воплощавшее идею вечности и тотальности. Пересекать границу мандалы было запрещено, однако в строго определенных местах делали специальные разрывы в окружности, так называемые «двери» (*dvāra*) (НШ.ІІІ.21; Мрг.VІІІ.36,48,50), дававшие возможность попадать во внутреннее пространство. Передвижение в пространстве мандалы также не было свободным. Оно совершалось по так называемым улицам (*vīthī*) (Мрг.VІІІ.29), причем так, чтобы центр мандалы все время находился справа. Тем самым адепты, входившие в мандалу, должны были совершать бесконечные прадакшины, или обходы-кружения вокруг ее символического центра.

²⁵ Вполне возможно, что истоки мандалы были связаны с графическим рисунком окружности, предварявшим построение ведийских алтарей круглой формы. Согласно шульба-сутрам, сами алтари, воспроизводившие форму колесницы или круга, имели совсем другое название, а вот подготовительная окружность в подавляющем большинстве случаев именовалась мандалой. В Баудхаяна-шульба-сутре об этом говорится так: *ṣoḍaśī* (кирич, который затем убирается) устанавливается в середине восточной стороны, и с его помощью мандала может быть нарисована (*ṣoḍaśīm purastādviśaya upadhyāya tayā saha maṇḍalam parilikhet* (18.5). Близкое описание изображения мандалы существует и в Апастамба-шраута-сутре: *maṇḍalāyām mṛdo dehaṃ kṛtvā madhye śaṅkuṃ nihatyārdhavyāyāmena saha maṇḍalam parilikhet* (7.5). Данное предположение тем более вероятно, что действия, предварявшие начертание мандалы, практически одинаковы как в ведийских, так и в постведийских памятниках. И в том и в другом случае выбирался ровный участок земли, с которого удалялись все лишние предметы, он дополнительно выравнивался и часто вспахивался, а затем прямо на земле изображалась мандала. Однако этим сходство ведийской и агамической мандал заканчивается, поскольку окружность, имевшая для культа яджны сугубо техническое предназначение и никогда не использовавшаяся для целей поклонения, в традиции пуджи стала важнейшим космологическим символом.

Трактуя мандалу как модель универсума, агамические памятники предписывают точно ориентировать ее по сторонам света (НШ.ІІІ.21; V.95–97; Мрг.VІІІ.51), что было совершенно неактуально для ведийского алтаря, расположенного строго на восток. Точки окружности, соответствующие основным и промежуточным географическим направлениям, считались наиболее сакральными и охранялись локапалами, или богами-защитниками сторон света. Однако наиболее сакральной точкой мандалы являлся ее центр, отождествлявшийся с центром вселенной и рассматривавшийся как место присутствия верховного бога (НШ.І.94; ІІІ.23; 5.74; Адж.XXVІІ.39–53; 64–90; Мрг.VІІІ.35–36). Именно там располагался образ или символ божества, и туда были направлены устремления верующих.

В период агам в центре мандалы традиционно располагались изображения или символы Шивы или Вишну, являвшихся главными богами двух основных конфессиональных течений средневекового индуизма. Что же касается «Натьяшастры», отразившей гораздо более ранний период становления традиции пуджи, то центр мандалы в ней всегда занимает Брахма, недолгий период возвышения которого в древнеиндийском пантеоне приходится как раз на переходную эпоху середины I тыс. до н.э.²⁶

В постведийской культуре мандала стала основным структурообразующим символом, использовавшимся для организации практически любого сакрального пространства, понимаемого как целостный космос, выстраиваемый вокруг заданного центра²⁷. Как известно, ведийская культура не знала ни стационарных храмов, ни постоянных жертвенных павильонов. Их появление и повсеместное распространение в индуистский период интерпретируется исследователями то как принципиальное отличие обрядности яджны и пуджи, то как естественное развитие идеи ведийского алтаря²⁸. В данном контексте суще-

²⁶ Эволюции образа Брахмы посвящена обширная литература, среди которой можно отметить следующие работы: *Gonda J. Notes on Brahman. Utrecht, 1950; Bhattacharya B. The Cult of Brahmā. Patna, 1957; Chapekar N.G. (I) Brahmā (II) Brāhmaṇa (III) Brahmāṇah // ABORI, 1960. Vol. XLI, p. 49–65; Bhattacharya T. The Avesta, Rgveda and Brahmā Cult // ABORI, 1970. Vol. LI, p. 31–50; Bailey G. Notes on the Worship of Brahmā in Ancient India // Annali del Instituto Orientale di Napoli, 1979. Vol. 29, p. 149–70; он же. The Mythology of Brahmā. Delhi, 1983; Khan M.I. Some Graphical Purāṇic Texts on Brahmā. Ghaziabad, 1981; он же. Brahmā in the Purāṇas. Ghaziabad, 1981. На русском языке см.: Топоров В.Н. О Брахмане. К истокам концепции. Проблемы истории языков народов Индии. М., 1974, с. 20–138.*

²⁷ См.: *Eck D.L. The City as a Sacred Center // The City as a Sacred Center. Essays on Six Asian Contexts. Ed. by B. Smith and H.B. Reynolds. Leiden, 1987, p. 1–11.*

²⁸ См.: *Srinivasan P.R. Inscriptional Evidence on Early Hindu Temples // The Adyar Library Bulletin, 1961. Vol. XXV, pts. 1–4, p. 511–523; Vol. XXVI, pts. 1–2, p. 1–25, а также: Dagens B. Architecture in the Ajiṭāgama and the Rauravāgama. New Delhi, 1984.*

ственно важно, что возведение любого сакрального сооружения было непосредственно связано с мандалой²⁹. Незримая мандала лежала в основании храма и использовалась как своего рода сакральная схема, воспроизводившая космос в горизонтальной плоскости, в то время как храм, подобно жертвенному столпу, разворачивал его в вертикальной проекции. Чрезвычайно важно, что храм наследовал сакральное значение мандалы как образа универсума и, следовательно, отличался от ведийского алтаря не только архитектурно, но и семантически.

Несмотря на то что храм являлся гораздо более сложным сооружением, чем наземная мандала, их богослужебное предназначение было одинаковым. В центре внутреннего пространства храма, как и в центре мандалы, устанавливалось божество, считавшееся верховным для каждой конфессии, а по основным и промежуточным сторонам света располагались локапалы и другие представители пантеона (НШ.ІІІ.23–32; Адж.39.1–3; Раур.33.1–2). Так же как и в мандале, в пространстве храма вокруг верховного бога адепты совершали обходы-прадакшины. Основываясь на сказанном, можно констатировать, что в обрядах пуджи ритуальное пространство, моделируемое вначале с помощью стационарной мандалы, затем — жертвенного павильона, а позднее и храма, организовывалось принципиально иным способом, нежели в ведийское время, и, что не менее важно, воплощало иные ритуальные идеи.

Способ принесения жертвы

Рассмотрев вопрос «где?», перейдем к вопросу «как?» и проанализируем характер принесения жертвы, присущий ритуалам яджны и пуджи. Ведийская религия основывалась на культе «огненного поклонения», в котором жертва могла быть принесена лишь с помощью огня. Длительные ритуальные действия ведийских жрецов носили подготовительный характер, являясь как бы обрамлением центрального события, связанного с разжиганием на алтаре огня и бросанием в него жертвенного дара³⁰. Ритуальными дарами являлись кислое и свежее

²⁹ См.: *Meister M.W.* Maṇḍala and Practice in Nāgara Architecture in North India // *Journal of the American Oriental Society*. 1979. Vol. 99, n. 2, p. 204–217; *Kramrisch S.* The Hindu Temple. Calcutta, 1946. Vol. I, p. 35–37; *Encyclopaedia of Indian Temple Architecture*. Vol. II, pt. 1: North India: Foundations of North Indian Style, c. 250 B.C. — A.D. 1100. Ed. by M.W. Meister, M.A. Dhaky, Deva Krishna. Vols. I–II. New Delhi, 1988, а также: *Farquhar J.N.* Temple and Image Worship in Hinduism // *Journal of the Royal Asiatic Society*. London, 1928, p. 15–23.

³⁰ Подробнее о яджне см.: *Das D.K.* The Yajña: The Sacrifice in Hinduism. Delhi, 1911.

молоко, творог, топленое масло, зерна злаков; часто в жертву богам приносились также животные, расчленяемые на одном из алтарей (ШатБр.ІІІ.7.3.1–13). Однако всеобщим ритуальным воплощением жертвенного дара считался сома, основной обрядовый напиток-возлияние ведийского времени. С принесением растения, выжимкой сока, его разбавлением и последующим выливанием в огонь были связаны наиболее тайные и сакральные моменты священнодействия в торжественных ведийских обрядах (ШатБр.ІІ.4.4.11–16).

Говоря о типологии принесения жертвы в ритуалах яджны, нельзя не отметить, что она характерна для многих неиконических культов, существовавших в различных религиозных традициях древнего мира. Как известно, ведийская религия не знала изображений богов. Хотя некоторые представители ведийского пантеона наделялись отдельными антропоморфными чертами, такими, как, к примеру, «золотые руки Савитара», это не означало, что их статуи или символы использовались при совершении ритуала. В процессе жертвоприношения боги присутствовали у алтаря сугубо идеально, как незримые субстанции. Приступая к совершению яджны, брахманы призывали богов снизойти до земного мира и занять предназначенное им место на алтаре.

На мой взгляд, именно отсутствие изображений богов определяло важнейшие черты принесения жертвы. Невидимым богам невозможно было даровать физически осязаемую, по-земному «плотную» жертву. Ее требовалось «разуплотнить», получить своего рода субстанцию или квинтэссенцию жертвы, утратившую большинство земных качеств и, напротив, приобретшую свойства божественного мира.

Именно это определяло исключительно высокий статус огня. Только физически уничтоженная жертва, без остатка сгоревшая в пламени Агни, знаменовала собой полный и невозвратный дар. Став практически невидимой и покинув земной мир вместе с поднимающимся над огнем дымом, она достигала небожителей, насыщала и ублажала их. Агни как земной бог, с одной стороны, близко стоял к миру людей, а с другой — в силу своей божественной природы был тесно связан с миром богов. Именно это наряду со способностью преобразовать жертву определяло функцию Агни как посредника, доставлявшего земной дар в мир богов. Шатапатха-брахмана говорит об Агни как о коне, «доставляющем жертвоприношение богам» (ШатБр.І.4.1.30). Дуализм огня и жертвы имел в ведийской теологии всеобщее значение и определял наиболее эзотерические основы религии.

В обрядах пуджи ритуальный дар, состоящий из цветов, благовоний, пищи и воды, обычно жертвовался без посреднической роли огня, подношение лишь складывалось к подножию статуи бога или симво-

лизирующего его предмета, каким, к примеру, мог быть сосуд-кумбха (НШ.ІІІ.33–44; V.102–103; Адж.ХХVІІ.112–150; Мрг.ІІІ.1–54). Полностью отсутствовали кровавые заклания животных. Нельзя найти и упоминаний о коме, манипулирование с которым составляло основу торжественных ведийских ритуалов.

Различие в принесении жертвы в анализируемых обрядах, на мой взгляд, напрямую связано с тем, что яджна представляла собой неиколический культ, а пуджа — почитание так или иначе выполненного изображения бога. На первый взгляд не столь уж важно, приносить жертву невидимому богу, или его чтимому символу, или изображению, однако, по сути, это определяет две принципиально разные парадигмы ритуального сознания, определяющие взаимоподчиненность всех составляющих ритуала. Наличие или отсутствие изображения или символа бога в этом смысле можно рассматривать как ключевой момент, не только находящийся во взаимосвязи с наиболее существенными чертами ритуального архетипа, но и определяющий их.

Рассмотрим это теоретическое положение конкретно. Отсутствие изображений богов в ведийском культе привело к чрезвычайному возрастанию роли посредников между миром богов и людей. В первую очередь такими посредниками были брахманы, совершавшие ритуал, которые в силу своей близости к надличностному миру приобретали статус богов. Несмотря на высокую сакральность алтаря, где могли находиться только жрецы, заказчик жертвы и узкий круг его приближенных, он все же являлся частью земного мира. Как следствие этого только специально обученные брахманы могли привлечь к нему внимание богов и добиться их реального присутствия в ответственный момент жертвоприношения. Посредничество брахманов гарантировало саму возможность контакта заказчика жертвы с богами, и только через них он мог обратиться к небожителям с просьбой о награде³¹.

Как уже отмечалось, в силу незримости богов вторым, не менее важным посредником был огонь-Агни. Неизобразимость бога была логически увязана с типом принесения жертвы и в конечном счете определяла высокую степень эзотеричности ведийской религии.

В ритуалах пуджи место совершения ритуала, вне зависимости от того, была ли это мандала, жертвенный павильон или храм, интерпретировалось как макрокосмос, отражающий тот «мировой порядок», где каждому из небожителей предназначалось строго определенное место. В этом смысле изображения или символы богов, устанавлива-

³¹ См.: *Smith B.K. Gods and Men in Vedic Ritualism: Toward a Hierarchy of Resemblance // History of Religions. May 1985. Vol. 24, No. 4, p. 291–307.*

емые в определенных точках ритуального пространства в соответствии с сакральной иерархией, должны были восприниматься как зримое выражение гармонии и порядка, царящих во вселенной. Одновременно они придавали ритуалу иной уровень конкретности, создавая физически осязаемое присутствие божества.

В отличие от ведийского алтаря, подниматься на который могли только избранные, через двери, понимаемые как точки вселенной, открытые в обитаемый мир, в индуистский храм могли входить все адепты без исключения. При этом пространство, в которое они попадали, должно было восприниматься как «дом богов», а стоящие там изображения или символы — как реальные небожители.

Несомненно, лицезрение богов должно было глубоко волновать религиозные чувства верующих. Общение с видимым богом не требовало посредников-брахманов, и каждый из адептов мог обратиться к нему с индивидуальной молитвой и высказать личную просьбу. В конечном счете именно это послужило основой позднейших концепций, предполагающих глубоко личное общение с божеством.

В отличие от ведийских брахманов, считавшихся земными богами, обладавшими исключительным правом общения с божественным миром, жрецы, совершавшие пуджу, не претендовали на столь высокий сакральный статус. Они были скорее профессионалами, обученными всем тонкостям совершения ритуала. В период, когда структура пуджи уже полностью сложилась, их функции свелись к обслуживанию статуй богов, их утреннему пробуждению, одеванию, украшению и даже развлечению. Принесение жертвы стало лишь одной, хотя, несомненно, важнейшей составляющей ритуала.

Жертвоприношение интерпретировалось как кормление, оно не требовало посреднической роли огня и было достаточно простым. Пищу, воду и фрукты складывали к подножию божества, руководствуясь при этом весьма несложными правилами. По левую руку от изображения или символа раскладывали все то, что не требовало приготовления на огне, а по правую располагали вареную пищу, обычно представлявшую собой различные виды каши. Однако всеобщим эквивалентом дара и одновременно символом пуджи стали цветы, жертвовавшиеся божеству по ходу каждой церемонии. В ведийских обрядах цветы никогда не выступали в качестве жертвенного дара, а цветочные гирлянды, достаточно редко встречающиеся в ритуалах круга яджны, выполняли скорее декоративную, чем выраженную сакральную роль.

Проведенное сравнение позволяет яснее обозначить различие религиозных парадигм, соответствующих яджне и пудже. Важнейшим их

признаком является соответствие сакрального статуса бога и приносимой ему жертвы. Неосвязаемость и невидимость бога диктует бесплотность исчезнувшей в огне жертвы. И напротив, его физически реальное присутствие позволяет даровать ему зримую, физически осязаемую жертву. Это различие является принципиальным. В частности, именно оно определило меньшую, по сравнению с ведийской, эзотеричность обрядности пуджи, в которой боги трактовались не как непостижимые субстанции, а как физические существа, бессмертные по своей природе, но вовлеченные в круговорот времени, определяющий циклы сна, пробуждений, одеваний, кормлений и развлечений, основными из которых были музыка, песнопения и танцы (Раур.19.1–8), напрямую связанные с традицией древнеиндийского театра.

Ритуальные цели поклонения

Сравнив место совершения ритуала и характер принесения жертвы, рассмотрим последнюю из предложенных нами составляющих ритуального архетипа, а именно вопрос о ритуальных целях поклонения. Как известно, заказчиком ведийского ритуала всегда выступал конкретный жертвователь-яджамана, обычно один или реже — вместе с женой, непосредственно принимавший в нем участие. Яджамана был исходной точкой ритуала. Без него ритуал не мог совершаться, поскольку именно он приглашал брахманов, оплачивал строительство алтаря, присутствовал на протяжении всей яджны и, что самое главное, раздавал жрецам дакшину, служившую вознаграждением за совершение обряда (ШатБр.І.9.1.2).

Важным моментом была его личная заинтересованность в совершении ритуала, желание достичь конкретного результата, что в текстах брахман рассматривалось как необходимая предпосылка успешности жертвоприношения. С другой стороны, и все плоды удачно исполненного ритуала принадлежали исключительно заказчику, интерпретируемому в брахманах как владыка (ШатБр.І.1.2.12; 28) и тело (ШатБр.ІХ.5.2.16) яджны, а также отождествлявшемуся не только с различными составляющими ритуала, но и с жертвоприношением как таковым (ШатБр.ХІV.3.1.34; АБр.ІІ.26).

Совершение торжественного ритуала было исключительным событием в жизни ведийского ария и накладывало на него определенные обязательства, связанные с ограничениями в еде (ШатБр.І.1.1.7–10), сексуальном поведении, перемещении и даже речи (ШатБр.ІІІ.1.1.10). В качестве заказчиков большинства торжественных ведийских ритуалов могли выступать исключительно брахманы и кшатрии, являв-

шиеся представителями двух высших классов ведийского общества, реже вайшьи и никогда шудры.

Обряды пуджи не имели подобной индивидуальной направленности. Результаты жертвоприношения распространялись не только на тех, кто пришел к месту совершения пуджи, но также на всех адептов и шире — всех обитателей земного мира. Более того, само совершение пуджи не зависело от конкретного заказчика. Пуджа была циклическим богослужением, проходившим каждый день, и в особых обстоятельствах могла совершаться при полном отсутствии адептов. Важнейшей чертой обрядности пуджи является также доступность богослужебной практики. Беспрепятственно войти в храм и присутствовать при жертвоприношении могли не только дваждырожденные, но все адепты без исключения, включая женщин, представителей низших варн и смешанных каст. Тем самым правомерно считать, что с распространением пуджи в арийской среде в религиозную жизнь общества были вовлечены те его слои, которые никогда прежде не допускались до исполнения многих ведийских ритуалов.

Из сравнения следует, что ни в одном из основополагающих моментов религиозной практики, определяющих тип организации культового пространства, способ принесения жертвы и ритуальные цели поклонения, обрядность яджны не совпадает с обрядностью пуджи. На мой взгляд, этого достаточно, чтобы утверждать, что яджна и пуджа восходят к различным ритуальным архетипам, отличающимся по структуре и символике жертвоприношения.

Сходство между ритуалами яджны и пуджи

Считая, что пуджа принадлежала к принципиально иному типу ритуала, чем яджна, и тем более не была ее эквивалентом, нельзя тем не менее не обратить внимание на сходство ряда конкретных обрядовых моментов. Многие виды ритуальной пищи, предписываемые для пуджи, были известны в ведийское время и также имели обрядовое назначение (в частности, это относится к очищенному топленому маслу, молоку, различным видам рисовой каши и т.д.). Аналогичны и такие ритуальные приемы, как окропления водой с целью очищения и освящения ритуального пространства, предмета или участника жертвоприношения. Наследуемой от ведийской эпохи может считаться и традиция совершать ритуал в сакрально отмеченное время, соотносимое с сезоном года, благоприятным месяцем и временем дня и уточняемое в зависимости от положения на небосводе того или иного созвездия-накшатры или отдельных звезд.

Близкой оказывается и практика подготовки жрецов к ритуалу. И в той и в другой традиции декларируется требование ритуальной чистоты, предусматривающее среди прочего сбривание волос, растительности на лице, а также возможно более короткое постригание ногтей. Эти простые операции дополнялись обязательным омовением и последующим облачением в новые, ни разу не стиранные, как правило белые, одежды. И наконец, и та и другая традиция требовала, чтобы совершению ритуала предшествовали сосредоточение и пост, выражающийся в целом ряде пищевых, сексуальных и прочих ограничений (ШатБр.ІІІ.1.2.2–20; НШ.ІІІ.3). Сравнивая предписания ведийских и агамических текстов, можно сказать, что эта сторона ритуальной активности не претерпела в постведийский период никаких изменений и фактически была сохранена исторически существовавшая практика подготовки жрецов к ритуалу.

Несомненная близость существует также между древком знамени-дхваджи (или джарджары, букв. «уничтожающей»), как тот же самый ритуальный предмет называется в «Натьяшастре»³²) и ведийским жертвенным столпом — юпой (уṛа), воздвигавшимся в процессе торжественных ведийских ритуалов. Полностью совпадает их внешний вид: и то и другое представляет собой достаточно длинную палку-шест, особым образом изготовленную из дерева³³.

³² Название «джарджара» имеет мифологическое обоснование в легенде о происхождении театрального искусства. Согласно «Натьяшастре», самый первый в мире спектакль был представлен перед богами и демонами, вызвав у них две противоположные реакции. Все боги, начиная с Брахмы, были весьма удовлетворены увиденным и щедро одарили актеров, в частности, Индра дал им свое священное знамя. Совсем иначе отреагировали демоны. Как свидетельствует «Натьяшастра», когда представление, посвященное гибели дайтьев и данавов, началось, все собравшиеся там демоны пришли в сильное возбуждение и, прибегнув к волшебству, парализовали речь, движения и память исполнителей. Тогда божественный царь Индра, поняв, откуда протекает вредительство, схватил только что подаренное им знамя и поразил им вышедших на сцену демонов. Когда же все вредители исчезли, небожители, обрадовавшись, произнесли речь: «О, [Индра]! Вот божественное оружие обречено тобою, которым все разрушители натьи пронзены, поэтому „Пронзающее“ (джарджара) — так оно будет наименовано. А [если] вигхны завистливые придут с целью навредить, они, увидев джарджару, точно так же и уйдут». — «Да будет именно так, — тогда ответил Могучий [Индра] богам. — И да станет эта джарджара защитой для всех» (НШ.І.67–75).

³³ См. описание юпы в Шатапатха-брахмане Ш.6.4.1–8. Технические характеристики джарджары охарактеризованы в XXІІІ главе «Натьяшастры», где говорится, что джарджару можно было изготавливать из различных пород дерева, лучшим из которых считался бамбук. Создание этого важнейшего ритуального предмета предполагало ряд технических требований, а именно соблюдение определенной длины, наличие пяти сочленений, образовавшихся в процессе роста бамбука, а также четырех колец в месте их соединений, которые должны быть видны, но при этом не являться слишком выпук-

Аналогичны и ритуальные функции джарджары-дхваджы и юпы. С одной стороны, оба они имели охранительное назначение, а с другой — воплощали вертикальную ось ритуального пространства и символизировали мировое древо. Юпа использовался прежде всего в торжественных ведийских ритуалах возлияния сомы. Принеся его к месту совершения обряда и окропив водой, ведийский жрец воздвигал юпу и произносил мантру, призывающую его стать защитником трех миров — неба, воздушной сферы и земли, символически отождествляемых с тремя частями жертвенного столпа (ШатБр.ІІІ.7.1.4–10).

В обрядах пуджи сходные ритуальные действия были связаны с продвижением дхваджы, к которой обращались с аналогичными просьбами о благополучии. Отмеченные совпадения позволяют считать дхваджу и юпу одним и тем же ритуальным символом, общим для обрядов круга пуджи и ритуалов ведийской эпохи. Последние сомнения на этот счет рассеиваются, если учесть, что одинаковым являлось не только культовое назначение, но и ритуальная семантика дхарджары-дхваджы и юпы. В теологии брахман юпа считался воплощением ваджры³⁴, или булавы, Индры (ШатБр.ІІІ.7.2.1–14). Точно так же в тексте «Натьяшастры» интерпретировалась и джарджара, в которой, как считается, была «воплощена ваджра, уничтожающая дайтьев³⁵». Трудно предположить, что подобное весьма нетривиальное представление о жертвенном столпе возникло в традиции «Натьяшастры» независимо от ведийского понимания юпы³⁶.

лыми. Требовалось также, чтобы по всей длине шеста не было отростков-веток. Сам по себе ствол бамбука, выбранный для джарджары, должен был обладать высоким качеством. Негодным, к примеру, признавалось дерево, древесина которого или места сочленений были источены червями (НШ.ХХІІІ.156–161).

³⁴ Строго говоря, мы не знаем, как выглядела ваджра. Существует представление о ваджре как о диске или крестообразном плоском оружии, раскручивающемся в воздухе и поражающем противника. Однако наиболее часто она описывается как имеющая четыре или даже сто углов булава, усаженная тысячей зубцов. Подробнее см.: Apte V.M. *Vajra in the Rgveda* // ABORI, 1956. Vol. 37, p. 292–295.

³⁵ *jarjare' caiva nikṣiptaṁ vajraṁ daityanibarhaṇam* (НШ.І.91).

³⁶ Это тем более вероятно, что в «Натьяшастре» не содержится никакого объяснения отождествления джарджары и ваджры. Зато такого рода истолкования существуют в памятниках ведийской эпохи. Одно из преданий, сохранившееся в Шатапатха-брахмане, так излагает историю возникновения жертвенного столпа. Согласно легенде, некогда, совершая свой асуроборческий подвиг, Индра метнул во Вритру ваджру и это оружие, вращаясь в процессе полета, стало четырехсложным. Вначале оно разделилось на деревянный меч (*spha*), который состоял примерно из одной трети ваджры, жертвенный столп (*yū*), на который также пришлась треть, и колесницу, вместившую оставшуюся часть. При ударе о Вритру от этой трехсложной ваджры откололся кусок (*śrī*), который, падая на землю, превратился в стрелу (*śara*). Так ваджра стала четырех-

Следует, однако, отметить, что сакральный столп, использовавшийся в пудже, приобрел и индивидуальные черты, неизвестные ведийскому ритуализму. Во-первых, он получил особое название — дхваджа, или, буквально, «знамя». Кроме того, и это очень важно, изменился обрядовый статус столпа, который сам по себе в ведийских обрядах никогда не являлся предметом поклонения, в то время как в обрядах пуджи он стал выступать одним из основных объектов жертвоприношения.

Отмеченные черты сходства между ведийскими формами поклонения и агамическими обрядами обладают достаточно частным характером и ни в коей мере не отменяют общий вывод о том, что обрядность пуджи, по самым главным ее признакам, не являлась органичной частью ведийского ритуализма и принадлежала к совершенно иной системе религиозных воззрений, к другому ритуальному архетипу. При этом само существование этих схождений свидетельствует о том, что обряды пуджи сложились не изолированно от ведийской ритуальной культуры и унаследовали из нее целый ряд элементов.

Одновременно в религиозной системе пуджи существует обряд, дающий основания уже не для аналогий, а для прямых ведийских сопоставлений. Речь идет о хоме, входящей как составная часть во многие ритуалы круга пуджи. Агамические памятники обычно не содержат подробного описания хомы, ограничиваясь указанием совершить жертвенное возлияние в огонь. Очевидно, в этом действительно не было необходимости, поскольку речь шла об одном из хорошо известных ведийских обрядов.

Практически все исследователи древнеиндийского ритуала подчеркивали ведийский характер хомы, одновременно усматривая в этом одно из веских доказательств ведийского генезиса пуджи. Высказывалось и мнение о том, что агамическая ритуальная практика существует в двух независимых видах, первый из которых восходит к ведийской ритуальной культуре, а второй заведомо ей не принадлежит³⁷. Это же позволяло определять агамические обряды как *mīṣa*, или смешанные, подразумевая беспорядочное соединение в них ведийских и неведий-

сложной. Жрецы-брахманы, совершая ритуал, применяют две из этих четырех частей — жертвенный столп и деревянный меч, а воины используют в битве две другие — колесницу и стрелу (ШатБр.І.2.4.1–2). В других брахманических текстах также существует понимание жертвенного столпа как оружия, подобного ваджре, которое после воздвижения способно подавлять врагов и уничтожать демонов. См., в частности: АБр.ІІ.1; КБр.Х.1, а также ШатБр.ХІІІ.6.1.4.

³⁷ См.: *Sinha K.P. Vedic Origin of the Tantric Practices* // ABORI, 1991–1993. Vols. LXXII–LXXIII, p. 195–204.

ских элементов³⁸. Во всех случаях дело ограничивалось простой констатацией ведийских истоков хомы без попытки объяснить ее роль в религиозной системе пуджи.

И все же при всей неоднозначности феномена постведийской ритуальной культуры было бы неправильным сводить его к формальному объединению яджны и пуджи. Как известно, в поздневедийский период термин «яджна» обозначал не один какой-то обряд, а множество церемоний разной степени сложности и сакральности. Брахманы и ритуальные сутры, являющиеся наиболее специальными и авторитетными источниками по жреческой практике, предлагают различные подходы к классификации ведийских ритуалов, основывающиеся на количестве необходимых для их совершения жрецов, степени сакральности, периодичности исполнения, продолжительности и т.д. Однако наиболее общее и сущностное деление опиралось на функциональное предназначение ведийских ритуалов и учитывало стоящую за ними обрядовую схему.

Согласно этой классификации, все ритуалы круга яджны подразделялись на три основных вида, в каждом из которых насчитывалось по семь конкретных форм. Первую группу составляли ритуалы возлияния сомы — *somayajña*, вторую — обряды типа *haviryajña*, в которых жертвенный дар, состоящий из молока, топленого масла и зерен злаков, сжигался в огне, и третью — домашние формы поклонения (*rakayajña*), совершаемые самим домохозяином на домашнем огне³⁹.

Тексты брахман определяют иерархию трех названных типов ведийского ритуала. Сакрально наиболее значимыми считались обряды жертвоприношения сомы, основывавшиеся на ритуальной схеме агништомы, представлявшей собой наиболее сложный и разработанный тип ведийского жертвоприношения, требовавший построения специальных алтарей, покупку сомы, множество приносимых в жертву животных и не менее 16 высокообразованных и специально обученных брахманов-жрецов. На втором месте находились обряды типа хавир-яджны, представлявшие собой различные варианты агнихотры, в основе которой лежало простое жертвоприношение на огне. Последнюю ступень занимали несложные культовые отправления, выполнявшиеся каждый день всеми принадлежавшими к трем высшим варнам ариями. Они состояли из утреннего и вечернего жертвоприношения, периодически совершаемого почитания предков и т.п.

³⁸ См.: *Chemburkar J. Śrīrādhikānāmasahasram* // ABORI, 1976. Vol. LVII, p. 106–116.

³⁹ *sapta sutyāḥ sapta ca pākayajñāḥ haviryajñāḥ sapta tathaikaviṃśatiḥ* (ГопБр.I.5.25).

Упоминаемая в агамических памятниках хома принадлежала ко второму типу ведийского ритуала, называемого хавир-яджной. Фактически она представляла собой своего рода «базовую» форму жертвоприношения на огне, в пламя которого бросался жертвенный дар — хавис (чаще всего очищенное топленое масло или зерна злаков). Можно констатировать, что этот ведийский обряд был без каких-либо существенных изменений включен в ритуальную систему пуджи и составил одну из стадий этого обряда, с той лишь разницей, что если в ведийское время сжигание жертвы было основным и единственным способом ритуального дарения, то в агамических обрядах хома заняла несравнимо более скромное место, став своего рода «вставкой» в жертвоприношение совершенно иного типа.

Основываясь на «Натьяшастре», возможно утверждать, что взаимосвязь хома и пуджи носила достаточно ранний, если не изначальный характер. Недаром Брахма, говоря небожителям о самом первом жертвоприношении в доме для натьи, специально подчеркивает, что «с поднесением даров (*bali*) и с жертвенными возлияниями (*homa*), сопряженными с мантрами и целебными растениями, с молитвами, пищей и питьем должен быть соединен дар, [только тогда,] придя в мир смертных, вы все удостоитесь счастливой пуджи»⁴⁰.

То, что это мифологическое свидетельство достоверно и хома действительно являлась составной частью ритуала освящения нового театрального здания, подтверждает его подробное описание в третьей главе «Натьяшастры». Как указывается в трактате, хому совершали на третьей, заключительной стадии ритуала, которая уже не имела прямого отношения к процессу освящения здания и фактически была первым исполнявшимся в нем обрядом. Этой стадии предшествовали еще две религиозные церемонии, разнесенные по времени и решавшие различные обрядовые задачи.

Целью первой из них было освящение всего театрального здания, интерпретируемого в данном случае как целостное сакральное пространство. С этой целью исполнявший ритуал жрец-ачарья проводил

⁴⁰ *kurudhvam atra vidhivad yajanam nātyamaṇḍape //*
balipradānair homaiś ca mantrasaḍhisamanvitaiḥ //
japyair bhakṣyaiś ca pānaiś ca baliḥ samupakalpyatām //
martyalokagatāḥ sarve śubhām pūjām avāpsyatha / (НШ.I.123–124). Таким образом,

в мифологическом времени первой главы «Натьяшастры» происходит совмещение трех важнейших событий: рождения самой натьи, возведения предназначенного для нее здания и совершения в нем пуджи. При всей условности данного свидетельства оно все же позволяет считать, что начало строительства специальных зданий, предназначенных для совместного совершения пуджи и представления драмы, относится к достаточно раннему этапу развития рассматриваемой традиции.

в театре всю ночь, творя молитвы и призывая богов занять надлежащие им места в театре. На рассвете, после долгих молений, он совершил в их честь первую пуджу.

Вторая пуджа начиналась на закате того же дня. Она была направлена на то, чтобы в уже освященном здании дополнительно освятить сцену, считавшуюся святой святого театра. С этой целью ачарья собственноручно изображал на сцене большую мандалу, которую он делил на восемь отсеков, ориентируя ее тем самым по основным и промежуточным сторонам света⁴¹. Завершив это важное действие, жрец начинал «вселять» в нее богов, располагая их изображения или символы в образовавшихся секторах мандалы. Вначале он выделял самую главную сакральную зону мандалы — ее центр и устанавливал там «Находящегося в лотосе Брахму». Затем, заполнив аналогичным образом все остальные секторы мандалы, жрец переходил к жертвоприношению-пудже. Эта вторая пуджа в ритуале освящения нового здания носила более торжественный характер, чем первая, поскольку предполагала жертвование не только воды, благовоний и цветочных гирлянд, но и различных видов ритуальной пищи.

Первым ачарья почитал бога Брахму, являвшегося главой пантеона. В непосредственной близости от его установленного в центре мандалы символа или изображения он раскладывал гирлянду из белоснежных цветов и специальную жертвенную пищу⁴², произнося при этом следующую молитву: «О бог богов, обладатель великой доли, рожденный в лотосе Питамаха, прими, о бог, этот мой очищенный мантрой жертвенный дар!» (НШ.ІІІ.46). Затем, точно так же, кланяясь и читая восхваления-мантры, он совершал прадакшину, обходя все секторы мандалы с востока на запад и почитая пуджей находившихся там богов, по завершении которой освященная по всем правилам постройка приобретала полную сакральную значимость.

⁴¹ При этом он руководствовался следующими правилами: «По периметру в мандале должны [были] быть отмерены по 16 локтей, и здесь следует сделать двери, согласно предписанию [обращенные] на четыре стороны [света], а посередине [образовавшихся дуг] в ней должны быть проведены две линии, по диагонали идущие вверх» (НШ.ІІІ.21–22).

⁴² В данном случае жертвенной пищей являлась мадхупарка, или «медовая смесь», в состав которой входило пять обязательных компонентов: очищенное топленое масло, вода, мед, сахар и творог. Мадхупарка была известна еще в ведийский период. Она упоминается в Атхарваведе Х.3.21a (yáthā yáśaḥ somapīthé madhuparké yáthā yáśaḥ «Как слава (вложена) в напиток из сомы, / Как в медовую смесь...»; перевод Т.Я. Елизаренковой, в печати) и позднее в грихьясутрах, в частности в Ашвалаяна-грихья-сутре (І.24.1; 7; 14; 33). Мадхупарка использовалась по преимуществу в церемонии приветствия почетного гостя или жениха, прибывшего к порогу дома отца невеста. При этом совершался ритуал, состоявший в выливании «медовой смеси» на руки.

Далее следовала третья, заключительная стадия этого ритуала, особенности которой позволяют отнести ее к кругу царских обрядов. Именно она включала в себя две ведийские хома, служившие своего рода обрамлением важного и ответственного события, связанного с появлением в театре царя. После первой хома⁴³ (хотя в трактате прямо об этом не говорится, но, по всей видимости, специально для нее на сцену выносилась жаровня с пылавшим на ней огнем) правитель страны поднимался на сцену в сопровождении семи танцовщиц, загримированных как богини и персонифицирующих собой небожительниц. Затем, как свидетельствует «Натьяшастра», ради благополучия царя совершался обряд паримарджана (*parimārjana*), в процессе которого царя и танцовщиц освящали зажженными светильниками, что способствовало возрастанию их природной сиятельности, и окропляли водой, произнося при этом мантру: «Вы рождены в великом роду и украшены изобильными достоинствами. Да пребудут все достоинства, что вы обрели от рождения, во веки с вами» (НШ.ІІІ.84–85). На этом паримарджана завершалась, и ее окончание отмечала еще одна хома, которую ачарье предписывалось совершать как положено, с хависом и соотвествующей мантрой⁴⁴.

Данная церемония подтверждает, что в ритуалах «Натьяшастры» ведийская хома обладала абсолютно тем же сакральным статусом, что и в средневековых агамических обрядах пуджи. Тем самым ее присутствие не только не свидетельствует о ведийском происхождении сценических ритуалов, но, напротив, оказывается еще одним важным аргументом в пользу постведийского генезиса всей представленной в «Натьяшастре» религиозной системы. Вполне вероятно, что так же следует трактовать и другие ведийские реминисценции «Натьяшастры», свидетельствующие лишь о том, что значительная часть содержания этого памятника сформировалась в тот переходный период, который формально уже не принадлежал к ведийской культуре, но при этом во многих отношениях был от нее еще очень сильно зависим.

В этом смысле проблема соотношения ведийских и неведийских черт в ритуально-мифологических главах «Натьяшастры» выходит за рамки изучения данного трактата и оказывается актуальной для решения гораздо более общего вопроса, а именно когда и при каких обстоятельствах произошла трансформация древнеиндийской ритуаль-

⁴³ В «Натьяшастре», так же как и в позднейших агамических памятниках, она охарактеризована крайне скупо. Указывается лишь, что следует совершить хому, вылив масло в огонь с соответствующими мантрами: *agnau homaṁ tataḥ kuryānmantrāhuitipuraskṛtam* (НШ.ІІІ.82).

⁴⁴ *homaṁ kṛtvā yathānyāyaṁ havirmantrapuraskṛtam* (НШ.ІІІ.88).

ной системы, в результате которой основной формой жертвоприношения стала не яджна, а пуджа.

Ритуалы «Натьяшастры» и атхарваведийский обряд Брахмаяга

Несмотря на широкое распространение пуджи, имеющей значение сразу для трех постведийских религий — индуизма, джайнизма и буддизма, ей посвящено удивительно мало исследований. Помимо нескольких статей⁴⁵ можно назвать лишь вышедшую почти 20 лет тому назад монографию, принадлежащую Г. Бюнеманн⁴⁶. По мнению Г. Бюнеманн, «хотя обрядность пуджи и обнаруживает множество элементов ведийской религии, сам по себе этот ритуал, определяемый как последовательность служб (ураcāга), в своем подавляющем большинстве связанных с почитанием изображения (mūrti) божества, принадлежит к постведийской религии»⁴⁷.

Самыми ранними текстами, содержащими подробное описание пуджи, Г. Бюнеманн считала так называемые «дополнения» (pariśiX[a]) к грихья-сутрам, в частности «важное дополнение к Баудхаяна-грихьясутре, показывающее индуистский ритуал на ранней стадии, отмеченной смешением с ведийской обрядностью»⁴⁸. Эта паришишта⁴⁹ действительно содержит описание нескольких церемоний круга пуджи, в том числе:

- освящение изображения Вишну;
- ритуал почитания Махапуруши, являющегося одной из форм Вишну;
- церемонию купания изображения Вишну;

⁴⁵ См.: Bailey H.W. Cognates of Pūjā // The Adyar Library Bulletin, 1961. Vol. 25, pts. 1–4, p. 1–12; Thieme P. Indische Wörter und Sitten // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, 1939, Bd. 93, S. 105–137 (данная статья частично переведена на английский и опубликована как: Thieme P. Pūjā // The Journal of Oriental Research for 1957–1958. Madras, 1960. Vol. XXVII, p. 1–16; Radhakrishnan R. On Pūjā // Indian Linguistic, 1965–1967. Vol. XXVI, p. 225–228; Charpentier J. The Meaning and Etymology of Pūjā // Indian Antiquary. Bombay, 1927. Vol. 56, p. 93–98, 130–135; Einoo Sh. The Formation of the Pūjā Ceremony // Studien zur Indologie und Iranistik, Festschrift Paul Thieme, Bd. 20. Reinbek, 1996, S. 73–87.

⁴⁶ См.: Bühnemann G. Pūjā. A Study in Smārta Ritual. Publications of the De Nobili Research Library. Vol. XV. Vienna, 1988.

⁴⁷ Ibid., p. 32.

⁴⁸ Ibid., p. 33.

⁴⁹ Речь идет о Praśna 2, Adhyāya 13 to 22, 3.3–15 и 4.2.

- освящение изображения Рудра-Шивы;
- ритуал почитания Махадевы (одной из форм Рудра-Шивы);
- церемонию купания изображения Рудры;
- второе освящение изображения Рудра-Шивы;
- церемонию купания изображения Дева (еще одной формы Рудра-Шивы);
- общие правила совершения пуджи в честь Вишну и Рудра-Шивы;
- поклонение разнообразным богам, в том числе Дурге, Упашрити, Шри, Сарасвати, Вишну, Равви, Джьештхе, Винаяке и Рудре;
- принесение жертвенного дара (bali) в честь Дхурты, формы Сканды-Картикейи⁵⁰.

Нельзя не заметить, что все перечисленные темы являются традиционными и для текстов средневековых агам, т.е. отражают уже достаточно развитую, а отнюдь не начальную форму культа пуджи⁵¹. Об этом же свидетельствует и почитание изображений богов (mūrti), а также то, что высшие ступени в иерархии пантеона занимают Вишну и Рудра, в то время как в ранней традиции пуджи верховным богом являлся, по всей видимости, бог Брахма. Именно эта начальная стадия культа пуджи, близкая к моменту его зарождения, и получила отражение в ритуально-мифологических главах «Натьяшастры», где при всей значимости Вишну и Шивы главенствующее положение в пантеоне занимает все-таки Брахма⁵². Именно он творит драму, создает пуджу, отдает приказание о строительстве храма-театра и распределяет богов для его защиты.

⁵⁰ Ibid., p. 33. Среди ранних текстов, рассматривающих пуджу, G.Bühnemann упоминает также Vaikhāṇasa-Smārtasūtra 4.10–12, Āg্নiveśya-GRhyasūtra 2.4.10–11, Āśvalāyana-GRhyasūtra, p. 168, 14–169; 189.12–25, Rgvidhāna и т.д.

⁵¹ Ряд рассмотренных G. Bühnemann текстов, в частности Āśvalāyana-GRhyasūtra, p. 168, 14–169; 189.12–25 и Rgvidhāna, содержат описание 16-членной пуджи, которая сформировалась уже на сравнительно позднем этапе развития постведийской культуры.

⁵² Поклонение Брахме отражает одну из самых ранних стадий пуджи, связанной с переходным по своей сути культом этого верховного бога. Считается, что образ Брахмы как Прародителя (Питамахи), высшего божества и бога-творца не существовал в ведийскую эпоху и появился лишь на рубеже поздневедийского и раннеэпического времени. Представление о нем дает мифология раннего эпоса (или, как его определяет Э.У. Хопкинс, «псевдоэпоса». См.: Hopkins E.W. The Great Epic of India: Its Character and Origin. New York, 1901, p. 408), согласно которой Брахма создал Веды, людей, богов, демонов, миры, а также разного рода законы и институты, в частности деление на варны. Он же установил царскую власть на небе и на земле, сделав Индру правителем богов и поручив ему бороться с демонами. Подробнее об этом см.: Hopkins E.W. Epic Mythology. Strassburg, 1915, p. 193–195 (Rpt.: Delhi, 1974).

Неопределенность наших знаний о той переходной эпохе, которая послужила мостом между поздневедийской и раннеиндуистской культурами и может быть датирована несколькими столетиями до и после условной границы середины I тыс. до н.э., не позволяет предложить сколько-нибудь надежные критерии для датирования текстов паришишт. Однако, поскольку каждая из Вед имела хотя бы по одной паришиште⁵³, они могут быть выделены в отдельную группу поздневедийских сочинений.

Наибольшее число паришишт — 72 — было создано в школе Шаунаки Атхарваведы⁵⁴. Благодаря широте затрагиваемых в них вопросов — от описания различного рода религиозных церемоний, магии, примет до фонетики, лексикографии и т.д. — они могут считаться своего рода энциклопедией, позволяющей судить о поздневедийской активности атхарвавединов. Паришишты Атхарваведы остались вне сферы внимания Г. Бюнеманн, несмотря на то что они также содержат подробные описания ритуалов круга пуджи⁵⁵.

Среди описываемых в паришиштах Атхарваведы ритуалов существует и обряд поклонения Брахме под названием Брахмаяга (Brahmayāga), являющийся ближайшим аналогом ритуалов «Натьяшастры». Этот ритуал описан в «Атхарваведа-паришиште» XIXb⁵⁶, которая, как и другие паришишты Атхарваведы, никогда не переводилась на европейские языки, что делает необходимым ее подробное рассмотрение.

В «Атхарваведа-паришиште» XIXb ритуал Брахмаяга определяется как лучшее или первое из жертвоприношений (*sarveṣām eva yāgānām paramo 'yam udāhṛtaḥ*) (АВПар. XIXb. 1.3). Согласно паришиште, этот ритуал имел божественное происхождение и был поведен учителю

⁵³ Известна Āśvalāyana Gr̥hya Parīṣiṣṭa, принадлежащая Ригведе, Kātīya Parīṣiṣṭa, относящаяся к Белой Яджурведе, три паришишты — Āpastamba Hauṭra Parīṣiṣṭa, Vārāha Śrauta Sūtra Parīṣiṣṭa и Kātyāyana Śrauta Sūtra Parīṣiṣṭa Черной Яджурведы и Gobhila Parīṣiṣṭa, принадлежащая Самаведе. Хиллебрандт упоминает гораздо большее количество паришишт, ни одна из которых до сих пор не издана и которые существуют только в форме рукописей. См.: Hillebrandt A. Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, 1897, S. 38.

⁵⁴ См.: Modak B.R. The Ancillary Literature of the Atharva-Veda. A Study with Special Reference to the Parīṣiṣṭas. New Delhi, 1993.

⁵⁵ Паришишты Атхарваведы зафиксировали довольно много ритуалов, отмеченных чертами раннего культа пуджи. В их числе несколько обрядов, связанных с поклонением природным феноменам, таким, как Ночь (Ratri) (АВПар.I), Земля (Bhūmi-dāna) (АВПар.XX) и т.д., а также почитание ряда постведийских богов, в том числе Шивы Пашупати (АВПар.XL), Сканды (АВПар.XX) и Дурги (АВПар.XVII.2.1–17), каждому из которых посвящено по одному-единственному обряду.

⁵⁶ Эта паришишта была опубликована в издании: The Parīṣiṣṭas of the Atharvaveda. Ed. by G.M. Bolling and J. von Negelein. Vol. I, pt. I (Parīṣiṣṭas 1–36). Leipzig, 1909.

Шаунаке⁵⁷ самим Атхарваном⁵⁸ Бхаргавой (*om bhārgavam prāṇipatyātha bhagavāñ śaunako 'vadat/ brahmayāgavidhiṃ kṛtsnaṃ vistareṇa vadasva me // paripṛṣṭaḥ sa tena atha atharvā yajatām varah/ vidhiṃ kṛtsnaṃ pratiṣṭhāya ākhyātum upacakrame //* (АВПап. XIXb. 1.1–2)).

Для совершения ритуала Брахмаяга возводили ритуальный павильон (*maṇḍara*⁵⁹), предварительно выбрав дивное, прекрасное, ровное, отдаленное от всех опасностей и хищных птиц место. Именно там следовало строить жертвенный павильон, украшенный арками и флагами, а также снабженный несколькими дверями (*maṇḍapaṃ kārayet tatra yathoktavidhinā guruḥ / patākātorañir yuktaṃ dvāraiś ca api pṛthagvidhaiḥ* (АВПап. XIXb. 1.5).

Завершив постройку, ритуальный павильон освящали. Вначале его окропляли священной водой и пятикомпонентной смесью (*pañcagavya*), состоящей из пяти получаемых от коровы продуктов — молока, простокваши, очищенного топленого масла, мочи и навоза, а затем, обмазав пол навозом, совершали пуджу умощением (*abhyukṣya śāntitoyena pañcagavyena vā sakṛt / gomayena pralipyā ādau pūjayed varṇakīḥ pṛthak* (АВПап. XIXb. 2.1).

Ночью следовала еще одна пуджа. Жертвенный павильон почитали цветами, а также различными белыми плодами, принося, как предписано, жертвенный дар на четыре стороны света (*puṣpaś ca vividhaiḥ śubhraiḥ phalaiś ca api arcayed budhaḥ / tato balim hared rātrau caturdikṣu*

⁵⁷ Шаунака, букв. «потомок Шунаки», — патронимическое имя, относящееся ко многим учителям, в том числе к упоминаемым в Шатапатха брахманам Индроте Шаунаке (XIII.5.3.5) и Свайдаяне Шаунаке (XI.4.1.2). В поздневедийской литературе Шаунака предстает как крупный авторитет в области грамматики, ритуала и т.п. К его имени восходит название школы, в которой была создана одна из двух дошедших до нас рецензий Атхарваведы. В паришиштах Атхарваведы имя Шаунаки встречается достаточно часто, в том числе в паришиштах I.3.1; II.4.1; XXII.2.5; XXIII.10.5; XXIII.13.4; XXV.1.1 и т.д.

⁵⁸ Атхарван — риши, легендарный родоначальник полубожественного жреческого рода и имя собственное отождествляемого с Агни первого жреца огня, от имени которого образовано название Атхарваведы. Атхарван неоднократно упоминается в Ригведе (I.80.16; VI.16.13; X.14.6 и др.). Позднее он стал считаться старшим сыном Брахмы, которому Брахма передает основополагающее знание о Брахмане (*Brahma-vidyā*), позволяющее освободиться из череды перерождений (МунУп I.1.1). В данной паришиште Атхарван трактуется как небесный жрец, совершающий на небесах ритуал Брахмаяга для Индры. Не вполне обычным является то, что Атхарван при этом именуется Бхаргавой, или «потомком Бхригу». В Ригведе Бхригу — это эпоним древних риши (PB.I.58.6; I.127.7; X.14.6), а также историческая семья мудрецов (PB.VII.18.6; VIII.3.9; 6.18). В более поздней ведийской литературе Бхригу предстают как реально существовавший священнический клан, преданный культу Агни и считающийся вместе с Ангирасами создателями Атхарваведы.

⁵⁹ Речь идет о временной постройке, возводившейся в период религиозных фестивалей.

vidhānavit (ABПар. XIXb. 2.2). Завершив освящение постройки, в здание вносили наполненные маслом светильники, а затем в середине мандапы изображали божественный круг (мандалу)⁶⁰ (*pradīpān ghr̥ta-pūrṇāṃś ca pradadyād vividhān tathā / tato maṇḍapamadhye tu vartayed divyamaṇḍalam* // (ABПар. XIXb. 2.3).

Затем жрец, используя белую пудру, изображал в середине мандапы прекрасный лотос, а снаружи от лотоса все украшал различными яркими красками (*sitacūrṇena tanmadhye likhet padmaṃ suśobhanam / bahiś ca varṇaiḥ śubhrair nānā śobhāṃ prakalpayet* (ABПар. XIXb. 2.4). Установив в середине лотос, он должен был начать ритуал, почтив Брахму Парамешвару гимном «Брахмана рожденного...»⁶¹ (*madhye padmaṃ tu samsthāpya brahmāṇaṃ parameśvaram / brahmajajñānasūktena yathoktam upakalpayet* (ABПар. XIXb. 2.5).

Вслед за этими подготовительными действиями начиналась наиболее торжественная часть ритуала. Окропив, как положено, водой и другими жидкостями со словами «эти воды»⁶², жрец совершал пуджу, жертвуя Брахме желтую краску, сандал и другие дары, цветы и воскурения (*tatha imā āpa ityādyair yathāvad adhivāsayet / rocanācandanādyaiś ca ruṣpair dhūpaiś ca rūjayet* (ABПар. XIXb. 3.1). Он также одаривал Брахму гирляндами масляных светильников, прекрасными одеждами и едой, белым сандалом и камфорой или же возжиганием ароматической смолы (*ghṛtapradīpamālyaiś ca vastrair bhakṣaiś ca śobhanaiḥ / sitacandanakarpūraṃ dadyād vā api hi guggulam* (ABПар. XIXb. 3.2).

Завершив это торжественное жертвоприношение, жрец исполнял прадакшину, обходя по кругу изображенный на полу цветок лотоса, и совершал поклон всем телом, почитая божественный лотос (*pradakṣiṇaṃ tataḥ kṛtvā namet sarvāṅgakair naraḥ* (ABПар. XIXb. 3.3a). Затем он покидал центр ритуального пространства и переходил в южную или западную часть павильона, где почитал находящийся там алтарь (*dakṣiṇe paścime vā api bhāge vedīḥ praśasyate* (ABПар. XIXb. 3.3b). Произнеся гимн «Брахмана рожденного...» и другие молитвословия, он совершал ряд окроплений и других ритуальных действий, подготавливавших помазание (абхишеку) царя (*kṛtvājyabhāgaparyantaṃ tataḥ śāntiyudakaṃ punaḥ / brahmajajñānasūktena kuryāc caivātra pūjanam / tathaiva raudramantraiś ca abhiṣekāya kalpayet* (ABПар. XIXb. 3.4).

Далее следовал новый этап ритуала. В жертвенном павильоне появлялся сам царь. В его присутствии, после ряда приготовлений и окроп-

⁶⁰ Или же, как вариант, изображали четырехугольную и четырехдверную мандалу (*caturaśraṃ caturdvāraṃ vṛttākāraṃ atha api vā*) (ABПар. XIXb. 2.3).

⁶¹ AV. IV.1.1; V.6.1.

⁶² AV. III.12.9; IX.3.23.

лений освященной водой, жрец совершал хому, сопровождая ее разнообразными гимнами, воззваниями к Агни, мантрами и молитвословиями о счастье (*homayet kutsasūktena ucchuṣmaīś ca yathāvidhi / japeṇ mantrān tathāyuṣyān maṅgalyāṁś cāpi yatnataḥ* (АВПар. XIXb. 4.1). Затем он повелевал совершить омовение царя пятикомпонентной смесью и освященной водой (*snāpayet pañcagavyena tathā śāntyudakena ca* (АВПар. XIXb. 4.2), после чего сам совершал его омовение соком плодов в присутствии произносящих благословения людей, певцов, знатоков Вед, женщин, исполнявших прекрасные песнопения и державших в руках чудесные опахала, и многих других, стоявших тут же с раскрашенными жезлами и зеркалами (*phalasnānaṃ ca kurvīta yukto maṅgalavādibhiḥ / bandibhir vedavidbhiś ca strīsaṅgītair manoramaiḥ // cārucāmarahastābhiś citradaṇḍaiḥ sadarpaṇaiḥ* / (АВПар. XIXb. 4.3–4.4a).

После этого царь, совершив вокруг лотоса прадакшину и опустившись коленями на землю, испрашивал желанный плод вместе со всеми другими участниками церемонии, произносившими ради него молитвословия о счастье (*tataḥ pradakṣiṇaṃ kṛtvā jānubhyāṃ dharāṇīm gataḥ / āśāsyēṣṭaphalaṃ tatra yukto maṅgalapāṭhakaiḥ* (АВПар. XIXb. 4.5).

Цель ритуала была достигнута, и оставалось лишь завершить его надлежащим образом. Под сопровождение звуков турьи и слов благословения царь ударял в барабан, и этот торжественный удар подхватывали раковины и литавры (*tūryaghoṣeṇa saṃyuktaḥ kṛtasvastyaṇas tathā / kuryād dundubhinādaṃ tu śaṅkhabheriprapūritam* (АВПар. XIXb. 5.1).

Царю надлежало принять участие и в завершающей части ритуала. Ему следовало позволить высказать свои пожелания участникам обряда, а затем здесь же по возможности раздать пищу брахманам, знатокам Вед (*kuryād uttaratantraṃ ca sadasyān vācayet tataḥ / bhojayec chaktitas tatra brahmaṇān vedapāragān* (АВПар. XIXb. 5.2). Царю предписывалось также разными способами почтить убогих, беспомощных, слепых, нищих и лишенных еды и питья (*dīnānāthāndhakṛpaṇān bhakṣabhojayair anekadhā / annapānavihīnāṃś ca viśeṣeṇa prapūjayet* (АВПар. XIXb. 5.3). Раздав дакшину, накормив йогинов, распорядившись не вырубать деревья и избегать убийства живых существ, царь, почтив наставника, освобождал пребывающих в заключении врагов и объявлял безопасность в стране.

Проделав все это, правитель достигал долголетия при покровительстве Брахмы Парамешвары и наслаждался всей землей (*abhayaṃ sarvato dattvā iṣṭe ca parameśvare / dīrgham āyur avāpnoti kṛtsnāṃ bhuṅkte vasumdharām* (АВПар. XIXb. 5.7).

Завершая описание обряда, создатели «Атхарваведа-паришишты» XIXb не преминули сообщить о том, что некогда ритуал Брахмаяга

был совершен на небесах жрецом Атхарваном для царя богов Индры, после чего тот, обретя защиту и милость Атхарвана, безраздельно воцарился на третьем небе (АВПар. XIXb. 5.8–9).

Ближайшим аналогом ритуала Брахмаяга среди ритуалов «Натьяшастры» является обряд освящения нового театрального здания. Чрезвычайно близкой является не только символика, но и структура этих обрядов, вплоть до того, что в ритуале Брахмаяга могут быть выделены те же самые стадии, которые составляют обряд освящения нового театрального здания.

Ритуал «Натьяшастры» начинался с церемонии, позволявшей освятить ритуальную постройку в целом. Аналогичное начало имел и обряд Брахмаяга, где также совершались действия, направленные на освящение только что построенного ритуального павильона. Ради этого в обоих случаях исполнялся один и тот же обряд — пуджа, совершение которого придавало земной постройке статус сакрального сооружения — храма.

Обе постройки имели одно и то же название — мандапа⁶³, и их внутреннее пространство было организовано в соответствии со схемой, характерной для подавляющего большинства ритуалов пуджи. Оно имело четко выделенный центр, символизировавший центр сакрального пространства, и было ориентировано по основным и промежуточным сторонам света. В ритуале «Натьяшастры» этому служили четыре двери, размыкавшие окружность мандалы и обращенные на восток, север, запад и юг, а в обряде Брахмаяга жрец, совершая пуджу, жертвовал дары по четырем главным сторонам света.

Как уже отмечалось, ачарья «Натьяшастры» собственноручно рисовал мандалу в центре сцены. Точно так же брахман, совершавший ритуал Брахмаяга, изображал мандалу в центре жертвенного павильона. Аналогичным было и следующее действие жрецов, приступавших к торжественной церемонии установления богов. Ачарья с этой целью располагал в середине мандалы «Находящегося в лотосе Брахму» (*padmopaviṣṭaṁ brahmāṇaṁ tasya madhye niveśayet* (НШ.ІІІ.23), а жрец Атхарваведы устанавливал в центре мандалы белый лотос, являющийся символом Брахмы, и почитал после этого Брахму Парамешвара (*madhye padmaṁ tu samsthāpya brahmāṇaṁ parameśvaram... upakalpayet* (АВПар. XIXb. 2.5).

Из текстов «Натьяшастры» и «Атхарваведа-паришишты» XIXb остается неясным, совершали ли жрецы лишь некое символическое

⁶³ Термин *maṇḍapa* неоднократно встречается в первой (82–84; 120), второй (3; 6; 8; 17–19; 25; 36; 65; 80; 81; 87 и т.д.) и третьей (14 и т.д.) главах Натьяшастры.

действие или же в самом деле устанавливали в центре сакрального пространства те или иные материальные объекты. Чрезвычайно важно, что ни один из этих текстов не упоминает собственно изображений (*mūrti*), т.е. не предполагает использования в ритуале заранее изготовленных антропоморфных образов богов⁶⁴. При этом сама неопределенность обоих текстов оказывается еще одним подтверждением несомненной близости сравниваемых ритуалов, косвенно свидетельствуя о том, что оба они зафиксировали примерно одну и ту же стадию развития культа пуджи.

Расположение в центре мандалы лотоса как символа верховного бога Брахмы предвещало начало основной части ритуала. Ритуальное пространство, организованное надлежащим образом и освященное божественным присутствием, было подготовлено к пудже, являвшейся кульминацией всего обряда. На этом этапе в обоих ритуалах совершалась наиболее торжественная и длительная пуджа, по ходу которой богам жертвовались не только такие традиционные дары, как вода, цветочные гирлянды, масляные светильники, притирания и разнообразные благовония, но также одежды и специальная ритуальная пища. Нельзя не отметить, что приносимые дары в обоих ритуалах подбирались в соответствии с присущей культу Брахмы символикой белого цвета и в своем подавляющем большинстве характеризовались именно этим оттенком. По-видимому, аналогичными были и действия жрецов, которые, произнося соответствующие мантры, раскладывали все эти богатые дары в непосредственной близости от места нахождения богов.

Завершив торжественную пуджу, жрецы переходили к следующей стадии ритуала, характеризующейся уже не подобием, а полным совпадением совершаемых ими действий. На этой стадии исполнялся традиционный для ведийской культуры обряд хавир-яджны, который в обоих текстах имел более специальное обозначение *homa*⁶⁵. Как и для всех обрядов яджны, для него требовался горящий огонь. В ри-

⁶⁴ При этом в паришиштах Атхарваведы описано несколько ритуалов, предполагающих создание специальных богослужебных образов. В их числе обряд почитания Ночи (*Ratṛī*), изображение которой изготавливали из муки (АВПар.I); Земли (*Bhūmī-dāna*), которую изображали в ритуальном павильоне на алтаре вместе с горами и реками (АВПар.XX); обряд *Tiladheni-vidhi*, по ходу которого с помощью разноцветных зерен сезама или, как вариант, пальмового сахара-сырца, очищенного масла, золота, драгоценностей, сахара, соли или воды, молока и меда изготавливали изображения коровы и теленка (АВПар.IX).

⁶⁵ Как указывает Я. Гонда, данный термин широко использовался только в традиции Атхарваведы. Помимо Каушика-сутры (3.19; 6.3; 47.10; 63.29) он встречается еще в целом ряде текстов этой традиции. Более подробно об этом см.: *Gonda J. The Indra Festival according to the Atharvavedins // Journal of the American Oriental Society. Vol. 87, 1967, p. 413–429.*

туале Брахмаяга огонь разжигался на специальном алтаре, расположенном в западной или южной части ритуального павильона. В обряде «Натьяшастры» расположение ритуального огня не конкретизировалось, но при этом ясно характеризовались совершаемые ачарьей действия. Они полностью совпадали с действиями брахмана Атхарваведы и состояли в торжественном, сопровождаемом чтением мантр возлиянии очищенного топленого масла в горящий огонь.

Показательно и то, что в обоих ритуалах хома исполнялась в начале царского обряда. В описанном в «Натьяшастре» ритуале освящения нового театрального здания царь появлялся на сцене в окружении семи загримированных как богини⁶⁶ танцовщиц. Он принимал участие в церемонии, совершавшейся ради его благополучия и сопровождавшейся многочисленными окроплениями и произнесением благословляющих мантр.

Практически то же самое происходило и в атхарваведийском обряде Брахмаяга. Царя также неоднократно окропляли и помазывали, произнося ради его благополучия молитвословия о счастье. При этом царя со всех сторон окружали его подданные, среди которых присутствовали и женщины, державшие в руках чудесные опахала и исполнявшие прекрасные песнопения. Таким образом, несмотря на краткость описания царского ритуала в «Натьяшастре» и «Атхарваведа-паришиште» XIXb, допустимо считать, что в обоих текстах речь идет об одном и том же царском обряде.

Отмеченные совпадения ритуала освящения нового театрального здания и обряда Брахмаяга настолько велики, что наводят на мысль не только о типологических, но и о прямых генетических взаимосвязях. Последнее не покажется невозможным, если учесть, что «Атхарваведа-паришишта» XIXb является дополнительной к «Атхарваведа-паришишта» XIX, описывающей ритуал праздника Индры⁶⁷. А именно на празднике Индры, согласно мифологическому свидетельству «Натьяшастры», и была некогда представлена самая первая в мире драма⁶⁸.

⁶⁶ Согласно «Натьяшастре», около царя находились семь богинь-матерей натьи — Сарасвати, Дхрити, Медха, Хри, Шри, Лакшми и Смрити (НШ. III.87).

⁶⁷ Этот праздник имел много названий и мог именоваться Dhvajamahā — «праздник знамени», Mahendravijayotsava — «празднование победы великого Индры», Indramahotsava — «великий праздник Индры» или Indradhvaja — «[праздник] знамени Индры».

⁶⁸ Впервые идею о связи древнейших форм драмы с ведийским праздником Индры высказал индийский ученый М. Харапрасад Шастри (см.: *Haraprasad Shastri M. Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. 5, 1909, p. 351–361*). Позднее его мнение поддержал Я. Гонда. См.: *Gonda J. Zur Frage nach dem Ursprung und Wesen des indischen Dramas // Acta Orientalia. Leiden, 1943. Vol. XIX, S. 329–453 (Rpt.: Gonda J. Selected Studies. Vol. IV: History of Ancient Indian Religion. Leiden, 1975, p. 350–474)*.

«Натьяшастра» говорит об этом так. В золотой век (критаюга) театра в мире еще не было. Он возникает при переходе к следующему, серебряному веку (третаюга), из-за того что нравы обитателей неба и земли сильно ухудшились. Не в силах справиться с кризисом сам, царь богов Индра обращается за помощью к Брахме. Он просит его создать нечто видимое и слышимое, сделав его доступным всем варнам, включая не допускавшуюся ранее к Ведам варну шудр. Соглашаясь помочь, Брахма избирает типично брахманский путь: он творит новое сакральное знание — пятую Веду, синтезирующее Ригведу, Самаведу, Яджурведу и Атхарваведу. Назначение нового знания — поучать, развлекая. Именно оно способно задать правильный образ мира, следуя которому люди исправятся и обретут три цели жизни — религиозный долг (дхарму), материальную выгоду (артху) и славу (которая замещает здесь более традиционную для триварги эротическую страсть — каму). Завершив творение, Брахма передает «Натьяведу» достойнейшему из брахманов — Бхарате, предлагая ему изучить и воплотить ее вместе с сотней своих сыновей. Закончив обучение, Бхарата обращается к Брахме с вопросом о том, что ему надлежит делать дальше. В ответ Брахма отвечает: «Приближается очень подходящий случай для спектакля, [праздник] великого знамени Индры начинается. Там и тогда эта Веда, заключающаяся в натье, и должна быть использована»⁶⁹.

Содержание «Атхарваведа-паришишта» XIX, предваряющей «Атхарваведа-паришишту» XIXb, почти буквально следует описанию праздника Индры в другом поздневедийском сочинении атхарвавединов — «Каушика-сутре» 140.1–22⁷⁰, которая по времени создания предшествует паришиштам. Согласно двум этим источникам — «Каушика-сутре» и «Атхарваведа-паришиште» XIX, праздник Индры совершался на открытом воздухе и его центральным событием было воздвижение деревянного столба, отождествлявшегося с богом Индрой и игравшего роль сакральной вертикали. В основе праздника Индры лежала идея

⁶⁹ mahānayaṁ prayogasya samayaḥ pratyupasthitāḥ /
ayaṁ dhvajamahāḥ śrīmān mahendrasya pravartate //
atredānīmayāṁ vedo nātyasaṁjñāḥ praujyātām / (НШ.I.54–55). Описание последовавших за этим событий вкладывается уже в уста Бхараты, который красочно повествует о том, как «на этом [празднике] великого знамени, [посвященном] убийству асуров и данавов, где собираются ликующие боги, празднике [в честь] победы великого Индры мной впервые совершена была нанди, содержащая слова благословения, со словами, [включающими] восемь аспектов, разнообразная, одобренная богами, после чего я добавил имитацию [того], как дайти были побеждены богами» (НШ.I.55–58).

⁷⁰ Перевод соответствующего раздела Каушика-сутры и комментария к нему был сделан Я. Гондой в статье: The Indra Festival according to the Atharvavedins.

ежегодной сакрализации царской власти, а также увеличения жизненных сил правителя страны, лично принимавшего участие в ритуале.

Ни «Каушика-сутра», ни «Атхарваведа-паришишта» XIX не упоминают об обряде под названием Брахмаяга. Это позволяет предположить, что первоначально этот обряд не входил в ритуал праздника Индры и был введен позднее, когда в основе своей праздник Индры уже полностью сложился и устоялся. При этом введение Брахмаяги не нарушило основного ритуала праздника Индры, поскольку два эти обряда совершались как бы параллельно. На открытом воздухе при большом стечении народа разворачивался традиционный праздник Индры, в то время как в выстроенном в благоприятном месте временном ритуальном павильоне в присутствии царя и узкого круга приближенных совершался ритуал почитания Брахмы. Примером для подражания при этом служил сам небесный патрон царя — бог Индра, для которого ритуал Брахмаяга совершил на небесах божественный жрец Атхарван.

Среди прочего это объясняет, почему главными действующими лицами мифа первой главы «Натьяшастры», активно принимающими участие в создании натьи, оказались именно Брахма и Индра. Роль инициатора создания драмы принадлежала при этом Индре, представляющему в мифе первой главы в той же ипостаси царственного предводителя богов, которая актуализировалась по ходу поздневедийского праздника Индры. При этом он не создает натью сам, а обращается с соответствующей просьбой к Брахме, подобно тому как в аналогичной ситуации это сделал бы земной царь, прибегающий к помощи ученого брахмана.

Переосмыслением ритуальных реалий поздневедийского праздника Индры является, по-видимому, и следующая часть мифа первой главы «Натьяшастры», повествующая о нападении на натью демонов. Первым в битву с ними вступает Индра, использующий в качестве оружия символ посвященного ему праздника (дхваджу-джарджару). Однако универсальный способ защиты предлагает все-таки Брахма, приказывающий построить мандапу, где впредь будет представляться драма. Одоблив построенный Вишвакарманом театр и назначив различных богов для его защиты, Брахма лично встает посередине сцены, отчего, как указывает «Натьяшастра», возникает традиция рассыпать там белые цветы (НШ.I.94). Он же приказывает исполнить пуджу во вновь построенном здании, по ходу которой в центре сцены предписывалось устанавливать «Находящегося в лотосе Брахму» (НШ.III.23). Оба эти свидетельства почти буквально следуют указанию «Атхарваведа-паришишты» XIXb, согласно которому в центре ритуального павильона для поклонения Брахме следовало изображать символизировавший этого бога цветок белого лотоса.

С праздником Индры, вероятно, были связаны и первые опыты совместного представления пуджи и натьи, что нашло свое отражение в мифе первой главы «Натьяшастры» и определило близость ритуала освящения нового театрального здания и обряда Брахмаяга. Опираясь на «Натьяшастру», допустимо считать, что первоначально театрализованные мифы разыгрывали исключительно на открытом воздухе⁷¹, где, по свидетельству трактата, драма оказалась достаточно уязвимой. Позднее, когда в процессе этого религиозного фестиваля стали почитать не только Индру, но и Брахму Парамешвара, натью, по всей видимости, стали представлять и в специально построенном ритуальном павильоне — мандапе.

Если мандапа, возводившаяся по ходу праздника Индры для поклонения Брахме, действительно являлась тем сооружением, где начали представлять ранние формы драмы, то справедливым будет признать, что праздник Индры не был случайным эпизодом в процессе становления древнеиндийской театральной традиции, но послужил для нее своеобразной основой, определившей наиболее важные черты религиозной системы «Натьяшастры». При этом восходящая к празднику Индры идея синтеза ритуала и зрелища оказалась настолько плодотворной, что стала краеугольным камнем традиции пуджи, обусловив глубинную театрализацию постведийской культуры.

Список сокращений

АБр — Айтарея-брахмана

АВПар — Атхарваведа-паришишта

⁷¹ Нельзя, однако, не заметить, что ни «Каушика-сутра», ни следующие по времени «Атхарваведа-паришишта» XIX и XIXв ничего не сообщают о представлении развитых форм драмы. Однако это не противоречит рассмотренным свидетельствам «Натьяшастры», поскольку в условной хронологии мифа первой главы праздник Индры также возникает совсем не одновременно с натьей. Более того, он, несомненно, существует и ранее, причем, как понятно из контекста, изначально не предполагает исполнения драмы. Сам выбор его отчасти произволен — по мнению Брахмы, это всего лишь удобный случай представить богам созданную им натью. При этом все эти источники указывают на существование в структуре празднества целого ряда зрелищных элементов. «Каушика-сутра» (140.9) предписывает демонстрировать адептам нечто чудесное, что располагалось на колеснице. Зрелищным было и поклонение Брахме, предполагавшее звучание музыкальных инструментов и прекрасные песнопения женщин, державших в руках драгоценные опахала, зеркала и раскрашенные жезлы. Те же элементы зрелищности этот праздник сохранял и столетия спустя, когда, по свидетельству «Вишнудхармттара-пураны» (II.154–157), пуджа в честь воздвигнутого знамени Индры также сопровождалась музыкой и танцами (*nityam nṛtyena gītena tathā śakram sa rījayet*, ВишДхП. II.155.21).

Адж — Аджита-агама
АпШуСу — Апастамба-шульба-сутра
БауШуСу — Баудхаяна-шульба-сутра
ВишДП — Вишнудхармоттара-пурана
ГопБр — Гопатха-брахмана
КауСу — Каушика-сутра
КБр — Каушитаки-брахмана
МунУп — Мундака упанишада
Мрг — Мригендра-агама
НШ — Натьяшастра
Раур — Раурава-агама
ТБр — Тайттирия-брахмана
ШатБр — Шатапатха-брахмана

БРАХМАНСКАЯ ВЕРА-ŚRADDHĀ И ЕЕ ИСПЫТАНИЕ БУДДИЗМОМ*

Представляемые размышления соотносятся с попыткой уточнения объема значимости веры среди приоритетов той традиции, которую условно можно обозначить в виде «магистрального индуизма». Поскольку же сама вера как основание религии была специально тематизирована только в библейских традициях, в первую очередь в христианстве, именно эта перспектива будет принята за точку отсчета, а также и за масштаб измерения того, о чем пойдет здесь речь. Основная часть статьи будет посвящена наиболее значимым, с нашей точки зрения, контекстам понимания веры в брахманистской традиции начиная с ведийского периода и завершая раннесредневековым «ортодоксальным» направлением смартов, поэтому мы и снимаем с себя ответственность за интерпретацию веры в движениях бхакти (начиная с наянаров и альваров) и шактистов, которая требовала бы специального изыскания. Первая половина названия публикации дает читателю понять, что настоящее религиоведческое исследование предполагает базироваться на исследовании изменения объема значения и исторической значимости конкретного термина — основного среди тех, которые передавали понятие веры в Индии. Вторая — что оно претендует на то, чтобы быть не только типологическим, но и историческим, выявляя специальный «сюжет» в истории обозначенного понятия в брахманизме и всего, что за ним стоит, который, как я полагаю, имел для этой истории первостепенно важное значение.

1. То, что соотношение веры и знания получило обстоятельное освещение в индологии как раз на материале буддизма, никак не случайно. Ведийско-брахманистская религия, по происхождению и природе своей традиционная, не нуждалась в экспликации своей «про-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-03-00652а.

граммы» и рефлексии над своими основоположениями до вызова со стороны реформаторских религий шраманского периода, имевших «авторское» происхождение и предложивших альтернативные ей понимания и средства реализации конечного блага. Буддизм же, изначально разработавший наиболее последовательную из этих альтернатив, с необходимостью должен был «выписывать» свои приоритеты для всего социума, к которому апеллировал. Одним из этих приоритетов закономерно оказалось противопоставление рационального дискурса и индивидуального духовного опыта принятию на веру мнений авторитетов — тому, на чем основывалась традиционная религия, на носителей которой и была обращена миссионерская деятельность Будды и первых уже его учеников.

В статье известного историка ранней индийской философии Б. Баруа «Вера в буддизме» (1930) была предложена дифференциация степеней веры в раннем буддизме в соответствии с уровнями знания: вера растет, согласно «палийским буддистам», вместе со знанием, и высшее знание, в соответствии с этим, обеспечивает и высшую веру¹. Н. Датт, автор эссе «Место веры в буддизме» (1940), предпринял попытку представить «путь веры» как один из трех методов буддийской духовной практики, из которых другие соответствовали пути этического тренинга и медитативного внимания². Е. Гйомрой-Людовик в обобщающей статье «Оценка *saddhā* в ранних буддийских текстах» (1946) подвергла критике концепцию Баруа, предложив более унифицированную трактовку понятия веры-*saddhā* в текстах Палийского канона. Искомое понятие, по ее изысканиям, принципиально отлично и по своему значению, и по значимости от веры в христианстве. Вера — как доверие к учителю, полагание на него — очень важна для духовного роста адепта в буддизме, но никоим образом не «спасительна», и она никак не распространяется на то, что выше разума. Знание ценится в этой традиции значительно выше; ученики одобряются Буддой не за веру в его слова, но за мудрость и сосредоточенность на учении (*дхамма*); чрезмерная вера в самого Будду объявляется даже препятствием для достижения высшей цели; вера-*saddhā* не включается в знаменитый восьмеричный путь, ведущий к избавлению от страданий, т.е. в основную схему буддизма как практической религии³.

¹ Barua B. Faith in Buddhism // *Buddhistic Studies*. Ed. by B.C. Law. Calcutta, 1931, p. 329–349.

² Dutt N. Place of Faith in Buddhism // *Indian Historical Quarterly*, 1940. Vol. 16, p. 639–646.

³ Gyomroi-Ludowyk E. The Valuation of *Saddhā* in the Early Buddhist Texts // *University of Ceylon Review*, 1946. Vol. 5, p. 32–49.

Все эти позиции, а также отдельные высказывания Л. де ля Валле Пуссена и А. Кейта были учтены, а также подвергнуты в той или иной степени критике (идея Датта — уничтожающей) в монографии виднейшего историка буддийской философии К. Джаятиллеке «Теория познания раннего буддизма» (1963). Основываясь на тщательнейшем исследовании палийских текстов, ланкийский буддолог постарался дифференцировать те контексты и градации значений соответствующих понятий, которые у его предшественников, по его мнению, недостаточно оправданно унифицировались. Прежде всего он различает saddhā и близкие, но не тождественные ей понятия bhatti (= санскр. bhakti) — «преданность», prema (= санскр. preman) — «сыновняя любовь», pasāda (= санскр. prasāda) — «ментальное приятие», отмечая, что saddhā наиболее близка к последнему понятию⁴. Вера означает прежде всего доверие к инструкциям учителя, но наиболее важное значение имеют рекомендации не принимать и не отвергать ничего из предлагаемых учений (в том числе самого Будды), но вначале допустить их, подвергнув испытанию, затем проверить того, от кого они исходят (будь он хоть Татхагата), и только затем принять окончательное заключение о них. Вера тех, кто прошел все эти стадии критической работы, получает название «основательной веры» — ākāraṇatī saddhā, а тех, кто ее не проделал, — amūlika saddhā, «безкорневой веры». Именно «основательная вера» и есть то, что более всего ценится в буддизме, и наделенный ею становится «освобожденным через веру»⁵. К этому понятию очень близко, если не синонимично ему, понятие avessappaśāda-saddhā — «вера, результирующая из понимания». Джаятиллеке во многом соглашается с Гйомрой-Людовик, не отрицая и ее мнения о соотношении веры в буддизме и христианстве (полагая только, что saddhā должна быть более исторически дифференцирована), в том числе и в том, что отсутствие веры в восьмеричном пути не может считаться случайным. Он видит причину этого в том, что вера полагалась лишь первым шагом на пути к познанию и притом не необходимым. Ученый выписывает списки добродетелей, необходимых для «освобождения» из десяти пассажей палийских текстов: во всех она названа в качестве первой ступени, и в восьми из них завершающей оказывается мудрость-pañña⁶. «Так, вера-saddhā считается только первым шагом в направлении к знанию, которое занимает ее место. Она не содержит ценности в себе и не идет в сравнение с конечным знанием, которое

⁴ Jayatilke K.N. Early Buddhist Theory of Knowledge. London, 1963, p. 385–386.

⁵ Ibid., p. 393–394.

⁶ Ibid., p. 396–397.

становится результатом личной верификации истины»⁷. Лишь на более поздней стадии «палийского буддизма» (критериев своей сравнительной хронологии ланкийский буддолог, правда, не раскрывает) больший вес приобретают вера в авторитет Татхагаты, а также в сами авторитетные тексты.

Одновременно с Джаятиллеке тхеравадинский авторитет Нанамоли вновь вернулся к проблеме, поднятой Гйомрой-Людовик: равнозначна ли *saddhā* понятию «веры» вообще (1963)⁸? Ф. Хоффман, работавший с раннебуддийскими практиками, специально разработал проблему практической эффективности веры в палийских текстах (1987)⁹. Появилась и специальная монография Я. Эргарта «Вера и знание в раннем буддизме» (1977)¹⁰. Наряду с ними вышли в свет работы, посвященные месту веры и в других направлениях буддизма, в частности в ранних махаянских текстах.

Тем не менее ни генетические связи между буддийской верой-*saddhā* с ее ведийско-брахманистскими истоками, ни влияние самой буддийской концепции на непосредственное продолжение того, что к этим истокам восходило, практически не стали еще предметом специального исследования. Начнем *ab ovo*.

2. Двумя исходными древнееврейскими лексемами, определяющими семантику «веры» в библейских текстах, были, как хорошо известно, *aman* и *baṭaḥ*, из которых в первой акцентируется твердость и уверенность, во второй — надежность и доверие. На первой из этих лексем основываются начиная с перевода Семидесяти толковников греческий глагол *pisteúō* и существительное *pístis* (в Вульгате соответственно латинские *credo* и *fides*), на второй — греческий глагол *elpísō* и существительное *elpís* (в Вульгате соответственно *spes* и *spes*). Обе эти акцентировки синтезируются в том единственном в библейских текстах определении веры, которую дает Апостол Павел в «Послании к евреям» (11:1), характеризуя ее как осуществление ожидаемого (*elpi-soménōn hypostasis*) и уверенность в невидимом (*pragmátōn élegkos ou blepóménōn*). Однако духовные измерения и акта и факта веры в библейской картине мира значительно превосходят указанные ментальные состояния. Прежде всего потому, что они мыслятся не столько как состояния сознания индивида, сколько как результаты взаимодействия призывающего Бога и отвечающего на этот призыв человека, как тай-

⁷ Ibid., p. 397–398.

⁸ *Nanamoli Thera*. Does *Saddhā* Mean Faith? // *Wheel*, 1963, Vol. 52/53, p. 11–31.

⁹ *Hoffmann F.J.* The Pragmatic Efficacy of *Saddhā* // *Journal of Indian Philosophy*, 1987, Vol. 15, p. 399–412.

¹⁰ *Ergart J.A.* Faith and Knowledge in Early Buddhism. Leiden, 1977.

на их интерсубъективных отношений, в которой и заключается действительный союз между ними, по отношению к которому все внешние знаки завета выступают лишь в качестве символов. Решающей фигурой библейской истории оказывается поэтому Авраам, который *поверил Богу, и это вменилось ему в праведность* (Быт. 15:6). Подвиги веры Авраама, который совершил два немыслимых для человечества его времени дела — по одному призыву Бога оставил местожительство своих предков ради обетования и не усомнился по тому же призыву принести в жертву своего сына, без которого невозможно было само это обетование, — остались парадигмальными и для ветхозаветной и, в еще большей мере, для новозаветной религиозности¹¹. Однако и помимо Авраама вся история богоизбранного народа мыслится в ветхозаветной историософии как история отпадений от веры большинства и возвратных прививок к ней через подвиг отдельных праведников, а в текстах новозаветных сама вера предстает не только источником, но и содержанием духовной жизни¹², не только условием спасения, но и самим спасением¹³, не только средством стяжания плодов будущих благ, но и самим вкушением вечности¹⁴. Но наряду со всем перечисленным вера предстает в новозаветных текстах и как оружие брани: с одной стороны, она мыслится как щит, который достаточен для отражения всех *стрел лукавого* (Еф. 6:16), с другой — и как наступательное оружие, обеспечивающее победу над миром того, кто *рожден от Бога* (1 Ин. 5:4). В значительно меньшей мере в новозаветных текстах был раскрыт ее гносеологический аспект, но приведенное выше определение ее в «Послании к евреям» позволяет видеть в ней и зрение, которым постигается то, что находится за пределами возможностей разума¹⁵.

¹¹ В Книге Иисуса, сына Сирахова, Авраам назван, как и в Книге Бытия (17:4–6), великим отцом множества народов, и о нем говорится, что *не было подобного ему в славе, ибо он в испытании остался верным* (Сир. 44:19, 21). Сам Иисус Христос сказал именно о нем, что он рад был видеть (зрением веры) Его *день, и увидел и возрадовался* (Ин. 8:56). Апостол Иаков прославляет именно его веру, демонстрируя, что *вера без дел мертва* (Иак. 2:20–23), а Павел называет его *отцом всех верующих* (Рим. 4:11).

¹² Так, слова пророка Аввакума о том, что *праведный верою жив будет* (Авв. 2:4), трижды цитируются и осмысляются в Павловых посланиях (Рим. 1:17, Галл. 3:11, Евр. 10:38).

¹³ Так, Марфе перед воскрешением Лазаря было сказано: *Я есмь Воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрет вовек* (Ин 11:25–26).

¹⁴ Так, Павел пишет членам римской общины: *Ибо я весьма желаю увидеть вас, чтобы... утешиться с вами верою общею, вашею и моею* (Рим. 1:12).

¹⁵ Поэтому такой авторитетный экзегет, как бл. Феофилакт Болгарский, в комментарии к этому стиху приводит в качестве примера то, что «воскресение еще не наступило».

Хотя библейские тексты никоим образом не являются философскими (отметим, кстати, что приведенное определение веры дает очень редкий прецедент дефиниций, составляющих характеристический признак философской рефлексии), возможность осмыслить онтологические причины самой значимости веры в библейском видении мира они вполне дают. Вера есть преодоление, трансцендирование определенной дистанции, а этих дистанций здесь оказываются две. Первая — изначальная дистанция между Бытием Нетварным и призванным Им из небытия бытием тварным, которому было дано «задание» уподобиться Нетварному, не лишаясь своей тварности. Вторая — дистанция, приобретенная вследствие волевого отказа второго существа от данного ему «задания». Основной причиной грехопадения послужило то, что человек отказался от доверия, а затем и веры своему Богу, отвергнув одновременно все три свои основные призвания — царя, пророка и священника¹⁶. А потому условием восстановления изначальных интересубъективных отношений между разумным творением и его Творцом библейские авторы и видели восстановление веры.

3. Именно отсутствие этих двух указанных онтологически определяющих для приоритета веры основоположений религиозного мировоззрения объясняет то, что во всех небиблейских древних традициях мы вынуждены лишь реконструировать отдельные упоминания о вере. Не является исключением и традиция брахманизма. И тем не менее даже незначительные по объему прямые и косвенные свидетельства об интересующем нас понятии позволяют выявить совершенно явную историческую динамику и стадийность.

Основным древнеиндийским соответствием понятия веры является санскритское *śraddhā*, которому и соответствует палийское *saddhā*, происходящее от сложного глагола *śrat + dhā*, родственного латинскому *credo* и ирландскому *cretim*¹⁷, со значениями «доверять», «в кого-то верить», «чего-то придерживаться»¹⁸. Несмотря на очевидную древ-

пило, но вера утверждает это и ставит перед нашими глазами». — *Феофилакт Болгарский*. Благовестник. Кн. III. Толкования на послания святого Апостола Павла. М., 2002, с. 842.

¹⁶ На них было указано первыми в определенном смысле апостолами Иисуса Христа — волхвами, принесшими Ему в дар золото, ладан и смирну (Мф. 2:11), в чем содержалось обозначение того, какие неисполненные «должности» первого Адама должен был исполнить Второй.

¹⁷ См.: *Barroу T.* Санскрит. М., 1976, с. 19. Там же отмечается значимость и раритетность в близости древнеиндийских западноиндоевропейских лексем, которые, как правило, имеют специально религиозное значение — близости, восходящей к очень глубокому слою индоевропейского единства.

¹⁸ См.: *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. Bearb. von O. Böhtlingk. Bd. VI. St. Petersburg, 1886, S. 267.

ность этого глагола, он становится заметным только в самой поздней, X мандале Ригведы, где поэт заверяет Индру в том, что «верит первой ярости» верховного бога, когда тот убил Вритру, приведя к цели свою «мужественную деятельность» (X.147.1)¹⁹. Но в той же мандале содержится и специальный гимн, обращенный к Вере как уже к абстрактному божеству (X.151). В первой строфе поэт умиливает ее, перечисляя ее заслуги (благодаря ей зажигается огонь, возливается жертва, и ее восхваляют люди), во второй и третьей он внимательно заботится о том, чтобы вера оценила его хвалу и не оставила его без компенсаций. В четвертой снова повторяются, уже более обобщенно, ее заслуги (ее почитают и люди и боги, и с ее помощью находят благо), а в пятой сообщается, что веру следует призывать и утром, и около полудня, и при заходе солнца, а завершается гимн призывом: «О вера, сделай нас заслуживающими веры!» — śraddhe śrad dhāpayecha naḥ²⁰. Вера здесь — одно из многих персонифицированных понятийных божеств (наряду с Несвязанностью, Изобилием, Речью, Яростью, Гневом, Гибелью, Жаром и т.д.), притом далеко не главное, отношения с ней строятся (как и с любым другим божеством ведийской религии) на вполне деловом основании *do ut des*, но тем не менее убежденность в том, что без нее не может быть эффективным обряд (а обряд — это средоточие жизни поздневедийского индийца), является весьма важной при оценке ее значимости в ведийской религии.

В Брахманах мы обнаруживаем развитие и лексики, связанной с верой²¹, и ее персонификации — когда Шраддха становится дочерью Солнца (Шатапатха II.7.3.11) или Праджапати (Тайттирия II.3.10.1). Однако очевидный факт роста значимости веры среди того, что социологи называли бы ценностями религии, обнаруживается в древних Упанишадах. Так, в последнем разделе «Брихадараньяка-упанишады» царь Правахана Джайвали сообщает брахману Гаутаме, отцу Шветакету, тайное для брахманов, но известное ему учение о путях в мир богов и мир предков. Это учение о пяти аллегорических огнях, поэтапно ведущих к восхождению. Первый из этих огней — сам другой мир, его топливо — солнце, дым — солнечные лучи, пламя — день, угли — страны света, промежуточные стороны — искры, и, что нас интересует более всего, на этом огне боги совершают жертвоприношение веры —

¹⁹ Цит. по: Ригведа. Мандалы IX–X. Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. М., 1999, с. 300.

²⁰ *Aufrecht Th.* Die Hymnen des Rigveda. Bd. II. Maṇḍala VII–X nebst Beigaben. Berlin, 1955, S. 444.

²¹ Ср. форма śraddhāvitta — «захваченный верой», «настроенный на веру» в «Шатапатхе» (XIV.7.2.28). См.: Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung, S. 268.

tasminnetasminnagnau devāḥ śraddhāṁ juhvatī²², в результате которого появляется царь Сомы. Следующие жертвенные огни — огни бога дождя Парджаньи, этот мир, мужчина и женщина. Соответствующие жертвоприношения — жертвоприношения сомы, дождя, пищи, семени, соответствующие результаты этих жертвоприношений — дождь, пища, семя и, наконец, человек (VI.2.9–13). Но вот когда и человек завершает свой жизненный путь и его несут к погребальному костру, то огонь, топливо, дым, пламя, угли и искры соответствуют самим себе, и в результате этого жертвоприношения человека богами появляется новый человек «цвета сияния». И здесь делается существенно важное уточнение. А именно, что все те, кто знают вышеперечисленное, а таковыми являются те, кто в лесу «почитают веру и истину» (śraddhāṁ satyamupāsate), идут после смерти в пламя, а затем последовательно в день, в светлую половину месяца, в полугодие, в мир богов, в солнце, в молнию, а оттуда состоящий из разума пуруша ведет их в миры Брахмана, из которых они больше не возвращаются, и это — путь богов. Те же, кто не знают всего этого, но приобретают миры жертвоприношением, подаванием и подвижничеством, путем дыма постепенно достигают луны, а затем становятся пищей богов и постепенно возвращаются на землю, вновь перевоплощаясь, и это — путь предков (VI.2.15–16).

То же самое поучение царя Праваханы Джайвали брахману Гаутаме, включая тему пяти символических жертвоприношений и двух посмертных путей, воспроизводится и в «Чхандогья-упанишаде» (V.4–10). Единственное различие в том, что идущие путем богов в лесу «почитают веру и подвижничество» (śraddhā tapa upāsate)²³. Но учение о двух посмертных путях мы обнаруживаем и в так называемых средних (по относительной хронологии) Упанишадах. Согласно «Мундака-упанишаде», те, кто с верой предаются в лесу подвижничеству, достигают успокоения и знания, а затем, через врата солнца, и обителей бессмертного пуруши — в противоположность обычным, «ослепленным» совершителям обрядов, которые возвращаются после смерти в этот или низший мир (II.10–11). А в «Прашна-упанишаде» (I.10) вера включается в «реквизиты» кандидата на достижение пути солнца наряду с подвижничеством и воздержанностью (которые ей, однако, в списке уже предшествуют) и знанием (которое за ней следует).

Абстрагируясь от самого учения о пути богов и пути предков, представляющем вполне самостоятельный интерес (хотя бы потому

²² Eighteen Principal Upaniṣads. Vol. I. Ed. by V.P. Limaye, R.D. Vadekar. Poona, 1958, p. 271.

²³ Ibid., p. 127.

уже, что именно к нему восходит учение о сансаре)²⁴, можно сделать два вывода по интересующей нас теме. Во-первых, вера мыслится как достояние прежде всего богов, а не людей, и «напряжение» богами своей веры обеспечивает начальную стадию круговращения мировых стихий, за которой следуют остальные. Во-вторых, и это еще важнее, путь богов — как путь достижения непреходящего и невозвратного блага — обретается теми, кто полагаются на веру наряду с истиной или подвижничеством²⁵, тогда как трудолюбивые обычные жертвователи, сделавшие ставку на обычные обряды, могут в лучшем случае достичь лишь сколько-нибудь приличного рождения после неизбежного круговращения по стихиям мира. Из этого следует, что вера, наряду со стремлением к истине и подвижничеством, а затем и с самовоздержанием, мыслится как делание избранных, в определенном смысле «аристократизируется», а рядовым «религиозным обывателям», с точки зрения эзотериков, она особенно не нужна, так как правильно совершаемые обряды как бы сами по себе гарантируют нужные, хотя и незначительные, результаты.

Это воззрение не разделялось, однако, поздневедийскими ритуаловедами, так как, согласно «Баудхаяна-шраутасутре», вера (śraddhā) входила в пять необходимых компонентов любой обрядовой церемонии — наряду с ведийскими гимнами (*мантры*), их истолкованиями (*брахманы*), методическими правилами (*ньяя*) и самой структурой жертвоприношения (*самстха*) [XXIV.1–5]. Вероятнее всего, здесь вера означала уверенность в результативности обряда²⁶.

²⁴ Подробнейшим образом, в контексте исследования интериоризированного ритуала, данная тема была разработана как раз В.С. Семенцовым. См.: Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981, с. 71–96.

²⁵ В.С. Семенцов, правда, предлагал трактовать формулу «Брихадараньяки» как «веру, которая есть сущее» или, наоборот, «сущее, которое есть вера», а «Чхандогьи» — как тождество веры и аскезы, что также грамматически проходит, но допускал наряду с отождествлением и перечисление, настаивая однозначно только на том, что именно вера составляла здесь содержание жизни лесного отшельника. См.: Там же, с. 64, 76. Полагаю, что здесь брахманизм отчасти «христианизируется», ибо даже тут вера не теряет своей «инструментальности», выявившейся уже в рассмотренном выше ведийском гимне, но совершенно очевидно, что человек, ухидивший в лес для духовных упражнений, рисковал в своей земной жизни неизмеримо больше, чем тот, кто исполнял свое благочестие у домашнего очага, а потому принятие подобных решений действительно предполагало немалую веру.

²⁶ На это именно как на основную характеристику веры в текстах ведийской традиции правильно указывалось в статье: Das Gupta M. Śraddhā and Bhakti in the Vedic Literature // Indian Historical Quarterly, 1930, Vol. 6, p. 322. Впрочем, вера как одна из составляющих жертвоприношения включается в длинный перечень последних и в «эзотерической» модели символического ритуала «Тайттирия-араньяки», где для «так знающего» жертвователь = тело жертвы, жена = вера, тело = топливо, грудь = алтарь и т.д. (X.64). См.: Семенцов В.С. Там же, с. 90.

4. В шраманский период великого брожения умов (V в. до н.э.) брахманистская вера подвергается очень серьезному испытанию. Материалисты вроде Аджиты Кесакамбалы прямо утверждали, что только глупцы и обманщики учат о загробном мире и той пользе, которую можно приобрести для своего посмертного существования совершением обрядов и благотворительностью; скептики умеренные вроде Санджаи Белаттхипутты считали проблематичным любые утверждения (как, впрочем, и отрицания) о посмертном существовании человека, а скептики радикальные вроде Дигханаххи настаивали на ложности любого мировоззрения как такового; лидеры адживиков Пурана Кассапа и Маккхали Госала не отрицали посмертного существования, но решительно отрицали значимость для качества этого существования любых человеческих деяний (будь они самые благие или самые преступные); а Джина Махавира, отстаивавший в полемике с ними внутреннюю результативность человеческих действий, однозначно ставил знание выше любой веры²⁷. Но главное, что с ним был в этом солидарен и Будда, который подверг критике и материалистический атеизм, и все разновидности скептицизма, и адживиковский детерминизм, и джайнский релятивизм, но противопоставлял веру своих последователей как «основательную» (*ākāravatī saddhā*) — на деле проверенную, «гарантированную» — «безкорневой» вере тех, кто этой «проверочной работы» не проделал, — *amūlika saddhā* (см. выше), а индивидуальный духовный опыт, реализующийся в умозрении (*abhiññā*), — проблематичному знанию тех, кто следует Трем Ведам (*anussavikā*)²⁸. Именно позиция брахманов, основывающихся на авторитетах (мышление по типу: «Наш учитель очень почитаем — мы говорим так из почтения к нашему учителю»²⁹) оценивается Буддой как «незрелая».

Всякое действие, как известно, вызывает противодействие, и тексты Палийского канона дают основание считать, что те брахманисты, которые держали оборону при натиске шраманских течений, стали сознательными традиционалистами, отстаивавшими и веру своих предшественников. Некоторые из них продолжали держаться веры в то,

²⁷ Так, в ответ на вопрос своего ученика Читты о том, что лучше — знание или вера, — Джина (в палийских текстах — Нигантха Натапутта) заверяет его в том, что знание лучше, и его ученик утверждает себя в убеждении, что если он может что-то знать и видеть из религиозной практики своих современников, то ему нет никакого смысла принимать какую-либо информацию о ней на веру (Самьютта-никая IV.298 — здесь и далее при цитировании палийских источников римские цифры означают тома, а арабские — страницы изданий соответствующих собраний Сутта-питаки в серии Pali Texts Society).

²⁸ Маджджхима-никая II.211, 170; ср. I.401 и Ангуттара-никая I.189.

²⁹ Маджджхима-никая I.264.

что их учителя, получившие от своих учителей, как те от своих, знание о пути соединения с Брахманом, получили это знание в конечном счете от самого Брахмана³⁰. Другие, о которых свидетельствует «Брахмаджала-сутта», пытались отстаивать практически теистическую модель происхождения мира от того, кто есть «Брахма, Великий Брахма, всемогущий, самовластный, всевидящий, всемогущий, господин, деятель, созидатель, лучший, распределитель жребиев, владыка, отец всего, что есть и что будет» и которым «созданы эти существа»³¹. Иные же поставили вопрос о самих источниках знания принципиально, как, например, брахман Поккхарасати, который высказался со всей ясностью, что люди, претендующие на то духовное знание и видение, что «выше человеческого» (*uttaramanussadhammā*), делают заявления совершенно пустые, ибо как обычное человеческое существо (*manussabhūto*) может претендовать на подобное знание и видение?!³².

Буддисты, однако, умели наносить хорошие точечные удары. Ту почетную генеалогию наставников-риши, на древность которой делали столь значительную ставку брахманские традиционалисты, Будда и его последователи уподобляли веренице слепцов, из которых каждый последующий опирается за каждого предыдущего, не подвергая сомнению его устойчивость³³. Неоднократно они подчеркивали, что самые первые риши составили и сделали священные гимны «собственноручно», а вовсе не получили их свыше³⁴. Претензии брахманистов на то, что их учителя знают путь соединения с Брахманом, они уподобляли оптимизму того безрассудного человека, что утверждает, будто влюблен в самую прекрасную незнакомку или строит лестницу к балкону несуществующего дома³⁵. Образ же самого Брахмы как Бога-творца, в котором трудно не видеть отблеск начального общечеловеческого монотеизма, высмеивается в «Кеваддха-сутте» и «Паттика-сутте»³⁶, а в названной «Брахмаджала-сутте» дезавуируется как ложная проекция ложных воспоминаний аскета о своих прежних воплощениях³⁷.

³⁰ Согласно модельной генеалогии знания о Брахмане, развертывавшейся в Упанишадах, сам Брахман передал его Праджapati, Праджapati — Ману, Ману — своему человеческому потомству, в котором далее риши Уддалака Аруни поведал это знание своему сыну Шветакету (Чхандогья III.11.4, ср. VIII.14). Более подробно сакральная преемственность сакрального знания излагается в «Брихадараньяке» (II.6, IV.6, VI.5).

³¹ Дигха-никая I.17–18.

³² Маджджхима-никая II.200–201.

³³ Дигха-никая I.239, Маджджхима-никая II.170.

³⁴ Дигха-никая I.242, ср. Маджджхима-никая II.169.

³⁵ Дигха-никая I.241–244.

³⁶ Дигха-никая I.220–221, III.29–30.

³⁷ Дигха-никая I.18–19.

5. Хорошо уже известный нам историк буддийской философии К. Джаятиллеке был совершенно прав, указав на то, что буддийская критика брахманистской веры оказала влияние на фактический отказ брахманистов от идеи божественного авторства Вед (которая отстаивалась в философии только наяиками) в пользу концепции их безначальности³⁸. И в самом деле, мимансаки настаивали на том, что безошибочность текста может быть гарантирована только отсутствием автора, который всегда может ошибаться. Однако буддийское дезавуирование веры имело для брахманизма и большие последствия.

Этому, правда, противоречит не одна глава «Бхагавадгиты». Так, рассматривая облик того, кто достигает мудрости, Кришна указывает на то, что им должен быть наделенный верой (*śraddhāvān*), а человек, не имеющий ее (*aśraddadhāna*), приравнивается к неведущему, сомневающемуся и «погибающему» (IV.39–40). Из всех йогинов Кришне ближе всех те, кто сосредоточены на нем с верой (VI.47). Та же самая мысль повторяется там, где такие почитатели Кришны считаются лучшими даже тех, кто овладел мастерством равнодушия к врагу и другу, холоду и жару, удовольствию и страданию, хуле и хвале (XII.18–20). В предпоследней главе поэмы различаются трехгунные состояния сознания и действия человека, и первым среди них называется вера, которая, по словам Кришны, соответствует природе человека, и даже более того, «этот человек состоит из веры, какова его вера, таков он» (XVII.3), при том что жертва, приносимая без веры, называется низшей — тамасичной, а аскеза, совершаемая с верой, — высшей, саттвичной (XVII.13,17). В других стихах Кришна разъясняет Арджуне, что он сам дает веру даже почитателям других божеств — с тем, чтобы они могли получить от них искомые плоды (VII.21–22, IX.23). Правда, здесь сама вера включается в арсенал средств инклюзивистской миссионерской деятельности (стратегия которой была заимствована у тех же буддистов³⁹) с целью убедить буддистов, джайнов и прочих, что они, не зная того сами, являются анонимными почитателями Вишну. Однако нельзя отрицать и того, что вера трактуется как необходимое условие получения благ от любого божества.

Значительно важнее, однако, само снижение статуса веры как таковой системе приоритетов «послебуддийского брахманизма». Так, та же самая «Бхагавадгита» в своем перечне добродетелей как атрибутов души тех, кто рожден с божественной природой (они противопостав-

³⁸ Jayatilke K.N. Ibid., p. 191.

³⁹ См. об этом нашу специальную работу: Шохин В.К. Буддийский пантеон в становлении (по текстам «Дигха-никаи») // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. Отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М., 1999, с. 59–88.

ляются рожденным с природой демонической), указывает на бесстрашие, чистоту ума, правильную предрасположенность к познанию и сосредоточенности, щедрость, самоконтроль и т.д. (всего 23 положительных атрибута) — едва ли не на все, кроме веры (XVI.1–3). И здесь она отнюдь не составляет исключения. Знаменитые «Законы Ману», перечисляя 10 признаков дхармы, которая должна неопустительно исполняться «дваждырожденными» на всех четырех стадиях жизни (ученика, домохозяина, лесного отшельника, странствующего аскета), включают в них все благие расположения души — от мужества до безгневия, — снова опуская веру (VI.91–92). Не обнаруживаем мы веры и среди двух списков добродетелей (в одном их 10, в другом — 7) и такого авторитетного текста дхармашастр, как «Яджнявалкья-смирिति» (I.122, VI.92), равно как и в списке 8 признаков дхармичности в «Гаутама-смирिति» (VIII.22–24). Если сравнить это отсутствие с неизменным, хотя и невысоким присутствием веры-saddhā среди буддийских добродетелей (см. выше), трудно будет избежать предположения, что буддистам, противопоставлявшим свою веру брахманской, удалось скомпрометировать последнюю в глазах самих же своих оппонентов.

Определенную реабилитацию веры среди религиозных приоритетов брахманизма мы обнаруживаем в раннесредневековых философских текстах. Так, знаменитый вайшешик Прашастапада (VI в.), рассматривая среди атрибутов субстанций и такое качество души, как возможность приобретения заслуги (puṇya), называет среди условий этого приобретения веру, а также ненасилие, дружелюбность и еще десять добродетелей. Однако Шанкара (VII–VIII вв.), сделавший больше, чем кто бы то ни было, для консолидации нового брахманистского традиционализма смартов, не включает веру в очень важном теоретическо-педагогическом трактате «Упадешасакхасри» в число основных предрасположенностей, требуемых от последователя веданты, чья цель — «реализация» своей идентичности Брахману (I.1.6)⁴⁰. Правда, в некоторых псевдошанкаровских адвайтистских трактатах вера среди них упоминается. В «Апарокша-анубхути» она названо в качестве девятой (из 11), следуя за терпением страданий и предшествуя концентрации сознания (ст. 8), а в «Атма-анатма-вивеке» она завершает пятеричный список, на сей раз следуя за концентрацией сознания (ст. 18). В обоих случаях она трактуется как преданное доверие

⁴⁰ Разумеется, Шанкара, как комментатор Упанишад, истолковывал приведенные выше пассажи, где вера наряду с аскезой рассматривается как «стартовая площадка» для восхождения по «пути богов». Например, в комментарии к «Брахма-сутрам» (III.3.31) он трактует веру и аскезу как медитации иные, чем созерцания пяти символических огней (см. выше).

(bhakti) к сакральным текстам и словам учителя. Еще в одном псевдошанкаровском трактате «Вивекачудамани» (ок. X в.) предписывается изучение текстов веданты с верой, преданностью и сосредоточением (ст. 41–47), и здесь вера-шраддха включается в атрибуты «смешанной саттвы» — после скромности, воздержаний, культивирования нужных установок и перед преданным доверием-бхакти и стремлением к «освобождению». Однако она не включается в более высокие расположения сознания, соотносимые с «чистой саттвой»⁴¹, — к ним относятся мир, блаженство и самопознание (ст. 108–123).

Более чем скромное место веры в этих аретологических перечнях⁴² может быть осмыслено в контексте того незначительного гносеологического пространства, которое было уделено ей основными мировоззренческими позициями брахманизма. Сверхразумные истины, хотя бы отдаленно напоминающие теистические догматы, здесь отсутствуют, так как те основные установки, которые определяли брахманистскую картину мира, — закон кармического воздаяния, его материализация в сансаре (реинкарнации), возможность освобождения от нее, безначальные и бесконечные космические периоды, единство Атмана и Брахмана и другие — не содержат в себе ничего собственно сверхразумного, представляя собой вполне умозрительные истины о действии ретрибуции, о возможности прекращения следствий с «исчерпанием» причин, о «естественной космологии», о единстве микро- и макрокосма — единстве, в основе своей панэнтеистическом⁴³. По самой своей умозрительности (не по содержанию) они мало отличаются от таких основоположений буддизма, как четыре «благородные истины» Будды о страдании или три базовые общепобуддийские доктрины об отсутствии «я», чего-либо перманентного и универсальности страдания.

6. Рассмотрев историческую динамику статуса веры в брахманизме через призму цитированных в предложенном докладе санскритских и палийских источников, можно выделить несколько больших, хотя

⁴¹ Ведантистами была заимствована важнейшая для философии санкхьи концепция трех гун саттвы, раджаса и тамаса (см. выше, в связи с «Бхагавадгитой»), предельных начал, включающих характеристики и субстанции, и атрибута, и движения и не сводимых поэтому ни к чему из них, которые находятся в состоянии постоянной взаимоподдержки и взаимоподавления и из которых саттва «ответственна» за легкость и просветленность, имеющие место в мире, раджас — за активность и страдательность, тамас — за инерцию и апатию.

⁴² Аретология — «учение о добродетелях», понятие, описывающее прежде всего античную нравственную философию, но вполне применимое и за границами античной этики.

⁴³ Потому и относительно высокий статус веры в аретологическом списке Праша-стапады можно соотнести с большим удельным весом теистических элементов его мировоззрения и вайшешики в целом.

и трудно хронологизируемых, стадий. Вначале вера-шраддха понимается как персонифицированная сакральная энергия, необходимая для актуализации плодов жертвоприношения. Затем она раздваивается в понимании гностиков-эзотериков и ритуаловедов: у первых она возвышается до духовной энергии, с которой начинается восхождение по «пути богов», у вторых она трактуется лишь как один, хотя и необходимый компонент нормативированной обрядовой процедуры. В шраманский период приоритет веры в божественное происхождение сакральной традиции и возможность через последнюю достичь единства с Божеством нерешительно отстаиваются брахманистами перед лицом упорных и всесторонних покушений на нее со стороны новых религий, прежде всего буддизма. После шраманского периода в результате этой неустанной буддийской критики, действовавшей и через прямое дезавуирование соперника, и через очень умелую иронию, и через собственный вариант «веры с гарантиями», брахманистская вера свои позиции начинает утрачивать. Получив поддержку в культе Кришны со стороны адептов, начавших курс на вытеснение из Индии неиндуистских религий, она тем не менее одновременно начинает постепенно «нисходить» до лишь одной из многих диспозиций сознания и добродетелей, требуемых для реализации дхармы и высшего блага в тех случаях, когда она вообще в таковом качестве признается. Это позволяет говорить даже о снижении статуса веры в брахманизме в сравнении с буддизмом, где она рассматривалась как лишь самая первая, но все же необходимая ступень на лестнице духовного самовосхождения. Скромное место веры среди приоритетов брахманизма нельзя не соотносить с окончательным преобладанием парадигм панэнтеистической «естественной религии» и оттеснением элементов теизма в брахманистском мировоззрении. В общеисторической перспективе брахманистская вера-шраддха вполне соответствует тем античным лексемам, которые были выбраны для передачи библейских (прежде всего *elrís* и *spēs*), а также буддийскому значению доверия учителю и текстам, но никак не тому измерению библейской веры, которая соответствует глубинной основе intersубъективных отношений между человеком и Богом. Выявленная же координация аретологического и гносеологического аспекта веры в брахманизме, при сопоставлении с тем определяющим местом, которое вера занимает в христианстве, представляется достаточной для обоснования тезиса о том, что идея идентичности приоритетов мировых религий, отстаиваемая некоторыми современными религиоведами, никак не соответствует стандартам конкретного востоковедного знания.

ИНДИВИД ИЛИ РОДОВОЕ СВОЙСТВО: СПОРЫ О ЗНАЧЕНИИ СЛОВА

(по материалам «Махабхашы» Патанджали)

Пока язык интересовал индийских мыслителей только как аспект особо организованной реальности ритуала, в которой его форма играла доминирующую роль, а содержание считалось чем-то вторичным, проблема слова и значения носила чисто прикладной характер (прежде всего в контексте ритуалистики). На первый план она выдвигается именно на том рубеже, когда традиция начинает постепенно осознавать лежащие в ее основе принципы и пытается дать им философское, религиозное и идеологическое оправдание. Иными словами, когда традиция порождает свое инобытие в виде традиционализма. На хронологической карте Индии это будет время консолидации брахманской ортодоксии в ответ на растущее влияние буддизма и джайнизма (конец старой — начало новой эры). Для мыслителей той эпохи проблема связи слова и значения стала частью их размышлений по поводу самоидентичности брахманистской идеологии как основанной на священном тексте Вед.

Коль скоро развитие традиционной культуры, в основе которой лежит священный текст, может проходить только в рамках постоянного соотнесения с этим текстом, то вполне естественно, что такая культура должна обязательно выработать и особо культивировать механизмы и методы интерпретации, с помощью которых она «вписывает» этот текст в свою меняющуюся реальность, придавая ему тем самым необходимый отпечаток сакральности и легитимности.

Если все, сказанное в Веде, вечно — как со стороны формы, так и со стороны содержания, то она будет обладать абсолютно истинным, непререкаемым авторитетом для всех времен. По этой причине постулат о вечной связи слова и значения, выдвинутый индийскими грамматистами и впоследствии поддержанный мимансаками, выступает свое-

образной опорой ведийского традиционализма, важнейшей идеологемой брахманизма. Более того — данный постулат становится одним из возможных оправданий тотальной сакрализации всей жизни общества¹.

В этой связи реалистическая теория значений (принцип соответствия между словом и внелингвистическим референтом) была в Индии не только отражением первичных интуитивных, дотеоретических представлений о значении, своего рода «фольклорной семантикой» (Ганери 1995: 403), но и важнейшим экзегетическим инструментом, с помощью которого обосновывалась валидность ведийских текстов.

Проблемы семантики выдвигаются в центр лингвистических размышлений Патанджали (II в. до н.э.), автора знаменитого «Великого комментария» («Махабхашья» — далее Мбх) к «Аштадхьяи» Панини (IV в. до н.э.), и по той причине в числе прочих, что от их решения зависит религиозное оправдание извечной связи между ведийскими словами и обозначаемыми ими объектами. На вопрос ученика в введении к Мбх², известном как «Паспаша»³, что является значением слова

¹ Биардо называет этот феномен «секулярной», т.е. немонашеской, религией в противовес религии отшельников: «Можно... охарактеризовать среду, в которой жил Патанджали, как ортодоксальное общество, которое основано на секулярной религии, сосредоточенной вокруг ведийского жертвоприношения, общество брахманов, в котором передается относящееся к этой секулярной религии обучение и которое является единственным ее носителем» (Биардо 1964: 62).

² «Бхашья» («[сочинение] на разговорном языке» — а во времена Патанджали таким разговорным языком был санскрит) представляет собой серию диалогов-дискуссий по разным проблемам грамматики, относительно которых высказывались Панини, его комментатор Катьяяна (III в. до н.э.) и автор Мбх — Патанджали. В них участвуют три главных персонажа: ученик, задающий «наивные» вопросы и выступающий часто в роли не очень осведомленного оппонента и критика — *rūgvarakṣin* (пурвапакшин), некий *ācārya-deśiṇa*, начинающий учитель-ассистент, часто отвечающий первым и пытающийся опровергнуть критику — *siddhāntyekaśeṣin* (сиддхантьекадешин), и главный учитель — *siddhāntin* (сиддхантин). Подчас неточные или лишь отчасти правильные ответы «ассистента» уточняются или даже опровергаются учителем, который в заключительной части дискуссии выносит окончательное решение (*siddhānta*). Формально Мбх представляет собой комментарий к варттикам Катьяяны, строящийся по следующей схеме: комментарий каждого слова, пример, контрпример и добавление. Однако Патанджали часто сам обращается к сутрам Панини и дает им собственное толкование в форме дополнения или дискуссии. Может создаться впечатление, что Патанджали защищает Панини от более критически настроенного Катьяяны, но это не всегда так. Иногда он предпринимает самостоятельные критические демарши против Мэтра. При чтении Мбх, которая, кстати, написана ясным и простым языком (хотя при этом Патанджали употребляет технические термины грамматики), одна из самых больших трудностей заключается в том, чтобы правильно распределить реплики между всеми упомянутыми персонажами. К единому мнению не могут прийти даже ближайшие комментаторы Мбх. Самым ранним комментарием к этому тексту является «Махабхашья-дипика», написанная Бхартрихари (V в.). Классическими комментариями считают-

(padārtha) — *акрити* (родовое свойство) или *дравья* (индивидуальная вещь), Патанджали отвечает «и то и другое» (ubhayaṃ), поскольку оба образуют смысл слова в двух сутрах Панини: 1.2.58 и 1.2.64.

Как мы, собственно, узнаем, что то или иное слово имеет то или иное значение? Согласно Панини, для определения значения слов и других грамматических форм используется принцип анвая-вьятирека (anvaya-vyatireka) — «соприсутствия и соотсутствия»⁴. Индийские грамматисты апеллировали к повторяющемуся в речевой практике совпадению некоторых элементов речи с некоторыми значениями (положительное соответствие: если есть А, то есть и Б) и к тому, что при отсутствии каких-то элементов речи какие-то значения тоже не появляются (отрицательное соответствие: если нет А, то нет и Б). Благодаря неизменному соприсутствию и неизменному соотсутствию элементов речи и соответствующих референтов определяется значение корня или именной основы, суффикса и других частей слова.

Как именно это происходит, Патанджали описывает в комментарии к Пан. 1.2.45 (варт. 9): «В чем заключается соприсутствие и соотсутствие? Когда говорят „дерево“, подразумевают определенную форму — форму *vrkṣaḥ* (именительный падеж, единственное число. — В.Л.), оканчивающуюся на *a* и суффикс *s*; так же понимают и значение: единичный объект, обладающий корнем, стволом, плодами и листьями. Когда говорят *vrkṣau* (именительный падеж, двойственное число. — В.Л.), одна форма пропадает, другая появляется, третья сохраняется (букв.: соприсутствует — анвай): *s* пропадает, *au* появляется, форма *vrkṣa*, оканчивающаяся на *a*, сохраняется; также пропадает одно значение, появляется другое, а третье сохраняется: единственность (*ekatva*) отпадает, появляется двоичность (*dvitva*); объект, имеющий корни, ствол, плоды и листья, сохраняется. Из этого вытекает, что значение формы, которая пропадает, тоже исчезает, значение формы, которая появляется, тоже появляется, значение формы, которая сохраняется, тоже сохраняется»⁵.

ся два — «Пради́па» («Светильник») Каяты XI в. и «Уддьота» («Прояснение») Нагешы XVIII в.

³ Текст «Паспаши» полностью переведен на русский язык Б.А. Захарьиным (Захарьин 2003).

⁴ Подробнее об *анвая-вьятирека* см.: Кардона 1967.

⁵ *Ko'sāvanvayo vyatireko vā. Iha vrkṣa ityukte kaścicśabdaḥ bhrūyate vrkṣaśabdo 'kāraṇtaḥ sākāraśca pratyayaḥ. Artho 'pi kaścīd gamyate mūlaskandhaphalāśavāṇekatvam ca. Vrkṣavityukte kaścīd śabdo hīyate kaścīd upajāyate kaścīd anvayī. Sakāro haukāra upajāyate vrkṣaśabdo 'kāraṇto 'nvayī. Artho 'pi kaścīd dhīyate kaścīd upajāyate kaścīd anvayī. Ekatvam hīyate dvitvamupajāyate mūlaskandhaphalāśavāṇānvayī. Te manyāmahe yaḥ śabdo hīyate tasyāśavartho yo'rtho hīyate yaḥ śabda apajāyate tasyāśavartho yo'rtha upajāyate yaḥ śabdo 'nvayī tasyāśavartho yo'rtho 'nvayī* (Мбх 1: 199, строки 19–27).

Используя основу *vṛkṣa* (дерево), мы имеем в виду некий объект, состоящий из корней, ствола, плодов и листьев; суффикс *s* соответствует единственному числу, суффикс *au* — двойственному и суффикс *aś* — множественному.

Учитывая, что, согласно индийским грамматистам, каждому слову соответствует только одно определенное значение и одно слово не выражает много значений (*pratyaartham śābdaniveśān naikenānekasyābhidhānam* — 1.2.64, варттика 1), возникают определенные трудности со множественным числом. Размышляя о том, как употребляются слова, грамматисты обратили внимание на то, что одни и те же слова применяются разными носителями языка в разных обстоятельствах и по отношению к разным вещам. Если считать, что отношение между вещами и словами носит характер однозначного соответствия, т.е. каждой вещи в каждый момент ее именованя соответствует особое слово, то придется признать, что существует столько же слов, сколько моментов именованя. В этом случае языковая коммуникация возможна только при условии, если разные носители языка воспринимают и именуют одни и те же вещи. Это, естественно, приводит к противоречию с существующей практикой⁶.

Чтобы избежать подобной ситуации, Панини вводит специальное правило: «Из [слов] одинаковой формы остается только одно»⁷. Это правило, получившее в грамматике название *экашеша* (*ekaśeṣa*), или правила «одного остающегося», трактует форму множественного числа как результат грамматической операции, заключающейся в аннулировании всех основ, обозначающих соответствующие объекты, кроме одной, к которой прибавляется окончание двойственного или множественного числа. Например, если мы хотим назвать два дерева, то вместо серии слов «дерево» и «дерево» (*vṛkṣaś ca vṛkṣaś ca*) мы говорим «два дерева» (*vṛkṣau*)⁸.

Правило «одного остающегося» действует только в том случае, если значением общего имени является индивидуальная вещь, а не родовое свойство, которое всегда единично. Иными словами, нельзя вместо индивидуальной коровы подставить в эту формулу родовое

⁶ Если кто-то, увидев некое животное, говорит «корова», то это слово будет понятно только тому, кто видит ту же самую корову. Понимание между двумя собеседниками, наблюдавшими разных коров в разное время и в разных местах, было бы абсолютно невозможным, поскольку пришлось бы признать, что каждый из них использовал для этого разные слова, даже если бы эти слова звучали совершенно одинаково (слово «корова», привязанное к моменту познания 1, не будет идентично слову «корова», привязанному к моменту 2, даже в том случае, если субъект познания один и тот же).

⁷ *saṁpāṇām ekaśeṣe* (Панини 1.2.63).

⁸ На санскрите числительное «два» выражается формой двойственного числа.

свойство⁹. Однако и в случае родового свойства как значения абстрактного существительного Панини тоже предписывает множественное число: «Когда [слово] выражает родовое свойство, множественное число может употребляться в качестве опции к [единственному числу] и обозначает один [объект]»¹⁰.

Таким образом формулируется расширение (*atideśa*) в отношении практики использования множественного числа. Как поясняет Патанджали в комментарии к этой сутре, «рисовость» в рисе, «ячменность» в ячмене, «гаргьевость» в роде Гаргьев — только одна, поэтому для таких общих имен естественно единственное число. Но на практике встречаются случаи, когда абстрактные существительные выражают множественное число. Чтобы объяснить и тем самым узаконить подобную практику, Панини и создал это правило. Согласно Катьяяне и Патанджали, он тем самым допустил, что одно слово, выражающее одно значение, может относиться ко множеству объектов. Так, Катьяяна в варттике 7 к этой сутре (*jātiśabdena hi dravyābhidhānām*) утверждает, что джатишабда обозначает и индивидуальную вещь¹¹, и именно по той причине, что оно относится ко многим объектам (тем объектам,

⁹ С точки зрения Ганери, «прозрение Патанджали состояло в том, чтобы связать вопрос о семантической ценности именных выражений с нашими интуициями относительно допустимости определенных грамматических правил, т.е. установить их связь с валидностью определенных форм логического вывода» (Ганери 1995: 408). Ганери толкует рассуждения Патанджали относительно правил Панини как суждения о допустимости или недопустимости некоторых логических выводов. Например, правило «одного остающегося» он формулирует так:

дерево 1 есть F,
дерево 2 есть F,
два дерева суть F.

Другое правило Панини, согласно которому для обозначения родового свойства (*jāti*) можно использовать аффиксы множественного числа в смысле единственного числа, позволяет заменить имя в ед. числе на имя во множественном, что Ганери опять формализует в выводной форме:

кит есть F,
все киты суть F.

Если предположить, что кит в посылке является конкретной особью, вывод будет неправильным. «Наша интуиция заключается в том, что этот вывод валиден по крайней мере в отношении общих имен, хотя не в отношении имен собственных» (Ганери 1995: 406–408).

¹⁰ *Jātyākhyāyām ekasmin bahuvacanam anyatarasyām* (Панини 1.2.58).

¹¹ На вопрос, каким образом общий термин может выражать индивидуальную вещь, Патанджали приводит следующий пример: кто-то спрашивает у пастуха, сидящего у своего стада: «Видишь ли ты здесь корову?». Пастух при этом размышляет: «Он видит множество коров, и он спрашивает меня, вижу ли я корову, очевидно, он имеет в виду определенную корову» (см.: Мбх 1: 230, строки 17–21).

которые являются носителем данного родового свойства), использование множественного числа тоже будет для него естественным.

Допускается две возможности: если говорящий хочет выразить родовое свойство, и только его, он использует единственное число; если он хочет обозначить множество индивидуальных вещей, обладающих этим свойством, то использует множественное число (см. также комментарии к Панини 1.2.69, варттика 2).

И для Катьяны, и для Патанджали объяснение речевой практики требует допущения того, что общее имя выражает и родовое свойство, и индивидуальную вещь. Но оба они знают о споре между двумя грамматистами — Вьяди и Ваджапьяной (жили, скорее всего, после Панини, но до Катьяны). С именем Вьяди, который считается автором авторитетного и часто цитируемого грамматического трактата «Санграха» («Компендиум»)¹², ассоциируется доктрина, в соответствии с которой значением общих имен являются только индивидуальные вещи (*dravya*)¹³. С именем Ваджапьяны — противоположное утверждение, согласно которому общие имена выражают только родовое свойство и это родовое свойство единично¹⁴. В грамматической традиции Вьяди называют дравьявадином (или вьяктиввадином¹⁵), а Ваджапьяну — акритиввадином (или джативвадином). Для краткости будем называть сторонников первого «индивидуалистами», а второго — «универсалистами».

По мнению Вьяди, произнося слово «корова», мы всегда имеем в виду конкретное животное, например рыжую корову с белым пятном на лбу, а не коров вообще. Фактически имя существительное выполняет функцию собственного имени или указательного местоимения¹⁶. С точки зрения Ваджапьяны, слово «корова» означает не конкретную корову, а «коровность», т.е. родовое свойство, *акрити*, присущее всему классу этих животных. Основные аргументы, приведенные эти-

¹² Обширный стихотворный комментарий к «Аштадхьяи» Панини, не дошедший до нашего времени.

¹³ «Вьяди [считает, что общее имя] обозначает индивидуальную вещь (*dravyābhidhānam vyādiḥ* — Панини 1.2.64, варттика 45).

¹⁴ «Ваджапьяна [считает, что имеется] одна [речевая форма] перед окончанием, поскольку обозначается родовое свойство» (*ākṛtyabhidhānād vaikaṃ vibhaktau vājarūyaṇaḥ* — Панини 1.2.64, варттика 35). «Имеется одно родовое свойство, и оно обозначается [общим именем]», — поясняет Патанджали (*ekākṛtiḥ sā cābhidhīyata iti* (Мбх I: 242, строки 11–13).

¹⁵ Поздние грамматисты и логики вместо *dravya* используют термин *vyakti* — «индивидуальная вещь».

¹⁶ Критику концепции *дравьи* как значения слова см.: Хаес 1988: 255, Ганери 1995: 410–424.

ми грамматистами, возможно, в реальной полемике друг с другом, излагаются Катьяной и комментируются Патанджали в Мбх к Панини 1.2.64.

Очевидно, что в глазах Катьяны и особенно Патанджали позиция Вьяди, если понимать ее в том смысле, что общее имя обозначает *исключительно* индивидуальную вещь, столь же неприемлема, как и позиция Ваджапьяны, если трактовать последнюю в таком же категорическом духе (общее имя выражает *исключительно* родовое свойство). Первая часть дискуссии (варттики 36–52) призвана показать, к каким последствиям могут привести такие крайние позиции.

Сначала Катьяна представляет позицию Ваджапьяны (варттики 36–44). С точки зрения этого «универсалиста», слова помогают понять общее в разных вещах, а не их индивидуальность. Например, когда мы слышим слово «корова», мы представляем не белую, черную, рыжую или серую, а любую корову. Если одно слово, как мы видим из практики, выражает сразу множество индивидуальных объектов, никак не различая их в акте познания (Катьяна называет это отсутствием дифференциации познания — *prakhyāviśeṣāt* — варттика 36), это доказывает, что всем данным объектам свойственно нечто общее — некое родовое свойство — *акрити*. То, что именно такое родовое свойство выступает значением слова, доказывается, во-первых, осознанием отсутствия отделения одного объекта от другого (Авураваргагатеś са — варттика 37). Согласно пояснению Патанджали, когда произносится слово «корова», не происходит познания различия между белой, черной, рыжей или серой коровами¹⁷. Во-вторых, аргументом: «один раз узнанное известно» (*jñāyate saikopadiṣṭam* — варттика 38). Усвоив один раз слово «корова», человек, когда бы и при каких обстоятельствах ни встретил животное с горбом, подгрудком и т.п.¹⁸, будет знать, что это корова (комментарий Патанджали к варттике 38).

В арсенале «универсалиста» есть и более важный аргумент, подерживающий два предыдущих (отсутствие дифференциации познания и «узнанное один раз известно»). «Наставление *дхарме* происходит тем же способом» (*dharmaśāstraṃ sa tathā* — варттика 39), т.е. через придание слову «универсального» значения. Патанджали приводит в пример ведийские предписания: «Не следует убивать брахмана» (*brāhmaṇo na hantavyaḥ*), «Не следует употреблять опьяняющие напитки

¹⁷ Na hi gaur ity ukte vyapavargo gamyate śuklā nīlā kapilā kapotiketi. Gaur asya kadācid upadiṣṭo bhavati. Sa tam anyasmin deśe 'nyasmin kālē 'nyasyāṃ ca vayo'vasthāyāṃ drṣṭvā jānāti... (Мбх I: 242, строки 16–17).

¹⁸ Индийские коровы отличаются от привычных нам тем, что горбаты и наделены подгрудком.

ки» (*surā* на *peuā*). Они означают, что нельзя убивать *ни одного* брахмана и употреблять *никаких* опьяняющих напитков. Если бы объектом общего имени была индивидуальная вещь, то, воздержавшись от убийства одного брахмана или от употребления одного спиртного напитка, люди бы с чистой совестью могли бы делать с остальными все, что им заблагорассудится (комментарий Патанджали к варттике 39).

«Универсалист» далее утверждает, что «родовое свойство, несмотря на то что оно одно, может одновременно пребывать во многих субстратах» (*asti caikam anekādhikaraṇastham yugapad* — варттика 41a), подобно солнцу, которое одно, но его одновременно можно наблюдать в разных местах. Но, посчитав аналогию не совсем удачной (солнце-то одно, но наблюдают его разные люди), приводит в пример Индру, который един, но при этом одновременно пребывает во всех многочисленных жертвоприношениях, предпринятых в его честь (*itīndravadvīṣayaḥ* — варттика 40b).

В том, что одна вещь может пребывать во множестве субстратов, нет ничего противоестественного. И здесь «универсалист» ссылается на правило *ekaśeṣa*, предписывающее употребление одного слова для выражения множества однородных объектов (*naikam anekādhikaraṇastham yugapad iti cet tathaikaśeṣe* — варттика 41).

«Если бы общее имя обозначало индивидуальную вещь, то не было бы познания родового свойства» (*dravyābhidhāne hy ākrīyasampratyayaḥ* — варттика 42). «Из-за того, что невозможно постигнуть все индивидуальные вещи» (*tatrāsarvadravyagatīḥ* — варттика 43). Если бы общее имя означало индивидуальную вещь, поясняет Патанджали, то ведийские предписания относительно церемонии жертвоприношения, например: «Следует связать корову» (*gaur anubandhyo*), «Следует принести быка в жертву Агни и Соме» (*‘jo’gniṣomīya*) — исполнялись бы лишь единожды и одним-единственным жертвователем, а жертва всех остальных жертвователей оказалась бы бесполезной.

«Индивидуалист» возражает, что абсурдная ситуация возникает как раз в том случае, если значением общего имени считать родовую форму. Тогда предписания окажутся выполненными только если все коровы будет связаны, а все быки принесены в жертву. «Универсалист» снимает это возражение частичной уступкой своему оппоненту. Он признает, что все ведийские предписания к действию исполняются в отношении каждого индивида, аргументируя это тем, что родовое свойство присутствует в индивидуальных вещах подобно солнцу, наблюдаемому в разных местах. «Парировав» таким образом удар противника, он продолжает свое наступление против концепции «индивидуального значения» общего имени.

Все предписания универсального характера, замечает он, связывают те или иные атрибуты именно с родовым свойством, а не с индивидуальной вещью (*codanāyām saikasyopādhivṛtteḥ* — варттика 44). Например, в предписании «Следует приготовить подношение Агни в форме восьми чаш риса» свойство быть в форме восьми чаш риса приписывается ритуальному подношению. Если бы это подношение подразумевало конкретную единичную вещь, то только один человек мог бы исполнить его и притом один-единственный раз. Однако данное предписание предназначается для многократного исполнения, поэтому его значением является родовое свойство.

В варттиках 46, 47, 49, 51 и 52 Катьяна выводит на авансцену сторонника *дравьи* — «индивидуалиста». Тот отмечает, что трактовка ведийских предписаний с точки зрения акритивады также приводит к трудностям. Предписания «Следует связать корову», «Следует принести быка в жертву Агни и Соме» можно исполнить только по отношению к индивидуальным (*codanāsu sa tasyārambhāt* — варттика 47) коровам и быкам, а к не родовому свойству «коровности» и «быковости». Даже если предписывается действие, касающееся родового свойства, привязывание, ритуальное опрыскивание водой, обезглавливание и другие церемонии совершаются по отношению к индивиду (конкретной корове), а не по отношению к родовому свойству (комментарий Патанджали к варттике 47).

Одна и та же вещь не может одновременно присутствовать во множестве субстратов (*na saikam anekādhikaraṇastham yugapat* — варттика 49), как Дэвадатта не может одновременно находиться в Шругхне и в Матхуре. «Индивидуалист» полагает, что, следуя позиции «универсалиста», можно прийти к абсурдному заключению: «Если что-то разрушается или что-то рождается, все [остальное] будет так же [разрушаться или рождаться]» (*vināśe prādurbhāve sa sarvaṃ tathā syāt* — варт. 49), т.е. разрушение определенной вещи повлечет за собой разрушение всех вещей этого рода, а ее появление — появление всех вещей этого рода. Так, высказывание «Умерла собака» будет означать, что все собаки умерли, а выражение «Родился бык» можно будет понять так, что родились все быки (комментарий к варттике 49).

Если одна вещь похожа на другую, продолжает «индивидуалист», этого не достаточно, чтобы установить существование общего для обеих родового свойства. При всей похожести каждая из них является индивидуальной вещью со своими особенностями. Кроме того, «универсалист» не может объяснить случаев повторения одних и тех же слов с намерением указать на разные объекты (*astī sa vairūpyam* — варттика 50), например «бык и бык, один немощный, другой без ро-

гов»; аналогично и в отношении результата анализа лингвистической формы (*tathā sa vīgrahaḥ* — варттика 51), например, «корова и корова» является результатом анализа существительного двойственного числа *gāvau* («две коровы»). «Универсалист» также не может объяснить слова, имеющие разные значения (*vyārtheṣu sa muktasamśayam* — варттика 52). Слово *akṣāḥ* может означать и «кость», и «орган восприятия», и «семя»; *pādāḥ* — и «стопу» (анатомическую часть ноги), и «строфу», и «четверть», а слово *māṣāḥ* — и «стручок», и «денежную единицу», и «глупца». Стало быть, в *акше* как кости и *акше* как органе восприятия и т.п. не существует единого родового свойства (комментарий Патанджали к варттике 52).

Однако в варттиках 53–59 «универсалист» стремится показать, что если признать укорененность родового свойства в индивидуальной вещи, то акритивада справляется и с этими трудностями. Эта концепция позволяет объяснить употребление множественного числа и грамматических родов. Катьяна утверждает: «Род и число реализуются ввиду непостоянства качеств» (*liṅgavacanasiddhir guṇasyānityatvād* — варттика 53). В данном случае слово «качество» (*guṇa*) понимается не в смысле цвета и т.п. чувственно воспринимаемых свойств вещей, а как женский, мужской и средний род, единственное, двойственное и множественное число. Патанджали замечает, что иногда родовое свойство связано с единственным, иногда с двойственным, иногда со множественным числом, иногда с женским, иногда с мужским, иногда со средним родом (комментарий к варттике 53).

Однако «индивидуалист» полагает, что если проблему грамматического рода еще и можно избежать, то проблема числа не найдет своего решения — родовая форма не может иметь ни двойственного, ни множественного числа, ибо является единичной по определению. Но и в этом случае, отвечает «универсалист», род и число тоже реализуются, поскольку они зависят от намерения говорящего (*evam tarhi liṅgavacanasiddhir guṇavivakṣānityatvāt* — варттика 53a). Иногда говорящий наделяет родовое свойство единственным числом, иногда двойственным, иногда множественным, иногда женским, иногда мужским, иногда средним родом. «Индивидуалист» между тем не согласен, что это позволит избежать проблемы числа, поскольку говорящий не может иметь намерение выразить родовое свойство во множественном числе, когда оно в действительности только единично. Проблемы рода также неизбежны, поскольку слово, выражающее родовое свойство, ассоциируется с определенным грамматическим родом, который не может меняться по желанию говорящего. Фактически «индивидуалист» указывает своему оппоненту на тот факт, что желание

говорящего не может нарушать принцип соответствия языка и реальности.

На это «универсалист» замечает, что грамматисты не признают, что род объекта, который ему приписывается в обычной практике, имеет значение для определения грамматического рода слова, которое его обозначает. Они должны опираться на свою собственную точку зрения (*tasman na vaiyākaraṇaiḥ śakyaṃ laukikaṃ līṅgaṃ āsthātum. Avāśyaṃ kaścit svakṛtānta āstheyah* — варттика 53b). Иными словами, грамматический род не зависит от идеи пола, как она понимается в обычной практике (по половым признакам). В основе трех грамматических родов лежит, по Патанджали, *saṁstyānaprasava* — соотношение идей сжатия, свертывания, уменьшения, с одной стороны, и увеличения, расширения, роста — с другой. Женский род передается словом *strī*, производном от корня *styai* — «собираться в одном месте», и означает «сжатие» (*styāna*), мужской — словом *pum̐s* от корня *su* — «выпускать» и означает «расширение» (*prasava*). Эти действия относятся к качествам звука, осязания, цвета, вкуса и запаха. «Сущность всего телесного такова, — пишет Патанджали, — качество сжатия и расширения, звук, осязание, цвет, вкус и запах. У объекта с минимальными качествами есть по крайней мере звук, осязание и цвет. Запах и вкус [наблюдаются] не везде. Эта активность, поистине, постоянна. Ни одно свойство не пребывает неизменно в своей сущности ни на мгновение: [оно] или возрастает, насколько ему должно расти, или подвергается уменьшению. Эти два вида изменений происходят повсеместно»¹⁹.

Последнее замечание побуждает оппонента задать следующий вопрос: коль скоро процессы роста и деградации происходят во всех объектах одновременно, как же провести различие между разными родами? В зависимости от намерения говорящего выразить то или иное значение (*vivakṣā*), поясняет Патанджали. «Если есть намерение выразить сжатие, используется женский род, расширение — мужской, не то и не другое — средний род (*napuṁsaka*)»²⁰. Оставляя пока за скобками это странное «космологическое объяснение» грамматических родов, отметим только стремление Патанджали связать использование грамматических родов слов с намерением говорящего.

¹⁹ *Sarvāś ca punarmūrtaya evaṃ ātmikāḥ saṁstyānaprasavaguṇaḥ śabdasparsārūparasagandhvatyaḥ. Yatrālpīyāṁso guṇāstatrāvaratastrayaḥ śabdaḥ sparśo rūpam iti. Rasagandhau na sarvatra. Pravṛttiḥ khalvapi nityā. Na hīha kaścid api svasminnātmani muhurtamapyavatiṣṭhate. Vardhate yāvananena vardhitavyamapacayena vā yujyate. Taccobhayaṃ sarvatra* (Мбх I: 246, строки 4–9).

²⁰ *saṁstyānavivakṣāyāṃ strī prasavavivakṣāyāṃ pumānubhayorapyavivakṣāyāṃ napuṁsakam* (Мбх I: 246, строки 8–9).

Но и этот подход, по мнению неумоимого «индивидуалиста», не может решить проблему числа. Чтобы урезонить его, Патанджали примирительно замечает, что для «универсалиста», как и для «индивидуалиста», общее имя обозначает индивидуальную субстанцию и что их позиции не так далеки друг от друга, как это может показаться, поскольку «в отношении того, для кого значение слова составляет родовое свойство, [нельзя сказать, что] индивидуальная субстанция не является тоже значением слова, в отношении того же, для кого смысл слова — индивидуальная вещь, [нельзя сказать, что] родовое свойство не является также значением слова. Для обоих (грамматистов) и то и другое (родовое свойство и индивидуальная вещь) составляют значение слова. Для каждого из них одно является первостепенным элементом, а другое — второстепенным: для того, для кого смысл слова — родовое свойство, родовое свойство является первостепенным элементом, а индивидуальная вещь второстепенным, для того, для кого индивидуальная вещь — значение слова, индивидуальная вещь является первостепенным элементом, а родовое свойство — второстепенным»²¹. Таким образом, Патанджали показывает, что позиции «универсалиста» и «индивидуалиста» имеют право на существование только в том случае, если оба они признают в качестве рефрента слова и родовое свойство, и индивидуальную вещь.

Катаяна предлагает еще одну модель объяснения употребления множественного числа и рода в отношении слов, выражающих родовое свойство: «[Грамматический род и число в отношении имен, обозначающих родовую форму, выражаются тем же самым способом], что и [род и число] слов, выражающих качество» (*guṇavacanānavad vā* — варттика 54)²².

Патанджали иллюстрирует варттику примером: для слов, выражающих качество, род и число реализуются в субстрате названных качеств, например «белая одежда» (*śuklam vastram* — ср. р., ед. ч.), «белая ткань» (*śuklā śāṭī* — ж. р., ед. ч.), «белая шаль» (*śuklaḥ kambalaḥ* — м. р.), «две белые шали» (*śuklau kambalau* — дв. ч.), «много белых шалей» (*śuklāḥ kambalāḥ* — мн. ч.). Иными словами, род и число «слов для качества», или прилагательных (*guṇavacana*), зависят от рода и числа характеризуемого ими существительного. Точно так же род и число слова, выражающего родовое свойство, зависят от рода и чис-

²¹ na hyākṛtipadārthikasya dravyaṃ na padārtho dravyapadārthikasya vākṛtiḥ na padārthaḥ. Ubhayorubhayaṃ padārthaḥ kasyacit tu kiṃcit pradhānabhūtaṃ kiṃcit guṇabhūtaṃ. ākṛtipadārthikasyākṛtiḥ pradhānabhūtā dravyaṃ guṇabhūtaṃ. dravyapadārthikasya dravyaṃ pradhānabhūtaṃ ākṛtiḥ guṇabhūtaṃ (Мбх I: 246, строки 15–18).

²² *guṇavacanād vā* (54).

ла индивидуальных объектов, в которых это свойство пребывает (комментарий к варттике 54). Тем самым устраняется обвинение «индивидуалиста», заключающееся в том, что слова, выражающие родовую форму, не могут иметь двойственного и множественного числа. Множественное число зависит от числа индивидов, в которых пребывает родовое свойство.

Познание индивида в качестве субстрата родового свойства тоже имеет место, поскольку первый всегда сопровождает второе (*adhikaraṇagatīḥ sāhacarthyāt* — варттика 55). Очевидно, что реализация ведийских предписаний невозможна по отношению к родовому свойству, поэтому следует признать, что они относятся к индивидуальной вещи, содержащей родовое свойство.

Если считать, что родовое свойство содержится в каждой индивидуальной вещи данного класса, то можно предположить, что исчезновение индивидуальной вещи повлечет за собой исчезновение родового свойства. Чтобы предотвратить такой вывод, «универсалист» подчеркивает, что в том, что касается своего существования, родовое свойство не опирается на индивидуальную вещь (*Avināśo 'nāśritatvāt* — варттика 57), поскольку в сравнении с индивидуальной вещью является совершенно другой сущностью, буквально — «неединосущно [ей]» (*naikātmayāt* — комментарий Патанджали к варттике 57). Когда разрушается индивидуальная вещь, родовая форма не разрушается. Патанджали приводит в пример дерево и обвивающую его лиану: дерево может разрушиться, лиана же переберется на другое дерево. Точно так же с исчезновением одного индивида родовая форма не перестанет присутствовать в других индивидах того же класса²³.

Противопоставления (варттика 50) и результат анализа (виграха) языковых форм (варттика 51) объясняются универсалистом различиями индивидуальных субстанций, в которых пребывает родовое свойство (*vairūpyavigrahaḥ dravyabhedāt* — варттика 58). «В отношении слов с разными значениями (варттика 52) установлена общность [действия, обозначенного глаголом, от которого они производны] (*vyārtheṣu ca sāmānyāt siddham* — варттика 59). Так, во всех своих значениях слово *akṣaḥ* производно от глагола *aś* — «проникать», а слово *pādaḥ* — от глагола *pad* — «ступать», слово же *māsaḥ* от корня *mā* — «мерить».

²³ Аналогия с отношением субстанции и качества в вайшешике отпадает сразу, поскольку, как заметил Патанджали, *акрити* не опирается на *дравья*, а качества вайшешики в прямом смысле «опираются» на субстанцию. Если сравнить *акрити* с универсалией, а *дравья* с ее субстратом, это будет гораздо ближе вайшешике. Поэтому можно с большой долей уверенности предположить, что исходная модель отношения универсалии и ее субстратов, описанная «универсалистом», была заимствована вайшешикой у грамматистов.

Таким образом, все лингвистические явления, о которых упоминал «индивидуалист», считая, что они противоречат акритиваде, нашли свое объяснение с «синтетической» точки зрения, предложенной Катаяяной и Патанджали. Суть ее заключается в том, что слово действительно выражает родовое свойство, но выражает его через индивидуальную вещь, поскольку оно ей присуще. Можно сказать, что родовое свойство как бы сливается с индивидуальной вещью, становится неотличимым от нее²⁴.

Обращает на себя внимание философский аспект этой дискуссии. Из варттики 43 следует, что, с точки зрения «универсалиста», ведийские предписания типа «Следует связать корову» могут считаться выполненными только после того, как все коровы будут связаны. Аналогично и в варттике 49 выражения «Умерла собака» или «Родился бык» должно понимать так, что все собаки умерли или все быки появились на свет. Оба эти возражения основываются на аналогии между отношением родовой формы и индивида, с одной стороны, и частей и целого — с другой: если родовая форма присутствует только в собрании индивидов как целое в собрании частей, то для ее реализации нужно иметь в наличии все части, то есть всех индивидов. Такая модель отношения целого и частей механистична в самой своей основе. Она представляет целое только как сумму частей и ничего больше (среди индийских философов именно буддисты наиболее последовательно реализовали эту модель в своей теории дхарм: целое — фикция, существуют лишь части).

В ответ «универсалист» предлагает более сложную модель отношения частей и целого: целое присутствует не в сумме частей, а в каждой части все целиком, как солнце присутствует во всех местах, где оно наблюдается, или Индра — во всех местах, где ему поклоняются (кстати, эта модель вполне отвечает отношениям части и целого в понимании вайшешики). Тем самым предписание принести в жертву быка относится не ко всем быкам вместе взятым, а к любой отдельно взятой особи. Иными словами, ведийские предписания имеют дистрибутивный, а не собирательный смысл. Поэтому для универсалиста родовая форма вся и целиком присутствует в каждом индивиде. Чтобы понять слово «корова» не обязательно узнать всех коров, существующих на свете, — любая корова будет воплощением «коровности».

²⁴ Можно согласиться с П. Шарфом в том, что «когда Патанджали предполагает, что общее имя обозначает и свойство класса и индивидуальную субстанцию, он подразумевает, что тот обозначает их как идентичные. Аналогично, когда он говорит, что прилагательное обозначает и качество и индивидуальную субстанцию, он предполагает, что они идентичны. Он не имеет в виду, что слово обозначает две разные вещи» (Шарф 1996: 82).

К трактовке родового и индивидуального значения слова Патанджали возвращается в комментарии к сутре Панини 2.1.1 в связи с проблемой образования сложных слов, «имеющих один и тот же субстрат» (*saṁānādhikarāṇa*), то есть отсылающих к одному и тому же значению. В качестве примера взято слово *vīrapuruṣaḥ* «храбрый-муж», которое образовано из сочетания двух слов: *vīraḥ puruṣaḥ* — «храбрый» и «муж». Катаяна утверждает, что если придерживаться концепции значения слова как индивидуального объекта, то оба эти слова будут относиться к одному и тому же объекту, то есть к мужу, и таким образом их значения окажутся одинаковыми, а отношение между этими значениями сведется к тавтологии. В силу этого между значениями слов, составляющих данное сложное слово, не будет семантической связи (семантическая связь возможна только между разными значениями), а значит, нельзя будет образовать сложное слово (поскольку условием его образования является наличие такой связи) (варттика 21). Однако если принять точку зрения «универсалиста», то, утверждает Патанджали, семантическое отношение будет иметь место, ибо «храбрость» и «способность быть мужем» можно рассматривать как два разных свойства, или качества, пребывающих в одном субстрате — муже.

В данной дискуссии *акрити* прямо отождествлена с *гуной*, качеством, и именно ему отдается приоритет в формировании значения слова. Что же касается *дравья*, то она трактуется здесь как локус, *adhikaraṇa*, или субстрат качеств: «Выражение *saṁānādhikarāṇa* [имеет место применительно к словам], относящимся к одному и тому же локусу, аналогично выражению *saṁānadravyeṇa* [имеет место применительно к словам], относящимся к одному и тому же индивидуальному объекту. В каждодневной языковой практике *дравья* используется в значении *adhikaraṇa*. Например, [в выражении] „спор в отношении единичной вещи“ (*ekasmin dravye vyuditam* или *ekasmin adhikaraṇe vyuditam*)»²⁵.

Несколько другие аспекты концепций Вьяди и Ваджапьяны проступают из комментария Патанджали к 2.1.1 Панини. Он упоминает две точки зрения на функции сложного слова, которые распространяются и на функции предложения: *bheda* — «дифференциация», «исключение [смысла других слов]» и *saṁsarga* — «связывание», «соединение [смысла отдельных слов]»²⁶. Комментаторы приписывают первую Вьяди, а вторую — Ваджапьяне. В свете первой точки зрения основная функция сложного слова (как и предложения) состоит в диф-

²⁵ *Dravyaṃ hi loke 'dhikaraṇamityupacaryate. Tadyathā. Ekasmin dravye vyuditam. Ekasmin nadhikaraṇe vyuditam iti* (Мбх I: 371, строки 4–6).

²⁶ *Sāmarthyam nāma bheda saṁsargo vā* (Мбх I: 364, строка 25).

ференциации объекта познания, в его отличии от всех других объектов, тогда как в свете второй смысл предложения конституируется связыванием смысла составляющих слов и появлением синтаксического единства. Например, если взять сложное слово *gājaruṣa* «слуга раджи», то слово «раджи», взятое отдельно, может относиться к любой вещи, находящейся в собственности раджи, точно так же слово «слуга» может подразумевать любого хозяина. Если сказать: «Приведи слугу раджи», то в этом случае слово «раджа» означает исключение всех других хозяев, а слово «слуга» — все другие вещи, которыми может владеть раджа²⁷.

Таким образом, в концепции Вьяди все лингвистические средства подчинены выражению конкретности, индивидуальности познания. Поэтому даже если под гуной наш лингвист подразумевал и то, что его соперник считал родовой формой, как, например, «коровность», то из этого не следует, что последняя выступает у него в той же роли, что и в концепции «универсалиста», то есть является фактором континуальности, объясняющим употребление одного слова по отношению к разным индивидам. Свойство «коровность» идентифицирует корову в чисто отрицательном плане, путем исключения всего, что не является коровой. Иными словами, оно является фактором дискретности на фоне континуальности субстанции, тогда как в концепции «универсалиста» все как раз наоборот — *акрити* обеспечивает континуальность вопреки дискретности индивидуальных вещей.

Обращает на себя внимание определенное сходство буддистского номинализма (апохавада) и концепции Вьяди (не случайно аргументы Дигнаги против теории универсалии напоминают аргументы сторонника Вьяди, представленные Патанджали в дискуссии к Панини 1.2.64). Как радикальные номиналисты, буддисты избегают умножения сущностей и строят свою семантическую теорию исключительно на способности познания схватывать индивидуальность вещей. Согласно Дигнаге, значением общего имени «корова» является исключение (*апоха*) всех других значений. Тем самым буддистам удается охватить всех индивидов данного класса без того, чтобы привлечь какое-то общее свойство или универсалию²⁸.

Позиция самого Патанджали относительно значения слова сформулирована в комментарии к сутре Панини 5.3.74: «Независимое слово, выразив свое собственное значение (родовое свойство, качество, действие), выражает индивидуальную вещь, которой оно присуще, а в выражение присущей [субстанции включаются] грамматический род,

²⁷ Там же, Мбх I: 364–365.

²⁸ Подробнее о теории апоха см.: Дравид 1972; Сидеритс 1982, 1991; Хэйес 1988.

число и окончание»²⁹. Таким образом, значение слова является целостным образованием, сводящим воедино все аспекты реального объекта — его качества, движения, родовые свойства, род, число и т.д. Даже слова, выражающие только качества (*guṇamātrāvacana*) или только действия (*kriyāmātrāvacana*), выражают также и индивидуальную вещь как неотличимую, соответственно, и от качества, и от действия.

Иными словами, язык передает объект как целое в единстве и неразличимости разных его аспектов, но познание, управляемое мотивацией (*vivakṣā*) носителя языка, высвечивает в этом объекте разные его аспекты.

Библиография

- Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali. Ed. F. Kielhorn. Vol. I–III, Bombay, 1880, 1883, 1885.
- Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. 8 volumes. Edited with Translation and Explanatory Notes by Jhoshi S.D. & Roodbergen. J.A.F. PCASS. Class C 3, University of Poona. Pune, 1968–1981.
- Le Mahābhāṣya de Patañjali avec le Pradīpa de Kayaṭa et l'Uddyota de Nāgeṣa. Adhyāya 1. Traduction par P. Filliozat. Publication de l'Institut Français d'Indologie. Pondichery, 1975, 1978, 1980.
- Буардо* 1964 — *Biardeau Madlen*. — Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. (Ecole Pratique des Hautes Etudes — Sorbonne. Sixième section: Sciences Economiques et Sociales. Le Monde d'Outre Mer, Passé et Présent. Première Série). Paris: La Haye: Mouton & Co, 1964.
- Ганеру* 1995 — *Ganeri Jonardon*. — Vyādi and the Realist Theory of Meaning. — Journal of Indian philosophy. Vol. 23, 1995. C. 403–428.
- Дравид* 1972 — *Dravid Raja Ram*. The Problem of Universals in Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 1972.
- Захарьин 2003 — *Захарьин Б.А.* Патанджали «Паспаша», или Введение в науку о языке и лингвофилософию Древней Индии. М.: Издательство Степаненко, 2003.
- Кардона* 1967 — *Cardona George*. — Anvaya and Vyatireka in Indian Grammar. Adyar Library Bulletin, 31–32 (Dr. V. Raghavan Felicitation Volume), 1967. C. 313–352.
- Сидерумс* 1982 — *Siderits Mark*. — More Things in Heaven and Earth. Review Article. — JIP, No. 10, 1982. C. 187–208.
- Сидерумс* 1991 — *Siderits Mark*. Indian Philosophy of Language. Studies in Selected Issues. Studies in Linguistic and Philosophy 46. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
- Хэ́ес* 1988 — *Hayes Richard P.* — Dignāga on the Interpretation of Signs. Studies of Classical India. Dordrecht etc.: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Шарф* 1996, — *Scharf Peter M.* The Denotation of Generic Terms in Ancient Indian Philosophy: Grammar, Nyāya and Mīmāṃsā. Transactions of the American Philosophical Society. Vol. 86, pt. 3. Philadelphia: American Philosophical Society, 1996.

²⁹ Svārtham abhidhāya śabda nirapekṣo dravyam ahā samavatam, samavetasya ca vacane liṅgaṃ vacanaṃ vibhaktiṃ ca (Мбх 2: 424, строки 4, 5).

РАСКОЛЫ В ИСТОРИИ ДЖАЙНИЗМА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Традиционно считается, что история джайнизма, как и буддизма, развивалась по определенной схеме: сначала существовало некое единое учение Махавиры, которое сформулировал непосредственно сам основатель¹. Затем, спустя несколько веков, монолит джайнизма раскололся на два крупных направления, противостояние которых длится и по настоящее время: дигамбары (*digāmbara*) и шветамбары (*śvetāmbara*), «одетые в стороны света» и «одетые в белое» соответственно. Далее эти направления стали, в свою очередь, дробиться на огромное множество школ и подшкол, и современный джайнизм представляет собою именно такую совокупность различных толков и течений в рамках двух основных направлений². При этом предполагается, что существуют некие общие догматические положения и концепты, разделяемые всеми школами, и есть ряд различий (как правило, несущественных, с точки зрения ученых, и относящихся к тонкостям ритуальной практики или трактовки некоторых вопросов «истории» джайнизма), которые и определяют специфику данного толка. Общеетеоретические установки и философские постулаты джайнизма зафиксированы в корпусе канонической литературы³, различия же касаются интерпретации некоторых (опять-таки незначительных, по мнению большинства исследователей) моментов⁴. Поэтому и история джайнской традиции, и философия, и религиозная практика излагают-

¹ Исключение составляют лишь первые четыре обета, или четыре ограничения (*sāturāyāma*, *sāturadharmā*), унаследованные Махавирой от своего предшественника Паршвы, или Паршванатхи, 23-го джайнского тиртханкара, учение которого, как принято считать в традиции, исповедовали родители Махавиры.

² Обзор и общая характеристика современных школ приводятся в книге: *Jain M.U.K. Jaina Sects and Schools*. Delhi, 1975.

³ Имеется в виду шветамбарский канон.

⁴ Свод различий между двумя направлениями джайнизма см. ниже.

ся в литературе таким образом, как если бы существовал единый, общий для всех джайнизм.

Данный подход к изучению этого направления индийской мысли можно уподобить тому, как если бы ученые занимались исследованием христианства вообще, а не отдельных конфессий и деноминаций в рамках христианства. Тот факт, что не существует никакого «просто христианства», ученым очевиден в силу давней и основательной традиции исследования, тогда как подлинно научное изучение джайнизма охватывает вряд ли более двух веков, большая часть которых посвящена не критическому переписыванию и пересказыванию традиционного джайнского видения своей собственной истории.

Очевидно, что на нынешнем этапе изучения джайнских источников по истории учения последователей Махавиры невозможно представить полную и научно фундированную картину этого направления. Однако существует настоятельная необходимость изменить угол зрения (и соответственно изложения) на историю джайнизма. И в первую очередь это касается проблемы раскола (или расколов) джайнизма на течения.

1.1. Джайнские «ереси» (*nihnava*)

Однако прежде, чем перейти собственно к рассмотрению версии раскола на дигамбарскую и шветамбарскую ветви, необходимо отметить то обстоятельство, что джайнская традиция⁵ (в частности, такой ранний текст, как Стхс фр 744) свидетельствует о существовании в самый ранний период семи «ересей» (*nihnava*)⁶, во главе которых стояли: Джамали (прк. *Jamālī*), Тишьягупта (прк. *Tīśagutta*), Ашадха (прк. *Asāḍha*), Ашвамित्रа (прк. *Āsamitta*), Ганга (прк. *Gaṁga*), Чхалуя (прк. *Chaluya*) и Гоштхамахила (прк. *Goṭṭhāmāhila*). Помимо «Стхананга-сутры» сведения о «ересиархах» предоставляют Комментарий Немичандры на «Уттарадхьяна-сутру», «Аупапатика» и «Авашьяканирьяukti» (*Āvaśyaka-niryukti*).

⁵ Точнее, только шветамбарская ветвь джайнизма, поскольку дигамбары не признают аутентичность шветамбарского канона, в состав которого и входит «Стхананга-сутра» (Стхс; далее в работе используются следующие сокращения: Ав — Авашьяка, Аупс — Аупапатика-сутра, Ачс — Ачаранга-сутра, Бхс — Бхагавати-сутра, Ваб — Вишешавашьяка-бхашья, Кс — Кальпа-сутра, Стхс — Стхананга-сутра, Скс — Сутракританга, Уттс — Уттарадхьяна-сутра).

⁶ А.К. Чаттерджи полагает, что список семи «ересиархов» был, возможно, добавлен к основному тексту сутры на соборе в Валлабхи, когда канон принял свою окончательную форму. См.: *Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978. Vol. 1. P. 206.*

1.1.1. Джамали

Первым в этом списке идет Джамали, зять Джины Махавиры. Джамали жил в селении Кшатриякунда, расположенном на западе от Брахманакунды в Бихаре. Он был сыном Сударшаны, сестры Махавиры.

Имя Джамали помимо уже упомянутой Стхс встречается в «Вишешавашьяка-бхашье» (*Viśeṣāvaśyaka-bhāṣya*) и комментарии на нее, в комментариях Немичандры и Шантьячарьи на Уттс и комментарии Харибхадры (VIII в.) на Ав. Джамали был женат на дочери Махавиры⁷. Наиболее раннее сообщение традиции о том, как звали дочь Джины, содержится в Кс (фр. 1.1.109): *Aṇojjā* и *Piyadamsaṇā*. Тогда как Ваб сообщает совершенно другие имена: *Jyeṣṭhā*, *Sudarśanā* и *Anavadyā*.

Согласно преданию, однажды Джамали пришел навестить Махавиру. Услышав проповедь, он решил стать монахом вместе со своими друзьями после получения разрешения родителей. Как гласит легенда, Джамали изучил много джайнских писаний, практиковал аскезу, занимался медитацией и проповедовал, бродя от селения к селению. Жена Джамали, Приядаршана, приняв посвящение от самого Махавиры вместе с множеством других женщин, также стала монахиней.

Зять Джины выступил в качестве первого в истории джайнизма «ересиарха» спустя 14 лет после достижения Махавирой всеведения. Джамали вместе с 500 монахами получил разрешение отправиться в самостоятельное странствие. В селении Саваттхи (*Sāvattthī*) в беседке Коштাকা (*Koṣṭaka*) он почувствовал боль в теле и попросил своих спутников приготовить ему ложе. Монахи принялись носить траву для ложа, что заняло некоторое время. Будучи не в состоянии выносить нестерпимую боль, Джамали спросил, когда же будет готово ложе. Ему ответили, что оно уже готово. В этот момент получилось так, что острая боль, разрывающая его, и ложе были «готовы», т.е. реализованы. У Джамали зародилось подозрение, что Махавира ошибался, когда утверждал: *śalamāṇe caliye kaḍamāṇe kaḍe* «Начатое — [уже] завершено, делаемое — [уже] сделано». Иными словами, то, что начинается, уже совершено и сделано. В реальной жизни, как показалось Джамали в тот момент, дело обстоит иным образом: *śalamāṇe aśaliye kaḍamāṇe akaḍe* «Начатое — не завершено, делаемое — не сделано». Т.е. нельзя сказать, что приготовление ложа уже совершено, пока нет самого ложа. Часть монахов поддержала Джамали, но другая часть

⁷ Факт женитьбы, наличие дочери и зятя признается только шветамбарами. Дигамбары же считают, что Махавира никогда не был женат и не имел ни жены, ни дочери, ни тем более зятя.

осталась верна Махавире, решив, что тиртханкар произнес свое утверждение в соответствии с общей точкой зрения (*pañcamāyā*), согласно которой некая вещь, поступок или событие должны рассматриваться умом как уже совершенные, сделанные, хотя в действительности их еще предстоит воплотить в реальности. Но Джамали не согласился с подобным объяснением и отправился на встречу с Махавирой, чтобы в споре доказать свою правоту.

Придя к своему тестю, Джамали, не выразив должного почтения и не поприветствовав Махавиру, провозгласил себя самого кевалином (всеведущим). Джина задал отступнику несколько вопросов, но тот не смог ответить на них. Он попытался переубедить зятя, но последний упорно стоял на своем.

Когда Джамали в Саваттхи провозгласил себя основателем нового учения, его жена, к тому времени уже монахиня, приняла сторону своего мужа. Однажды она пришла в Саваттхи и остановилась в доме Дханки, почитателя Махавиры. Согласно обычаю, монахини принимали пищу под тенью покрывала. Желая дать монахиням истинное знание, Дханка положил в огонь один край покрывала. Женщины начали кричать. Дханка спросил: «Почему вы произносите неправду, говоря, что ваше покрывало загорелось? Ваше учение учит, что только после того, как покрывало полностью сгорит, его можно назвать горящим». В этот момент монахини осознали неправоту учения Джамали и снова вступили в общину Махавиры. Впоследствии многие монахи, отошедшие от учения Махавиры под влиянием Джамали, вернулись в лонно сангхи. Но сам первый отступник умер, так и не признав своей ошибки. «Ересь» Джамали получила название *bahurayavāda*.

1.1.2. Тишьягупта

Вторым «ересиархом» был монах Тишьягупта, учение которого получило название *jīvaṛaesiyaṇvāda*. Еще при жизни Махавиры некий ачарья по имени Васу (*Vasu*) пришел в Раджагриху. Он произносил проповедь своим ученикам, и среди его слушателей был монах Тишьягупта. Кто-то задал вопрос: «Можно ли назвать часть души *jīva* (душой)?». Ответ был: «Нет». Затем тот же слушатель задал вопрос, можно ли назвать две, три, четыре или множество частей *jīva*. Васу в ответ объяснил, что только соединение частей в некое целое можно назвать *jīva*. Но Тишьягупта, не вникнув в слова наставника, решил, что только самая последняя часть, завершающая целое, должна называться душой. Пропагандируя свои взгляды, Тишьягупта пришел в Амалаканку, где в то время проживал последователь Махавиры Шримантра. Аскет попросил подаяние у Шримантры, но тот поднес

монаху только последнее зернышко modaka⁸. Осознав ошибочность своих воззрений, Тишьягупта пошел к Махавиरे и воссоединился с общиной⁹.

1.1.3. Ашадха

Первые две «ереси» имели место при жизни Махавиры. Третья же, avvattagavāda, возникает спустя 214 лет после нирваны Джинны¹⁰. Однажды ночью ачарья Ашадхабхути наставлял своих учеников в религиозных предписаниях. Во время своей проповеди он покинул свое человеческое тело и принял облик бога так, что никто этого не заметил. Но сострадание к своим ученикам сподвигло Ашадху вновь вернуться в прежнее тело аскета и продолжить наставления. Сам процесс перемещения из одного тела в другое занял настолько мало времени, что никто из присутствовавших ничего не заметил. Когда же Ашадхабхути закончил свою проповедь и раскрыл свой божественный статус, то ученики выразили ему почтение как богу в теле их учителя. Они решили, что боги могут быть сокрыты в телах наставников и ввели правило приветствия богов за праведное поведение и прекратили выражать почтение монахам.

Однажды ученики Ашадхабхути пришли в Раджагриху. Правитель Балабхадра из династии Мория¹¹ приказал схватить их и наказать как воров. Однако монахи объявили правителю, что они — джайны. Балабхадра тем не менее наказал их, приговаривая при этом, что он не знает, святые они или воры в своих телах, и даже не знает, является ли он сам последователем джайнизма или какой-нибудь бог вошел в его тело. И добавил, что его слова и поступки вытекают из того, чему они сами учат. Монахи покаялись и вернулись в лоно сангхи.

1.1.4. Ашвамитра

Спустя 6 лет после третьей «ереси» и 220 лет после смерти 24-го тиртханкара возникает «ересь» samuccheiyavāda, которую провозглашает Ашвамитра. Предание гласит, что некий учитель Махагири (Mahāgiri) имел двух учеников Конттинну (Koṇṭṭiṇṇa) и Ашвамитру. Однажды Ашвамитра пришел в Матхуру, где в тот момент шел рели-

⁸ Вероятно, вид кушанья, приготовленного из зерновых.

⁹ Рассказы о «ересиархах» содержатся в комментарии (mīla-bhāṣya) на Ав, 127–140.

¹⁰ Традиционные источники по истории джайнизма в своих подсчетах исходят из 527 г. до н.э. (крайне редко — 528 г. до н.э.) как года нирваны Махавиры. Однако наиболее обоснованной на сегодняшний день представляется датировка смерти Махавиры первой половиной V в. до н.э.

¹¹ Возможно, пракритское написание санскритского слова «Маурья».

гиозный диспут. Во время спора Ашвамित्रа услышал одно утверждение, которое интерпретировал в том смысле, что все преходяще и, появившись на свет, потом исчезает¹². Поэтому совершенное в этой жизни не имеет последствий для жизни последующей. Ашвамित्रа стал пропагандировать эти взгляды и тем самым стал четвертым «ересиархом» в истории джайнизма.

Однажды Ашвамित्रа вместе со своими последователями пришел в Раджагриху, где жил некий благочестивый джайн, решивший исправить еретиков. Джайн приказал схватить Ашвамитру и наказать. Ашвамित्रа возразил: «Я — аскет, а ты — верующий человек, как ты можешь так поступать?». На что верный последователь учения Махавиры ответил, что теория всеобщего разрушения самого Ашвамитры подобна перевернутой черепахе¹³, поэтому Ашвамित्रа — не аскет, а он — не последователь Джинны. Так Ашвамित्रа осознал свою ошибку. Часть его последователей вместе с ним самим покаялись и были приняты назад в сангху, а часть — остались еретиками.

1.1.5. Ганга

Через восемь лет после четвертого еретика (и 228 лет после нирваны Махавиры) в селении Уллугатира (Ullugatīra) появляется «ересь» *dokiriyāvāda* Ганги, ученика ачарьи Дханугупты (Dhanagupta).

Однажды Ганга, войдя в реку, почувствовал, что наверху вода теплая, а в глубине — холодная. Он решил, что шастры ошибаются, когда утверждают невозможность присутствия в опыте двух различных действий в одно и то же время. Ганга отправился к своему учителю и рассказал ему об этом противоречии. Ачарья разъяснил: «Шастры правы в любом случае. Опыт двух различных действий не может появиться в одно и то же время, никто не может испытывать их одновременно. Ощущения холодного и теплого возникают в разное время. Думать, что они возникают одновременно — неверно. Чтобы ощущать что-либо и осознавать это требуется некоторое время». Однако Ганга не удовлетворился объяснениями учителя и продолжал настаивать на своих взглядах. История заканчивается традиционно — Ганга и те, кто к нему примкнул в результате его проповеднической деятельности, со временем вновь возвращаются к учению Джинны.

¹² Очевидно, Ашвамित्रа пришел к взглядам, близким материализму.

¹³ Видимо, в своей теоретической беспомощности: подобно тому как перевернутая черепаха беспомощна, точно так же воззрения Ашвамитры бесполезны, т.е. беспомощны, при объяснении мира, и идеи Ашвамитры были обращены против него самого.

1.1.6. Рохагупта

Все вышеперечисленные «ереси» возникали в отношении догматически незначительных, непринципиальных вопросов. Пятый «ересиарх» Чхалуя Рохагупта появляется спустя 544 года после нирваны Махавиры в местечке Антараньджиа (Antarañjīā) и организывает свою собственную школу¹⁴. Доктринальная новация, приписываемая Рохагупте, заключается в том, что он добавил третью категорию, называемую *pojīva*¹⁵, к традиционным «душе» (*jīva*) и «не-душе» (*ajīva*). В историю джайнских «ересей» взгляды Рохагупты вошли под двумя названиями: *pojīvavāda* и *terāsiya*. Любопытно, что джайны возводят ортодоксальную вайшешику к «троичной» «ереси» Рохагупты¹⁶.

Во времена правления царя Балашри (Balaśri) в Антараньджиа жил ачарья Шригупта (Srigupta) со своими учениками, среди которых был самый способный Рохагупта. Однажды в диспуте на доктринальную тему Рохагупта при помощи весьма остроумных аргументов одержал победу, что повысило престиж джайнского учения. Однако, как гласит легенда, доводы Рохагупты противоречили джайнским агамам. Поэтому он пришел к своему учителю и с большим энтузиазмом рассказал о победе над оппонентами. Гуру ответил, что прибавить славы учению Джины — хорошо, но дать подозрительную трактовку писаниям — плохо. Однако на просьбу учителя покаяться в собрании в своей ошибке Рохагупта ответил отказом и основал свою собственную школу «троичников» (*trirāśivādin*)¹⁷.

1.1.7. Гоштхамахила

Через 40 лет после шестой «ереси» и 584 года после смерти Махавиры в городе Дашапуре (Daśapura)¹⁸ Гоштхамахила провозгласил доктрину *abaddhiyavāda*, согласно которой кармическая материя не полностью соединяется с душой и не связывает духовную субстан-

¹⁴ Warder A. *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi a.o., 1971. P. 121.

¹⁵ Истолкование данной категории представляет собой некоторую проблему, поскольку *pojīva* означает «не-душа», собственно, то же самое, что и *ajīva*.

¹⁶ Немецкий исследователь раннего джайнизма В. Шубринг пишет по этому поводу, что «ученым слово Chaluя представляется аллюзией на шесть (*cha*) категорий в философии „совы“ (*uluя*) — т.е. учение Канады, или „поедателей ворон“ (иначе говоря, „сов“)). И далее Шубринг отмечает, что кажется невозможным доказать происхождение вайшешики от этого забавного учения. См.: *Schubring W. The Doctrine of the Jainas*. Delhi, 2000. P. 15–16.

¹⁷ Кс сообщает, что Рохагупта был основателем вайшешики.

¹⁸ Место идентифицируется рядом с современным Мандсором в штате Мадхья Прадеш.

цию, а всего лишь соприкасается с ней, в противном случае освобождение было бы невозможно.

Джайнское предание утверждает, что Гоштхамахила, брахман по рождению, принял посвящение в монахи у ног учителя Арьяракшиты (Āryarākṣita). Однажды учитель Дурбалика (Durbalika) наставлял монахов в учении Джини, и среди прочих слушателей присутствовал Гоштхамахила. Поясняя взаимоотношения кармы и души, учитель сказал, что карма и душа смешиваются друг с другом, подобно молоку и воде, железу и огню при нагревании. Но Гоштхамахила понял это иначе: карма и душа соотносятся друг с другом точно так же, как женщина и ее блуза или как мужчина и его одежда и головной убор. Дурбалика сделал все возможное, чтобы переубедить Гоштхамахилу, но тщетно. Поэтому еретик был изгнан из джайнской общины и начал проповедовать свои собственные воззрения.

Помимо ложной с точки зрения джайнской традиции трактовки связи кармической материи и души, седьмой «ересиарх» полагал, что обет отречения следует принимать на неограниченный срок, тогда как классическая джайнская практика включала в себя обет лишь на определенный срок.

Следует отметить, что семь «ересей» никогда не выливались в самостоятельные широкомасштабные движения¹⁹, но рано или поздно возвращались в лоно джайнской сангхи. Более того, большинство «ересей» и провозгласивших их проповедников, скорее всего, представляют собой плод творчества джайнских «историографов», ибо никаких исторических свидетельств, подтверждающих (хотя бы косвенно) существование упомянутых семи «учителей», на сегодняшний день не обнаружено.

Возможно, вышеприведенные рассказы в форме преданий и легенд отражают процесс становления джайнской сангхи, в которой изначально существовало несколько течений и толков: одни аскеты пользовались чашами для сбора подаяния и прикрывали наготу куском ткани²⁰, другие — нет; одни допускали в свои общины женщин, другие запрещали женщинам поклоняться статуям тиртханкаров. Среди ранних джайнских аскетов были те, кто отрицали наличие души в зер-

¹⁹ Исключение составляет только учение Рохагупты, если принять точку зрения джайнской традиции и связать ортодоксальную вайшешику с шестым джайнским «ересиархом». Однако подобный подход вряд ли можно считать научным.

²⁰ Согласно многочисленным свидетельствам шветамбарского канона, последователи 23-го тиртханкара Паршвы носили одежду, тогда как сторонники Махавиры ходили нагими. Не здесь ли (наряду с прочими причинами) лежит исток дигамбарско-шветамбарского разделения?

нах, или отказывались от названия «аскет», или не желали принимать подаяние от не-джайнов и тому подобное.

Собственно сам корпус шветамбарского канона, с одной стороны, представляет собой попытку унификации джайнской доктрины, сведения воедино наставлений патриарха и догматического оформления взглядов Махавиры, а с другой — является ярким свидетельством того, что в рамках джайнизма на раннем этапе его формирования зачастую отстаивались идеи и представления различных групп странствующих аскетов, которые в более позднее время будут объявлены еретическими и несовместимыми с учением Махавиры. Однако следы этих воззрений в скрытом или явном виде будут обнаруживаться в трактовке тех или иных джайнских мыслителей. Иными словами, описывать становление и развитие джайнской доктрины в качестве линейного и однозначного процесса было бы глубоким заблуждением.

1.2. Маккхалипутта Госала

В приведенном Стхс списке основных раскольников нет имени Маккхалипутты Госалы (Makkhaliputta Gosāla)²¹, главного теоретика школы адживиков. Собственно джайнским «ересиархом» считать Маккхали Госалу²² нельзя, ибо он никогда джайном в собственном смысле слова не был даже с точки зрения самой традиции. Однако, согласно преданию, Маккхали Госала в течение шести лет (т.е. ровно половину страннической жизни Вардхаманы до обретения всеведения) странствовал вместе с Махавирой.

Дигамбарское предание гласит, что в течение двенадцати лет странствий Махавира соблюдал обет молчания, поэтому все рассказы о совместных странствиях и возможном ученичестве Маккхали Госалы у Махавиры содержатся в текстах шветамбарского канона²³. Так,

²¹ В литературе встречается различное написание имен патриарха адживикизма: пракритское Makkhaliputta Gosāla, Maṅkhali Gosāla, санскритское — Maskariputra Gośāla, Maskarin Gośāla. В дигамбарских текстах его называют Makkaḍi или Masayari.

²² О Госале и адживиках см. более подробно: *Шохин В.К.* Первые философы Индии. М., 1997; *Basham A.L.* History and Doctrine of the Ājīvikas. London, 1951.

²³ Кроме того, дигамбарские авторы отрицают какую бы то ни было связь между Маккхали Госалой и Махавирой до обретения последним всеведения, но допускают кратковременные отношения между ними после того, как Джина стал всеведущим. Однако дигамбары описывают Госалу, которого они называют Маккади, или Масаяри, как монаха из линии Паршвы, захотевшего стать одним из учеников-ганадхаров Махавиры. После безуспешной попытки возвыситься Маккади основал свою собственную школу, и из-за своей «ереси» возродился на самом низком уровне душ — nigoda. Эта история излагается в сочинениях: Bhāvasaṅgraham 76–78, Devasena. Darśana-sāra 20–23. См.:

например, книга XV сутры «Вьякхьяпраджняпти» (Vyākhyāprajñāpti)²⁴ фр. 552, более известной под названием «Бхагавати-сутра» (Bhagavatī-sūtra), почти целиком посвящена Маккхали Госале. Авторитетный историк индийской литературы М. Винтерниц, характеризуя данную часть сочинения, отмечает, что «эта часть является хорошим примером того способа, каким одна школа представляет жизнь основателя враждебной школы: ядро истории в основе изложения выявляет факт того, что две враждебные школы, Nigaṇṭhas, т.е. последователи Паршвы и Махавиры, и Ājīvikas, т.е. последователи Госалы, изначально были тесно связаны до того, как разошлись их пути»²⁵.

Есть сведения о жизни лидера адживиков в Стхс и Аупс. Истории, которые содержатся в различных частях джайнского канона, разнятся в некоторых деталях «биографии» Госалы.

Маккхалипутта Госала был сыном Манкхали (Maṅkhali), т.е. человека, зарабатывавшего себе на жизнь тем, что показывал картины²⁶, и Бхадры (Badra, прк. Bhadda). Мать родила Госалу в коровнике (отсюда Gośāla) некоего брахмана²⁷. Достигнув определенного возраста, Госала продолжил дело своего отца. Но однажды в Раджагрихе Госала увидел людей, поклоняющихся Махавире, и попросил Джину взять его в ученики. Однажды по пути в Курмаграму (Kūrmagrāma) Махавира и Госала пришли в Сидхартхаграму (Siddhārthagrāma), где Маккхали увидел молодое сезамовое дерево и спросил Махавиру, засохнет ли дерево или разрастется. Махавира ответил, что дерево расцветет. Чтобы проверить слова Джины, Госала вырвал молодое деревцо и выбро-

Jaini P.S. The Jains and the Western Scholars // Sambodhi, V: Dr. A.N. Upadhye Commemoration Volume. Ahmedabad, 1976. P. 121–131; Upadhye A.N. Yāpanīya Saṃgha: A Jaina Sect // Journal University of Bombay. I, no. 4. Bombay, 1933. P. 224–231.

²⁴ Более подробный анализ этого эпизода из «Бхагавати-сутры» см. у Бэшема: Basham A.L. History and Doctrine of the Ājīvikas. London, 1951. P. 39–79.

²⁵ Winternitz M. A History of Indian literature. Delhi a.o., 1983. Vol. 2. P. 428. Кроме того, М. Винтерниц полагает, что 15-я книга сутры первоначально представляла собой независимый текст.

²⁶ По сообщению «Брихаткальпа-бхашьи», maṅkha были четырех видов: а) те, кто показывали картины, но сами ничего не поясняли; б) те, кто не показывали картин, но исполняли баллады; в) те, кто рассказывали что-то; г) те, кто показывали картины и рассказывали о том, что на картинах изображено. В современном Бихаре и Бенгалии существует каста, члены которой являются своеобразным «отголоском» той же профессии, к какой принадлежал и предполагаемый отец Госалы. Эти люди называются Paṭuā citrakāra, и они демонстрируют картины (в основном Rāmāṭīā и Kṛṣṇāṭīā), нарисованные на кусках ткани. Ссылка по: Jain M.U.K. Jaina Sects and Schools. Delhi, 1975. P. 30.

²⁷ Жизнеописание Госалы приводится здесь в соответствии с джайнскими источниками. Буддийский вариант см.: Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1997. С. 79–92. С точки зрения В.К. Шохина, Махавира был учеником Маккхали Госалы, а не наоборот, как то утверждает джайнская традиция.

сил. Получилось так, что корова своим копытом вернула молодую поросль на место. На обратном пути Госала увидел деревцо и понял, что человеческие мудрость, силы и смелость бесполезны, каждое живое существо и каждая бездушная вещь имеет свой предел во времени. Госала порвал с учителем и провозгласил учение о предопределенности (*niyativāda*), основав тем самым свою собственную школу адживиков. Последователи Госалы так же, как и ученики Махавиры, следовали нагоде и жесткой аскезе²⁸.

Однако в «Бхагавати-сутре» рассказ о том, как Маккхали Госала стал учеником Махавиры, несколько иной. Однажды Махавира продемонстрировал свои йогические способности публике, когда оказался рядом с неким брахманом по имени Весияяна (*Vesiyāyana*), который предавался жестокой аскезе путем голодания с поднятыми вверх к солнцу руками в течение нескольких дней. Аскет был покрыт вшами, но не испытывал никакого неудобства от их укусов. Госала спросил брахмана: «Ты — мунн или хозяин вшей?» Когда вопрос был задан во второй раз, Весияяна пришел в ярость. Он отступил на восемь шагов назад и направил в Госалу магический огонь, обретенный аскетом посредством йогической практики. Однако Махавира быстро обезвредил действие смертельного жара, остудив его. Брахман осознал, что он не ровня Джине. А Госала взмолился Махавире, прося Джину открыть ему секрет этой магической силы. В ответ на просьбу Махавира предписал шестимесячную аскезу Госале. Обретя магическую власть, Маккхали покинул своего учителя и объявил себя Джиной (букв. «победитель»). Далее в сутре рассказывается, что Госала основал свою школу в Шравастии в лавке горшечника, с женой которого, Халахалой, он сошелся. Там он собрал корпус канонических текстов адживиков и полемизировал со всеми, включая его бывшего учителя и наставника. Впоследствии каждый из них утверждал, что другой был его учеником, проявившим неблагодарность. Как утверждает джайнский текст, они встретились после обретения всеведения Махавирой. Джина решил обнародовать историю своих взаимоотношений с лидером адживиков и показать беспочвенность претензий Госалы на статус «Джины». Госала ответил на эту «клевету» угрозами убить Махавиру, если джайны не присоединятся к адживикам. Когда слова Госалы не произвели должного эффекта, он попытался с помощью своих «украденных» у наставника магических сил (*tejolesyā*) испепелить двух учеников Махавиры, попытавшихся противостоять ему. В конце концов Госала направил свою силу против самого Махавиры с проклятием:

²⁸ Стхс 233b; Аупс, 41; Бхс 369b.

«Теперь на тебя воздействует моя магическая сила, и ты умрешь от лихорадки через шесть месяцев»²⁹. Однако Махавира смог защитить себя и вылечиться³⁰. А вот Маккхали Госала вскоре заболел сам и умер в лавке Халахалы.

Джайнская традиция признает, что лидер адживиков был знатоком восьми аспектов астрологии (*aṣṭanīmatā*), у которого обучалось предсказанию по звездам множество людей³¹.

Маккхали Госала, подобно Джине Махавире, провозгласил себя 24-м тиртханкаром, однако обнаружить общие черты между учением того и другого не просто в первую очередь в силу того, что оригинальные тексты адживиков до нашего времени не дошли. Доктрину сторонников Госалы ученые реконструируют по отрывкам, цитатам и переложениям учения адживиков, содержащимся в сочинениях авторов других школ. А.Ф.Р. Хернле высказал смелое предположение, что адживики были наиболее ранней формой дигамбарского направления³². Свое утверждение он обосновывал ссылкой на типологическое сход-

²⁹ Даже шветамбарские авторы испытывают трудности в интерпретации данного эпизода, поскольку в джайнской традиции (и у дигамбаров, и у шветамбаров) считается, что пространство вокруг Махавиры исполнено мира и благодати. Чтобы как-то согласовать одно с другим, интерпретаторы допускают существование необычных вещей (*āścarya*), неслыханных бедствий (*upasarga*) и событий, случающихся раз в миллиарды лет. Таковых событий в шветамбарском каноне насчитывается десять (Стхс фр. 777). Из девяти оставшихся два полностью отрицаются дигамбарами: факт переноса эмбриона Махавиры из тела брахманки Девананды в лоно кшатрийки Тришалы и обретение статуса тиртханкара женщиной. Примечательно, что дигамбары имеют сходные представления, выраженные в доктрине *huṇḍāvasaṅgīṇī*, согласно которой существуют периоды, в течение которых могут происходить необычные события, например какое-нибудь несчастье с тиртханкаром. В *Tīloṃpāṇṇatti*, где обсуждается данная тема, говорится, что текущая эра *avasaraṅgīṇī* подпадает под категорию *huṇḍa*, но текст «молчат» о том, могут ли подобного рода события случаться в отношении самого Махавиры.

³⁰ Обстоятельства самоизлечения противоречивы. Во-первых, даже шветамбары не допускают мысли о том, что Махавира может быть настолько привязан к жизни, чтобы стремиться к такому излечению. Текст, однако, говорит о некоем монахе по имени Сиха (*Sīha*), который, опасаясь, что болезнь Махавиры приведет к катастрофическим последствиям, даже разболелся. Для успокоения и излечения Сихи Махавира послал ему средство против козней Госалы под названием *kukkuṭa-māṃsa*, которое изначально, видимо, делалось из плоти цыпленка, однако для джайнов неприемлема сама мысль о мясе, поэтому комментаторы говорят о том, что это был плод, плоть (т.е. «мясо», отсюда и *māṃsa*) которого содержала множество семян — *bījaṇṇaka-kaṭāha* (возможно, *Aegle Marmelos*). Это средство часто использовали при обезвреживании организма, а «животная» терминология для обозначения травяных лекарств — обычное явление в индийской аюрведе.

³¹ Согласно сообщению «Панчакальпа-чурни», у Госалы обучался, например, Калакачарья.

³² Hoernle A.F.R. *Ājīvika* // The Encyclopedia of Religion and Ethics. Ed. by James Hastings. Vol. 1. 1917. P. 259–269.

ство диетических предписаний адживиков и дигамбаров (например, отсутствие у тех и других чаши для сбора подаяния). Кроме того, индолог полагал, что именно адживики ввели наготу для аскетов и в наготе дигамбары подражали им. Исследователь традиции адживиков А.Л. Бэшем сходство между последователями Маккхали Госалы и дигамбарами подкреплял ссылкой на тот факт, что в средние века адживики присоединились к дигамбарской сангхе³³. Примечательно, что позиция А.Ф.Р. Хернле и А.Л. Бэшема отчасти подтверждается самой джайнской традицией, в частности шветамбарским автором и комментатором некоторых книг канона Шиланкой (IX в.), который принимал дигамбаров и адживиков за единое целое³⁴.

Среди общих черт между джайнами (во всяком случае, частью из них) и адживиками можно отметить ряд сходных запретов в аскетической практике: 1) на жертвоприношения животных; 2) на ношение одежды; 3) на чаши для подаяния (в крайнем случае, разрешался только один сосуд); 4) на мясо, вино, корнеплоды, лук, чеснок; 5) на принятие подаяния от человека, только что поевшего; 6) на принятие подаяния, если в дверях дома стоит собака или рядом кружатся мухи, мошки и т.д. Что касается теоретических заимствований, то вполне возможно, что идею наличия у духовной субстанции «цвета» (*leśya*) Махавира почерпнул у Маккхали Госалы.

Некоторые современные джайнские авторы (например, М.У.К. Джайн)³⁵, опираясь на наличие некоторых общих черт в аскезе джайнизма и адживиков, полагают, что Махавира и Маккхали Госала в течение нескольких лет проповедовали одни и те же взгляды, а разделение между ними произошло только после того, как Госала провозгласил учение о предопределенности всего сущего. Понятно, что подобное утверждение проистекает из желания представить адживиков как джайнских еретиков. Наличие определенного сходства (однако, догматически не принципиального) между двумя этими школами и джайнское предание об ученичестве Госалы у Махавиры все же не дают нам оснований утверждать, что в данном случае мы имеем дело с первоначально единой традицией. В противном случае нам пришлось бы признать генетическое родство буддизма и брахманских школ на том основании, что, согласно легенде, шраман Гаутама до своего просветления обучался у аскетов брахманского толка Арады Каламы и Удраки Рамапутры и в медитативных практиках буддизма есть техники, которые использовались и в брахманско-индуистской йоге.

³³ *Basham A.L. History and Doctrine of the Ājīvikas. London, 1951. P. 277.*

³⁴ Ссылка по: *Jain M.U.K. Jaina Sects and Schools. Delhi, 1975. P. 31.*

³⁵ Там же, р. 32.

Восьмой схизмой в истории джайнизма считается раскол на дигамбаров и шветамбаров.

1.3. Дигамбарско-шветамбарская схизма

Раскол джайнизма на две ветви — дигамбарскую и шветамбарскую — представляет собой довольно темную страницу джайнской истории. Существует несколько версий объяснения этого фундаментального для всей традиции события. Оба варианта истории раскола в единой до того момента джайнской сангхе выстраиваются вокруг имени Бхадрабаху (*Bhadrabāhu*)³⁶, который, согласно джайнской традиции, принадлежал к шестому поколению учителей после смерти Махавиры и назывался «шрутакевалином», т.е. «знатоком предания»³⁷. Он был известен как автор комментария «Нирьюкти» (*Niryukti*) на тексты джайнского канона и работы по астрономии «Бхадрабаху-самхита» (*Bhadrabāhu-samhita*). Ему приписывается авторство широко известного текста «Кальпа-сутра». С именем же Бхадрабаху связывается джайнский десятичленный силлогизм³⁸. Бхадрабаху умер в 297 г. до н.э. (в соответствии с дигамбарской версией — спустя 162 года после Махавиры, а в соответствии со шветамбарской — спустя 170 лет), и руководство сангхой перешло к Стхулабхадре (*Sthūlabhadra*).

1.3.1. Дигамбарская версия раскола

В царствование Чандрагупты Маурьи (322–298 до н.э.), деда Ашоки, половина общины (как утверждает традиция, 12 тыс. человек) из-за

³⁶ Причем и сама джайнская традиция (дигамбарские списки учителей-паттавали), и индологи (вслед за традицией) полагают, что в истории джайнизма было два Бхадрабаху: старший Бхадрабаху шрутакевалин («знаток предания»), который умер в 365 г. до н.э., считавшийся учителем Кундакунды; и младший Бхадрабаху, бывший главой общины 492 года после нирваны Махавиры и умерший якобы в 12 г. до н.э. В данном случае речь идет о старшем Бхадрабаху. Существование Бхадрабаху младшего вызывает сомнение. Любопытно, что поздняя джайнская традиция сообщает, что великий Бхадрабаху шрутакевалин был сыном брахмана из Девакотты в Бенгалии (версия «Брихаткатхакоши», X в.) или же брахмана из Пратиштханы (версия «Прабандхакоши» Раджашекхари, XIV в.). Ссылка по: *Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978. Vol. 1. P. xviii.*

³⁷ Помимо Бхадрабаху, последнего шрутакевалина, в дигамбарской традиции «знатоками предания» считаются Джамбусвамин, Вишну, Нандимитра, Апараджита, Говардхана. Шветамбарский список шрутакевалинов: Джамбусвамин, Прабхава, Шаямбхава, Яшобхадра, Самбхутавиджая, Бхадрабаху. См.: *Glaserapp H. von, Jainism. Lala S. Jain Research Series. Vol. XIV. Delhi, 1999. P. 332.*

³⁸ *Vidyābhaṣana S.Ch. A History of Indian Logic. Delhi, 1978. P. 166–167.*

свирепствовавшего в центральных областях страны голода³⁹ во главе с Бхадрабаху отправилась из Магадхи на юг страны, в Карнатаку, где голода не было. Таким образом, одна часть джайнской общины мигрировала на юг под руководством Бхадрабаху, другая же часть осталась в Магадхе.

Затем история снова дробится на вариации уже в рамках самой дигамбарской традиции в зависимости от подробностей, с которыми описывается это событие:

1. Одна половина джайнских монахов осела в Карнатаке, а другая (старые, немощные и наиболее нестойкие) — осталась под руководством монаха Стхулабхадры в Магадхе. За время отсутствия Бхадрабаху Стхулабхадра, заинтересованный в сохранении священных книг, и его сторонники созвали собор в Паталипутре, на котором собрали воедино 11 книг священного канона — анг, восходящих к проповеди самого Махавиры. Кроме канонизации священного писания оставшаяся часть монахов ввела обычай носить белую одежду⁴⁰.

Когда по прошествии 12 лет, после окончания голода, Бхадрабаху с монахами вернулся, то он и его «партия» отказались признать каноничность собранных текстов, заявив, что подлинные анги и пурвы были утеряны, а также отказались признать законным и соответствующим учению Джини нововведение сторонников Стхулабхадры — ношение одежды. Раскол единой джайнской общины, как сообщают дигамбарские авторы, произошел в 136 г. эры Викрама, т.е. в 79/80 г. н.э.⁴¹.

2. Согласно «Брихаткатхакоше» (*Bṛhatkathākośa*) Харишены (931–932 гг.), в разделе 131 под названием «Бхадрабахукатханак» (*Bhadra-bāhukathānaka*) Бхадрабаху в царствование Чандрагупты в Удджайни предсказал голод, который продлится 12 лет. Под влиянием услышанного Чандрагупта изъявил желание примкнуть к джайнской сангхе, получил посвящение (*dīkṣā*) от Бхадрабаху, ставшего вскоре главой всех сангх, и стал называться Вишакха Ачарья (*Viśākha Ācārya*). По приказанию Бхадрабаху Вишакха направил сангху в царство Пунната

³⁹ Хернле предполагал, что голод был в 310 г. до н.э. См.: *Hoernle A.F.R. Annual Address, Asiatic Society of Bengal (A.S.B.). Calcutta, 1898. В. Смит утверждает, что в Магадхе голод был в 309 г. до н.э. См.: Smith V.A. The Early History of India. From 600 B.C. to the Muhammadan Conquest. Oxford, 1924. P. 458.*

⁴⁰ Х. фон Глазенапп без ссылки на источник информации сообщает, что те монахи, которые не ушли в Майсор, а остались в Бихаре, отступились от строгих правил Махавиры. Когда же Стхулабхадра попытался вернуть их на истинный путь, они не захотели отказаться от послаблений и убили Стхулабхадру. Отступники тут же основали свою собственную секту *ardhapālīka*, они впоследствии и стали шветамбарами. *Glazenapp H. von. Jainism. Lala S. Jain Research Series. Vol. XIV. Delhi, 1999. P. 385.*

⁴¹ *Schubring W. The Doctrine of the Jainas. Delhi, 2000. P. 50–51.*

на юг, тогда как Бхадрабаху и другие направились в Синдху. Спустя некоторое время после разделения общины на две половины — группу ушедших и группу оставшихся монахов — лидеры обеих групп встретились в Удджайни. Поскольку голод продолжал свирепствовать, руководители общины разрешили монахам носить кусок ткани (ardhaphālaka)⁴² во время странствования с целью прошения милостыни. Но по окончании голода часть монахов продолжала носить кусок ткани, и наиболее «ортодоксальная» группа монахов возмутилась этим нововведением. Так ardhaphālaka стали основателями шветамбарской традиции.

Однако окончательное разделение связывается дигамбарами с Чандралекхой, дочерью царя Чандракирти из Удджайни. Когда Чандралекха стала женой царя Локапалы в Валабхипуре, она пригласила монахов ardhaphālaka к себе во дворец. Но царь, выйдя поприветствовать монахов, увидел, что монахи ни одеты, ни раздеты, и разгневался. Тогда царица послала прибывшим монахам одеяния, и царь, таким образом, смог выразить почтение аскетам. И вот с этого времени ardhaphālaka начали носить белые одежды и стали называться «одетыми в белое» (śvetapaṭa или śvetāmbara).

Джайнские соборы согласно дигамбарской традиции

Номер собора	Местность	Дата (после нирваны Махавиры), рядом в скобках приводится соответствие н.э.	Тхера-руководитель
1	Паталипутта (Pāṭaliputta)	III век до н.э.	Стхулабхадра (Sthūlabhadra)
2	Матхура (Mathurā)	827/840 (300/343)	Скандила (Skandila)
3	Валабхи (Valabhī)	980/993 (453/466)	Дэварддхиганин Кшамашрамана (Devarddhigaṇin Kṣamāśramaṇa)

Джайнская традиция, в первую очередь дигамбарская, настойчиво связывает индийского правителя Чандрагупту Маурью с именем Бхадрабаху. Предание гласит, что Чандрагупта под влиянием Бхадрабаху принял джайнизм, отказался от престола и закончил свою жизнь тем же самым способом и в том же самом месте, что и его духовный наставник, — т.е. голодной смертью в Шраванабелголе, где об этом событии имеется соответствующая надпись⁴³. Однако другая надпись,

⁴² Глазенапп приводит иное чтение — ardhapālaka. Возможно, «носящие половину лохмотьев». См.: *Glazenapp H. von. Jainism. Lala S. Jain Research Series. Vol. XIV. Delhi, 1999. P. 385.*

⁴³ *Smith V.A. Oxford History of India. Oxford, 1922. P. 75, Epigraphia Carnatica. Vol. II. SB 2.*

по 31. (17–18), датируемая 650 г., в которой упоминаются Бхадрабаху и Чандрагупта, ничего не сообщает о посещении последним Шравана-белголы⁴⁴. Тема «Бхадрабаху-Чандрагупта» далее развивается в существовании их следов на вершине Чандрагири (ок. 900 г.)⁴⁵.

Дигамбарская версия, возникшая сравнительно поздно, очевидно, базируется на надписи № 1 из Шраванабелголы, датируемой 600 г. н.э., где говорится, что Бхадрабахусвамин, который предсказал голод в течение 12 лет в Удджайни, отличается от Бхадрабаху первого, чьим непосредственным учеником был Вишакха. Но надпись «молчит» относительно миграции Бхадрабаху. Нет никаких эпиграфических свидетельств относительно большого голода на севере Индии в VI в.

Самая ранняя ссылка в дигамбарских письменных источниках на приверженность Чандрагупты Маурья джайнизму содержится в сочинении «Тилюпаннатти» (Tilūpaṇṇatti) 4.1481 Ятивришабхи (между 473 и 609 гг.). Следующий далее стих (4.1482) повествует о пяти шрутакевалинах, включая Бхадрабаху, и из рассказа можно сделать вывод, что под Чандрагуптой, о котором говорится в сочинении, подразумевается правитель Чандрагупта Маурья. Однако данный текст появляется спустя более 900 лет после смерти великого императора. Автор приблизительно VII в.⁴⁶ Джинадасаганин Махаттара в своем сочинении «Нишитхавивеша-чурни» (Niśīthaviśeṣaśūṇī) приводит сравнение династии Маурьев с ячменными зернами, подчеркивая, что только «ячменные зерна» срединной позиции, представленной правлением Сампрати, поднялись. Если бы Чандрагупта был джайном, Джинадасаганин обязательно это отметил бы в своем тексте.

Таким образом, утверждение о том, что Чандрагупта Маурья являлся джайном, представляется всего лишь благочестивым преданием, возникшим в довольно позднее время в целях возвеличивания престижа собственной традиции⁴⁷.

В поддержку дигамбарской традиции в отношении того, что эта ветвь джайнизма отстаивает учение Махавиры, свидетельствуют: во-первых, слова самого патриарха в Стхс фр. 460b, которые он произно-

⁴⁴ Epigraphia Carnatica. II, no. 31 (17–18). Ссылка по: Ohira S. A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya (L.D. Series 86). Ahmedabad, 1982. P. 128.

⁴⁵ EC III Serigepatan 147, 148, а также Introduction EC II. C. 36. Ссылка по: Ohira S. A Study of Tattvārtha Sūtra with Bhāṣya (L.D. Series 86). Ahmedabad, 1982. P. 128.

⁴⁶ Датировка А. Чаттерджи. См.: Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism. Calcutta, 1978. Vol. 1. C. 37.

⁴⁷ Возможно, джайны предприняли подобный идеологический демарш в пику и отчасти в подражание буддийской традиции, которая считала своим особым покровителем знаменитого императора Ашоку. Не желая отставать в этом вопросе от буддистов, последователи Махавиры «приватизировали» Чандрагупту Маурью.

сит своему ученику Индрабхути Гаутаме: *mae aselate dhamme paṇṇatte* «Я провозгласил учение наготы»; во-вторых, надписи в Шраванабелгале (хотя самая ранняя из них датируется 600 г.); и в-третьих, тот факт, что наиболее ранние скульптуры из гробниц Удаягири и Кхандагири, а также в Канкалитиле (Матхура) представляют тиртханкаров нагими.

1.3.2. Шветамбарская версия раскола

В шветамбарской интерпретации событий Бхадрабаху также является ключевой фигурой. Шветамбары приписывают ему один канонический текст под названием «Кальпасутра» (*Kalpasūtra*). Шветамбарская традиция утверждает, что Бхадрабаху принял руководство джайнской сангхой после Самбхутивиджайи (*Sambhūtivijaya*) в 317 г. до н.э.⁴⁸. В соответствии со шветамбарскими источниками, Бхадрабаху отправился не на юг Индии, как утверждают дигамбары, а в Непал. Когда был созван собор (ок. 300 г. до н.э.) в Паталипутре, обнаружилось, что никто из присутствовавших на соборе джайнов не знал доподлинно последнюю часть канона, так называемую 12-ю ангу, включающую 14 пурв. Поскольку Бхадрабаху, знавший все наставления Джинны наизусть, в том числе и 12-ю ангу, отсутствовал, община направила к нему двух монахов, которые должны были его пригласить. Однако Бхадрабаху из-за принятых 12 обетов не мог отправиться в Паталипутру, но согласился передать свое знание ученикам. Поэтому Стхулабхадра вместе с 500 другими учениками получил наставление непосредственно от самого Бхадрабаху. Однако все ученики, за исключением Стхулабхадры, выказали полную неспособность к постижению текстов. Только Стхулабхадра смог выучить недостающую часть канона, причем Бхадрабаху настоял на том, чтобы четыре последние пурвы Стхулабхадра не передавал никому. Поэтому канон все равно остался неполным. После смерти Стхулабхадры, последовавшей в 252 г. до н.э.⁴⁹, знание четырех последних пурв было окончательно утрачено.

Собственно «великая схизма» произошла 609 лет после нирваны Махавиры (т.е. в 82 г. н.э.), когда, согласно «Авашьяка-нирьюкти»⁵⁰, был основан «орден» нагих (*boḍiya*) монахов неким Шивакоти (*Śivakoṭi*), или же Шивабхути (пкр. *Sivabhūi*, скр. *Śivabhūti*), учеником

⁴⁸ *Mishra M.U.* History of Indian Philosophy. Allahabad, 1957. Vol. 1. P. 243.

⁴⁹ *Smith V.A.* The Early History of India. From 600 B.C. to the Muhammadan Conquest. Oxford, 1924. P. 244; *Stevenson S.* The Heart of Jainism. New Delhi, 1970. P. 70.

⁵⁰ Сочинение может быть датировано приблизительно III в. н.э.

Канхи в Ратхавирапуре, члены которого стали первыми представителями «одетых пространством»⁵¹.

Шветамбарская традиция (представленная в Ваб (3032–3092) Джинабхадры (VII в.) и не упоминаемая нигде ранее в агамической литературе) считает, что Шивабхути был слугой царя Ратхавируры и выиграл множество сражений для этого правителя, за что и был почитаем и уважаем царем. Со временем Шивабхути возгордился. Он стал возвращаться домой поздно ночью, и его мать под влиянием стенаний своей снохи отказалась открывать ночью дверь и велела Шивабхути найти себе какое-нибудь другое место для ночлега. Шивабхути покинул дом и отправился в другое место, которое оказалось джайнским монастырем (*upāsraya*). Он попросил ачарью принять его, но последний отказался, тогда Шивабхути сам вырвал клочья волос и отправился странствовать в качестве монаха вместе с другими аскетами. Спустя некоторое время он оказался в своих родных местах. Правитель — бывший покровитель Шивабхути, пришел узнать о его прибытии и послал ему ценную шаль (*ratnakambaka*) в качестве дара. Наставник Шивабхути, Кришнариши, воспротивился и не разрешил принять такой ценный дар. Когда же Шивабхути не послушал совета, учитель разорвал шаль и стал ее использовать как подстилку. Это рассердило Шивабхути, который ничего не сказал своему наставнику, но позднее учинил раскол в общине. Поводом для этого послужило то обстоятельство, что Кришнариши, разъясняя тексты собранию монахов, вступил в противоречие с «образом жизни Джини» (*jīnakalpa*), согласно которому:

*jīnakappiā ya duvihā pāṇipāyā paḍiggahadharā ya
pāuraṇamaṇpāuraṇā ekkekka te bhāve duvihā*⁵²

«Подражающие Джине (*jīnakappiā*) могут быть двух видов: одни из них могут иметь необходимое имущество, а другие — нет».

Услышав это, Шивабхути спросил своего учителя: «Если есть образ жизни Джини (*jīnakalpa*), зачем тогда нужны ограничения (*upadhi*) в виде одежды, метелки, куска ткани, закрывающей лицо? Монах, следующий образу жизни Джини и живущий в одиночестве, должен следовать принципам аскезы, включая наготу».

⁵¹ Шветамбарский вариант раскола и ссылка на источники содержатся также у А.К. Чаттерджи, П.С. Джайни и М.У. Джайна. См.: *Chatterjee A.K. A Comprehensive History of Jainism*. Calcutta, 1978. Vol. 1. P. 87–88; *Jaini P.S. The Jaina Path of Purification*. Delhi, 1979. P. 5–6; *Jain M.U.K. Jaina Sects and Schools*. Delhi, 1975. P. 40–45.

⁵² Цит. по: *Jain M.U.K. Jaina Sects and Schools*. Delhi, 1975. P. 41.

Ачарья попытался в мягкой манере объяснить ученику, что со временем освобождение и множество других ограничений становятся устаревшими, так и *jīnakalpa* также становится устаревшей. В то время (т.е. во времена Махавиры. — Н.Ж.) многие вещи первой необходимости не были широко доступны. Однако Шивабхути такое разъяснение не удовлетворило, и он остался при своем мнении. В конце концов он сбросил с себя все одежды и ушел нагим. Его сестра Уттара⁵³ последовала за ним и тоже нагой. Но когда жители города стали жаловаться, что никто не приходит к ним, видя уродство нагого женского тела, Шивабхути не позволил своей сестре оставаться нагой.

Со временем к Шивабхути присоединились два других человека — Каундинья и Коттавира, ставшие его учениками. Таким образом, Шивабхути учинил раскол, в соответствии с которым монахи ходили нагими, а монахини — одетыми⁵⁴.

Очевидно, данная история должна была проиллюстрировать утверждение шветамбарской традиции, согласно которому дигамбары появились позднее в джайнской сангхе (609 лет после нирваны Махавиры) и являются фактически очередной «ересью» в рамках джайнизма.

В поддержку аутентичности шветамбарской ветви джайнской традиции и в противовес дигамбарской практике наготы приводятся следующие доводы: во-первых, непонятно, о каком из Бхадрабаху идет речь в дигамбарских преданиях, поскольку Бхадрабаху было несколько; во-вторых, в древних текстах, где говорится о наготе, речь идет о непривязанности к мирским вещам, поэтому нагота понимается в символическом, а не буквальном значении.

Джайнские соборы согласно шветамбарской традиции*

Номер собора	Местность	Дата (после нирваны Махавиры)	Тхера-руководитель
1	Паталипутта (Pāṭaliputta)	III в. до н.э. (160)	Стхулабхадра (Sthūlabhadra)
2	Матхура (Valabhī)	376/386 (827/840)	Скандила — ачарья (Skandila)
3	Валабхи (Valabhī)	одновременно со вторым	Нагарджуна Сури (Nagārjuna)
4	Валабхи (Valabhī)	453/466 (980/993)	Дэварддхиганин Кшамашрамана (Devarddhigaṇin Kṣamāśramaṇa)

* *Samani Bhavit Pragya. Jain View of Life. Adarsh Sahitya Sangh Publication. Delhi, 2000. P. 83–84.*

⁵³ *Āvaśyaka-niryukti*, 145; *Āvaśyaka-cūrṇi*, p. 427.

⁵⁴ Традиция «Авашьяканирукти», цитируется в Ваб Джинабхадры.

Таким образом, обе версии схизмы, и дигамбарская и шветамбарская, явно позднего происхождения. Наиболее раннее известное на сегодняшний день упоминание в текстах дигамбарской традиции появляется в «Брихаткатхакоше» Харишены (X в.), а шветамбарской — в «Авашьяка-нирьюкте» (около 500 г. н.э.). Однако и эти свидетельства следует воспринимать *cum grano salis*.

По мнению М.У.К. Джайна, древняя каноническая литература показывает, что на раннем этапе формирования джайнской религиозной традиции не было строгих разграничений между предписаниями и практикой двух джайнских направлений и не было ясного разделения на секты⁵⁵. Так, например, Стхс (2.171) допускает ношение одежды в определенных условиях, Ачс (фр. 2.5.1–2) предписывает прошение одежды, Уттс (фр. 2.12) рассказывает о беспокойстве монахов по поводу их одежд, пришедших в негодность из-за ветхости. Опять-таки Ачс утверждает, что Махавира не снимал свое одеяние (*devadūṣya* — кусок небесной одежды, подаренной тиртханкару Индрой, правителем богов) в течение года и месяца после ухода из дома. Все эти эпизоды из жизни Махавиры и его последователей свидетельствуют, по мнению М.У.К. Джайна, о том, что вопрос одежды в те достопамятные времена не имел такой значимости, которую приобрел позднее.

Хотя вопрос относительно ношения одежды изначально не играл первостепенной роли в джайнской традиции, идея полного отказа от мирского имущества, с наибольшей полнотой выраженная в наготы, была постепенно возвращена среди части монахов. Другими словами, пока одних вопрос о ношении одежды не волновал, другие настаивали на наготы как средстве обретения статуса джины. Таким образом, две «школы» придерживались двух различных взглядов и двух различных подходов, кристаллизовавшихся со временем в виде *jīnakalpa* (образ жизни Джинны) и *sthavirakalpa* (образ жизни старейшин). Однако различия между двумя аскетическими традициями джинакальпиков и стхавиракальпиков не были строгими и не принимали форму догматических и доктринальных расхождений, что ясно из того факта, что оба «образа жизни» не исключали друг друга. И хотя нагота рассматривалась как высший идеал (признак Джинны), большинство монахов могли носить одежды под давлением обстоятельств, не нанося вреда своей «святости». Соответственно, обе традиции безусловно почитали нагие образы тиртханкаров.

С течением времени и под влиянием изменившихся условий отношение к одежде и подходы в интерпретации аскезы начали обособ-

⁵⁵ Jain M.U.K. *Jaina Sects and Schools*. Delhi, 1975. P. 42.

ляться и абсолютизироваться, и возобладал сектантский подход к решению данного вопроса. Сходные процессы имели место и среди буддистов, шиваитов, вишнуитов, а также других религиозных направлений того времени. Естественно, данное обстоятельство повлияло и на джайнскую сангху и привело в итоге к жесткому разграничению и противопоставлению двух традиций, впоследствии названных дигамбарами и шветамбарами.

В кушанский и гуптский периоды волна материального процветания и привязанности к мирским благам захлестнула даже и аскетически настроенную часть общины. В этой атмосфере нагота начинает рассматриваться как грубость и неотесанность. Драпировка статуй гуптского периода демонстрирует стремление скрыть человеческое тело. Среди джайнов изображение нагих образов также начинает сходить на нет (изображения одетых и задрапированных тиртханкаров принадлежат именно к гуптской эпохе). Это развитие обострило отличие шветамбаров от «ортодоксов», обозначаемых как «дигамбары»⁵⁶.

Таким образом, скорее всего, в гуптский период первоначально незначительные расхождения в традициях джинакальпиков и стхавиракальпиков⁵⁷ кристаллизовались в делении джайнской сангхи на дигамбаров и шветамбаров.

Частота джайнских соборов для определения различных рецензий канона в течение этого периода является своеобразным индикатором развития идей в рамках джайнизма.

После Первого Собора в Паталипутре (нач. III в. до н.э.) различия усугублялись, и дебаты по поводу текстов продолжились. И к IV в. н.э. Второй Собор в Матхуре под председательством Скандилы определил корпус авторитетных текстов.

В этом же веке, по сообщению традиции, великий голод потряс страну, и множество джайнских монахов умерло. В конце голода, однако, был созван Второй Собор в Матхуре, и все, что помнили авторитетные учителя, было собрано вместе и сведено воедино. И хотя шветамбарская традиция считает, что в течение этого периода не было

⁵⁶ Впрочем, трактовка дигамбаров как «ортодоксов» в отличие от «новаторов» и «либералов» — шветамбаров — исходит от самой дигамбарской традиции и от внешних по отношению к джайнизму наблюдателей.

⁵⁷ Возможно, деление на джинакальпиков и стхавиракальпиков можно рассматривать в несколько иной перспективе, а именно: первые представляли собой аскетов-одиночек (ср. с пратьека-буддами), тогда как вторые составляли монашеское сообщество (обычный буддийский монастырь). Иными словами, это явление сопоставимо (очень условно, конечно) с тхеравадинским и махаянским идеалом в буддизме. А шире — с монашеством св. Антония Великого (отшельничество) и св. Пахомия Великого (киновитское житие) в христианстве.

утеряно никаких канонических текстов, тем не менее были люди, помнившие, так же как ачарья Скандила, тексты, но принявшие смерть от голода. Поэтому дебаты по поводу текстов, вместо того чтобы стихнуть, продолжились в жарком обсуждении на Третьем Соборе в Валабхи ок. 501 г. н.э., проходившем под председательством Нагарджуны Сури, который, по мнению М.У.К. Джайна, был современником Скандилы. Похоже, что эти два лидера джайнской сангхи не имели возможности встретиться вместе для окончательной редакции авторитетных текстов. Данное обстоятельство привело к тому, что был созван новый Собор в том же Валабхи под руководством Дэвардхиганина Кшамашрамана. Этот факт показывает, насколько острыми стали расхождения, и джайнские патриархи предпринимают неоднократные попытки найти решение возникшей проблемы.

Однако существует значительная проблема относительно первого валабхийского Собора. Можно принять традиционную точку зрения, согласно которой председательствовал на том соборе Нагарджуна. Но датировка этого события не кажется приемлемой, поскольку отвергает IV в. н.э. и утверждение об одновременности с Собором в Матхуре под руководством Скандилы. Однако наиболее раннее свидетельство на Собор в Валабхи — 501 г. н.э.⁵⁸. Следовательно, это событие не могло состояться значительно раньше этой даты — возможно, после смерти Скандагупты (Skandagupta), т.е. около 470 г. н.э.

Современная форма шветамбарского корпуса канонических текстов представляет собой компиляцию и собрание, классифицированное на IV Соборе в Валабхи, прошедшем, по всей видимости, в начале VI в. н.э. (980/993 года спустя после нирваны Махавиры). Следует обратить внимание на тот факт, что на этом Соборе не было отмечено никаких «следов» двенадцатой анги, включавшей, согласно традиции, 14 пурв.

Сводная таблица различий
между шветамбарами и дигамбарами

	<i>шветамбары</i>	<i>дигамбары</i>
1	Монахи носят белые одежды	Монахи не носят никакой одежды
2	Имеют свой корпус канонических текстов — агамы или сиддханта	Полагают, что аутентичные наставления Махавиры были утеряны, поэтому учение излагается в «4 ведах»
3	Женщина может достичь освобождения в теле женщины	Женщина не может достичь освобождения, поэтому ей необходимо переродиться в теле мужчины

⁵⁸ Epigraphia Indica XVI, 17. Ссылка по: Jain M.U.K. Jain Sects and Schools. Delhi, 1975. P. 42.

	<i>шветамбары</i>	<i>дигамбары</i>
4	19-й тиртханкар Мали (Mallī) был женщиной	19-й тиртханкар Мали (Malli) был мужчиной
	Эмбрион Махавиры был перенесен из лоноа брахманки Девананды в лоно кшатрийки Трипалы	Эмбрион Махавиры никуда не переносился
5	Махавира был женат, имел жену, дочь и внучку	Махавира никогда не был женат
6	Достигший всеведения может есть и пить	Достигшему всеведения не нужны еда и питье
7	Время не является субстанцией	Время является субстанцией

Итак, шветамбарско-дигамбарская схизма представляла собой длительный процесс, достигший своей кульминации в эпоху Гуптов.

1.4. Данные эпиграфики о расколе

Согласно эпиграфическим данным, в частности надписям на медных пластинках Мригешавармана (Mṛgeśavarman) (475–490 гг.) из района Дхарвар, на 4-й год царствования (478 г.) Мригешаварман разделил деревню Калаванга (Kālavāṅgā) на три части и подарил их: 1) святому архату и великому богу Джинендре (Jinendra), который обитает в высшем и прекрасном месте, называемом «зал архатов», 2) Шветапатам (śvetapaṭa) и 3) ниргрантхам (nirgrantha). В предыдущем, т.е. в 477 году Мригешаварман подарил землю святым архатам с целью почтить их. В 482 г. н.э. этот же правитель приказал возвести храм в честь своего почившего отца Шантивармана и подарил земли япаниям, ниргрантхам и курчакам. Дед Мригешавармана, Какустхаварман, правивший в 405–435 гг., даровал землю некоему джайнскому ачарье, но нет никаких надписей, из которых можно было бы понять, что джайнская община существовала в тех местах во времена его отца.

Все эти надписи о дарении свидетельствуют, что среди аскетов, мигрировавших (или же изначально существовавших там) на юг к концу V в., было четыре общины, т.е. шветапаты, япани, ниргрантхи и курчаки. Школа япаниев практиковала наготу, но допускала освобождение женщин и вкушение пищи достигшими всеведения⁵⁹. Многочисленные надписи относительно сангхи япаниев существуют с V по XIV в. Почти ничего не известно о курчаках (нет надписей и текстов).

Разделение на шветамбаров и дигамбаров кажется более позднего происхождения, и, по всей видимости, первоначально на Юге они на-

⁵⁹ О япаниях почти ничего не известно, кроме приведенных сведений. Видимо, они представляли собой компромиссный вариант между дигамбарами и шветамбарами.

зывались шветапаты и ниргрантхи соответственно. Пуджьяпада, дигамбарский автор V в., в своем комментарии «Сарвартха-сиддхи» (Sarvārtha-siddhi) на сочинение Умасвати «Таттвартха-адхигама-сутра» (Tattvārtha-adhigama-sūtra) называет последнего «ниргрантха ачарья», подчеркивая, что этот автор был сторонником и адептом того направления, которое впоследствии получает название «дигамбарского».

Таким образом, можно осторожно предположить, что к V в. разделение между двумя ветвями джайнизма уже осознавалось как самими джайнами, так и внешними наблюдателями.

«БХАГАВАДГИТА» СПОРИТ С БУДУЩИМ:
«ГИТА» И «АНУГИТА» В КОНТЕКСТЕ
ИСТОРИИ САНКХЬЯ-ЙОГИ

Задача предварить наше изложение историей исследования менее известного из двух заявленных в названии статьи «философских» текстов из «Махабхараты» (далее — Мбх) — «Анугиты» (АГ) облегчается тем обстоятельством, что данный памятник до сих пор не вызывал у исследователей того интереса, какого он, несомненно, заслуживает. Краткий перечень авторов, уделивших ему внимание, открывает выдающийся индийский ученый Кашинатх Триамбак Теланг, известный своим английским переводом «Бхагавадгиты» (БхГ), который он сначала опубликовал в 1875 г. в Бомбее, а затем в 1882 г. в усовершенствованном виде издал в знаменитой серии «Священные книги Востока» («Sacred Books of the East»). Теланговский перевод «Гиты» имел большой успех на Западе, а затем и в самой Индии, поспособствовав бурному росту популярности БхГ в индийском обществе: многие образованные индийцы, включая видных деятелей культуры и национально-освободительного движения, впервые ознакомились с «Гитой» именно по переводу Теланга. В современной индологической историографии немалое значение придается и сопровождавшему перевод Теланга исследованию памятника, в котором он попытался согласовать подход к БхГ, традиционный для индийских ученых, с позицией западной науки¹. Для дальнейшего важно здесь отме-

¹ Предложенная Телангом датировка БхГ («ранее 3-го века до н.э., хотя пока мы не в состоянии сказать, насколько именно ранее этого срока») занимала промежуточное положение между наиболее распространенной в то время западной датой «Гиты» (I в. н.э.) и индийской традицией относить время создания этого священного текста к глубокой древности. Интересно, что его датировка довольно близка к современным научным представлениям о времени создания всей БхГ или ее первоначального варианта (III–II вв. до н.э.). Что же касается оговорки Теланга («ранее, хотя пока мы не в состоянии сказать, насколько именно»), она, возможно, вызвана давлением традиционализма, которое в индийской науке всегда было весьма ощутимым.

титель, что Теланг, в отличие от многих индийских ученых, усматривал в «Гите» целый ряд противоречий, которые он объяснял тем, что БхГ, как и Упанишады, не представляет какого-то систематизированного философского мировоззрения, поскольку во времена создания упанишад и БхГ сформулированных философских систем, *даршан*, в Индии еще не было. По мнению Теланга, автор БхГ не ощущал, не осознавал наличия противоречий в своем мировоззрении. В этом отношении Теланг, можно полагать, ближе к истине, чем те современные исследователи, которые приписывают автору «Гиты» осуществление синтеза различных философских учений и этим пытаются объяснить присутствие явных противоречий в тексте.

Однако 8-й том «Священных книг Востока» замечателен не только теланговским переводом и исследованием «Гиты» и не только тем, что Теланг стал первым автором-неевропейцем, подготовившим том для этой серии. Здесь же К.Т. Теланг поместил перевод и исследование еще двух «философских» текстов из Мбх: АГ и «Книги Санатсуджаты». Именно он является основателем традиции научного изучения «Анугиты». Раньше всех он заметил, что АГ, «хотя и провозглашает себя продолжением или, скорее, пересказом (*recapitulation*)» «Бхагавадгиты», на самом деле сильно расходится с ней, по крайней мере в том, как отражаются в обоих памятниках социальное устройство и принятые в обществе нормы. На основании этих расхождений он сделал вывод, что БхГ и АГ «относятся к различным периодам в истории древней Индии» и что АГ от БхГ в хронологическом отношении «отделяет весьма значительная дистанция» [Telang 1882: 218–219, 227]. Теланг, однако, полагал, что БхГ и АГ представляют одно и то же направление древнеиндийской религиозно-философской мысли. От его внимания ускользнуло, таким образом, что основные идеи АГ резко контрастируют с основными идеями Бхагавадгиты.

В настоящее время господствует убеждение в том, что АГ в сравнении с БхГ «представляет существенно отличную доктрину» [Brockington 1998: 270]. Большинство специалистов согласны и в том, что в философском отношении АГ является по преимуществу текстом доклассической санкхьи (см., напр. [Johnston 1937: 4, 6; Larson 1979: 108–109; Larson & Bhattacharya 1987: 116; Brockington 1999: 488]), при этом ее иногда противопоставляют «Бхагавадгите» как тексту «ведантистскому» и, более конкретно, как памятнику *адвайта-веданты* или «*прото-вишишта-адвайты*». Их иногда также рассматривают как тексты, представляющие одно и то же направление мысли, но различающиеся по степени влияния на них извне. Например, М. Элиаде писал: «„Анугита“... является своего рода приложением к „Бхагавадгите“;

смешение *санкхья-йоги* с *ведантой* здесь заходит еще дальше» [Eliade 1969: 394], а Р. Зэнер заметил: «„Анугита“ — текст значительно более поздний, чем „Бхагавадгита“, и буддийское влияние в нем ощущается еще сильнее» [Zaehner 1969: 363].

Утверждение Р. Зэнера о буддийском влиянии на БхГ и АГ остается спорным², зато исключительное значение для изучения АГ имело и сохраняет наблюдение, сделанное им в той же работе: «Так называемая *Анугита*, то есть „Гита в пересказе“ (*Gītā Recapitulated*)... в действительности вовсе не является пересказом, поскольку умалчивает о том учении, которое Кришна называл, в силу его новизны, „самым потаенным“, а именно — об откровении любви к Богу» [Zaehner 1969: 7].

Противоположность подходов

За последние десятилетия в индологической литературе по вопросу об отношениях между БхГ и АГ наместились два противоположных подхода.

1. В 1978 г. увидела свет статья Арвинда Шармы, которая позднее вошла как глава, посвященная АГ, в его книгу «Индуистская Гита» [Sharma 1986: 1–12]. А. Шарма впервые подчеркнул этапное значение АГ в истории восприятия и интерпретации БхГ последующими поколениями индийцев. Некоторые места в тексте АГ свидетельствуют о том, что этот памятник стремится следовать учению БхГ, но делает это весьма своеобразно. Вслед за Зэнером А. Шарма видит специфическую основу учения БхГ в ее теизме и проповеди *бхакти*. Но именно эти ключевые идеи БхГ, как показал А. Шарма, АГ полностью игнорирует, открывая собой период нетеистических интерпретаций БхГ, кульминацией которого позже явится знаменитый комментарий Шанкары (788–820) «Гита-бхашья». Индийская религиозная мысль в период между БхГ и АГ проделывает путь от теизма и *бхакти* к *джняне* — индийскому гносису, учению об освобождении через знание.

² Доказательства, предъявляемые в пользу этой гипотезы, как правило, не выглядят убедительными. В частности, практически все «совпадения идей и средств их выражения» между Гитой и буддийскими текстами, которые приводит в специальной монографии К.Н. Упадхьяя [Upadhyaya 1971], могут быть объяснены как результат использования в обоих случаях элементов общего тематического и лексического фонда, унаследованного от более ранней традиции устной поэзии религиозного содержания. Если в Гите и есть действительно термины предположительно буддийского происхождения (но используемые уже в модифицированных, специфических для Гиты значениях), то причину следует, возможно, усматривать в изначальном синкретизме древнеиндийской религиозной мысли — явлении, о котором речь пойдет в статье далее.

2. Другой современный ученый, уделивший некоторое внимание АГ, — Мадхав Дешпанде в своей статье «Эпический контекст Бхагавадгиты» исходит из положения, крайне распространенного, но тем не менее весьма спорного: о том, что в древнейшей форме Махабхараты «еще не было представления о Кришне как божестве»³. Какая-то версия „Бхагавадгиты“, скорее всего, существовала еще до того, как идея божественности Кришны сформировалась и была внедрена в эпос. Возможно, первые три главы нынешней „Бхагавадгиты“ содержат материал, восходящий к этому древнему ядру. Еще одно отражение этой стадии в развитии „Бхагавадгиты“ можно усмотреть в Анугите, которая ставит вроде бы задачей суммировать содержание „Бхагавадгиты“, но при этом не содержит никаких упоминаний о божественности Кришны» [Deshpande 1991: 347]⁴.

Эпос о различии двух текстов:

йога и санхья

Сама Мбх противопоставляет БхГ и АГ не как тексты теистический и нетеистический, а по другой линии.

³ Это положение представляется мне спорным, поскольку, как я пытался показать в некоторых других работах, представление о божественной природе героев изначально присуще древнеиндийскому эпосу и глубоко укоренено в его поэтической системе. Эпические сказители осознанно чередовали в повествовании знание мифологической природы персонажей и кажущееся неведение о ней, до поры умалчивая о божественности героев и внезапно «раскрывая тайну» в ключевые моменты повествования (см. [Вассильков, Невелева 1988: 175; Vassilkov 2001a: 26–27]). Кришна всегда почитался в эпосе воплощением Вишну: сначала — Вишну-Тривикрамы, совершителя трех шагов, мифологического помощника Индры в акте убийства Вритры, позднее — космического Все-Бога, Вишну-Нараяны. Отсутствие прямых указаний на божественность Кришны в первых трех главах БхГ не может служить доказательством изначально нетеистической природы данного текста.

⁴ Таким образом, по мнению М. Дешпанде, АГ, являясь действительно «резюме» или «пересказом» содержания БхГ, адекватно представляет первоначальную, дотеистическую стадию развития БхГ. Развитие религиозной мысли шло в направлении от нетеистической, гностической *санхьи* к теизму, т.е. в направлении, прямо противоположном тому, которое предполагал А. Шарма.

Позиция Арвинда Шармы в этом споре мне ближе, но обе точки зрения кажутся чересчур прямолинейными и упрощающими реальное положение дел. Процесс не сводится к тому, что одно религиозно-философское учение постепенно было вытеснено и заменено на другое учение, ему противоположное. В этой статье я попытаюсь дать реконструкцию процесса, гораздо более сложного: БхГ и АГ предстанут как результаты развития по двум линиям, намеченным в их общем первоисточнике, обе линии будут поочередно терпеть поражение и праздновать реванш, а периоды обостренного противостояния будут чередоваться с моментами сближения и компромисса. Реконструкция основана на достаточно полном сопоставительном анализе двух текстов.

В соответствии с важнейшим принципом эпической поэтики (о котором см. в примеч. 3) проповедь БхГ и грандиозная теофания Кришны-Вишварупы в последующем повествовании Мбх быстро предаются забвению. По окончании великой битвы победители-Пандавы, для того чтобы снова обрести смысл существования в опустошенном и оскверненном мире, ощущают необходимость приобщиться к высшей, божественной мудрости. Арджуна смутно припоминает, что перед началом битвы Кришна сообщил ему нечто важное, но, как он сам сознается Кришне при встрече, полученное тогда знание было вытеснено из его души психической травмой войны (Мбх 14, 16.5–7). На просьбу Арджуны повторить проповедь Кришна, однако, отвечает, что он не может этого сделать, ибо ту проповедь он произнес, будучи *yogayukta*, а сейчас он не является *yogayukta* и потому может только сообщить Арджуне *itihāsa purātana*⁵. Оба термина понимаются исследователями, как правило, неадекватно. К.Т. Теланг передавал *yogayukta* словами «тогда при мне была моя мистическая сила». А. Шарма переводит *yogayukta* просто как «вдохновенный». Однако в БхГ и в Мбх в целом *yogayukta* означает обычно «погруженный в йогу», «преданный йогическому интроспективному созерцанию».

Выражение *itihāsa purātana*, хотя и означает буквально лишь «древнее предание», в дидактических разделах Мбх обычно относится к религиозным проповедям и беседам на метафизические темы. Этим термином определяют сами себя многие главы АГ и «Мокшадхармы». Э.Н. Темкин в специальной статье убедительно доказал, что в подобных контекстах *itihāsa purātana* синонимично понятию *pāramparyaopadeśa*, что означает наставление в «традиционном знании, накапливавшемся веками и передаваемом из поколения в поколение, от учителя к ученику» [Tyomkin 1996: 14].

Следовательно, авторы или «редакторы» АГ, вполне сознавая ее отличие от Бхагавадгиты, объясняли это отличие обстоятельствами, при которых был создан каждый из этих двух текстов. БхГ они считали текстом, основанным непосредственно на сверхчувственном, йогическом опыте, тогда как текст АГ, по их представлению, основывался на предании, т.е. опосредованном знании, передававшемся от одного поколения носителей ученой традиции к другому. Современная наука, со своей стороны, свидетельствует, что БхГ (или, по крайней мере, ее историческое «ядро») представляет учение, акцентировавшее роль йогической практики в процессе освобождения. Напротив, АГ — это па-

⁵ *param hi brahma kathitam yogayuktena tan mayā / itihāsam tu vakṣyāmi tasminn arthe purāṇanam //* (Mbh 14, 16.12).

мятник традиции, акцентировавшей роль знания, и нет сомнения в том, что эта традиция представляла собой раннюю *санкхью*. Таким образом, БхГ и АГ могут быть противопоставлены как йогический текст и текст *санкхьи*. Разумеется, не в смысле классических *йоги* Патанджали и *санкхьи* Ишваракришны, а скорее в том первоначальном смысле, который эти два слова имели в древнем сложном слове *sāṃkhyayoga* 'йога с санкхьей', т.е. особая разновидность *йоги*, сопутствуемая «интуитивно-философской» интерпретацией йогического опыта, а также определением, запоминанием и перечислением (*sāṃkhya*) этапов развертывания психокосма.

Изначальное единство *санкхья-йоги*

Примечательно, что наиболее древние контексты санскритских источников, в которых появляется термин *sāṃkhya*, неизменно сочетают его со словом *yoga*. Например, три «философии», известные «Артхашастре» (знаменитому трактату по науке управления, в основе своей датируемому приблизительно 300 г. до н.э.), — это *санкхья*, *йога* и материалистическая *локаята*⁶. «Шветашватара упанишада» (между 400 и 200 гг. до н.э.) говорит о возможности познать Бога как причину (мира) путем *санкхьи* и *йоги* (или *санкхья-йоги*)⁷. Тексты «Мокшадхармы» подчеркивают единство *санкхьи* и *йоги* как двух путей, ведущих к общей цели:

Что прозревают йогины, тому следуют санкхьяики.

Санкхья и йога — одно! Кто это видит, у того (правильная) буддхи (Мбх 12, 293.30)⁸.

Вариант этого стиха содержится и в БхГ:

Какая область достигается санкхьяиками, в ту же и йогины приходят.

Санкхья и йога — одно! Кто видит это, тот (истинно) видит (Мбх 12, 6.29 [БхГ 5].5)⁹.

При этом в версии Гиты, сохраненной комментарием Бхаскары, любопытно варьируется первая строка:

⁶ sāṃkhyam yogo lokāyatam ca ity ānvīkṣikī (Arth 1.2).

⁷ tatkāraṇam sāṃkhyayogādhigamyam jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ (ŚvetUp 6.13).

⁸ yad eva yogāḥ paśyanti sāṃkhyais tad anugamyate /
ekaṃ sāṃkhyam ca yogam ca yaḥ paśyati sa buddhimān // 30

⁹ yat sāṃkhyaiḥ prāpyate sthānam tad yogair api gamyate /
ekaṃ sāṃkhyam ca yogam ca yaḥ paśyati sa paśyati // 5

К тому, что прозревают санкхьяики, следуют йогины...¹⁰.

Не так давно весь набор стихов из «Мокшадхармы», утверждающих единство *санкхьи* и *йоги* (включая еще один вариант цитированного выше стиха — Мбх 12, 304.4), был тщательно рассмотрен Петером Шрайнером в его статье «Что первично (в Махабхарате): *санкхья* или *йога*?» [Schreiner 1999]. В своих выводах П. Шрайнер присоединяется к тем исследователям Гиты, которые объясняют повторяющиеся утверждения о единстве *санкхьи* и *йоги* предполагаемым стремлением авторов БхГ и МД осуществить синтез двух совершенно разных направлений религиозной мысли. Согласно предположению П. Шрайнера, «редакторы» Мбх «стремились придать авторитетность и ортодоксальность» *санкхье*, представлявшей собой новейший элемент в эпическом «компендиуме» религиозно-философских учений. Для этого они и стремились максимально сблизить ее с *йогой*, гораздо более известным и широко признанным методом освобождения [Schreiner 1999: 775]. П. Шрайнер, таким образом, полагает *йогу* и *санкхью* изначально различными учениями, и это его мнение опирается на анализ того же самого повторяющегося высказывания «*Санкхья и йога — одно!*»: «Отождествлять какие-либо сущности имеет смысл лишь в том случае, если они различны, и различны перед тем, как слиться в одно» [Schreiner 1999: 768].

Но тем же самым утверждениям о единстве *санкхьи* и *йоги* можно дать другое объяснение. Разве не может лежать в их основе стремление удержать от распада единство двух составляющих традиции в момент, когда оно оказалось под угрозой? Джеральд Ларсон писал по этому поводу: «Хотя и принято объяснять подобные отрывки стремлением синтезировать древнейшую *санкхью* с *йогой*, они, вероятно, отражают нечто прямо противоположное. За ними стоят попытки отрицать тот процесс дифференциации, который уже начинал проявляться в более поздний период» [Larson 1979: 122].

Начальное единство *санкхья-йоги* отстаивает и В.К. Шохин, тоже усматривающий в «настойчивых призывах эпических текстов считать *санкхью* и *йогу* за одно» явный признак дивергенций, наметившихся между двумя «близнечными» традициями [Шохин 1994: 186]. По его мнению, о первоначальной нераздельности *санкхьи* и *йоги* говорит «и постоянное „соприкосновение“ пассажей, посвященных этим традициям, почти во всех текстах „Махабхараты“, и общность их учительских традиций (Капила фигурирует, как правило, в качестве основателя обеих, Панчашикха — авторитет и в *санкхье*, и в *йоге*)» [Шохин 1994: 178]. К этому перечню можно, по-видимому, добавить и эпи-

¹⁰ yad eva sām̐khyaiḥ paśyanti yogais tad anugamyate.

ческого царя Джанаку: в Гите (3.20) он выступает идеальным карма-йогином, достигшим освобождения на пути незаинтересованного действия, служения идеалу *локасанграхи*, т.е. благу мира и социума; в других же текстах Мбх он характеризуется как санкхьяик, предельно отрешенный от мира («В пылающей Митхиле ничего моего не горит!») — Мбх 12, 17.18; 171.56. Митхила, надо заметить, столица его наследственного царства).

В самой БхГ есть указание на изначальный синкретизм *санкхьи* и *йоги*: Кришна сообщает, что в давние времена (*purā*) он возвестил свою доктрину (*niṣṭhā*) в двух различных формах: как *джняна-йогу* (что здесь равно *санкхье*) для санкхьяиков (или «перечислителей», *sāṃkhyāḥ*) и как *карма-йогу* — для йогинов (Мбх 6, 25 [БхГ 3]. 3)¹¹. Следовательно, во время создания БхГ индийцы полагали, что *санкхья* и *йога* издревле существуют как два взаимодополняющих аспекта (умозрительный и практический) единого религиозного феномена. Как мы постараемся показать ниже, в наиболее раннем религиозном учении, связанном с именем Кришны, сына Деваки, — в проповеди учителя Кришны, Гхоры Ангирасы, в ЧхУп 3.17 одновременно присутствуют не только зачаточная форма идей карма-йоги (что отметил В.С. Семенцов), но и тема, приобретшая потом огромное значение в *санкхье* периода ее обособления от *санкхья-йоги*; и если предлагаемая ниже интерпретация этого текста правильна, то у нас есть основания думать, что в каком-то виде комплекс *санкхья-йоги* мог существовать уже в промежутке между 800 и 600 гг. до н.э.¹².

С кем спорит «Гита»?

Двухаспектное единство *санкхья-йоги*, по-видимому, сохранялось на протяжении столетий, но в конце концов было нарушено. Настоя-

¹¹ *loke 'smin dvividhā niṣṭhā purā proktā mayānagha / jñānayogena sāṃkhyānām karmayogena yoginām* // 3

¹² Обычно не принимается во внимание, что «санкхья-йога» (*sāṃkhyam yogam*) упоминается еще и в 14-й главе (2-й паришиште) «Нирукты» Яски (Нир. 14.6). Датировка 2-й паришишты пока остается неясной. Распространено мнение, что этот текст является более поздним, чем комментарий Дурги к предыдущим 13 главам, причем сам этот комментарий датируют в диапазоне от I до XIII в. н.э. Этой информацией я обязан П.М. Шарфу (Peter M. Scharf; см. его письмо в архиве электронной конференции INDOLOGY за 9 июня 2003 г.). Есть, однако, возможность и иной, много более ранней датировки, что сразу делает свидетельство «Нирукты» существенным для изучения ранней истории *санкхья-йоги*. В личном сообщении Ашок Аклуджкар, которому я за это очень признателен, любезно ознакомил меня со своими убедительными аргументами в пользу того, что 14-я глава может быть датирована весьма ранним временем, возможно тем же, что и основная часть «Нирукты» (VI–V вв. до н.э.?).

чивые заявления в БхГ и «Мокшадхармы» о том, что санкхья и йога — одно и что только такой взгляд является истинным, свидетельствует как раз о том, что были люди, придерживавшиеся иной точки зрения, оппоненты, чья позиция угрожала единству *санкхья-йоги*:

Отдельными (традициями) называют санкхью и йогу
(неразумные) дети,
а не ученые мужи (Мбх 6. 27 [БхГ 5]. 4)¹³.

Гита — текст, несомненно, полемический. Ее критика иногда адресована традиционным дальним оппонентам: ведийским ритуалистам или материалистам. Но наиболее яростным атакам подвергаются, как это часто бывает, вчерашние единомышленники или союзники, ныне ставшие раскольниками. Вышеприведенный стих свидетельствует, что эти диссиденты стремились оторвать *санкхью* от *йоги*. Согласно предположению Джеральда Ларсона, «существовала, по-видимому, некая „школа“, или традиция, *санкхья-йоги*, которая стремилась утвердить свою независимость от других недифференцированных традиций. Эта „школа“ подчеркивала, что для освобождения достаточно одного лишь метафизического знания особого рода. В фокусе интересов данной „школы“ находились перечисление *таттв* и реализация различия между „полем“ и „познающим полем“. Практике и медитации уделялось меньше внимания» [Larson 1979: 122].

Далее в статье мы постараемся выявить основные особенности мировоззрения этой «школы», основываясь на сравнительном анализе учений БхГ и АГ. Этот анализ показывает, что наиболее остро и последовательно в БхГ критикуется именно учение обособившейся гностической *санкхьи*, причем практически в той самой форме, в какой оно представлено АГ. Может создаться впечатление, что критикуемые БхГ оппоненты парадоксальным образом и стали со временем авторами АГ. Гита как бы ведет спор с текстом, созданным на несколько столетий позднее, к тому же с текстом, который выдает себя за ее повторение, претендует на адекватное воспроизведение ее основных идей самим Бхагаваном Кришной. Иными словами, Гита яростно полемизирует с отдаленным будущим.

Нашей задачей в оставшейся части статьи будет попытка гипотетически объяснить, как могли сложиться такого рода парадоксальные отношения между двумя текстами. Но прежде имеет смысл уточнить хронологическую позицию БхГ и АГ по отношению друг к другу.

¹³ *sāṃkhyayogau prthag bālāḥ pravādanti na paṇḍitāḥ* // 4.

Абсолютная и относительная хронология

Об относительной хронологии БхГ и АГ можно говорить, к сожалению, лишь в самых общих чертах. Оба текста, по-видимому, являются многослойными¹⁴, и оба, как это часто бывает с древнеиндийскими текстами, росли в основном за счет добавления новых глав в конце. Согласно наиболее детальной реконструкции постепенного роста БхГ, предпринятой хорватским индологом Миславом Йежичем, древнейшим элементом собственно религиозно-философского содержания, присоединенным к «эпическому слою», был так называемый «первый йогический слой» (БхГ 2.39–4.42), «уже предполагавший знание некоторых элементарных концепций *санкхьи*» [Ježić 1979: 546–547; 554–555], или, по данным более поздней работы того же автора, «первый санкхйический слой» (БхГ 2. 11–30, 38; [Ježić 1986: 636]). Не меньшей, а возможно и большей древностью обладает, согласно М. Йежичу, теистический гимн в размере *триштубх* (большая часть главы 11, плюс БхГ 2.5–8; 9.20–21; 15.15), который «вероятно, и представлял собой пра-Бхагавадгиту» [Ježić 1986: 634]. Правда, этот гимн, по мнению М. Йежича, был создан и долгое время существовал вне Гиты; затем некий почитатель Кришны-Васудевы внедрил его в 6-ю книгу Мбх и «синтезировал» с уже находившейся там последовательностью нескольких санкхйических и йогических «упанишад». Кроме того, М. Йежич выделяет в БхГ «ведантистский» слой, небольшую вставку, связанную с философией *пурва-мимансы*, слой, содержащий изложение принципов *варнашрама-дхармы*, и позднейший, по его мнению, слой классического *бхакти*, который «синтезирует» все предыдущие. Аналитизм в работах М. Йежича достигает крайнего предела, а число выделяемых им в БхГ «слоев» побивает все рекорды. В действительности состав БхГ едва ли столь сложен. Во-первых, представляется не очень надежным основной критерий, по которому выделяются в тексте БхГ его составляющие. М. Йежич проводит границы слоев в тех местах, где он обнаруживает так называемые *duplication repetitions* — особого рода повторы, которые не развивают тему, а повторяют что-то

¹⁴ БхГ со времен В. фон Гумбольдта (1826) большинством исследователей рассматривается как сложный по своему составу текст, хотя на протяжении того же периода всегда действовала и противоположная тенденция считать Гиту текстом, единым по своей композиции, идейному содержанию и происхождению (см. особенно [Lamotte 1929; Zaehner 1969]). В настоящее время эту тенденцию представляет, в частности, Р. Майнор [Minor 1991: XLIII]. Известны также попытки примирить обе тенденции допущением, что некий поздний «редактор» постарался синтезировать разновременные слои и привести текст к «максимально возможному единству» [Ježić 1986: 629–630].

сказанное прежде, придавая этому совершенно новый смысл; по его мнению, это всякий раз свидетельствует о смене автора и исторического периода. Однако здесь мы скорее имеем дело с особым приемом, осознанно и последовательно используемым БхГ: берется термин, формула, стих из иной традиции и реинтерпретируется затем в духе собственных взглядов БхГ¹⁵. В качестве примера упомянем использование и реинтерпретацию в БхГ таких терминов, как *санньяса* (традиционно — как «отказ от действий» и по-своему — как «отказ от плодов деяния») или *найшкармья* (традиционно — как «бездеятельность» и по-своему — как «бескармность», «деятельность при отсутствии кармических следствий»). Во-вторых, обнаруживая в разных местах БхГ элементы *йоги*, *санкхьи* или *теизма*, М. Йежич тут же относит соответствующие отрывки к разным историческим «слоям», как представляющие противоречащие друг другу учения. Но в настоящей статье я как раз и постараюсь доказать, что йога, санкхья и теизм составляли, по-видимому, три взаимосвязанных аспекта изначального учения БхГ.

Повторю, состав БхГ едва ли столь сложен, как он предстает в аналитической реконструкции М. Йежича, но, с другой стороны, нельзя согласиться с утверждениями «унитаристов» и «синтетиков» о синхронном единстве всего текста и содержания памятника. По мнению многих исследователей [Humboldt 1826: 51–54; Charpentier 1930; Renou & Filliozat 1947: 395–396; Smith 1968; Malinar 1996: 414; и др.], последние шесть или семь глав БхГ по времени создания являются более поздними, чем предшествующие. Известный исследователь *санкхьи* Э. Джонстон давно отметил, что БхГ вся основывается на мировоззренческих положениях этого учения, но если в первых 12 главах «использование формулировок *санкхьи* обнаруживает близкое сходство с ранними пассажами „Мокшадхармы“, то, начиная с главы XIII, оно соответствует уже позднейшему слою той же книги» [Johnston 1937: 6–7]¹⁶. В подтверждение тезиса о существенных отличиях последних шести глав Гиты от первых двенадцати можно представить и другие доводы. В частности, в последней «шестерке» (*ṣaṭka*) глав БхГ появляются новшества в терминологии, например, неэмпирическое «Я»

¹⁵ По существу, этот прием сродни свойственному всей санскритской традиции приему так называемой «этимологической реинтерпретации», когда старый термин или мифологическое имя интерпретируется методом произвольной, «народной» этимологии так, чтобы можно было его увязать с излагаемым в данный момент учением (см., напр. [Śluszkiewicz 1977]).

¹⁶ Со своей стороны, я бы охарактеризовал мировоззрение первых 12 глав БхГ как теистическую *санкхья-йогу*, а последних шести глав — как обособившуюся гностическую *санкхью*.

индивидуума последовательно обозначается как *puruṣa*, тогда как прежде для этого использовались термины *ātman*, *jīva*, *dehin* и сл., характерные для «ранней санкхьи» [см.: Johnston 1937: 43–49 и др.]); впервые возникает здесь санкхйическая пара понятий *kṣetra* и *kṣetrajña* (БхГ 13.1–6, 17–34); появляются образы и темы, по сути дела противоречащие основному пафосу БхГ, например описание «перевернутой ашваттхи» как мирового древа («древа Брахмана») с призывом срубить его «крепким мечом непривязанности» в БхГ 15.1–3 противоречит принципам *карма-йоги* и идеалу *локасанграхи*; сектантские по духу утверждения в главе 16 о том, что все, кто не являются бхактами Кришны, осуждены от рождения (если не от сотворения мира) на адские муки, резко контрастируют с относительной терпимостью Кришны к инаковерующим в главе 9; в стихе БхГ 13.23 знание различия между Пурушей и Пракрити провозглашается единственно необходимым для освобождения, что делает бессмысленными и путь действия, и путь бхакти, проповедуемые в БхГ¹⁷. В пользу датировки заключительной, третьей *шатки* первыми веками нашей эры говорит наличие в ней таких поздних моментов, как, например, знакомство с *ведантой* и упоминание, в частности, философских и, по-видимому, стихотворных, в отличие от известного текста Бадараяны, «Брахма-сутр» (БхГ 13.4). Несомненна также и значительная концентрация в последних шести главах Гиты элементов позднего, книжного стиля (таких, например, как распространение сложного слова на две пады, т.е. на всю строку, «поверх» цезуры)¹⁸.

Вслед за Р. Гарбе [Garbe 1905: 64] большинство «аналитиков» датируют первоначальную форму («ядро») БхГ III–II вв. до н.э., тогда как позднейший «слой» (или добавленные последние главы) чаще всего относят к II–III вв. уже новой эры и позднее (см., напр. [Malinar 1996]). Некоторые «унитаристы» помещают создание БхГ во времени между этими же датами (см., напр. [Minor 1991: XLIII, XLIX] — «между 200 до н.э. и 200 н.э.», хотя, вероятнее всего, «около 150 г. до н.э.»; [Семенов 1985: 15] — «ядро» в III–II вв. до н.э., «вставки» — до IX в. н.э.).

В свою очередь, АГ — тоже сложный текст с долгой историей. Она состоит из трех частей: 1) беседа некоего «совершенного» (*siddha*) и мудреца Кашьяпы (главы 16–19 «Ашвамедхикапарвы», возможно —

¹⁷ За этим стихом, правда, следуют две, по-видимому, специально интерполированные с целью исправить положение шлоки, указывающие на возможность «преодоления смерти» путем йогического интроспективного созерцания *атмана*, путями *санкхьи* (в тексте *санкхья-йоги*) *карма-йоги* и *бхакти* (БхГ 13.24–23).

¹⁸ Развернутую аргументацию в пользу более позднего происхождения последних глав Гиты автор надеется скоро представить в другой статье.

первоначальная АГ, к которой были потом добавлены следующие части); 2) беседа брахмана-санкхьяика со своей супругой (главы 20–34) и 3) беседа брахмана с учеником, в которой главным образом пересказывается проповедь, некогда возведенная богом Брахмой (главы 35–50). Схоластические классификации различных явлений мира в соответствии с той или иной доминирующей в них *гуной*, сконцентрированные в последней части АГ (главы 36–39), поразительно сходны с «классификациями по гунам» (*guṇasaṃkhyāna*, БхГ 18.19), на которых фокусируется почти все внимание в последних (14-я, 17-я, первая половина 18-й) главах БхГ. Здесь же (Мбх 14. 47.12–14) мы находим, как и в БхГ 15.1–3, типично санкхьяический, мироотрицающий образ мироздания как «перевернутой ашваттхи», которую рекомендуется срубить «острым мечом Знания», причем неподалеку возникает родственный, насыщенный той же символикой образ «Колеса Времени», которое адепту предписано уничтожить сходным способом (Мбх 14. 45. 1–12). Понятно, что эти образы плохо вяжутся с идеалом незаинтересованной мирской активности царственного йогина, который проповедуется в основной части БхГ. Вообще, последние главы АГ обнаруживают значительное сходство с последними главами БхГ и могут быть, по-видимому, датированы приблизительно тем же временем, притом временем довольно поздним, если принять во внимание, в частности, наблюдение Дж. Брокингтона о том, что последние главы АГ (именно главы 40–42 и 49) «демонстрируют максимальную степень приближения к классической системе санкхья» [Brockington 1999: 488].

С другой стороны, АГ, как заметил еще Э. Джонстон [Johnston 1935: 6], хотя и является в целом текстом достаточно поздним, сохраняет некоторые очень древние традиции. Даже в ее заключительной, третьей части (вероятно, позднейшей) мы находим перечни *таттв* довольно древнего типа. Например, в одном таком перечне, заключающем в себе, по словам текста, «все ведийское знание», на первом месте стоит «Великий Атман» (*mahān ātman*), затем идет «Непроявленное» (*avyakta*), далее «эготизм» (*ahaṃkāra*) и десять *индрий*, пять первоэлементов (*mahābhūta*), пять «специфических свойств» (*viśeṣa*) первоэлементов — и все вместе образует набор из 24 *таттв* (Мбх 14. 35.36–39). Уникально уже то, что здесь первой ступенью, если не исходной точкой эманации выступает *mahān ātman* — принцип, занимающий в известных схемах ранней *санкхьи* более скромное место¹⁹. Впоследствии

¹⁹ Впервые термин *mahān ātman* появляется в КатхУп 3.11, в контексте, представляющем космологическую схему древнейшей протосанкхьи: «Ибо предметы (*артха*) [восприятия] — выше чувств (*индрий*), и разум (*манас*) — выше предметов, / И рассудок (*буддхи*) — выше разума, великий Атман (*махан атман*) — выше рассудка. // Не-

(уже в текстах «Мокшадхармы») *mahān ātman* выпадает из санкхйических перечней, а его функции некоего одушевляющего начала в микро- и макрокосме распределяются между *буддхи* («разумом», который в макрокосмическом аспекте определяется термином *mahat* «великое») и новой таттвой — *ахамкарой*. Но важно и то, что в данной схеме, увенчанной «Великим Атманом», отсутствует Пуруша. Возможно, он подразумевается, «вынесен за скобки»; но возможно и то, что он здесь замещен «Великим Атманом», и нашей схемой представлена разновидность недуалистической *санкхьи*. Подобные схемы можно найти в учении Панчашикхи из «Мокшадхармы», «Чаракасамхите» и доктрине Арады Каламы, как она изложена у Ашвагхоши. Все эти источники могут быть приблизительно датированы первыми веками нашей эры.

Другой перечень в АГ (Мбх 14. 46.52) должен, как сказано, при мысленном воспроизведении адептом открыть ему путь на «небо» (*svarga*; любопытно использование этого архаического термина для обозначения конечной цели санкхйического пути). В восходящем порядке здесь перечислены: *индрии*, их «предметы», пять первоэлементов, *манас*, *буддхи*, *атман*, *авьякта* и *пуруша*. Примечательно, что здесь «(великий) *атман*», находящийся на своем обычном месте, еще не замещен *ахамкарой*, а это значит, что и этот перечень *таттв* восходит к периоду, предшествующему Ашвагхоше, т.е. ранее I в. н.э. Разумеется, нельзя делать серьезных хронологических выводов на основании такого рода перечней, учитывая текучесть ранних традиций *санкхьи* и популярную поэтическую форму отражения этих традиций в «Махабхарате»; в силу последнего обстоятельства то или иное отклонение схемы от нормы может объясняться в конечном счете и чисто поэтической непоследовательностью.

Притом что даже в последней части АГ встречаются, как мы видели, восходящие к каким-то весьма ранним традициям перечни *таттв*, в основе своей этот текст моложе «Бхагавадгиты» (ее основной части) на несколько столетий. Об этом говорит, например, то, что основные идеи Гиты с самого начала предстают в АГ в сильно ослабленном виде, затем постепенно ближе к концу все более бледнеют и практически вытесняются идеями, подчас прямо противоположными. Бросается также в глаза, что БхГ, по крайней мере в своей «основной» части, не теряет связи со своим эпическим контекстом: в памяти повествователя и аудитории все время сохраняется ситуация накануне великой битвы,

проявленное — выше великого (*Атмана*), *пуруша* — выше непроявленного. / Нет ничего выше *пуруши*. Это конечная цель. Это высший путь» (Перевод А.Я. Сыркина [Упанишады 1967: 105]).

имена, эпитеты и основные характеристики участников беседы; порой в речах беседующих четко формулируются традиционные кшатрийские ценности и т.д. Ничего этого нет в АГ. Ее авторы, интеллектуалы-санкхьяики и аскеты, очевидно брахманы по происхождению, уже очень далеки от кшатрийского, героического мировоззрения. Они пытаются представить себя носителями традиции «Махабхараты», хотя в действительности плохо знакомы с ней. Характерным примером может служить подмеченная К.Т. Телангом [Telang 1882: 205] «обмолвка»: в первой из трех «бесед» «Анугиты» брахман-«совершенный» дважды определяет своего ученика Кашьяпу (брахмана по рождению) популярным в эпосе эпитетом *paramāra* (Мбх 14. 16. 26, 40), а один раз обращается к нему с этим словом в звательном падеже. Но в «Махабхарате» этот эпитет означает «сожигатель/мучитель недругов», что никак не может относиться к отшельнику-брахману. Возможно лишь одно объяснение: брахманский автор АГ (при этом ее наиболее ранней части) понял этот эпитет по-своему, а именно в связи со словом *tapas* «внутренний жар, вырабатываемый в процессе подвижничества». Для него *paramāra* означало, по-видимому, «обладающий тапасом в высшей степени» (*param* при этом было понято как наречие). Это свидетельствует о том, что АГ отстоит от БхГ на значительный промежуток времени, в течение которого среда бытования эпической традиции совершенно изменилась.

АГ была внедрена в текст 14-й книги Мбх, по-видимому, очень поздно. Сам факт того, что такая вставка имела место, не вызывает сомнений, так как повествование в главе 14. 62 непосредственно продолжает слова Вьясы в конце главы 14.8 [Brockington 1998: 154] или стихи 14. 10. 25–35. В результате позднейшими интерполяциями приходится признать не только АГ (Мбх 14. 16–50), но также проповедь Васудевы в 14. 11–13, «вводные» по отношению к АГ главы 14. 14–15, эпизод Уттанки (14. 52–57) и рассказ Кришны о событиях битвы в главах 14. 58–61. При этом сам текст истории царя Марутты, в который оказалась интерполирована АГ вместе с прочими вышеперечисленными эпизодами, обнаруживает следы достаточно позднего происхождения. Так, например, в главе 14.6 город Варанаси описывается как объект паломничества (*tiṛṭha*) общиндийского значения и идеальное место для кремации усопших; между тем, насколько мне известно, Варанаси приобрел подобный статус не ранее чем в период империи Гуптов. Если в стихе 14. 9.28, текст которого сильно испорчен, слово *saṇḍikā* действительно является именем богини, то и этот фрагмент не может быть датирован временем ранее гуптской эпохи. Искусственное, натянутое сравнение, уподобляющее бога Куберу утреннему

солнцу (*bālādityasamadyutiḥ* — 14. 8.7), вполне может содержать подобострастный намек на прозвище императора Нарасимхагупты Баладиты, который отражал вторжение гуннов в начале VI в. н.э.

Таким образом, если «Бхагавадгиту» мы помещаем в промежуток между III и II вв. до н.э. и II и III вв. н.э., то история текста АГ охватывает период от начала христианской эры до V–VI вв., а отчасти и более позднего времени.

Теизм в «Гите» и «Анугите»

Из числа перемен, которые претерпело мировоззрение санхья-йоги на пути от БхГ к АГ, прежде всего следует отметить упадок теизма.

Мне трудно разделить взгляды тех исследователей БхГ, которые считают теизм позднейшим элементом, суперстратом, перекрывшим изначально санхьяческое мировоззрение БхГ (см., напр. [Ježić 1979; 1986; Deshpande 1991; Szczurek 2006]). Этому противоречит, на мой взгляд, то, как соотносятся с теизмом два главных и специфичных для «Гиты» пути освобождения: *карма-йога* и *бхакти*. *Карма-йога* прочно основана на концепциях *санхьи*, и специально посвященная ей 3-я глава изобилует санхьяческой терминологией (см. особенно: Мбх 6.25 [BhG 3]. 4–7, 27–30). Но в то же самое время *карма-йога* глубоко укоренена и в теизме: высшая истина в главе о *карма-йоге* формулируется как учение о том, что сам Бог действует в мире как карма-йогин, т.е. без какой-либо заинтересованности в плодах своих деяний, давая, таким образом, людям образец для подражания. Следовательно, высший этический идеал «Бхагавадгиты» — идеал *локасанграхи*, бескорыстного служения на благо общества и вселенной, оказывается теистически мотивированным (см.: Мбх 6.25 [BhG 3]. 20–25). Практика *карма-йоги* называется, по существу, разновидностью «подражания Богу» (лат. *imitatio dei*), и это помогает понять, почему в классической Йоге Патанджали Бог (*īśvara*) рассматривается как архетипический йогин, наставник всех йогинов, их общий прообраз и хранитель на опасных путях (см.: Йога-сутры I.26; [Feuerstein 1979: 10]; ср. [Eliade 1969: 75]). Именно это и имеет в виду сама «Гита», когда называет Кришну «величайшим наставником (*guru*)» всего мироздания (Мбх 6. 25 [BhG 11]. 43).

Теология *бхакти*, составляющая основное содержание средней «шестерки» (*шатки*) глав БхГ, также укоренена в идеях *санхья-йоги*. Например, в 7-й главе Кришна описывает свою «низшую природу» как «восьмичастную *пракрити*», что, несомненно, отсылает нас к весьма древнему учению *санхья-йоги* о «восьми *пракрити*», впервые засвидетельствованному около I в. н.э. Ашвагхошей в «Буддхачарите» (см.

[Larson 1979: 45, 54, 104, 106, 107, 118, 128–131; Minor 1991: 239]). Над этой «низшей природой» Кришны есть его «высшая природа (*prakṛti*)», которой поддерживается этот мир; она «состоит из индивидуальных душ (*jīva*)». Если материальные составляющие мира, такие, как первоэлементы, исходят при творении из низшей *пракрити* Кришны и растворяются в ней во время *пралайи*, то *дживы* исходят из его высшей *пракрити* и собираются в ней [Larson 1979: 128]. В 9-й главе Кришна открывает Арджуне высшую мудрость, тайное знание древних царей: в конце *кальпы* все существа растворяются в его *пракрити*, но при начале нового мирового периода Кришна (= Бог) испускает/сотворяет (*vi + sṛj*) их вновь, причем делает это не по собственному произволению (*avaśam*), а по воле Пракрити (*prakṛter vaśāt*). Сам он остается «безразличным» (*udāsīna*), а потому действия его не «связывают». Как Наблюдатель (*adhyakṣa*)²⁰, он следит за тем, как Пракрити порождает все подвижные и недвижимые существа (Мбх 6. 31 [BhG 9]. 7–10).

Как мы видим, многие характеристики *пуруши*, известные нам по более поздним текстам классических санхьи и йоги, являются в БхГ характеристиками Кришны (Ишвары). *Санхья-йога* «Гиты» бесспорно является теистической. Видение «Гитой» реальности противостоит и монизму Адвайты, и нетеистическому дуализму классических *санхьи* и *йоги*. Две последние системы признают две конечные реальности: субъективную (*пуруша*) и объективную (*пракрити*). В «Гите» над ними есть высшая реальность — Кришна или Ишвара, Бог, который объемлет их собой и запределен по отношению к ним.

Многие исследователи, по большей части филологи, считают, что теистическая *санхья-йога* «Гиты» явилась результатом «синтеза», осуществленного неким гениальным автором для того, чтобы примирить различные современные ему учения и методы освобождения с собственными теистическими взглядами. Однако другие индологи, прежде всего те, чьи интересы лежат в сфере истории религиозных идей, подчеркивают тот факт, что древнейшая *санхья-йога* и теизм образовывали единство уже в некоторых упанишадах, предшествовавших «Гите», таких, как «Катха-упанишада» и «Иша упанишада» [Zachner 1969: 36–37; Biardeau 1994: 27–28, 92]²¹. Да и в Упанишадах

²⁰ Ср. *adhyakṣa* как эпитет пребывающего на высшем небе Праджapati Парамештина в Насадия-сукте (РВ 10.129.7), эпитеты Пуруши в классических *санхье* (*sāṅgin*) и *йоге* (*draṣṭṛ*) и т.п.

²¹ К числу этих упанишад обычно относят и «Шветашватару», однако есть достаточно весомые аргументы в пользу того, что «Шветашватара упанишада» не предшествовала по времени «Гите», а скорее следовала за ней [Ramakrishna Rao 1966: 304–316; Oberlies 1988: 57–60].

вряд ли можно считать это единство результатом некоторого «синтеза» разных традиций. Некоторые специалисты по истории философских традиций *санкхьи* и *йоги* с серьезными основаниями высказали предположения о том, что древнейшая *санкхья-йога* (или «прото-*санкхья*», «протойога») была теистической с самого момента своего зарождения. Например, по мнению Ф.О. Шрадера, создатели нескольких возникших впервые в эпосе систем, именовавшихся *санкхьей*, «либо заменили безличностный *брахман* личностным Богом, либо сохранили безличностный принцип как материальный и подчиненный личностному. Именно этот тип *санкхьи* с низвергнутым [dethroned] *брахманом*... мы находим в „Бхагавадгите“ (XIV 3 и 4), где Бог провозглашает: „Великий *брахман* для меня — утроба, в нее я помещаю зародыш, от коего идет происхождение всех существ... *Брахман* — великое лоно, я же — отец, дающий семя...“» [Schradar 1955: 1–2].

Автор специальной фундаментальной монографии «Теизм доклассической *санкхьи*» К.Б. Рамакришна Рао утверждал, что в первоначальной *санкхье* две конечные реальности — *пуруша* и *пракрити* могли быть только элементами «некой высшей системы, которая... приводила оба этих принципа к единству и на фоне которой эти принципы только и могут быть осмыслены. В классическом тексте („Санкхья-карике“ Ишваракришны. — Я.В.) из-под этих двух принципов было выдернуто их основание, что и ознаменовало собой, к сожалению, одно из величайших покушений на самоубийство [в истории философии]» [Ramakrishna Rao 1966: 79].

Иными словами, в период, предшествовавший «Санкхья-карике», *санкхья* была теистической, пока она не отбросила «тот единственный принцип, который только и мог объяснить все факты, рассматривавшиеся философией *санкхьи*; и это поставило санкхьяйков перед лицом таких логических трудностей, с которыми трудно было справиться» ([Ramakrishna Rao 1966: 90]; ср. [Feuerstein 1980: 116; Davies 1981: 112; Fowler 2002: 196]). Далее в своем обширном исследовании Рамакришна Рао обосновывает это свое умозрительное заключение тщательным и убедительным историко-философским анализом всех относящихся к делу источников, от гимнов «Ригведы» до средневековых комментариев²². В более близкое к нам время сходные взгляды на развитие

²² В частности, он привлекает данные «Шрутапракашики» Сударшаны Сури (комментарий на «Шри Бхашью» Рамануджи, датируемый предположительно XIII в.), где подчеркивается различие между приемлемой для ведантистов ранней теистической *санкхьей*, которая представлена в Мбх и Пуранах, и более поздней, рационалистической, нетеистической *санкхьей*, которую отвергал уже основоположник Веданты Бадараяна [Śrutaprakāśika 2.2; Ramakrishna Rao 1966: 41–42].

санкхьи высказала Мадлен Биардо. Различие между классической санкхьей и тем, что можно назвать первоначальной санкхьей, или санкхья-йогой «Катха-упанишады», БхГ и других ранних текстов, она описывает следующим образом: классическая система перечисляет «последовательные планы манифестации космоса²³» в том же порядке, что и первоначальная, но «с одним важным отличием: структура оказывается обезглавленной: она потеряла Высшего *пурушу* (т.е. Ишвару. — Я.В.), из которого прежде все исходило и в котором должно было растворяться снова. Система стала явно дуалистической» [Biardeau 1994: 118]. Джеральд Ларсон в отношении теизма доклассической санкхьи высказывается более осторожно: он склонен предполагать одновременное сосуществование в ранний период разных традиций санкхьи, одни из которых описывали конечную цель йогической практики в теистических, а другие в нетеистических терминах [Larson 1979: 130; Larson & Bhattacharya 1987: 130]²⁴.

Некоторые авторы ставили под сомнение распространенный взгляд, согласно которому понятие Бога (*īśvara*) было привнесено в систему классической *йоги* откуда-то со стороны [Modi 1932: 81 и сл.; Feuerstein 1979: 45, 101; Feuerstein 1980: 1]. По их мнению, *йога*, напротив, всегда была теистической (*śeśvara*). Классическая *йога*, бесспорно, сохранила больше рудиментов теизма, чем классическая санкхья. В системе Пантанджали *īśvara* остается существенно важным принципом. И причина здесь, по-видимому, не только в том, что Ишвара является психологической реальностью, которая, по данным религиоведения, может восприниматься в интроспективном опыте [Eliade 1969: 75–76; Feuerstein 1980: 5, 7; Feuerstein & Miller 1998: 21]; не менее важно то, что йогином на их пути, по словам П. Шрайнера, «к смерти и через смерть, в буквальном смысле или духовно» [Schreiner 1991: 776] *īśvara* был необходим как своего рода *iṣṭadevatā* (личное божество), к которому в самой отчаянной ситуации всегда можно было воззвать с молитвой или с его специальной мантрой ОМ. По причинам, которые мы обсудим несколько позже, санкхьяики в Ишваре не нуждались.

Таким образом, представляется невероятным, чтобы автор или авторы БхГ «синтезировали» в ней санкхью, *йогу* и теизм в единое учение. Три эти элемента образовывали единство уже в эпоху «средних» ведийских упанишад, а возможно, и ранее. Действительным новшест-

²³ Соответствующие в обратном порядке «ступеням йогического восхождения».

²⁴ Подобного взгляда придерживается, по-видимому, и Роберт Майнор [Minor 1991: XXXVII]. В числе авторов, признававших теистический характер доклассической санкхьи, или санкхья-йоги, надо назвать Г. Ольденберга [Oldenberg 1919], С.Н. Дасгупту [Dasgupta 1922], Ф. Эджертон [Edgerton 1924] и Й.А.Б. ван Бейтенена [Buitenen 1957].

вом в БхГ был не этот воображаемый синтез, а то, что впервые за время существования санскритской религиозной литературы Бог предстал в виде конкретного живого человека с определенным именем («Кришна»), как уникальная личность с детализированной легендарной биографией. Примечательно, что Бог в БхГ даже в своей высшей, трансцендентальной форме обозначается этим личным человеческим именем — «Кришна», тогда как божественное имя «Вишну» употреблено во всем тексте только трижды (БхГ 10.21; 11.24 и 30). И это новое видение Бога имело далеко идущие следствия. Во-первых, развивается новая форма богочитания: Бог, воплощенный в конкретном человеке, оказывается в фокусе необычайно сильного и интенсивного чувства любви со стороны верующих. Во-вторых, этот опыт любви к Богу (*bhakti*) придал новый смысл и понятию освобождения (*mokṣa*). Если прежде господствовало представление об освобождении как растворении индивидуальности адепта в безличностном *брахмане* или в свехличностной сущности Бога, то с точки зрения «Гиты» с момента освобождения между бхактом и Богом навеки устанавливаются отношения высшего *бхакти* — любви, исполненной непередаваемого блаженства.

Ничего похожего на это нельзя найти в АГ. Кришна упоминается здесь лишь как первый в цепочке повествователей, причем последующие повествователи вроде бы и не помнят о его существовании. Арвинд Шарма удачно проиллюстрировал упадок теизма в АГ противопоставлением двух отрывков. Первый из них содержится в БхГ:

Ведь ко Мне, о Партха, прибегнув, даже те, кто рождены
в грешных лонах, /
Женщины, вайшьи или же шудры — и те идут высшей стезей. //
Что же (говорить) о брахманах чистых, бхактах
или царственных риши!..
(Мбх 6.31 [БхГ 9]. 32–33ab)²⁵.

Вариант этой формулы есть и в АГ, и именно в первой ее части, предположительно наиболее ранней и, похоже, содержащей больше всего переключек с БхГ. Но отличия от варианта «Гиты» весьма значительны:

Ведь если только следуют указанным образом дхарме даже те,
кто зачаты в грешных лонах,
Женщины, вайшьи и шудры — даже они обретают высший удел;

²⁵ mām hi pārtha vyapāśritya ye 'pi syuḥ pāpayonayaḥ /
striyo vaiśyās tathā śūdrās te 'pi yānti parām gatim //32
kim punar brāhmaṇāḥ puṇyā bhaktā rājarāyas tathā / 33ab

Что говорить о брахманах, о Партха, и о *многознающих* кшатриях,
Всегда своей дхарме преданных, устремленных к миру Брахмана!
 (Mbh 14, 19.56–57)²⁶.

Существенно различны в цитированных отрывках характеристики идеальных адептов. В БхГ это те, кто «ко Мне прибегают», в АГ — те, кто «будут вот так следовать *дхарме*», причем по контексту *дхарма* здесь — это устремленность к миру безличного *брахмана* и продвижение именно по пути знания: неслучайно в АГ по сравнению с Гитой исчезли «бхакты–царственные риши», а появились вместо них «многознающие» (буквально: многонаслышанные) кшатрии, т.е. кшатрии–знатоки Предания, традиции священного знания. Это очень показательный пример, свидетельствующий о нетеистических предпочтениях АГ и о переориентации ее авторов, при сравнении с БхГ, преимущественно на «путь знания».

Можно привести и другой пример подобного рода. БхГ говорит о «трех *пурушах*»: «преходящий» (*kṣara*) соответствует, по-видимому, эмпирическому «Я» человека, «непреходящий» (*akṣara*) *пуруша* обозначает, скорее всего, неэмпирическое индивидуальное «Я» (= *атман*). Оба эти *пуруши* принадлежат, о чем прямо сказано, этому миру. Третьим же является трансцендентный Высший Пуруша (*puruṣottama*), он же — Ишвара, он же — Кришна (Мбх 6.37 [BhG 15]. 16–18). Любопытно отличие от этой концепции варианта, который содержится в АГ. Там «три *пуруши*» — это *kṣara*, *akṣara* и *amṛta* (Мбх 14. 18.26). Последний термин возвращает нас от концепции божественной Личности как верховного принципа в «Гите» к абстрактному «бессмертию» как объекту умозрения в ранних упанишадах и даже к архаикомифологическому образу «мирового древа» с источником «живой воды» на его вершине (см., напр. [Vassilkov 1995]).

Было бы упрощением сказать, что теизм в АГ вообще отсутствует. В некоторых перечнях *таттв* верховный принцип (*пуруша* или «великий *атман*») отождествляется здесь с космическим божеством. В Мбх 14.25.17 брахман говорит своей супруге: «Узнай от меня, что бог Нараяна есть *атман* вселенной» или «всеобщий *атман*» (*sarvātman*). В другом месте «великий *атман*», порожденный непроявленной *пракрити* и затем сам порождающий все сущее, отождествляется с Пуру-

²⁶ evaṃ hi dharmam āsthāya ye 'pi syuḥ pāpayonayaḥ /
 striyo vaiśyās tathā sūdrās te 'pi yānti parāṃ gatim // 56
 kiṃ punar brāhmaṇāḥ pārtha kṣatriyā vā bahuśrutāḥ /
 svadharmaṃ nityaṃ brahmalokaḥ parāyaṇaḥ // 57

шей, а также Вишну, Шамбху (Шивой) и Брахмой (Мбх. 14.40)²⁷. Но в сравнении с Кришной БхГ, трансцендентным Богом, воплощенным в человеческом образе и под своим земным именем стоящим выше какого бы то ни было божества или принципа во вселенной, такое отождествление санкхйических таттв с космическими божествами выглядит шагом назад, возвратом к предшествовавшей «Гите» стадии в развитии индуистского теизма.

Отсутствие в АГ эмоционального теизма в духе *бхакти*, столь характерного для БхГ, не могло ускользнуть от внимания позднейших «редакторов» 14-й книги Мбх, которые, вероятно, и сами были по своим религиозным воззрениям теистами. Стремясь исправить то, что им представлялось ошибкой, они прибегли к обычному методу традиционного «редактирования»: не удаляя ничего из освященного традицией текста, вставили рядом с ним «правильные» по своему содержанию стихи, для того чтобы несколько уравновесить сомнительные, с их точки зрения, идеи. К этой поздней бхактистской редакции можно отнести явные интерполяции, сделанные в текст 14-й книги сразу перед началом АГ и сразу вслед за ее окончанием. Слова рассказчика Мбх Вайшампаяны в Мбх 14. 14.1: «Такого рода всевозможные речи подвижников... успокоили царственного риши Юдхиштхиру» — могут относиться только к главам 14. 2–10, в которых содержатся обращенные к царю наставления величайшего из подвижников — Вясы (см. русский перевод [Ашвамедхикапарва 2003: 12–30, 34]). Но они никак не могут относиться к непосредственно предшествующим главам 14.11–13, содержащим проповедь Кришны, обращенную к Арджуне и, в отличие от АГ, прямо воспроизводящую некоторые важнейшие темы БхГ²⁸. А сразу по окончании текста АГ «редакторы», в благочестивом стремлении компенсировать подозрительное отсутствие в АГ кришнаитского теизма, вводят гимн Кришне как творцу мира (Мбх 14.51), а затем и описание нового явления Бога в его «вселенской форме» (*viśvarūpa*, 14.54).

²⁷ «Мокшадхарма» также содержит вариант теистической санкхьи, в котором в качестве 26-й таттвы фигурирует Нараяна (Мбх 12.306; см. [Brockington 1999: 485]).

²⁸ Здесь утверждается, в частности, возможность освобождения путем незаинтересованного действия, т.е. карма-йоги (14. 12.11–12), повторено обещание, данное Кришной в «Гите» йогинам, не достигшим в этой жизни высшей цели (о том, что в будущей жизни они могут начать с уже достигнутого уровня, 14. 12.13), снова формулируется известная идея о том, что если духовное начало (здесь: *sattva*) бессмертно, то можно убивать живые существа, не совершая греха (здесь: не нарушая принципа *ахимсы*, 14. 13.5).

Действие или бездействие? «Гита» в споре с «Анугитой»

Давно известно, что БхГ восхваляет «правильное», незаинтересованное действие и обращает свою критику в основном против тех мыслителей (скорее всего — санкхьяиков), которые проповедовали отказ от действий. Словами Фрэнклина Эджертона «если „Гита“ полемизирует с так называемой школой *санкхьи*... то главным образом в связи с политикой отказа от действий, которую „Гита“ приписывает последователям *санкхьи*. Это прямо противоречит учению об активности без заинтересованности, которое „Гита“, как правило, проповедует, не жалея сил...» [Edgerton 1944: 69].

Удивляет не это, а то, что принцип бездеятельности, сурово осужденный «Гитой», появляется вновь и по существу доминирует в тексте, намного более позднем и выдающем себя при этом за новую формулировку подлинных идей «Гиты».

Какая же из сторон в споре «Гиты» с *санкхьей* по вопросу о действии и бездействии была верна духу древней *санкхья-йоги*, а какая представляла «ревизионистскую» точку зрения? Данные «Чхандогья упанишады» (3.17.1–5), о которых подробнее будет сказано ниже, дают основание думать, что скорее *карма-йогины* были в этом вопросе традиционалистами, а санкхьяики — новаторами. Во всяком случае, *карма-йога* «несомненно существовала (в контексте традиции *санкхья-йоги*. — Я.В.) еще до „Бхагавадгиты“» [Feuerstein 1980: 174]. Но только в Мбх она прошла через фильтр воинской, героической традиции (см. [Vassilkov 1999: 31]), подверглась влиянию идеологии царской власти и трансформировалась в *rājavidyā* — ту сокровенную «царскую науку» управления и отрешенности от плодов своих действий, которая составляет в проповеди Кришны исключительно важный элемент; неслучайно именно этим словом Ангелика Малинар озаглавила свою монографию о БхГ — одну из наиболее интересных работ, опубликованных по этой теме за последние годы [Malinar 1996]. Отличительной чертой, которую концепция *карма-йоги* обрела в БхГ, является то, что здесь не только повседневные действия человека (принятие пищи, наслаждение любовью и т.д.) или деяния подвижничества (например, пост и иные виды воздержания) мысленно трансформируются в жертвенные акты и обретают божественную санкцию, но то же происходит и с социально значимыми действиями, с активностью воина и правителя, которая тем самым превращается в средство освобождения. Особое значение приобретают в этом контексте те действия, которые диктуются природными обязательствами, сословным долгом (например, кшатрийской *свадхармой*), направлены на благо общества, челове-

ства, вселенной, т.е. на все то, что «Гита» выражает в одном многозначном слове — *lokasamgraha*²⁹.

Отношение к *lokasamgraha* — деятельности, направленной на благо общества, в БхГ и АГ — полярно противоположное. Кришна в БхГ говорит:

Ведь это посредством деяния достигли совершенства Джанака и другие (царственные йогины);

И именно поддержание единства во вселенной и в обществе (*lokasamgraha*) имея целью, действовать ты должен

(Мбх 6.25 [BhG 3]. 20).

Чуть далее в «Гите» эта идея получает развитие:

Если немудрые действуют, будучи привязаны к деянию, о Бхарата, То мудрый пусть действует без привязанности, стремясь лишь поддержать порядок в мире и в обществе (*lokasamgraha*)

(Мбх 6.25 [BhG 3]. 25).

Резко контрастируют с этим слова АГ:

Деяния, сопряженные с надеждой (на воздаяние),

а также сопряженные с насилием

И диктуемые долгом по поддержанию порядка в мире и обществе (*lokasamgraha*), — человек не должен и сам совершать, и других побуждать к этому (Мбх 14. 46.37)³⁰.

Столь яростное отрицание общественно-полезной активности может показаться странным, если на рассматривать этот стих в общем контексте мировоззрения АГ, специфику которого мы постараемся прояснить далее в статье.

В БхГ Бог своими незаинтересованными действиями в мире являет образец для карма-йогинов, а сами карма-йогины служат подобным же образцом для всего человечества (БхГ 3.21, 23, 24). В противоположность этому АГ советует йогину скрывать свои достижения от простых людей: избавившись от заблуждения, он должен, однако,

²⁹ Двойное (космологическое и социальное) значение термина *lokasamgraha* (поддержание благополучия 1) вселенной или 2) социума) покоится на двойном значении слова *lokāḥ*: «(1) миры, вселенная; 2) люди, общество». Поддерживается двузначность сложного слова *lokasamgraha* и контекстом его употребления в «Гите»: подобно тому как Бог поддерживает порядок во вселенной лишь в силу долга, без малейшей личной заинтересованности, герой и царь обязаны самоотверженно действовать ради благоденствия общества (Мбх 6.25 [BhG 3]. 21–24).

³⁰ *āśīryuktāni karmāṇi himsāyuktāni yāni ca /*

lokasamgrahadharmam ca naiva kuryān na kārayet // 37

производить на окружающих впечатление заблудшего (Мбх 14.46.50–51).

В некоторых случаях, когда речь идет о повседневной рутине, ритуальных действиях, актах аскезы, АГ признает ценность незаинтересованного деяния. Свидетельство этого можно найти даже в главах, относящихся, по-видимому, к слою позднейших добавлений к тексту АГ:

Те, кто неустанно совершают деяния, сопряженные с надеждой (на их плоды), вкушают радость в этом мире, перерождаясь снова и снова.

Но те, кто, умудренные и исполненные веры, совершают действия без надежды (на их плоды), осуществляя (карма-)йогу, суть мудрецы, зрящие истинное благо (Мбх 14. 49.5–6)³¹.

Спор между отшельником (*yati*), проповедующим ненасилие, и ведийским жрецом адхварью, проливающим кровь жертвенных животных в ходе обрядов, разрешается в АГ компромиссом: жрец может и дальше исполнять свои обязанности и приносить кровавые жертвы, но надо при этом «мыслить (правильную) мысль», и тогда на нем не будет вины (Мбх 14. 28.26). История этого спора призвана проиллюстрировать идею о том, что если человек ничего для себя не желает, то, даже когда он действует, обитающий в его душе Вечный (*пуруша*) не будет пленен «сетью наслаждений» (Мбх 14. 28.5, 6).

В одной из глав АГ (Мбх 14. 32) легендарный царь Джанака высказывает парадоксальную мысль: ни один клочок земли в этом мире, включая полученное от предков, он не может назвать своим, но в то же время ему принадлежит весь мир. Первая идея вполне согласуется с образом Джанаки в наиболее популярной эпической истории о нем, где он выведен образцовым *санньясином*, полностью отрешенным от внешнего мира: когда его столица — Митхила гибнет в пламени пожара, он произносит: «В пылающей Митхиле ничего моего не горит»³².

Однако вторая часть парадокса, когда Джанака разъясняет ее смысл (см. [Ашвамедхикапарва 2003: 68]), напоминает нам цитированный выше стих «Гиты» (3.20), где Джанака назван в числе древних царей, достигших освобождения путем незаинтересованного действия — *карма-йоги*. В АГ (Мбх 14. 32.17–23) Джанака заявляет, что он всегда остается безразличен к ощущениям, хотя бы они даже и проникли уже

³¹ āśīryuktāni karmāṇi kurvate ya tv atandritāḥ / te 'smiṁl loke pramodante jāyamānāḥ punaḥ punaḥ // 5

kurvate ye tu karmāṇi śraddadhānā vipaścitaḥ / anāśīr yogasaṁyuktās te dhīrāḥ sādhu-darśinaḥ // 6

³² mithilāyām pradīptāyām na me dahyati kiṁcana (Мбх 12. 170.18; 171.56; 286.4).

в его *индрии* (органы чувств); вот почему ему покорны все предметы восприятия и все стихии природы. Все же свои действия он совершает не для себя, а для богов, праотцев, природных стихий и для гостей, т.е. в силу долга. Все это делает его образцовым *карма-йogiном*, который не отвращается от мира и «с отрешенными от страсти и гнева индриями проходит между объектами» (БхГ 3.64), совершая действия. В последнем стихе главы 32 «Анугиты» Джанака назван «единственным вращателем... того колеса, чья ступица — *брахман*, чьи спицы — *буддхи*, а обод — *самтвa*». Этот стих (Мбх 14. 32.25) как бы отсылает нас к БхГ (3.16), где к *карма-йогину* обращен призыв поддерживать вращение колеса миропорядка. Короче говоря, эпизод с Джанакой (глава 32) демонстрирует нам ближайшее приближение к истинному духу *карма-йоги* во всей «Анугите».

В то же время в других местах АГ мы встречаем выражения совсем иного отношения к действию (*karman*), вплоть до его отрицания и призывов к полному воздержанию от него (*saṃnyāsa*). Нижеследующие два примера взяты из беседы Кашьяпы с «совершенным (*siddha*)» в самом начале первой, предположительно наиболее ранней части АГ:

Кто привержен «узкому пути»³³, хранит молчание
и избавился от мыслей,
Шаг за шагом отрешается от всего прежнего, тот (поистине)
становится «бездействующим» [букв.: непредпринимающим]
(Мбх 14. 19.1)³⁴.

Кто не совершает действий и избавился от желаний, кто видит,
что этот мир преходящ,
Подобен (перевернутой) *ашваттхе*³⁵ и рожденьями
в (круговороте) сансары постоянно ввергается в заблуждение,
Чей разум (*buddhi*) проникнут отрешенностью (*vairāgya*),
кто неусыпно оберегает себя от скверны всякого беспокойства,
Тому не требуется много времени, чтобы избавить *атман* от оков
(Мбх 14. 19.8–9)³⁶.

³³ Здесь, по-видимому, в смысле следования непосильным для многих правилам строгой аскезы.

³⁴ yaḥ syād ekāyane līnas tūṣṇīm kiṃcid acintayan / pūrvam pūrvam parityajya sa nīrārambhako bhavet // (Mbh 14, 19.1).

³⁵ *Ашваттха* — с древнейших времен и поныне поныне одно из самых священных деревьев Индии, пипал (санскр. *pippala*), *Ficus religiosa*, вид смоковницы. Ашваттха имеет своеобразное строение (которое, возможно, и явилось поводом к представлению о ней как о дереве, соединяющем миры): корни ее как бы переходят в ветви, а ветви — в корни.

³⁶ akarmā cāvikāṅkṣaś ca paśyaṇ jagad aśāśvatam / aśvatthasadr̥ṣaṇ nityaṇ janmasaṃsāramohitam // 8

Не случайно во втором примере возникает образ «перевернутой *ашваттхи*», знакомый нам по «Гите» («корнями вверх, ветвями вниз») как образ «древа мира», «древа *брахмана*», который адепту предписывается срубить «крепким мечом непривязанности» (БхГ 15.1–3). В другой главе АГ (Мбх 14. 47.12–14) образ «древа *брахмана*» описывается столь же детально, как и в «Гите», в терминах санкхьи, а завершается описание призывом к адепту срубить его «превосходнейшим мечом знания». И в АГ, и в одной из позднейших, по-видимому, глав Гиты образ этого «древа мира», подлежащего в сознании адепта уничтожению, является выразительной формулировкой характерного для обособившейся гностической *санкхьи* принципа мироотрицания. И в цитированном выше отрывке Мбх 14. 19.8–9 этот образ идеально вписывается в общий контекст аскетического асоциального мировоззрения, предусматривающего, в частности, отказ от всякой деятельности.

Иногда такого рода пассажи в АГ производят впечатление полемически направленных именно против учения карма-йоги, каким его проповедовал Кришна в «Гите»:

Из людей (лишь) самые скудоумные восхваляют (деяние),
люди же просветленные и великие духом деяние не восхваляют.
Вследствие деяния рождается живое существо, в тело заключенное;
его природа состоит из шестнадцати частей.
А мудрость порождает *пурушу*, непостижимого вкusicителя *амриты*.
Вот почему те, кто проникли взором в запредельное,
не привержены действиям;
Ведь известно, что *пуруша* из мудрости образован, а не из действий
(Мбх 14. 50.30–32).

Дискуссия о том, что предпочтительнее, действие или отказ от действий, составляет главную тему второй из «бесед» АГ — диалога некоего брахмана, всецело приверженного гносису (*jñāna*), и его жены, порицающей его за то, что, следуя принципу «не-деяния», он перестал исполнять даже необходимые ритуальные действия. Она беспокоится о своей посмертной участи: ведь жена должна следовать за мужем в тот мир, который он завоеует деяниями благочестия. Что же уготовано ей, чей супруг все время сидит в медитации, ничего не делая, пренебрегая своими обязанностями жреца (Мбх 14. 20.1–4)? В ответе брахмана содержится явный выпад против тех, кто надеется посредст-

vairāgyabuddhiḥ satataṁ tādopāśavyapekṣakaḥ / ātmabandhavinirmokṣaṁ sa karoty acirād
iva // 9

Я предпочитаю чтение ряда рукописей *aśvatthasādṛṣaṁ* чтению Критического издания *asvatham avaśam*, которое можно рассматривать как *lectio facilior*.

вом действий достичь благой цели. Имеются в виду, скорее всего, карма-йогины.

Люди, лишенные мудрости, посредством деяния лишь увеличивают свое заблуждение.

Ведь известно, что для воплощенных в этом мире невозможно достичь бездеятельности / бескармности (*naiṣkarmya*)

(Мбх 14. 20.7)³⁷.

Как и в БхГ, слово *naiṣkarmya* здесь имеет двойное значение: 1) «отсутствие действия как такового» и 2) «отсутствие кармических следствий». Далее брахман так развивает свою мысль: поскольку все действия вырабатывают кармические следствия и, будучи направлены на внешние объекты, непременно «повреждаются бесами» (*rakṣobhiḥ*), он предпочитает обратиться к созерцанию внутри себя *атмана* и *брахмана* (см. [Ашвамедхикапарва 2003: 49]). За этим следует довольноно сумбурное изложение некоторых учений *санкхьи* и несколько иллюстраций в виде легенд, в частности история Аларки — царя, который достиг полного безразличия ко всему, что касалось государственных вопросов и благополучия подданных, вместо этого всецело посвятив себя эзотерическому знанию и йоге (глава 30; [Ашвамедхикапарва 2003: 63–66]). В легенде о другом древнем царе, Амбарише, выведена сходная мораль: всякую тягу к деятельности (и прежде всего к государственной, царской активности) необходимо подавить в себе. Единственное царство, подлежащее завоеванию, — это внутреннее «царство *атмана*», и единственным средством покорить его является мудрость (*vidyā*; Мбх 14. 31.11–12; [Ашвамедхикапарва 2003: 66–67]). Заключая свою беседу с супругой, брахман констатирует, что всякое действие образует препятствие на пути духовного совершенствования, и гордо заявляет, что сам он, при полном телесном бездействии, своей мыслью (*buddhi*) покорил себе весь мир, обрета «ощущение царской власти над землей и даже над вселенной» (Мбх 14. 33. 2–8; [Ашвамедхикапарва 2003: 69]). Вышеупомянутый эпизод с царем Джанакой и его проповедью действия (Мбх 14. 32. 17–25; [Ашвамедхикапарва 2003: 68]) производит впечатление неорганичной карма-йогической вставки в последовательность аскетико-гностических (санкхйических) текстов.

В БхГ многие стихи кажутся направленными конкретно против санкхйической проповеди бездействия, например:

³⁷ moham eva niyacchanti karmanā jñānavarjitāḥ / naiṣkarmyaṃ na ca loke 'smin maurtam ity upalabhyate (Mbh 14, 20.7).

Кто, без оглядки на плоды деяния, делает то, что должно делать, Тот (истинный) *санньясин* и тот — *йогин*; а не тот, кто не разводит своего (жертвенного) огня и (вообще) не действует (Мбх 6. 28 [БхГ 6]. 1)³⁸.

Обвинения, предъявляемые тому, кто, по-видимому, лишь выдает себя за санньясина и йогина — «не разводит (жертвенного) огня», «(вообще) не действует», — вполне могли бы быть адресованы к брахману, от лица которого излагается учение *санкхьи* в главах 20–34 АГ, хотя в действительности это сказано о ком-то из его духовных предшественников. К тому же брахману могла бы быть обращена и ирония Кришны в другом стихе БхГ:

Кто сидит (в йогической медитации), обуздав индрии действия, (но) мысленно вспоминая предметы индрий, Тот (человек) духовно помрачен, его считают «тщетно живущим» (Мбх 6. 25 [БхГ 3]. 6)³⁹.

Брахман в АГ, как мы видели, утверждает, что достичь *naiṣkarmya*, т.е. избежать выработки кармических следствий, в этом мире невозможно, а потому он отвращается от мира, полностью уходя в свое внутреннее «царство *атмана*». БхГ с этой идеей явно не согласна:

Перестав предпринимать действия, человек не обретает бескармности (*naiṣkarmya*),

И мало одной санньясы (*saṁnyasana*), чтоб достигнуть высшего совершенства (Мбх 6. 25 [БхГ 3]. 4)⁴⁰.

Во второй половине последней, 18-й главы БхГ, дающей как бы бхактистское резюме учения Кришны, описываются природные обязанности каждой из *варн* — сословных групп древнеиндийского общества (Мбх 6. 40 [БхГ 18]. 40–44). Если человек не предпринимает действий самочинно, по собственному желанию, но строго исполняет свой варновый долг, при этом ничего для себя не желая и ни к чему не привязываясь, то через эту истинную санньясу он достигает «высшего совершенства *найшкармы*» (Мбх 6. 40 [БхГ 18]. 48–49)⁴¹. Позиция БхГ,

³⁸ *anāśritaḥ karmaphalaṁ kāryaṁ karma karoti yaḥ / sa saṁnyāsī ca yogī ca na niragnir na cākriyaḥ // 1*

³⁹ *karmendriyāṇi saṁyamya ya āste manasā smaran / indriyārthān vimūḍhātmā mithyācāraḥ sa ucyate // 6*

⁴⁰ *na karmaṇām anārambhān naiṣkarmyaṁ puruṣo 'śnute / na ca saṁnyasanād eva siddhiṁ samadhigacchati // 4.*

⁴¹ *sahajaṁ karma kaunteya sadoṣaṁ api na tyajet / sarvārambhā hi doṣeṇa dhūmenāgnir ivāvṛtāḥ // 48*

таким образом, противоположна утверждению брахмана в АГ о том, что достижение *найшкармы* в этом мире невозможно вообще (Мбх 14. 29.7). Согласно БхГ, *naiṣkarma* может быть обретена путем незаинтересованного действия и истинной *санньясы*, понимаемой не санкхьи-чески — как *karmasamnyāsa* «отказ от действий» (см.: Мбх 6. 27 [БхГ 5]. 2), но в специфическом для «Гиты» смысле — как *karmaphala-samnyāsa* «отречение от плодов действий», «сложение» их на Бога (см.: БхГ 3.30; 5.12; 12.6; 18.57). Отметим, что достижение «высшего совершенства *найшкармы*» в описании БхГ далеко не равнозначно освобождению, оно знаменует только отправную точку в восхождении йогина к состоянию *брахмана* (Мбх 6. 40 [БхГ 18]. 50–53). Затем путем «высшего бхакти» йогин восходит далее к Богу и вступает в его «вечную, нетленную обитель» (Мбх 6. 40 [БхГ 18]. 55–56).

В «Гите» есть только одно место, где как будто проповедуются идеал *нивритти* и полное воздержание от действий, — стихи 23–25 в Мбх 6. 36 [БхГ 14]: йогину предписано здесь сидеть в медитации, храня полное безразличие к окружающему, не двигаясь (23: *neṅgate*) и воздерживаясь от любых начинаний (25: *sarvārambhaparitāgi*). Но это можно понять и иначе, в том смысле, что йогин не должен предпринимать что-либо по собственному почину (исполняя при этом обязательные действия) и поддаваться воздействию «броуновского движения» *гун* (23: *guṇair... na vicālyate*). Даже и в том случае, если здесь действительно автор имел в виду принцип свертывания внешней активности и ухода в себя (*nivṛtti*), нам не следует забывать, что данный отрывок принадлежит к главе 14 БхГ из ее третьей «шестерки» глав, которая представляет в большей своей части (и несомненно — в главе 14) обособившуюся, гностическую *санкхью* и содержит немало идей, состоящих в явном противоречии с центральной концепцией БхГ.

«Гита» практически не оставляет нам сомнений в том, что соперничающее с ней и осуждаемое ею учение о *санньясе* как о полном воздержании от действий характерно именно для независимой *санкхьи* (см.: Мбх 6. 25 [БхГ 3]. 1–7). С другой стороны, *санкхья* в АГ прямо связывает *йогу* с проповедью и практикой действия:

Йога характеризуется внешней активностью (*pravṛtti*), а знание (*jñāna*, здесь *sāṃkhyā*) — отказом от деятельности.

Поэтому человек, обладающий (верно направленным) разумом (*buddhi*), поставив знание превыше всего, да отрешится от мира (*samnyāset*).

Отрешенный и обретший знание, он удостоится высшей участи, По смерти своей придя туда, где превзойдены тьма, старость и смерть, где нет более никакой двойственности (Мбх 14. 43. 24–25)⁴².

Особую значимость этому отрывку придает то обстоятельство, что в нем принцип *санньясы* как отказа от всяких действий (противостоящий *йоге* как пути действия) увязан самым тесным образом с особым видом освобождения — освобождением после смерти (*aṭīta*) через знание, или мудрость, гносис (*jñāna*). И это ставит нас перед вопросом: а не может ли быть так, что и все прочие специфические особенности той *санкхьи*, с которой полемизирует БхГ, и той *санкхьи*, которая отражена в АГ, тоже предопределены теорией и практикой освобождения, специфическими для данной «школы»? Не мог ли разрыв между некогда едиными *санкхьей* и *йогой* быть вызван появлением в *санкхье* новой концепции «освобождения через знание»? В связи с этим кажется целесообразным посмотреть, как именно эта концепция формулируется в «Анугите».

Причина раскола: новый метод освобождения

Можно согласиться с Петером Шрайнером, что в Мбх «первой была йога», и более конкретно — *санкхья-йога*, т.е. «йога с *санкхьей*», «йога с перечислением/классификацией *таттв*». Внутри этой традиции сосуществовали собственно йогины, практиковавшие интроспективное созерцание, и *санкхьяики*, фиксировавшие и осмысливавшие результаты йогической практики, пытавшиеся согласовать их с традиционными схемами мифологической космогонии (наподобие образа мирового древа) и строившие на этой основе нечто вроде теории психического аппарата человека в его связи с духовным началом и трансцендентным первоисточком мироздания. *Санкхьяики*, согласно П. Шрайнеру, были интеллектуалами, которые тяготели «к перечислениям и классификациям, но боялись „экзистенциально“ приобщиться к пути йоги, ведущему к смерти и через смерть, в буквальном или духовном смысле». П. Шрайнер предполагает, что именно к *санкхьяикам* может относиться в БхГ определение *yogabhraṣṭāḥ* «отпавшие от йоги», те, кто не смог выдержать трудностей пути, йогины-неудачники (Мбх 6.

⁴² ...pravṛttilakṣaṇo yogo jñānaṃ saṃnyāsalakṣaṇam // 24
tasmā jñānaṃ puraskṛtya saṃnyased iha buddhimān /
saṃnyāsī jñānasamyuktaḥ prāpnoti paramāṃ gatim /
aṭīto 'dvandvam abhyeti tamomṛtyujarātigam // 25

28 [БхГ 6]. 42; [Schreiner 1999: 776]). Можно добавить, что к тем же людям относятся определения *ayati* «неаскеты (по своей природе)» и *yogāt... calitamānasah* «те, чей ум отклонился от йоги» (Мбх 6. 28 [БхГ 6]. 37). С другой стороны, сами санкхьяики могли приписывать именно себе интеллектуальное и духовное лидерство в традиции *санкхья-йоги*, поглядывая свысока на этих «примитивных» и иррациональных йогингов.

Как правило, в Индии всякое религиозное движение базируется на йогическом опыте своего основателя, который призывает учеников следовать его примеру. По мере того как число последователей растет, становится ясно, что завещанный учителем «узкий путь» йогической практики попросту не по силам подавляющему большинству членов общины. И тогда начинаются поиски более легких и более коротких путей к высшей цели.

Можно предположить, что и в развитии традиции *санкхья-йоги* однажды наступил момент, когда хранители мудрости, гордые своим интеллектуальным превосходством санкхьяики почувствовали себя свободными от йогингов с их практикой, поскольку они теперь нашли, как им казалось, свой собственный путь освобождения из *сансары* — путь чистого знания.

Признание особой роли знания в процессе освобождения можно засвидетельствовать во всех частях АГ, но с особой полнотой оно выражено в третьей и последней части текста — проповеди бога Брахмы в главах с 35 по 50. Выше уже были приведены стихи Мбх 14. 43.24–25 о *санньясине*, который побеждает смерть и обретает освобождение исключительно благодаря санкхьическому знанию. Вот другие примеры:

Ни разум (*буддхи*), ни *индрии*, ни боги,
Ни Веды, ни жертвоприношения, ни (святые) люди, ни подвижничество, ни доблесть
Не приводят туда,
Куда попадают обладатели знания... (Мбх 14. 46.48)⁴³.

Кто знает *прадхану* (= *пракриту*), гуны и все таттвы, кто постиг закон, установленный для всего живого,
Кто не знает собственности, лишен самости — тот, без сомнения, освобождается! (Мбх 14. 47.9)⁴⁴.

⁴³ na tatra kramate buddhir nendriyāṇi na devatāḥ / vedā yajñās ca lokāś ca na tapo na parākramah /

yatra jñānavatām prāptir... // 48

⁴⁴ pradhānagunaṭattvajñāḥ sarvabhūtaavidhānavit / nirmamo nirahaṁkāro mucyate nātra saṁśayaḥ // 9

Из этих примеров пока еще неясно, каким конкретным образом санкхйическое знание могло применяться для достижения освобождения. Особую значимость имеют для нас поэтому стихи Мбх 14. 46. 52–55, где процесс описан достаточно подробно:

Индрии и предметы индрий, пять великих элементов, манас, буддхи, атман, непроявленное и пуруша —

Все это перечислив (*prasamkhyāya*) и правильно осуществив отрешение,

Незапятнанно-чистый подвижник освобождается от уз и обретает небо.

В свой смертный час (*antavelāyām*) знаток *tattv*, все это (мысленно) перечислив (*parisamkhyāya*),

пусть предается созерцанию, сосредоточившись на одной точке, — и тогда (сам),

без всякой опоры, он достигнет освобождения!

Свободный от всех привязанностей, как ветер, гуляющий в мировом пространстве, он,

износивший свою оболочку, приходит в Высшую обитель⁴⁵.

Таков этот новый путь к освобождению: надо только мысленно перечислить в момент смерти санкхйический набор *tattv* и «растощившись» с каждой из них. Если знание *санкхьи* внедрено в психику достаточно прочно, освобождение достигается автоматически, почти без усилия.

От этого момента можно, по-видимому, вести отсчет обособленного существования *санкхьи*⁴⁶. Следствия новой идеи «освобождения путем знания на смертном одре» были для традиции *санкхья-йоги* поистине революционными и в итоге крайне разрушительными. Идея эта, впрочем, не возникла из ничего. Как БхГ со своей *карма-йогой* и теизмом развивала определенные тенденции, присутствовавшие уже в древнейшей *санкхья-йоге*, так же и санкхйическая концепция «освобождения в момент смерти через знание» обнаруживает очень древние и глубокие корни.

⁴⁵ *indriyīṇāndriyārthāṁś ca mahābhūtāni pañca ca / mano buddhir athātmānam avyaktaṁ puruṣaṁ tathā // 52 sarvaṁ etat prasamkhyāya samyak samtyajya nirmalaḥ / tataḥ svargam avāpnoti vimuktaḥ sarvabandhanaiḥ // 53 etad evāntavelāyām parisamkhyāya tattvavit / dhyāyed ekāntam āsthāya mucyate 'tha nirāśrayaḥ // 54 nirmuktaḥ sarvasaṅgebhya vāyur ākāśago yathā / kṣīṇakośo nirātāṅkaḥ prāpnoti paramaṁ padam // 55*

⁴⁶ Разумеется, еще не в качестве «философии». По словам П. Шрайнера, «нет нужды говорить о „философии“ там, где отдельные метафизические допущения выступают составной частью сотериологической доктрины» [Schreiner 1999: 776]. Определить, что такое эпическая *санкхья*, можно, по-видимому, лишь одним способом — это сотериологическая доктрина гностического типа.

Санкхья-йога и «Чхандогья упанишада»

Как было обещано ранее, обратимся к тексту, в котором можно усмотреть древнейшую формулировку некоторых принципов *санкхья-йоги* в санскритской литературе. Это проповедь наставника Гхоры Ангираса, обращенная к его ученику — Кришне, сыну Деваки, в «Чхандогья упанишаде» (3. 17. 1–6). Приводим этот текст целиком:

1. Когда он голоден, когда испытывает жажду, когда воздерживается от удовольствий — это его обряд посвящения (*dikṣā*).
2. Когда он ест, когда пьет, когда предается удовольствиям — это его обряды *upasad* (особые «радостные» церемонии⁴⁷).
3. И когда он смеется, когда пирует, когда совокупляется — то это его пение и чтение гимнов.
4. А подвижничество, дарение, искренность, невреждение (*ahimsā*) — это его *дакшина* (дары жрецам).
5. Поэтому, (когда) говорят: «породит», «породил(а)» (*soṣyati, aśoṣṭa*) — это его новое рождение⁴⁸. Его смерть — это заключительное омовение (*avabhṛtha*).
6. Это, поистине, сказав Кришне, сыну Деваки, молвил Гхора Ангираса: «(Кто так знает), тот освободился от жажды желаний. В час кончины (*antavelāyām*) пусть к этим трем он прибегнет: „Ты еси нерушимое“, „Ты еси неколебимое“, „Ты еси сущность жизни“⁴⁹».

Хотя факт упоминания в этом весьма раннем тексте Кришны привлекал к себе внимание и ранее, только Всеволод Сергеевич Семенцов в своей книге «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике» самым убедительным образом показал исключительно важное значение учения Гхоры Ангирасы для истории «Гиты» [Семенцов 1985: 16]. Проповедь Гхоры Ангирасы, обращенная к Кришне (который

⁴⁷ *upasad* — церемонии, совершавшиеся после *дикши*, перед главной частью жертвоприношения сомы. «В это время... правила приема пищи уже не столь строги, и люди более радостны» [Чхандогья упанишада 1965: 192].

⁴⁸ «Новое рождение» (*punarutpādāna*) имеет здесь, скорее всего, двойной смысл. С одной стороны, в жизненном цикле сын традиционно рассматривался как новое рождение отца (мужчина «возрождает в жене себя самого» — Мбх 3. 13. 62; см. [Араньякапарва 1987: 42, 614]). С другой стороны (и это в данном контексте особенно важно), в некоторых ритуалах, в частности в *дикше*, посвящаемый символически умирал и затем рождался для новой жизни.

⁴⁹ Как «сущность жизни» переводит *prāṇasaṃśīta* А.Я. Сыркин [Чхандогья упанишада 1965: 81]. У В.С. Семенцова: «Ты еси чистое жизненное дыхание» [Семенцов 1985: 16]. Точный смысл *prāṇasaṃśīta* остается не вполне ясным.

здесь упомянут впервые в санскритской литературе и выступает не как Бог и учитель, а как ученик), распадается на две части. В первой из них (17.1–5) Гхора учит Кришну, как превратить все свои действия, обыденные и ритуальные, в непрерывное жертвоприношение. Первоначально эта техника была изобретена, возможно, брахманами, жившими в лесных обителях и лишенными возможности совершать требующие большого количества припасов и утвари ведийские жертвоприношения. Взяв за образец, по-видимому, традиционное мысленное соотнесение каждого действия в обряде с тем или иным эпизодом мифа (о чем см. [Семенцов 1981: 27–32]), они начали соотносить и отождествлять с элементами ведийского жертвоприношения все свои повседневные действия, как бытовые, так и действия в ходе ежедневных домашних обрядов. Сопровождая все свои обязательные действия «правильной мыслью», лесные брахманы в результате обретали всю религиозную заслугу исполнителей больших ведийских обрядов. Идея, высказанная в проповеди Гхоры Ангирасы, не уникальна, некоторые из предложенных им отождествлений содержатся вместе с целым рядом других (например, «когда он движется, входит, встает — это [обряд] *праваргья*») в «Тайттирия араньяке» (10.64; [Семенцов 1981: 90]); но, сочетаясь с именем «Кришны, сына Деваки», она вполне может интерпретироваться как древнейшая (на стадии «утробного развития») форма учения БхГ [Семенцов 1985: 17]. Параллельно, где-то в той же литературе упанишад, под влиянием нового идеала *мокши* зародилась, по-видимому, мысль о том, что жертвоприношение (или по крайней мере обязательное [*nitya*] жертвоприношение) не производит скрытых кармических следствий (ср.: БхГ 3.9). С учетом этого древнее учение Гхоры Ангирасы и «Тайттирия араньяки» вполне могут оказаться первым шагом на пути к *карма-йоге* БхГ.

Помимо преемственности идей и общности одного из персонажей (Кришны) проповедь Гхоры и БхГ связывают, как убедительно показал В.С. Семенцов, также некоторые лексико-терминологические параллели. Все четыре «добродетели», перечисленные в ЧхУп 3.17.4, фигурируют наряду со многими другими в перечне БхГ 16.1–3. Среди них особо следует отметить *ахимсу* («непричинение вреда живому»): упомянутая в ЧхУп, она не свидетельствуется после этого ни в одной из предшествовавших БхГ упанишад, зато четырежды упоминается в БхГ⁵⁰ (10.5; 13.7; 16.2 и 17.14; [Семенцов 1985: 16] ср. [Jacob 1891: 153]).

⁵⁰ Заметим, что *ахимса* в «Гите» не универсальный этический принцип, каким она предстает, например, в интерпретации «Гиты» Махатмой Ганди, а скорее одна из добродетелей брахманов-аскетов, живущих в лесных обителях: им следовало свести к минимуму ущерб, который их пребывание там наносило живой природе.

До сих пор, однако, мы не касались заключения речи Гхоры Ангираса (ЧхУп 3.17.6), в котором развивается другая идея — о необходимости держать в сознании или произносить определенные сакральные формулы (мантры) в момент смерти. И эта мысль — о необходимости некоторого духовного усилия и использования определенных мантр на смертном одре — тоже возрождается потом в «Гите», прежде всего в стихах Мбх 6.30 [БхГ 8]. 10, 13, где говорится о том, что в самый час «ухода» и оставления тела почитатель Кришны (бхакта), должным образом погрузившись в йогическое сосредоточение, вызвав в сознании образ Кришны и произнеся «единосложный *брахман*» — мантру «Ом», может достичь высшей цели. В.С. Семенов отметил, что это место в БхГ содержит даже вербальное соответствие тексту из ЧхУп (3.17.6): если в упанишаде одна из актуализируемых в момент смерти мантр звучит как *akṣitam asi* «Ты еси нерушимое/непреходящее», то в БхГ такая же мантра определяется как *ekākṣaram brahma*, где *akṣara* — одновременно и «слог», и «нерушимое»/«непреходящее» (синоним *брахмана*). Возможность освобождающего усилия в самый миг смерти предполагается также в Мбх 6, 24 [БхГ 2]. 72, где сказано, что «даже в смертный час» (*antakāle 'pi*) у йогина есть шанс достичь «нирваны *брахмана*» (при условии, что прежде он вошел в некое «брахманическое состояние» — *brāhmī sthiti*). Отметим также стих Мбх 6. 29 [БхГ 7]. 30, согласно которому те, кто обладают определенным знанием о Боге (почерпнутым, по-видимому, из традиции) и чье сознание должным образом подготовлено йогой, могут «даже в момент ухода» (*prayāṇakāle 'pi*) познать Кришну в непосредственном опыте. Однако подобные случаи, с точки зрения «Гиты», все же исключения из правила, о чем свидетельствует использование наречия *api* «даже»; правило же состоит в том, что йогин, достигший цели, становится «освобожденным» (*mukta*) уже при жизни (см., напр.: Мбх 6. 26 [ИрП 4]. 23), а после смерти его статус только получает подтверждение (хотя некоторые предосторожности, например использование определенных мантр, считались, по-видимому, нелишними).

Что касается обособленной гностической *санкхьи*, то она развивала эту идею в своем специфическом направлении. Здесь освобождение мыслилось достижимым только в момент смерти и только в результате использования особой санкхйической техники, состоявшей в «перечислении» всех таттв и поочередном осознании своей отличности от них (см. цитированный выше фрагмент из АГ: Мбх 14, 46.52–55). Примечательно, что в данном случае идейная преемственность АГ от учения Гхоры Ангираса подкрепляется и схождением на лексическом уровне: ключевое выражение стиха ЧхУп 3.17.6 *antavelāyām* «в смерт-

ный час» не встречается более ни в одной из «ведийских» упанишад [Jacob 1891: 66], но появляется вновь в АГ (Мбх 14, 46.54). Однако старая идея *санкхья-йоги* об использовании в момент смерти определенных *мантр* в независимой *санкхье* существенно трансформируется. На протяжении столетий *санкхья* и *йога* развивали два разных аспекта той же древней традиции *санкхья-йоги*. Йогины следовали по пути *карма-йоги* и в БхГ распространили (под влиянием, надо полагать, кшатрийского мировоззрения эпоса⁵¹) сферу «незаинтересованного действия» даже на политическую и воинскую активность. А санкхьяики культивировали «знаниевый» аспект древней *санкхья-йоги* и в итоге пришли к представлению о том, что одного знания достаточно для освобождения. Однако выработанная *санкхьей* новая концепция освобождения в час смерти через знание перечней *таттв* привела эту «школу» к точке, где она вступила в острое противоречие с некоторыми основными принципами предшествующей традиции *санкхья-йоги*.

Если освобождение достижимо в момент смерти путем знания, то зачем тогда нужна *йога*? С этого момента созерцательная, интроспективная *йога* должна была принять на себя в *санкхье* роль вспомогательной практики, став преимущественно техническим средством для внедрения и закрепления должного знания в сознании адепта. Отношение к внешней йогической активности, как можно заключить по данным АГ, широко варьировалось. Иногда санкхьяики по традиции отзывались с одобрением о незаинтересованной внешней активности, но иногда решительно ее отвергали, считая всякую деятельность вообще приносящей только вред. По существу, *санкхья* рассматривала «деяние» и «мудрость» как пару противоположностей (см. выше: Мбх 14. 50.32). При таком взгляде даже совершение жертвоприношений и исполнение повседневных действий домашнего ритуала лишались всякого смысла. В АГ этот новый религиозный идеал представлен фигурой брахмана, который выступает как повествователь и проповедник в главах 20–34: он перестал поддерживать жертвенный

⁵¹ Для выяснения обстоятельств, при которых могло иметь место сближение *санкхья-йоги* с традицией эпоса, представляется очень плодотворной предложенная В.В. Вертоградовой и поддержанная В.К. Шохиним интерпретация терминов *vārṣa-gaṇāh*, *vārṣagaṇya* (которыми в «Юктидипике» и в китайских источниках обозначается некая группа ранних санкхьяиков) в связи с *varṣa* «сезон дождей» и *gaṇa* «община, собрание» [Шохин 1985: 179], т.е. как «члены общины, собирающейся в сезон дождей». Учитывая, что традиция Мбх на определенном этапе развивалась именно в местах церемониальных омовений — тиртах, где скапливались паломники в период дождей (см. [Васильков 1979; Vassilkov 2002]) и где сходились в это время проповедники различных религиозных направлений, можно предположить, что встреча эпической традиции с *санкхья-йогой* состоялась именно в центрах паломничества.

огонь и совершать иные повседневные обрядовые действия, а вместо этого сидит неподвижно, сосредоточившись на одной мысли — что он сам является царем вселенной, воплощением всепроникающего духовного принципа. С особой нетерпимостью относились, как мы видели, авторы АГ к деятельности, направленной на благополучие и целостность социума (*lokasamgraha*).

Еще одним принципом, в котором санкхьяики более не нуждались, оказался Бог (Ишвара). Йогины, отыскивавшие путь к освобождению в лабиринтах бессознательного, реально ощущали потребность в помощи Ишвары, к которому в отчаянных ситуациях всегда могли обратиться с молитвой или с его специальной мантрой «Ом» (первоначально — как к особому рода личному божеству-хранителю, *iṣṭadevatā*⁵²). Исследователи индийской мысли не раз задавались вопросом: зачем Патанджали ввел в свою сильно «санкхьизированную» философскую систему *йога* (или сохранил в ней) Ишвару, который по логике вещей там как бы и не нужен? Ответ дал М. Элиаде: Патанджали не мог игнорировать реальность религиозного опыта, йогины не переставали обращаться к Ишваре [Eliade 1990: 75–76]. Но *санкхья* в ее классической форме не признавала Ишвары, и такой же была, по-видимому, та разошедшаяся с *йогой* ранняя гностическая *санкхья*, с которой в эпосе полемизируют БхГ и йогические тексты «Мокшадхармы». В цитированном выше стихе из АГ (14, 46.54) говорится, что санкхьяик благодаря знанию таттв достигает освобождения «без всякой опоры» (*nirāśraya*), что означает, по-видимому, «без помощи Ишвары» (ср. БхГ 7.1, где Кришна обещает достижение высшей цели лишь тому, кто «имеет опору» в нем самом [*madāśraya*]). В полемике с санкхьяиками йогины риторически вопрошали: «Как может достичь освобождения безбожник?» (*anīśvaraḥ katham mucyeta* — Мбх 12, 289.3).

После «Гиты»: *санкхья* и *йога* в противостоянии и диалоге

В свете предложенной гипотетической реконструкции БхГ (точнее говоря, ее основная часть) представляется результатом реформы в подлинном смысле этого слова, т.е. попытки вернуться назад к действительным или воображаемым истокам традиции. Вне всякого сом-

⁵² Уместно в этой связи отметить, что в героико-эпическом слое мировоззрения Мбх «*Īśvara*» («Владетель» и отсюда: «Щедрый податель») выступает как другое имя эпического бога личной судьбы — «Установителя», *Dhātā* (*Dhātṛ*; см. [Васильков 2003: 37–39]).

нения, БхГ стремилась восстановить нарушенное единство *санкхья-йоги* и заново утвердить теистический характер учения, хотя и в новом виде — на базе кришнаитской (бхагаватистской) теологии⁵³. БхГ также развила, доведя до совершенства, древнюю концепцию *карма-йоги*, в частности как незаинтересованной активности в военной и политической сферах, явно полемизируя при этом с *санкхьей*, либо объявлявшей лишенной смысла вообще всякую деятельность, либо провозглашавшей пагубным и уводящим с пути к освобождению конкретно царский идеал *локасанграхи*.

Традиционная индийская культура обладает одной важнейшей особенностью, которой предопределялась общая судьба всех реформаторских учений. Новое в Индии никогда не отменяет и не искореняет старого, а лишь «наслаивается» на него, начинает жить параллельно с ним. Оно принимается культурной традицией, но со временем старое облекает его своими смысловыми оболочками, традиционными реинтерпретациями⁵⁴. БхГ сама обошлась подобным образом с рядом ключевых понятий *санкхьи*, вложив собственный смысл в такие термины, как *saṁnyāsa*, *jñānayoga*, *naiṣkarmya* и т.д. Спустя несколько столетий АГ отвечает тем же и реинтерпретирует те же слова, возвращая им прежний смысл: *saṁnyāsa*, например, означает теперь не отречение от плодов действий и посвящение действий Богу, а, как и до БхГ, отказ от всякой деятельности; *jñānayoga* — это не ментально-психологическая установка на отказ от плодов деяния, т.е. составляющая *карма-йоги*, как было в БхГ, а опять заучивание, запоминание и «интериоризация» священного знания. Если БхГ является плодом своего рода реформации, то АГ — это памятник по-индийски тихой «контрреформации», интеллектуалистского, гностического реванша санкхьяиков над йогическим и эмоциональным теизмом БхГ.

Но и сама санкхья не могла не измениться под влиянием «Гиты». Уже в АГ мы видим, что она принимает, хотя и в ослабленной форме, некоторые важнейшие для БхГ концепции, такие, например, как идея незаинтересованного действия, а также делает, как говорилось выше, определенные уступки теизму. Классическая, философская санкхья Ишваракришны и последующих авторов отходит от некоторых край-

⁵³ Эта новая проповедь определенно встречала сильное сопротивление. «Гита» гоаорит о «глупцах», людях «тщетного знания» (*moghajñāna*), не верящих в возможность явления на земле Бога, принявшего человеческий облик, не знающих Кришну в его состоянии «великого владыки существ» (*bhūtamaheśvara*) и обращающихся к «вергающей в заблуждение асурской и ракшасской *пракрити*» (Мбх 6.31 [БхГ 9]. 11–12). Не исключено, что и здесь адресатом осуждения являются санкхьяики.

⁵⁴ Этот процесс прослежен на примере великих индуистских реформаторских учений XIX в. (см. [Рыбаков 1996: 374–375]).

ностей первоначальной, гностической санкхьи. В рамках ее традиции существовали, сохраняясь по меньшей мере до VIII в. н.э., группы, учение которых определялось как *śeśvarasaṃkhya* «санкхья с Ишварой» [Bronkhorst 1983; Hattori 1999]. В классической санкхье отсутствует, насколько я могу судить, известное по эпическим текстам (АГ и «Мокшадхарме») учение об освобождении через знание в момент смерти. Освобождение достигается в результате очень долгого процесса духовного самосовершенствования, в котором вырабатывается способность действовать, не производя кармических последствий; но действие как таковое не отвергается. Освобождающее знание отличия своей духовной сущности (= *пуруши*) от *пракрити* со всеми ее *таттвами* обретается адептом путем многолетней аналитической медитации (*abhyāsa*) на перечнях таттв. Освобождение, совпадая с моментом различающего обретения знания, по времени не привязано к смертному часу. Напротив, в текстах классической санкхьи оговаривается, что человек, достигший освобождения, после этого продолжает жить до тех пор, пока не изжиты остатки кармических следствий: так гончарный круг еще продолжает какое-то время вращаться, когда гончар уже закончил свою работу (см., напр. [Лунный свет 1995: 239]).

С другой стороны, классическая философская система *йога*, традиция которой начинается с «Йога-сутр» Патанджали, хотя и обнаруживает некоторую преемственность по отношению к теистической санкхья-йоге, отраженной в БхГ, а также сильно отличается от классической санкхьи своим видением реальности, тем не менее во многих отношениях (в частности, в своей концепции освобождения) испытала значительное влияние этой системы.

История санкхья-йоги и некоторые закономерности развития индийских религиозно-философских систем

Почему же санкхья и йога, разойдясь еще в период, предшествовавший БхГ, иногда остро полемизируя по принципиальным вопросам, все же сохраняли в той или иной мере ощущение своей общности, заимствовали одна у другой идеи и проявляли время от времени стремление к сближению и компромиссу, которое бесспорно свидетельствуется уже в «Гите» и «Анугите»? Ответить на этот вопрос можно только при учете одной закономерности, просматривающейся в развитии индийских религиозно-философских учений.

Специфическую особенность основных индийских религиозно-философских систем составляет их тесная связь с практикой интроспек-

тивного созерцания — *йогой*. Еще Э. Конзе в своей классической работе «Буддийская мысль в Индии» писал, что европейская и индийская философии основываются на двух различных видах практики: европейцы «используют как сырье для философской рефлексии данные естественных наук, тогда как древние индийцы использовали с той же целью данные йогического опыта» [Conze 1962: 17–21]. Все «школы» ранней индийской мысли, за исключением материалистической *локаяты*, строили свои «онтогенетические модели», основываясь на опытных данных йоги. Эти модели «представляли собой изначально и в первую очередь „карты“ для созерцательной интроспекции, призванные ориентировать йогина при исследовании им *terra incognita* своей психики» [Feuerstein 1980: 117]. Это обстоятельство и открывает нам возможность понять, почему разные школы, чьи «онтогенетические модели» явно противоречили друг другу, могли спорить, но никогда не подвергали отрицанию взгляды соперников как заведомо ложные в целом. Все лидеры этих ранних «школ» были йогинами, вполне отдававшими себе отчет в том, что «онтогенетические модели» их соперников тоже основаны на йогическом опыте, хотя и несколько ином. В этот ранний период достоверность йогического опыта оппонентов, по-видимому, никогда не подвергалась сомнению. Непримиримые, на наш европейский взгляд, различия между «школами» в видении реальности игнорировались в соответствии с известным изречением Ригведы (I.164.46): «То, что есть одно, вдохновенные (поэты) называют многообразно». Именно поэтому между различными «школами» не возникало антагонизма, а в глазах современников все они выглядели составляющими единой традиции, приближениями с разных сторон к одной и той же конечной истине.

В период «средних» ведийских упанишад из этой аморфной массы выделяются две основные модели, два различных видения реальности, соотносенных с двумя различными путями к освобождению. Эти два направления можно обозначить терминами «*протоведанта*» и «*санкхья-йога*». *Протоведанта* обозначала конечную субъективную реальность термином *атман*, а конечную объективную, внешнюю реальность — термином *брахман*. *Санкхья-йога* предпочитала использовать для субъективного принципа термин *пуруша*, а для внешней, объективной реальности — термины *avyakta*, *pradhāna* или *prakṛti*; при этом по крайней мере в части «школ» *санкхья-йоги* оба эти принципа были подчинены высшей, конечной реальности — Ишваре. Мадлен Биардо, по-видимому, права в том, что различия между *протоведантой* и *санкхья-йогой* вряд ли вполне осознавались современниками [Biardeau 1994: 26]; добавим, что они едва ли были очевидны и для самих носителей

этих традиций. Они с легкостью заимствовали специфические понятия и термины из соперничающей традиции, реинтерпретируя их в свете собственных представлений. Создатели упанишад одновременно используют два «словаря»: условно говоря, «словарь веданты» и «словарь санкхья-йоги», не особенно различая и подчас смешивая их. Например, «протоведантистские» тексты иногда используют термин *pruṣa* для обозначения не только *атмана*, но и *брахмана*; мы знаем также, что со временем санкхьяическая концепция *prakṛti* со всем набором входящих в нее *таттв*, *гунами* и прочим была усвоена не только *веданта*, но всеми основными направлениями индуистской религиозной мысли. С другой стороны, как свидетельствует основная часть БхГ, *санкхья-йога* в ранний период применяла термин *атман* для обозначения *дехина* или *пуруши*, а термин *брахман* использовала как синоним высшей *prakṛti*, что и побудило многих ученых без достаточных оснований выявлять в БхГ «адвайтистский» компонент (см., напр. [White: 1979])⁵⁵.

В рамках комплекса *санкхья-йоги* сосуществовало, по-видимому, множество разных учений и школ, но основное различие проводилось, как свидетельствуют тексты «Мокшадхармы», между школами *санкхьи* и *йоги*. В этом контексте термины *санкхья* и *йога* не могут означать просто «теорию» и «практику»: тексты *йоги*, какими мы знаем их по БхГ и «Мокшадхарме», отмечены своеобразным видением реальности и содержат свои собственные «теоретические» положения, а тексты *санкхьи* в АГ и «Мокшадхарме» уделяют некоторое внимание йогической созерцательной практике, хотя в значительно меньшей мере, чем это делают тексты *йоги*. «Онтогенетическая модель» эпических *санкхьи* и *йоги* в значительной части совпадает, по крайней мере это относится к описанию «перевернутого древа» *брахмана*, или *пракрити*. При этом эпические *санкхья* и *йога*, в отличие от *санкхьи* и *йоги* классического периода, не обнаруживают существенных различий в терминологии (названиях для конкретных *таттв*). И это может служить, по-видимому, еще одним аргументом в пользу того, что *санкхья* первоначально возникла как умозрительная надстройка на основе йогической практики.

Санкхья и *йога* в эпосе неоднократно характеризуются как два аспекта единого метода, или подчеркивается то, что они взаимодополняют друг друга (например, иногда повествователь ощущает потреб-

⁵⁵ Мировоззрением основной части БхГ является теистическая *санкхья-йога*, которая во многом близка к более поздней теистической веданте (вишишта-адвайта-веданте Рамануджи и его последователей). Что же касается адвайты, ее влияние можно усмотреть лишь в некоторых контекстах поздней 13-й *адхьяи* (Мбх 6. 35 [БхГ 13]. 4, 12–17).

ность осветить одну и ту же тему сначала «в соответствии с санкхьей», а потом «в соответствии с йогой»; см. Мбх 6. 24 [БхГ 2]. 39; 12. 229.21).

Но в тот же самый эпический период наметился и раскол, причем это было продиктовано определенной закономерностью в развитии индийских религий. Практически каждое из великих индийских религиозно-философских учений начиналось как некий туманный, не до конца проясненный *образ* конечной истины или образная мысль, вынесенная основателем школы из своего йогического опыта и только еще начинавшая рационально оформляться. Рационализм со временем нарастал, и в конце концов логический анализ архетипического образа, выявляя в нем противоречия, давал толчок к зарождению центростремительных тенденций. Примером может служить мыслеобраз «причинно-зависимого со-возникновения» (вкуче с «колесом существования»), вынесенный из йогического опыта Буддой. Рационализация этого образа составила основное содержание сарвастивадинской Абхидхармы, которая со временем стала схоластической дисциплиной, оторвавшейся от йогического опыта. В связи с этим Е.А. Торчинов убедительно продемонстрировал, как йога корректирует индийскую философскую мысль: реакцией на рационализм и отрыв от эмпирики сарвастивадинов явился протест йогинов, создателей махаянских сутр, попытавшихся вернуть буддизм к его йогическим истокам. Эта реформа дала толчок делению буддизма на ряд направлений (таких, как *сарвастивада*, *мадхьямака*, *йогачара*, теория Татхагатагарбхи), очень сильно отличающихся друг от друга.

В ведийско-индуистской традиции мы видим, как из первоначального множества учений со временем выделяются не только две основные «онтогенетические модели»: *протоведанта* (с *атманом* и *брахманом*) и *санкхья-йога* (с тремя принципами: *пурушей*, *праkritи* и стоящей над ними и объемлющей их высшей реальностью — Ишварой), но также в рамках *веданты* — монистическая *адвайта* Шанкары и теистическая *вишишта-адвайта* Рамануджи. В то же время начинается распад и *санкхья-йоги*: сначала отделяется независимая, нетеистическая *санкхья*, а позднее продолжениями *санкхья-йоги* выступают и бхаватизм (бхактистский культ Кришны), и *панчаратра*, а также классические *йога* Патанджали и *санкхья* Ишваракришны. Причем расхождения между отдельными школами порой были так же принципиальны и глубоки, как, скажем, различия между исламом и христианством.

Любая религия западного типа в этой точке развития распалась бы на отдельные, враждующие конфессии. С индуизмом этого не произошло. Мы видим, что все эти школы спорят, но в то же время они обмениваются идеями, ведут диалог, проявляют взаимную терпи-

мость, явно ощущая себя и своих оппонентов частями единого целого — индуизма. Здесь мы явно сталкиваемся со специфической особенностью индийских религий, но возникает вопрос: какими глубинными особенностями индийской религии и культуры предопределена эта специфика?

Направление, в котором следует искать ответ на этот вопрос, намечено, как мне представляется, в одной из работ К.А. Торчинова, где высказано предположение, что за различием между монизмом Шанкары и теизмом Рамануджи или между Мадхьямакой с ее учением о шуньяте и противоположной ей теорией Татхагатагарбхи, практически возродившей в буддизме понятие Бога, стоит различие двух видов религиозного опыта. Е.А. Торчинов ссылаясь на эксперименты психологов-трансперсоналистов, согласно которым есть «два переходящих друг в друга и практически сущностно тождественных переживания: переживание реальности как универсального сознания... и переживание этой же реальности как супракосмической и метакосмической пустоты» [Торчинов 1997: 255]. При этом области, в которых обретаются эти переживания, на «карте» человеческого бессознательного, условно говоря, расположены рядом.

В индуизме центробежной тенденции постоянно противостояла тенденция центростремительная, источником которой являлась практика йоги — важнейшая составляющая подавляющего большинства всех индуистских традиций. Подвергнуть отрицанию учение оппонента как лишенное всякой ценности и полностью ложное было нельзя, поскольку лидер каждой религиозно-философской школы, как правило выдающийся йогин, признавал, что учение соперничающей школы тоже базируется на некотором йогическом опыте⁵⁶. Единство буддиз-

⁵⁶ Подтверждением этого может служить свидетельство великого йогина Нового времени Шри Рамакришны, который при первой встрече со своим будущим учеником, Махендранатхом Гуптой, спросил его: «Ты веруешь в Бога, имеющего форму, или в Бога без формы?» Тот ответил: «Я предпочитаю думать о Боге как о не имеющем формы». Рамакришна сказал: «Прекрасно! Вполне достаточно верить в какой-то один из аспектов Бога. Ты веришь, что Бог не имеет формы, — хорошо! Но никогда не думай, что только это — истинно, а все остальное — ложно. Запомни: Бог, имеющий форму, в той же мере истинен, что и Бог, не имеющий формы. Однако держись при этом принятого тобою мнения» [Gupta 1994: 80]. Свидетельство Рамакришны особенно авторитетно, так как он был известен своей исключительной способностью переходить от одного вида йогического опыта к другому. Но надо думать, что йогинами не меньшего уровня были лидеры древних религиозно-философских школ, также создававшие, что опыт оппонента основан на определенной психологической реальности, и сами знакомые, возможно, с разными типами опыта. Религиоведению известны случаи, когда в опыте одного и того же человека, подчас неожиданно для него, чередовались мистические переживания разных типов. Например, Игнатий Лойола в период работы

ма было спасено формулировкой Нагарджуны о «двух уровнях истины» и концепцией «трех поворотов Колеса дхармы», которая была выдвинута йогачарами, но затем принята и реинтерпретирована другими школами. В индуизме такую же роль сыграл Шанкара с его теорией разных уровней истины (которая может быть прослежена и глубже в древность, до Гаудапады, а через него, не исключено, и к философам Махаяны). Эту теорию Шанкара использовал, в частности, для того, чтобы реинтерпретировать «Гиту» в духе *адвайты*, благодаря чему БхГ стала каноническим текстом для господствовавшей в индуизме традиции *веданты* и, возможно, была спасена от забвения⁵⁷. Концепция Шанкары имела и очень большое значение для индуизма в целом, поскольку давала возможность не только адвайтистам, но и их оппонентам представлять собственную систему выражением высшей истины, а соперничающие доктрины уважительно трактовать не как беспочвенные измышления, но как тоже истину, хотя и относительную, низшего порядка. Все это позволяло смягчить противоречия между полемизирующими школами и сохранить единство индуизма как религии.

Как только независимая *санкхья* выделилась из комплекса *санкхья-йоги*, значение в ней йогического компонента начало сокращаться. В текстах эпической *санкхьи* мы еще встречаем отдельные описания йогической практики, направленной главным образом на то, чтобы оторвать *манас* от объектов восприятия; эта сохраняющаяся связь с йогической практикой могла способствовать тому, что между *санкхьей* и йогой (как «школой» мысли) на протяжении столетий еще продолжался обмен идеями, имели место взаимные влияния и компромиссы. Но к началу классического периода *санкхья*, по-видимому, потеряла связь с йогической практикой. Освобождение представлялось адептам *санкхьи* результатом исключительно интеллектуальных усилий. Если в эпический период йогины, по данным БхГ и «Мокшадхармы», счи-

над руководством по медитации — трактатом «Духовные упражнения» — вел подневные записи своих созерцательных опытов, а когда работа была закончена, сжег тетради с записями в печи. В единственной случайно сохранившейся тетрадке обнаружили свидетельства того, что в некоторых опытах созерцания Бог открывался ему как бесформенная «божественная сущность» или божественная пустота. Испуганный этим, Лойола сразу стремился вернуться к созерцанию знакомых образов — лиц Святой Троицы [Эйзенштейн 1964: 205–207].

⁵⁷ Примечательно, что в предисловии к «Бхашье» (своему комментарию на «Гиту») Шанкара, стремясь доказать, что «Гита», подобно *адвайте*, ставила высшей целью религиозного пути безличностный Абсолют — *брахман* и проповедовала полный отказ от действий, апеллирует к «смыслу «Гиты»», но ссылается в действительности на *санкхьи*ческие тексты «Анугиты» (Мбх 14. 16.11; 19.1, 7; 43.24).

тали *санкхью* эффективным методом, приводящим в конечном счете к той же цели, что и *йога*, то йогины классического периода категорически отказывались считать *санкхью* методом действенным и адекватным задаче освобождения [Feuerstein 1980: 117–119]. Утрата *санкхьей* йогического компонента лишала санкхьяйков возможности верифицировать умозрительные построения ссылками на йогический опыт, и это должно было неминуемо дискредитировать их систему в глазах мыслителей соперничающих школ. Я рискнул бы даже высказать предположение, противоречащее упоминавшемуся выше мнению ряда ученых, что не утрата концепции *Ишвары*, а именно утрата связи с йогической практикой явилась главной причиной, почему *санкхья* в конце концов «не сумела выдержать испытания временем» [Fowler 2002: 196]*.

Библиография

- Араньякапарва 1987 — Махабхарата. Книга третья: Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: ГРВЛ, 1987.
- Ашвамедхикапарва 2003 — Махабхарата. Книга четырнадцатая: Ашвамедхикапарва, или Книга о жертвоприношении коня. Издание подготовили Я.В. Васильков и С.Л. Невелева. СПб.: Наука, 2003.
- Васильков 1979 — *Васильков Я.В.* Эпос и паломничество (О значении «паломнической» темы в «Махабхарате»). — Литературы Индии. Статьи и сообщения. М.: ГРВЛ, 1979, с. 3–14.
- Васильков 2003 — *Васильков Я.В.* Древнеиндийский эпос «Махабхарата»: Историко-типологическое исследование. СПб., 2003 (автореферат докт. дисс.).
- Лунный свет 1995 — Лунный свет санкхьи / Ишваракришна. Санкхья-карика. Гаудапада. Санкхья-карика-бхашья. Вачаспати Мишра. Таттва-кауमुди. Издание подготовил В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995.
- Рыбаков 1996 — *Рыбаков Р.Б.* Реформация индуизма // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь. Под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996, с. 368–375.
- Семенцов 1981 — *Семенцов В.С.* Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М.: ГРВЛ, 1981.
- Семенцов 1985 — *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М.: ГРВЛ, 1985.
- Торчинов 1997 — *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997.
- Упанишады 1967 — Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: ГРВЛ, 1967.
- Чхандогья упанишада 1965 — Чхандогья упанишада. Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: ГРВЛ, 1965.

- Шохин 1985 — *Шохин В.К.* Некоторые аспекты формирования классической санхьи: тексты и доктрины // Древняя Индия: Язык. Культура. Текст. М.: Наука, 1985. С. 172–194.
- Шохин 1994 — *Шохин В.К.* Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды. М.: Восточная литература, 1994.
- Шохин 1996 — *Шохин В.К.* История санхьи: основные периоды // Лунный свет санхьи / Ишваракришна. Санхья-карика. Гаудапада. Санхья-карика-бхашья. Вачаспати Мишра. Таттва-каууди. Издание подготовил В.К. Шохин. М.: Ладомир, 1995. С. 12–106.
- Эйзенштейн 1964 — *Эйзенштейн С.М.* Неравнодушная природа // С. Эйзенштейн. Избранные произведения. Том 3. М.: Искусство, 1964. С. 37–432.
- Biardeau 1994 — *Biardeau M.* Hinduism: The Anthropology of a Civilization. Tr. from the French by R. Nice. Delhi: OUP, 1994 (original edition: L'Hindouisme: Anthropologie d'une Civilisation. Paris: Flammarion, 1981).
- Brockington 1998 — *Brockington J.* The Sanskrit Epics. (Handbuch der Orientalistik. Abt. 2. Bd. 12). Leiden–Boston–Köln: Brill, 1998.
- Brockington 1999 — *Brockington J.* Epic Sāṃkhya: Texts, Teachers, Terminology // Asiatische Studien. LIII, 3, 1999. P. 473–490.
- Bronkhorst 1983 — *Bronkhorst J.* God in Sāṃkhya // Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, XXVII. P. 147–164.
- Buitenen 1957 — *Buitenen J.A.B., van.* Studies in the Sāṃkhya (II) // JAOS, Vol. 77 (1957). P. 15–25.
- Charpentier 1930 — *Charpentier J.* Some Remarks on the Bhagavadgita // The Indian Antiquary, LIX (May, 1930). P. 46–50, 77–80, 101–105, 121–126.
- Conze 1962 — *Conze E.* Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. London: George Allen & Unwin Ltd., 1962.
- Dasgupta 1922 — *Dasgupta S.N.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- Davies 1981 — *Davies J.* Hindu Philosophy: An Exposition of the System of Kapila. New Delhi: Cosmos, 1981.
- Deshpande 1991 — *Deshpande M.* The Epic Context of the Bhagavadgītā // Essays on the Mahābhārata. Ed. by Arvind Sharma. Leiden: E.J. Brill, 1991, p. 334–348.
- Eliade 1969 — *Eliade M.* Yoga: Immortality and Freedom. Tr. from the French by W.R. Trask. Princeton (Bollingen Series, LVI), 1969 (2nd ed.).
- Feuerstein 1979 — *Feuerstein G.* The Yoga-Sūtra of Patañjali. An Exercise in the Methodology of Textual Analysis. New Delhi: Arnold-Heinemann, 1979.
- Feuerstein 1980 — *Feuerstein G.* The Philosophy of Classical Yoga. New York: St. Martin's Press. 1980.
- Feuerstein, Miller 1998 — *Feuerstein G., Miller J.* The Essence of Yoga: Essays on the Development of Yogic Philosophy from the Vedas to Modern Times. Rochester: Inner Traditions, 1998.
- Fowler 2002 — *Fowler J.* Perspectives of Reality: An Introduction to the Philosophy of Hinduism. Brighton/Portland: Sussex Academic Press, 2002.
- Gupta 1994 — *Gupta M.* The Gospel of Sri Ramakrishna. Tr. by Swami Nikhilananda. Vol. I. 12th Impression. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1994.

- Hattori 1999 — *Hattori M.* On *Seśvara-sāṃkhya* // *Asiatische Studien*. LIII, 3, 1999. P. 609–618.
- Jacob 1891 — *Jacob G.A.* A Concordance of the Principal Upanishads and Bhagavadgītā. Bombay: Government Central Book Depot, 1891 (Bombay Sanskrit Series, Vol. XXXIX).
- Ježić 1979 — *Ježić M.* The First Yoga Layer in the Bhagavadgītā // *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*, ed. by J.P. Sinha. Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, 1979. P. 545–557.
- Ježić 1986 — *Ježić M.* Textual Layers of the Bhagavadgītā as Traces of Indian Cultural History // *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, ed. by W. Morgenroth. (Schriften zur Geschichte und Kultur des alten Orients, Berlin. Bd. 18., 1986). P. 628–638.
- Johnston 1937 — *Johnston E.H.* Early Sāṃkhya: An Essay on its Historical Development according to the Texts. London: The Royal Asiatic Society, 1937.
- Lamotte 1929 — *Lamotte E.* Notes sur le Bhagavadgītā. Paris: P. Geuthner, 1929.
- Larson 1979 — *Larson G.J.* Classical Sāṃkhya: an Interpretation of its History and Meaning. 2nd rev. ed. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
- Malinar 1996 — *Malinar A.* Rājavidyā: Das königliche Wissen um Herrschaft und Verzicht. Studien zur Bhagavadgītā. Wiesbaden: Harassowitz, 1996 (Purāṇa Research Publications, Tübingen, Vol. 5).
- Minor 1991 — *Minor R.N.* Bhagavad-Gītā: An Exegetical Commentary. New Delhi: Heritage Publishers, 1991.
- Oberlies 1988 — *Oberlies Th.* Die Śvetāśvatara-Upaniṣad. Eine Studie ihrer Gotteslehre // *WZKSA*. Bd. 32, 1988. P. 35–62.
- Oldenberg 1919 — *Oldenberg H.* Bemerkungen zur Bhagavadgītā // *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1919. S. 328–338.
- Ramakrishna Rao 1966 — *Ramakrishna Rao K.B.* Theism of Pre-Classical Sāṃkhya. Mysore: Prasaranga, 1966.
- Schrader 1955 — *Schrader F.O.* Sāṃkhya Original and Classical // *Brahma Vidyā: The Adyar Library Bulletin*. Vol. XIX, 1955. P. 1–2.
- Schreiner 1999 — *Schreiner P.* What Comes First (in the Mahābhārata): Sāṃkhya or Yoga? // *Asiatische Studien*. LIII, 3, 1999. P. 755–777.
- Sharma 1978 — *Sharma A.* The Role of the Anugītā in the Understanding of the Bhagavadgītā // *Religious Studies*. 14, 2, 1978. P. 261–267.
- Sharma 1986 — *Sharma A.* The Hindu Gītā: Ancient and Classical Interpretations of the Bhagavadgītā. London, 1986.
- Sluszkiewicz 1977 — *Sluszkiewicz E.* Some Remarks on Sanskrit Synonyms // *StO*. Vol. 47 (1977). P. 233–243.
- Smith 1968 — *Smith R. Morton.* Statistics of the Bhagavadgita // *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute*. Vol. XXIV. No. 104 (1968). P. 39–46.
- Telang 1882 — The Bhagavadgītā with the Sanatsujatīya and the Anugītā. Tr. by K.T. Telang. Oxford, 1882 (The Sacred Books of the East, Vol. VIII).
- Tyomkin 1996 — *Tyomkin E.N.* On the Term *itihāsa* and the Problem of the Structure of the Mahābhārata Text // *Manuscripta Orientalia*. Vol. 2, No. 2. June 1996. P. 13–18.
- Upadhyaya 1971 — *Upadhyaya K.N.* Early Buddhism and the Bhagavadgītā. Delhi-Patna-Varanasi: MBD, 1971.

- Vasil'kov 1995 — *Vasil'kov Ya. Parable of a Man Hanging in a Tree and Its Archaic Background* // Стхапакашраддха. Сб. статей памяти Г.А. Зографа. Под ред. Я.В. Василькова и Н.В. Гурова. СПб., 1995, с. 257–269.
- Vassilkov 1999 — *Vassilkov Ya. Kālavāda* (the doctrine of Cyclical Time) in the Mahābhārata and the Concept of Heroic Didactics. — M. Brockington and P. Schreiner (eds.). *Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships. Proceedings of the First Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*. August 1997. Zagreb, 1999, p. 17–33.
- Vassilkov 2002 — *Vassilkov Ya. Indian Practice of Pilgrimage and the Growth of the Mahābhārata in the Light of New Epigraphical Sources* // Stages and Transitions: Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic Literature. Proceedings of the Second Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas. Ed. by M. Brockington. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, 2002. P. 133–157.
- White 1979 — *White D. Proto-Sāṃkhya and Advaita Vedānta in the Bhagavadgītā* // Philosophy East and West, Vol. 29 (1979). P. 501–507.
- Zaehner 1969 — *Zaehner R.C. The Bhagavad-Gītā with a Commentary Based on the Original Sources*. London–Oxford–New York, 1969.

* Очень яркая, обстоятельная и провоцирующая статья нашего петербургского коллеги содержит положения, несомненно допускающие и альтернативные решения. Так, основополагающая для него идея изначально теистического этоса санхьи, который впоследствии подвергся «атеизации», не совсем отвечает и общей логике развития индийских религиозно-философских традиций (процесс постепенного захвата начально даже «нейтральных» мировоззренческих территорий индуистскими культами), и генезису санхьи (в диалоге Сиддхартхи с его первым учителем, протосанхьяйиком-йогином Арадой Каламой, по «Буддачарите» Ашвагхоши мы не встречаем даже намека на противостояние теистического и атеистического мировоззрений, но только на конфронтацию атмавады и анатмавады), и ее истории (самые ранние версии калькуляций микро- и маркокосма у санхьяйиков — по той же «Буддачарите» и по некоторым главам «Мокшадхармы» — никак не содержат что-либо, напоминающее теизм). Хотя автору «представляется невероятным», что составитель или составители Гиты пытались «синтезировать» санхью, йогу и теизм, дело вполне могло обстоять именно так, поскольку «он» или «они» предлагают такую «транскрипцию» и санхьи, и йоги, которая более всего соответствует их использованию для проповеди «миссионерского вишнуизма» в той среде, для которой наследие санхья-йоги было актуально (ср. знаменитые инклюзивистские послы в 7. 21–22, 9.23). Трудно привести реальные основания и для вывода о том, что санхья под влиянием Гиты принимает концепцию незаинтересованного действия и делает уступки теизму — она их действительно делает, но только уже в позднее средневековье, с целью выживания среди тех индуистских даршан, которые в той или иной мере теистические модели мировоззрения разрабатывали (другой ниши для нее уже не осталось — притом опять-таки не столько из-за ослабления ее связей с йогой, сколько из-за ее начавшегося в части теории отставания от других даршан). За аргументацией всего вышесказанного отсылаю хотя бы к тем своим публикациям, которые перечисляются в списке литературы, приложенной к данной статье. Что же касается объяснения того, почему все расхождения индуистских школ имели исключительно мирный, «диалогический» характер, тогда как «любая религия западного типа

в этой точке развития распалась бы на отдельные, враждующие конфессии» (объяснение черпается из ссылок Е.А. Торчинова на эксперименты психологов-трансперсоналистов), то оно проблематично по двум причинам. Во-первых, как я отмечал уже в одной из своих ранних публикаций, хвалить индуистов, религии которых конституировались чем угодно, кроме как символами веры, за «конфессиональную толерантность» — все равно что хвалить немого за немногословие; во-вторых, остается без объяснения, почему всеобъясняющий (для Торчинова — последователя Грофа) ландшафт карты бессознательного (которая по определению должна быть универсальной) оказывается достаточным для нейтрализации «конфессиональных конфронтаций» в случае с одними религиями и недостаточным с другими. — *Сост.*

ДРЕВНТАМИЛЬСКИЙ РИТУАЛЬНЫЙ ПАНЕГИРИК

Древнотамильская поэзия антологий «Эттуттохей» и поэм «Паттуппатту» (I в. до н.э. — III в. н.э.) и примыкающая к ним «Повесть о браслете» (IV–V вв. н.э.) демонстрируют несомненную связь южноиндийской культуры с культурой по своему происхождению северной, санскрито- или пракрытоязычной¹. Активная пропагандистская деятельность на юге Индии ведийских брахманов, буддистов, джайнов подтверждается, в частности, наличием в тамильских текстах целого ряда соответствующих религиозных идей, мифологических, эпических и других реминисценций (см., например, [10, с. 142–143; 3, с. 51–80]).

Процесс синтеза двух культур, начавшийся, конечно, задолго до нашей эры, был в значительной мере подогрет экспансионистской политикой Маурьев, чья империя производила, видимо, сильное впечатление на южноиндийских правителей. Можно полагать, что именно Маурьи, не однажды упоминающиеся в древнотамильской поэзии, и их концепция царя-чакравартина оказали влияние на то представление о царе, которое складывается в панегирической тамильской поэзии. Это влияние нашло выражение, например, в явной гиперболичности образов южных монархов, которые нередко описываются как правящие миром или по крайней мере всем югом, совершающие завоевательные походы на север, вплоть до Гималаев². Между тем, если су-

¹ В работе используются следующие сокращения: «Наттриней» — НТ, «Курунтохей» — КТ, «Аханануру» — АН, «Айнгурунуру» — Аин, «Пурана-нуру» — ПН, «Падиттрыппатту» — Пади, «Мадураикканьджи» — МК, «Перумбанаттруппадей» — ППан, «Тирумугаттруппадеи» — ТМА.

² В ПН 6 один из пандийских царей прославляется как владеющий всей Индией — от мыса Кумари до Гималаев. В «Повести о браслете» весьма красочно и масштабно описан поход на север царя Черы Сентуттувана.

доть хотя бы по данным поэзии, тамильские цари династий Чола, Чера и Пандья, не говоря уже о мелких князьях, крупных территориальных завоеваний не производили, а многочисленные военные столкновения, о которых идет речь в стихах, имели своей целью захват добычи, подчинение себе врагов с целью получения дани, а также обретение славы³.

По всей вероятности, царь и его окружение представляли собой ту социальную среду древнетамильского общества, в которой восприятие северной культуры происходило наиболее интенсивно. Однако в период создания антологий и поэм ряд существенных представлений о царской власти, сформировавшихся, видимо, на местной почве, все еще сохранял актуальность, что нашло отражение и в сфере царского ритуала, носившего определенно двойственный характер. С одной стороны, царь совершает под руководством брахманов ведийские жертвоприношения, с другой — прибегает к архаическим обрядам явно не брахманического толка. Например, поэт Мангуди Маруданар, обращаясь к пандийскому царю Недунджежиану, говорит так:

О Чежиан убийственных сражений,
 Что на просторном поле битвы, свое блестящее копьё вздымая,
 Заставил пасть врагов и захватил их барабаны
 И, поле битвы своей армией вспахав, возжаждал угощения:
 Очаг из коронованных голов сложили, в горшки налили кровь,
 И мясо воинов размешивали ложками,
 Что сделаны из рук, украшенных браслетами!
 О царь, ты обладаешь праведным мечом
 И жертвоприношения свершаешь постоянно — в окруженьи
 Других царей, теперь твоих прислужников,
 И брахманов ведийских, коим сдержанность присуща
 И кто исполнен знания шрути⁴ (ПН 26, 4–15).

Ведийское жертвоприношение, о котором идет речь, — это скорее всего *раджасуя*, ежегодно повторяемый царский ритуал восстановления, возрождения заключенных в царе энергии жизни, природных производительных сил. Что же касается описанного здесь военного ритуала, то его определить несколько сложнее. Картины страшного пиршества на поле брани не раз возникают в тамильской поэзии, причем его участниками называются обыкновенно не царь и воины, а дья-

³ Как утверждает Р. Кеннеди, богатства тамильских царей создавались за счет военной добычи и доходов от торговли. Владение землей было второстепенным фактором [8, с. 4].

⁴ *kelvi* — тамильская калька слова *шрути* (имеются в виду ведийские тексты).

волицы (*реу*), пляшущие среди расчлененных трупов и готовящие из них похлебку (см. ПН 370–372; ППан 233–235; Ж 28–38). Эти картины, конечно, представляют ритуал фантастически, так сказать, в мифологизированном виде. Действительная же его форма нам неизвестна. Можно, впрочем, с некоторой долей вероятности утверждать, что мы имеем здесь дело с реминисценциями каннибалистских обрядов, смысл которых заключался в том, что воины-победители, поедая плоть своих врагов, как бы перенимали их воинскую силу, жизненную энергию. Рассуждая, однако, более широко, мы должны признать, что «ритуалом битвы», «жертвоприношением на поле боя» можно считать самоё битву, которая, с одной стороны, давала царю возможность проявления своей сакрализованной энергии, а с другой стороны, ее стимулировала, укрепляла, обновляла. Поскольку эта энергия прямо связана с благом и процветанием подчиненной царю земли и ее обитателей, кажется неслучайным мотив плодородия, который проникает в описание битвы через уподобление ее сельскохозяйственным работам — пахоте, сбору урожая, молотье (ПН 352; 369; 370–373), а также свадебному пиру, на котором в качестве гостей присутствуют враги (ПН 372).

Несмотря на то что в сознании поэтов два плана в оценке фигуры царя (условно говоря, ведийский и автохтонный), как видно, вполне уживались друг с другом, их различие все же определенно ими осознавалось, а иногда прямо подчеркивалось. Так, поэт Сирувендериян, описывая устрашающее вступление царского войска на поле битвы (упоминаются гремящие барабаны, поднятые флаги, колышущиеся гирлянды на груди воинов), добавляет, что все это не имеет отношения ни к четырем Ведам брахманов, ни — поскольку царь лишен милости к врагам — к дхарме (ПН 362, 1–10). Если попытаться определить в самых общих чертах, в чем же заключается различие двух упомянутых планов, то следует, видимо, признать, что в обоих случаях в центре внимания ритуала находится некая сакральная энергия, сконцентрированная в царе и являющаяся источником плодородия, процветания его земель и подданных, но ее понимание в каждом случае существенно иное. Для ведийского индийца она — энергия космоса, и, соответственно, царь в *раджасе* есть средоточие космических сил, «космический эмбрион», и вся символика ритуала есть символика по преимуществу космическая и в значительной степени умозрительная [5]. В тамильской культуре сакральная энергия, получившая название *анангу*, лишена космического измерения, она близка, заключена в людях и в окружающих их предметах, чувственно постижима и, так сказать, заземлена. Можно добавить, что в ведийском ритуале

царь — фигура в общем безликая, абстрактный «жертвователь», «космический человек» (Праджапати), центр вселенной и сама вселенная; акцент в ведийском жертвоприношении ставится на ритуальной процедуре и ее исполнителях — жрецах-брахманах. Тамильский царь — фигура более живая и близкая, он воплощает энергию-анангу непосредственно и в соответствии с этим является весьма активным, деятельным участником ритуалов (например, исполняет ритуальный танец вместе со своими воинами).

Все эти соображения важны для намеченного в данной статье исследования одного из аспектов древнетамильского царского ритуала, связанного с деятельностью поэтов-панегиристов. Можно не говорить здесь о необходимости такой деятельности, о ее роли в поддержании авторитета царя или князя, поскольку это вообще универсальная и характерная черта царского обихода. Наше внимание будет сосредоточено на специфике взаимоотношений тамильского царя с поэтами-панегиристами и вытекающими отсюда некоторыми особенностями древнетамильского панегирика.

В поэзии антологий и поэм древнетамильская панегирическая традиция предстает перед нами во вполне сложившемся, зрелом виде — сформированы определенные жанровые формы и характерная образность, отработаны поэтические приемы и стиль. До нас дошли произведения более полутора сотен поэтов, так или иначе воспевавших героизм и доблесть древних тамиллов и их предводителей. Среди поэтов представители разных слоев населения, и в том числе брахманов, многие из которых (например, Кабиляр, Наккирар, Паранар) славились как в высшей степени искусные профессионалы, создатели лучших образцов древнетамильской поэзии. Именно в их творчестве в первую очередь происходило слияние северной и южной литературных традиций, обогащение и совершенствование тамильского поэтического искусства. Однако происхождение и первоначальное развитие последнего связаны с иной средой, со средой странствующих исполнителей — певцов, музыкантов, танцоров, и именно их мы будем иметь в виду в последующем изложении.

Известен целый ряд наименований таких исполнителей, обозначающих, как правило, специфику их профессии, например: *kuttar* — «танцоры», *kotiyaṟ*, *vaṭiṟiyaṟ* — «играющие на духовых инструментах», *kinaiyaṟ*, *tutiyaṟ* — «барабанщики» и др. Наиболее же часто упоминаемыми и, пожалуй, наиболее характерными для тамильской поэзии фигурами такого рода являются певцы и музыканты — панары (ед. ч. панан — *panan* от *paṇ* — «мелодия») и певцы и танцовщицы — вирали (*virali* от *viral* — «сила», «победа»).

Хотя в деятельности упомянутых исполнителей можно выявить определенные, чисто профессиональные различия (см. [7, с. 94–134; 3, с. 138–158]), в их социальном статусе, образе жизни, функциях было много общего: все они принадлежали к низким слоям общества, нередко — в одиночку или группами — странствовали в поисках щедрого покровителя; как наиболее важную и отличительную черту их деятельности следует отметить их участие в ритуалах⁵ — воинских, похоронных, домашних, — которое связано с их возможностью быть в тесном контакте с сакральной энергией, контролировать ее и своим исполнением либо ее стимулировать, либо ограждать других от ее опасного воздействия⁶. В сущности, этим же определяется и та интересующая нас в первую очередь, более узкая, но чрезвычайно важная для тамильской поэтической традиции сфера их деятельности, которая заключается в исполнении ими панегириков, посвященных тому или иному царю или князю.

Выше уже отмечалось, что царь, в представлении древних тамилы, был олицетворением сакральной энергии. Проявлялась она двояко — как энергия битвы, побеждающая и уничтожающая врага, и как энергия плодородия, обеспечивающая процветание земель властителя, благополучие и жизнь его подданных. Такого рода ключевая позиция царя в мироздании едва ли не лучше всего иллюстрируется знаменитым стихом Мосикиранара из антологии «Пуранануру» (№ 186):

Рис не есть жизнь, и вода не есть жизнь.

Царь есть дыхание жизни громадного мира и потому:

«Я — это жизнь» — вот что знать

Многокопейного войска царю долженствует.

⁵ В качестве примеров ритуальной активности певцов и исполнителей приведем такие свидетельства: ПН 15, 24 — певица под аккомпанемент барабанчика поет *ваньджи* (военная песня, исполняемая перед походом на врага); панан на поле боя бьет в барабан (АН 106, 12); в домах покойников исполняют мелодию «нейдаль» (ПН 194, 1; 389, 17); панан исполняет мелодию «муллей» с целью охраны семейного благополучия (Аин 408).

⁶ Интересный пример охранительной функции исполнителей содержится в ПН 291 (на этот стих обращает внимание Харт [3, с. 37]). Действие происходит перед лежащим на земле раненым воином:

Ребята! Тудияры! Певцы!

Приблизившись к черному, лежащему в белой одежде,

Шумных птиц отгоните!

А я, исполняя мелодию «вилари», белых лисиц отгоню (ПН 291, 1–4).

В ПН 281 женщины собираются «защитить» рану героя, играя на флейте мелодию «каньджи».

В соответствии с этим и мы должны предположить, что, говоря обобщенно, основной задачей поэтов-панегиристов являлось поддержание упомянутого «дыхания» или, иначе, определенного состояния присущей царю жизненной энергии: благого и созидательного в мирное время, страшного и разрушительного в случае войны. Поэтому естественно полагать, что работа древнетамильских певцов, музыкантов и танцоров, связанная с восхвалением царя или исполнением в его присутствии специальных мелодий, танцев или представлений, была особой формой ритуальной активности, высокоценимой в древнетамильском обществе. Неслучаен, конечно, и тот пietet, с которым относились к исполнителям сами цари и князья. Почтительный прием гостя, щедрое угощение, богатые подарки — все это входило в специфическое понятие долга правителя по отношению к восхвалявшему его поэту, музыканту («исполнительский долг», *pan katan* — ПН 201, 14; 203, 11).

Горы, одетой тучами, властитель, он ежедневно
 Слонов украшенных просителям дает,
 Он — в драгоценностях сверкающих,
 Войну ведущий постоянно Адан Ори.
 Увидеть щедрый дар его, дождю подобный, издалека пришла
 Танцоров наших родственная группа.
 В прохладных водах не цветут
 Те лилии, сапфирами усыпанные, что он нам подарил,
 И к ним — серебряными нитями прошитые
 гирлянды драгоценностей.
 Еще слонов мы получили! И уж, конечно, утолили
 голод напоследок,
 Да так, что под звучанье инструментов, крепко слаженных,
 И танцевать мы больше не могли, и песни все забыли! (ПН 153).

Тема щедрости правителя по отношению к певцам, танцорам, музыкантам, часто именуемым обобщенно «просители», «взыскующие дара» (*iravalar, paricilar*), является одной из магистральных в панегирической поэзии. Однако ее глубинное значение может быть осознано лишь в контрастном сочетании с другой не менее характерной темой горестного состояния просителя, сплетающейся из мотивов нищеты, голода, усталости от скитаний. Весьма ярко эта тема выражена, например, в стихотворении, в котором Перунджит-тиранар восхваляет князя Куманана (ПН 159):

Уж много дней и лет живу,
 А жизни нет конца — стенает беспрестанно,

На палку опираясь, ковыляющая мать;
 Она стара; как нити волосы ее, глаза подслеповаты,
 Давно уж не выходит со двора.
 Терзается раздумьями жена, к себе прижавшая детишек,
 От горя стало желтым тело и усохли груди, их ручонками измятые;
 В отчаянье, сорвав на куче овощей гнилых проросшие
 побеги молодые,

Зеленые листочки их — без соли и без простокваши,
 А о вареном рисе думать уж забывши, — в горшке с водой толчет;
 Но все ж, голодная, в разорванной одежде, добродетель проклиная,
 Она, что любит так меня, не может это есть.
 И вот, чтоб их — жены и матери — сердца воспряли,
 Я восхваляю твоих даяний славу,
 Даяний, что подобны громкой туче дождевой
 Для риса дикого, на черных пустошах растимого лесными
 племенами,

Когда налился он прекрасной темнотой,
 Но полностью из-за сухой жары созреть не может.
 И чтобы родичи мои, что ежедневно голодают, радостно воспряли,
 Я восхваляю тебя. Но знай, что если дар твой —
 Хоть слон убийственный, со вздыбленными бивнями, —
 Отпущен нехотя, его я не приму!
 Когда же, радуясь и наслаждаясь сам, одаришь,
 Приму я даже маленький орешек «кундри»,
 о Куманан острокопейный!

Подобной милости прошу, родившийся в победоносном, славном,
 Незыблемом роду, о предводитель, — тебя поющий я!

Это стихотворение, столь живо и непосредственно рисующее картину бедственного положения поэта, содержит, кроме того, ряд важных содержательных моментов, проливающих свет на характер взаимоотношений панегириста и патрона и через это — на особенности самой панегирической поэзии. Прежде всего выделим сравнение акта даяния с дождевой тучей, орошающей сухие посевы. Этот образ, призванный подчеркнуть щедрость правителя, в различных модификациях встречается в стихах нередко (см., например: ПН 133, 6; 153, 5; 204, 13; 397, 16). Его можно было бы назвать и банальным, если бы не его значительная идейная насыщенность: помимо щедрости этот образ передает, пожалуй, ключевую для всего панегирического обихода идею оживительной, возрождающей силы царских даров. Ведь следует помнить, что их получению предшествовало состояние голода и страданий поэта, усиленных трудностью пути к покровителю, который неиз-

менно описывается как путь через пустынные, засушливые земли: «пустившись в путь по сжигаемой жаром пустыне, мы пришли, тебя возжелав увидеть» (ПН 23, 17–21), «вчера, пройдя вместе с голодающими родичами пустынные земли, настрадавшись, мы появились в маленьком селении среди высоких гор, где ручьи шумят, как барабаны, и у ворот пели, восхваляя тебя и твои горы» (ПН 143, 7–12).

Пустынные земли — это, конечно, район «палей», связанный с жарким временем года, служащий в тамильской культурной традиции природным фоном тех ситуаций, которые понимаются как срединная фаза «ритуалов перехода»⁷. Нетрудно заметить, что структуре именно этих ритуалов в целом вполне соответствует схема ситуации подготовки к панегирическому акту и последующей реализации его: голод, нищета (отход от нормы) — страдания пути (срединная фаза: нахождение вне нормы, вне социума, вне культуры; испытания) — встреча с покровителем, утоление голода, получение даров (восстановление нормы, обогащение, возрождение). К этому следует добавить, что здесь мы находим характерные признаки именно южноиндийской разновидности «ритуалов перехода», использующей для выражения заключенных в них общих идей образы нагрева, жара, охлаждения, прохлады [2, с. 562]. С этой точки зрения проситель, двигаясь к покровителю, проходя срединную фазу ритуала, пребывает в состоянии нагретости (жар создают район «палей», переживание страданий и муки голода; ср. *кау раси* — «горячий голод» — ПН 150, 14), а встреча с царем или князем, завершающаяся утолением голода («он — целитель голода» — ПН 173, 11; «враг голода панаров» — ПН 180, 7), сменой одежды и получением даров («он дал мне много мяса, на масле и с приправой жаренного, в сапфировом сосуде ароматного вина, белоцветную, похожую на кожу слезшую змеи, одежду — все это со щедростью дождя пролив, чтоб жар моих страданий, словно летний жар, остыл, он одарил меня еще и драгоценностями редкими» — ПН 397, 13–18), — такая встреча знаменует собой охлаждение, возвращение в нормальное состояние, обновление⁸.

Существенно, что в панегирических излияниях поэтов помимо материального вознаграждения значительное место занимают иные, можно сказать идеальные побуждения прихода к патрону: «мы пойдем, чтобы увидеть щедрого на колесницы князя Аи» (ПН 133, 7), «мы будем тебя лицезреть» (ПН 40, 7); «о великий, я пришел, чтобы тебя вос-

⁷ О районе «палей» и связанных с ним представлениях см. [1].

⁸ Примечателен в связи с этим мотив белизны, символизирующей в тамильской культуре именно эти идеи: царь одевает исполнителей в белые одежды, которые сравниваются в стихах с кожей, слезающей со змеи (ПН 397, 15), с дымом (ПН 398, 20).

хвалить и увидеть!» (ПН 17, 31–33); «торопясь, я пришел, думая о тебе» (ПН 158, 19–20); «я пришел, думая о твоей славе, отец!» (ПН 135, 9–10). Не раз говорится и о том, что поэт взыскует царской милости, доброго к себе отношения. В приведенном выше стихе (ПН 159) этот мотив выражен с исключительной наглядностью — без всяких оговорок поэт ставит выше материального вознаграждения благое расположение к нему покровителя и отвергает дар, если он неискренен, натужен, формален. Доброта, ласковое обращение со страждущими, не только обильное, но и радостное даяние составляют неотъемлемые черты создаваемого в стихах образа правителя:

О великий, ты сладостно добр к нам,
Как громадина-слон, что разлегся в пруду,
А детишки деревни ласкают
Его белые бивни. И недобр ты к врагам,
Словно слон разъяренный, к которому
Даже приблизиться страшно
(ПН 94. Поэтесса Ауввеияр — князю Адияману).

Характер описания в стихах пути певца-поэта к покровителю и его встречи с ним позволяет обнаружить прямую (и, если помнить о сакральном, божественном статусе царя или князя, вполне естественную) аналогию этому в религиозном паломничестве. Она обосновывается не только схожестью внешнего антуража: трудности пути, нищета (в стихах неоднократно упоминается принадлежащая поэту чашка для сбора еды-подавания), но и существенным единством внутреннего настроя адептов, только что вкратце обрисованного. Представим для сравнения с приведенными выше примерами небольшие фрагменты из поэмы «Тирумуругаттруппадей», посвященной главному богу древних тамилон — Муругану: «Подойдя к Муругану, когда увидишь его, с радостным лицом, сложив ладони, восхвалив, распростершись перед ним и ног его коснувшись... скажи: „Думая о твоих стопах, пришел я“» (ТМА 251–252; 279); «пришел, о великий, достойный милости мудроустый проситель, твою щедрую славу узнать возжелав» (ТМА 284–285).

Особого внимания заслуживает присущий как панегирической, так и чисто религиозной поэзии мотив думы об объекте восхваления, поклонения. Дело в том, что тамильский глагол *ullu* — «думать» происходит от корня *ul* со значением «нутро», «внутренность» (отсюда же и *ullam* — «душа»). Этим выявляется разделявшееся тамиллами представление о процессе думания, воспоминания о предмете как о его интериоризации, содержании его в себе (ср., например, НТ 59, 8; *nencattu*

ullinal — «думает в сердце», букв. «держит в сердце»). Таким образом, поэт, движущийся к господину, заранее устанавливает тесную связь с ним, вбирает в себя его образ и, следовательно, в некотором роде отождествляет себя с ним. Именно это как раз и характерно для религиозного паломника, на пути к богу мыслящего себя одним из его воплощений. Так, к примеру, жители Кералы, поклоняющиеся Аяппану, совершая паломничество к одной из его святынь, думают о себе как об Аяппане и даже, обращаясь друг к другу, называют себя этим именем [6, с. 116].

Такая интерпретация внутреннего мира паломника-адепта находит любопытную параллель в одном характерном для панегирической поэзии мотиве — идентификации певца-поэта с царем. Тамильский исследователь К. Кайласapati, обративший на этот мотив внимание, подтверждает его наличие такими примерами: поэт Писирандеияр отбросил принадлежавшее ему имя и принял имя царя Копперунчолана (ПН 216); Кабияр, по существу, ставил себя наравне со своим патроном — князем Пари (ПН 110); один из князей, принимая Наккирара, обращается к жене: «Почитай его, как меня» (ПН 395, 32) [7, с. 58–60]. Добавим к этому, что поэт иногда вместе с царем совершал ритуальное умерщвление себя голодом (ПН 217; 219). Все эти факты говорят, по мнению Кайласapati, о близких, порой интимно-дружеских отношениях, которые складывались между поэтами и их покровителями, о том уважении, которым пользовались поэты при дворах. Такое объяснение, в целом соответствующее истине, кажется нам все же недостаточным. Оно выявляет лежащие на поверхности связи, не затрагивая глубинного смысла данного мотива, который, как мы полагаем, как раз и состоит в разобранных выше особенностях предваряющего панегирический акт путешествия, фактически равнозначного религиозному паломничеству.

К этому же имеет отношение еще один весьма важный элемент содержания панегирических стихов, а именно: певец, выступающий в роли просителя, находящийся в личных отношениях с патроном, на самом деле выражает не столько свои интересы, сколько интересы семьи (мать, жена, дети) или клана (родичи). Настойчивость повторения мотива голодающих, а затем насыщающихся родственников заставляет предполагать его большое символическое значение, которое мы усматриваем в том, что различные певцы, музыканты, танцоры, имевшие, как мы уже отмечали, низкий социальный статус, входя в ритуальный контакт с царем-покровителем, олицетворяли собой всех его подданных, жизнь которых зависела от него, от заключенной в нем энергии. Насыщая и одаривая исполнителей, царь в ритуальной форме

вступал в общение со своими подданными, а через них — с составлявшей его владения землей, передавал им свою энергию, тем обеспечивая всеобщее благоденствие⁹. Таким образом, будучи ритуальными посредниками, эти исполнители неизбежно должны были мыслиться как фигуры, объединяющие в себе качества или функции тех сторон, которые они ритуально сопрягали. Значит, представляя в акте общения с царем его подданных, для них они были носителями царской милости и в известном смысле двойниками царя — в противном случае эффективность ритуала оказалась бы нарушенной.

Судя по текстам, встреча исполнителей с покровителем происходила в определенном месте, именуемом чаще всего *irukkaï* (букв. «место», «пребывание» от глагола *iru* — «быть», «находиться») или *pala-vai* («утреннее собрание»). Здесь правитель производил дарение («место, где он раздает колесницы» — ПН 114, 6; «место, где по утрам раздаются прекрасные драгоценности» — АН 76, 4–5), здесь происходили трапезы и возлияния («место, где радуются вину» — АН 97, 13), отчего нередко эти собрания называются «радостными», «веселыми» (АН 29, 5; 97, 13; НТ 107, 3), «шумными» (АН 226, 14; 256, 11). Именно на этих собраниях происходили выступления певцов, музыкантов и танцоров, что, между прочим, и послужило, как мы думаем, основой знаменитой легенды о сангах — древне-тамильских поэтических академиях. Добавим еще, что в описании подобных собраний, несомненно, находит отражение древнее представление о царе-отце, предводителе, разделяющем между соплеменниками еду и добычу. В картинах, рисуемых поэтами по этому поводу, царь или князь — первый среди равных, отдающий тем, кто присутствует при нем, все, чем он располагает.

Великий господин, он кормит всех, когда богат,

А нет богатства — ест со всеми,

Как старший в клане неимущих (ПН 95, 5–9).

К баньяновым ветвям, увешанным плодами, где божество живет,

Все время подлетает птиц шумливых племя,

Не думая: «Вчера наелись мы!»

Подобны им просители — пусть здравствуют! —

они располагают тем,

Чем обладают покровители, деяниями славные мужи.

А нет у них чего-то, так этого не сыщешь и у тех (ПН 199).

⁹ Момент передачи энергии зафиксирован в упоминающемся иногда многозначительном жесте касания: «Периан, касающийся певцов щедрой рукой» (АН 100, 11); «своей ароматной рукой он гладил мою пахнущую рыбой голову» (ПН 235, 8–9).

Стоит заметить, что предметы, которые щедро раздает предводитель на упомянутых выше собраниях, скорее всего являются военными трофеями — речь идет о боевых слонах, колесницах, а также драгоценностях и золоте. Таким образом, щедрость оказывается оборотной стороной военной удачи, которая обеспечивается мужеством, героизмом, военным искусством царя, т.е., другими словами, состоянием его сакральной энергии. Богатство, следовательно, зримый эквивалент этой энергии, а его распределение есть, соответственно, ее передача другим.

Учитывая роль царя как носителя энергии, а также неоднократно подчеркиваемую в стихах сопряженность визита поэта-исполнителя к царю с жарким, засушливым временем года, допустимо предположить, что панегирический акт был некогда составной частью связанных с царем ритуалов плодородия¹⁰. К сожалению, прямых данных о них в поэзии не содержится, но косвенно их суть выявляется через типичные для панегирической поэзии мотивы щедрой природы, дождей, которые не обманывают, больших урожаев и т.п.: «О отец! Тебе принадлежит та страна, где, словно множество поднятых копий, колышется белоцветный сахарный тростник по рукам прекрасной и прохладной Кавери» (ПН 35, 8–11); «в твоей стране... Венера никогда не соединяется с Марсом (знак засухи. — А.Д.), дожди идут, как только их пожелает земля» (Пади 13, 25–26); «пусть посевы на твоих полях восходят тысячекратно!» (ПН 391, 21). Из подобных мотивов

¹⁰ В такого рода ритуалах, по-видимому, должны были быть сильны элементы эротики. В каких конкретных формах они проявлялись, с достоверностью сказать трудно, но их наличие подтверждается (помимо общих мотивов плодородия) тем, что одной из доблестей, упоминаемых панегиристами, считается та, которая находит выражение в формуле: «супруг изысканно украшенной женщины (или женщин)» (ПН 3, 6; 34, 7; 138, 8; ср. обращение к Муругану: «о супруг молодых девушек» — ТМА 264). Впрочем, в ПН 29, 4–7 содержится одна любопытная подробность, по-видимому имеющая отношение к данному вопросу и указывающая на порядок совершения ритуальных действий: «Пусть окружают панары твой радостный утренний „ируккей!“ После исполнения панаров пусть обнимают руки женщин твою с высыхающей сандаловой пастой грудь!».

В связи с этим интересно поставить вопрос об участии в ритуалах плодородия певцов и танцовщиц вирали. То, что они выступали здесь как исполнительницы, совершенно очевидно («пусть придет дождь на поле этого селения, где танцуют вирали» — НТ 328, 12). Но вполне допустимо предположить, что их функции выходили за пределы исполнительства, как это характерно для так называемых девадаси, храмовых танцовщиц более позднего времени, с которыми они, как полагают, генетически связаны [9, с. 35]. Во всяком случае, стоит обратить внимание на возникающую здесь тесную связь исполнительства и эротики, которая вполне определенно, хотя и в довольно сложных формах, проявится и в последующей тамильской поэзии, созданной поэтами-бхактами.

вырастают более общие описания богатых и процветающих царских владений, особенно характерные для больших поэм сборника «Паттуппатту», где эти описания занимают сотни строк стихотворного текста и имеют в значительной степени чисто художественный характер.

Выявив некоторые существенные стороны и основной смысл общения исполнителя-панегириста с царем, мы теперь более внимательно должны рассмотреть вопрос о месте в этом общении самого панегирика, а точнее, акта его исполнения, ибо, как совершенно ясно из всего вышесказанного, весь обрисованный поэтический обиход ориентирован на звучащее слово, произнесенное в присутствии того, кому оно предназначено. Можно считать, что это слово воздействует на слушателя (в данном случае царя) таким же образом, как царские подарки — на исполнителя, т.е., в терминах тамильского ритуала, охлаждающе. Текстуальные подтверждения этому крайне редки, но тем более ценны и весьма многозначительны: так, в ПН 373, 15 употребляется выражение: «тень слов» (ср. позицию с точки зрения поэта: «мы — в прохладной тени его крепкой ноги») (ПН 397, 27). Косвенно идея прохлады содержится в образе: «дождь подобен звучанию йаля панаров» (АН 374, 7) и, применительно уже к более широкому спектру исполнительства, в выражении: «прохладный танец куравей» (ПН 24, 6). Исходя из этого, мы можем определить исполнительский акт как ритуальное действие, имевшее целью контроль над сакральной энергией, содержание ее в норме (напомним, что именно в этом состоит ее благой, плодотворный аспект). Отсюда нетрудно сделать и дальнейший вывод о том, что певец, общаясь с царем, по существу исполнял жреческую функцию, сопоставимую, в частности, с функцией жреца тамильского божества Муругана.

Как известно, для культа Муругана были характерны экстатические, иступленные (*veriyatal*) пляски, эмоциональные взывания к божеству, в результате которых его жрецы или жрицы, а также и прочие участники плясок становились одержимыми. «Вселяясь» в своих поклонников, Муруган, очевидно, тратил вместе с ними избыточную энергию, успокаивался и охлаждался. Охлаждались, а следовательно, исцелялись и те, ради кого нередко исполнялись такие пляски, — скажем, пораженные любовным недугом девушки (типичная ситуация древнетамильской любовной лирики; ср.: «если почтить Муругана, она охладится» — АН 22, 6).

Для того чтобы полнее осознать функциональный параллелизм исполнительских и жреческих функций, нужно иметь в виду еще два обстоятельства: во-первых, царь, предводитель в тамильской культурной

традиции часто понимался как воплощение Муругана (что вполне понятно, поскольку с точки зрения обладания сакральной энергией они, так сказать, единосущны); во-вторых, и это логично вытекает из первого, генезис древнетамильского песенно-поэтического профессионализма, по всей вероятности, связан со сферой религиозного культа, в частности ритуального гадания и прорицания. Об этом, как показывает К. Кайласапати [7, с. 62–65], свидетельствует, например, применяемый к исполнителям эпитет *mutuvay* (букв. «древлеустый»), где *mutu* имеет оттенок «освященный традицией», «мудрый», «пророческий»: *mutuvay iravala* — «о мудроустый проситель!» (ПН 48, 6; 70, 5; 180, 9); *mutuvay rana* — «о мудроустый панан!» (ПН 319, 9); *mutuvay okkal* — «о мудроустые сородичи!» (ПН 237, 12). В других же случаях этот эпитет употребляется по отношению к таким характерным фигурам культовой сферы, как жрец Муругана (АН 388, 19; КТ 362, 1), старуха-прорицательница (АН 22, 8), а также ящерица, шелканью которой придавался пророческий смысл (АН 387, 16)¹¹.

Таким образом, приведенные выше свидетельства и рассуждения совершенно определенно указывают на то, что основу тамильской панегирической традиции составляет культовая поэзия, выросшая на почве обожествления сакральной энергии и ее носителей — царей, князей, племенных вождей. Создателями традиции были древнетамильские певцы, поэты, музыканты, исполнительская деятельность которых носила явно ритуализованный характер и, по существу, сплеталась с отправлением жреческих функций. Иначе говоря, создание и исполнение панегирика были результатом особого психологического настроя, специфического экстатического состояния, которые сопутствуют типичным для древнетамильской культуры формам ритуальной активности. Разумеется, этим не ставится знак равенства между, скажем, жрецом-веланом, взывающим к Муругану в безумной пляске, и пананом, воспевающим какого-либо князя, но общая культурная традиция, к которой эти фигуры принадлежат, оказывается очерченной. Что же касается известной нам по сборникам антологий и поэм панегирической поэзии, то она, конечно, значительно отошла от своих ритуальных истоков. И тем не менее она прекрасно сохраняет специфику культовой поэзии, определяющей целый ряд элементов ее содержания и формы, а также роль своеобразной колыбели, которую она сыграла

¹¹ Помимо такого рода словоупотребления, красноречиво, хотя и косвенно, указывающего на функциональное единство поэзии и культа, следует обратить внимание и на то, что наиболее характерный для ранней тамильской поэзии размер — «ахаваль» (букв. «взывание») восходит к различным формам песнопений, сопровождавших акты гадания, прорицания, экзорцизма [7, с. 66–67].

для другой, и весьма мощной, тамильской традиции — религиозной поэзии бхакти¹².

Поэт-исполнитель был, несомненно, одним из главных действующих лиц древнетамильского ритуала и, как таковой, занимал хотя формально и невысокий, но чрезвычайно важный социальный статус, позволявший ему рассчитывать на высокую оценку его услуг и уважение как при царском дворе, так и в обществе в целом. Однако с течением времени его фигура все более отходила на задний план. В силу целого ряда причин (тенденция к государственной централизации, энергичное проникновение на юг и закрепление там религиозных представлений, социальных институтов, сформировавшихся на индийском севере) на юге происходила перестройка структуры царской власти и соответствующих ей концепций. В результате этого процесса местные религиозные идеи, культ сакральной энергии в различных ее манифестациях потеряли свое, так сказать, государственное значение, и на верхних этажах власти постепенно сформировался образ царя как воплощения бога (прежде всего Вишну), имевший, как и в ведийском ритуале, космические параметры, переосмысленные в духе индуизма. Живая, непосредственная связь царя со своими владениями и подданными, которую как раз и обслуживал древнетамильский ритуал, оказалась разорванной и замещенной системой посредников, среди которых главенствующую роль играли все более набиравшие силу индуистские храмы и брахманы. В этих условиях изменился и смысл церемонии дарения: дар, как отмечает историк Южной Индии, «оказался теперь больше выражением власти, а не плодотворяющего принципа, заключенного в нем» [12, с. 145]. Причем основными получателями даров, в частности земель, становились теперь брахманы и храмы.

Процесс изменения системы царской власти, обрисованный здесь весьма кратко и схематично, шел долго и привел к более или менее оформленным результатам (к VIII в.) в государстве Паллавов. Но начало его можно проследить и в поэзии антологий и поэм, свидетельствующей об уже отмеченной нами в начале статьи двойственности образа царя. Что же касается панегирического обихода, то тут тенденции отхода от традиционных форм ритуала отвечает появление особой ка-

¹² Очевидное сходство и генетическое родство этих двух традиций отмечалось многими исследователями [7, с. 74–75; 4, с. 14; 11, с. 94]. Обычно указывается на присущие той и другой экстатический характер почитания повелителя (бога), атмосферу дружеской близости, задушевности в отношениях адепта и почитаемого, ряд общих мотивов и формул. Однако их систематическое сравнительное изучение пока, насколько нам известно, не было предпринято.

тегории поэтов, называемых «пулаварами» (ед. ч. *pulavan* — букв. «мудрый», «знающий»).

Мы до сих пор не упоминали этого термина, сознательно сосредоточившись на явлениях, принадлежащих ранней исполнительской традиции. Фигура же пулавана, стадияльно более позднего происхождения, во многих отношениях этой традиции противостоит. Пулавары имели более высокий социальный статус, были грамотны (заметим, что письмо брахми использовалось на юге по крайней мере с III в. до н.э.), не были тесно связаны с музыкой и танцами [7, с. 13]. Становление этого класса поэтов соотносится с развитием образованности в высших сословиях тамильского общества, которая предполагала не только грамотность, но и знание североиндийской культуры (не случайно поэтому среди пулаваров было немало брахманов¹³). Фактически они были ее проводниками и пропагандистами на юге Индии и тем самым осуществляли в области идеологии (наряду с прочими проповедниками, например джайнами, буддистами) ту перестройку, о которой речь шла выше.

Существует точка зрения, согласно которой тексты, представляющие древнетамильскую поэтическую традицию, были созданы (и записаны) именно пулаварами, которые использовали в качестве моделей для своего творчества формы, выработанные поколениями устных певцов-исполнителей (панаров, вирали и т.д.). В свое время об этом писал У.В. Свамнатхаияр, первый издатель многих классических текстов, в том числе «Пуранануру», в частности по поводу поэтессы Аувеиар (см. его предисловие к тексту), а сейчас эту точку зрения решительно защищает Дж. Харт: «...стихи тамильских антологий были созданы поэтами, называемыми пулаварами, мужчинами и женщинами высокого статуса. Стихи были смоделированы по композициям безграмотных, принадлежавших к низшим слоям общества исполнителей, разновидностей которых было много в древнем Тамилнаде; но главным образом они моделировались по произведениям панаров...» [4, с. 157]. Заметим, что «смоделированы» означает здесь то, что поэты в своих стихах выступали от лица панаров, вирали и т.д. Более того, они, по мнению Харта, копировали даже жизненный стиль исполнителей — по крайней мере их обыкновение странствовать от двора ко двору в поисках покровителя [4, с. 148].

В данной статье мы не ставим себе задачу подробно выявить отношение творчества пулаваров к творчеству традиционных исполнителей. Выскажем лишь общее соображение по этому поводу. Нам кажется

¹³ Дж. Харт полагает, что брахманы составляли десятую часть общего числа древнетамильских поэтов [4, с. 149].

ся невероятным, чтобы целая поэтическая традиция жила копированием другой традиции. Разумеется, между ними были тесные преемственные связи, продолжали развиваться и совершенствоваться поэтические формы, приемы и образы, найденные ранее, но следует помнить, что пулавары принадлежали к иной социальной среде и, следовательно, заимствуя эти последние, не могли перенять ритуальные функции поэтов-певцов. А это значит, что в их устах и панегирик царю приобретал принципиально иное значение, включался в иную систему ценностей.

Собственно говоря, поэзия антологий и поэм как раз и есть результат, как мы считаем, именно этого переходного процесса — процесса длительного, сложного, который, видимо, невозможно зафиксировать во всех деталях с полной достоверностью. Ясно одно: данная поэзия, с одной стороны, сохраняет живую наполненность ритуальным смыслом, а с другой стороны, демонстрирует черты нового этапа своего развития, на котором этот смысл начинает выхолащиваться.

Это хорошо видно, в частности, на отношении к поэтическому слову. Разумеется, оно, как свидетельствуют тексты, высоко ценилось, выделялось, было эстетически значимым (ср.: ПН 158, 12 — «совершенная речь»; АН 345, 6 — «тонкоречивый поэт»; ПН 235, 13 — «поэт изысканно-тонких, прекрасных слов»; ПН 22, 31 — «тебя воспевавший блестящий, красивый язык»). Правда, подобного рода выражения относились прежде всего к пулаварам, с которыми в основном и связывалось представление об искусной речи (уже в поэзии антологий и поэм сам термин «пулавар», т.е. «мудрый поэт», становится обозначением родового понятия «поэт» и так закрепляется в тамильской традиции). Но мы имеем все основания полагать, что и панары владели искусством слова, были профессионалами высокого класса. Вполне вероятно, что и они могли называться с этой точки зрения пулавами. Однако смысл их деятельности состоял прежде всего в их ритуальной функции, которой поэтическое искусство было подчинено. В связи с этим весьма показательны такие встречающиеся в поэзии высказывания: «Будь милостив в отношении тех, кто пришел к тебе страдая, — независимо от того, искусны они или не искусны» (ПН 28, 15–17; см. также ПН 57, 1–2). Этот пассаж не нуждается в комментариях, но значение его возрастает, если мы сопоставим его со словами известного поэта Кабиляра: «Не смотри на всех поэтов одинаково (одаривай их в соответствии с их достоинствами. — А.Д.)» (ПН 121, 5). Кабиляр (от санскритского *karīla*) был брахманом и пулаваном и прекрасно осознавал свой высокий статус в обоих отношениях. «Я брахман и поэт» (ПН 201, 7) — в этих горделивых словах чувству-

ется отношение к себе как к персоне автономной, не смешивающей себя с окружением.

Таким образом, уже в ранней тамильской традиции происходит высвобождение фигуры поэта из ритуального контекста, развивается представление о самоценности поэтического творчества, которое реализуется, в частности, в повышенном внимании к чисто поэтическим достоинствам произведений. В связи с этим в общем русле развития тамильского общества, сопровождающегося взаимодействием южной и северной культур, поэты-пулавары вытесняют из придворного обихода традиционных исполнителей, прекращают странничество и оседают при дворах царей или князей в качестве постоянно служащих штатных панегиристов, добывающих себе пропитание только поэтическим ремеслом.

Список литературы

1. Дубянский А.М. О мифопоэтических началах древнетамильского поэтического канона. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
2. Beck Brenda E.F. Colour and Heat in South Indian Ritual. — Man. 1969, Vol. 4, No. 4.
3. Hart G.L. The Poems of Ancient Tamil. Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts. Berkeley—Los Angeles—London, 1975.
4. Hart G.L. The Nature of Tamil Devotion. — Michigan Papers on South and South-east Asia, 1979, No. 14 (Aryan and Non-aryan in India).
5. Heesterman J.C. The Ancient Indian Royal Consecration. 's-Gravenhage, 1957.
6. Joseph T.K. A Forest Pilgrimage in Travancore. — Journal of Indian History. Madras, 1939, Vol. 18, p. 1.
7. Kailasapathy K. Tamil Heroic Poetry. Oxford, 1968.
8. Kennedy R.S. The King in Early South India as Chieftain and Emperor. — The Indian Historical Review. New Delhi, 1976, Vol. 3, No. 1.
9. Kersenboom-Story S.C. Virali (Possible Sources of the Devadasi Tradition in the Tamil Bardic Period). — Journal of Tamil Studies. Madras, 1981, No. 19.
10. Sastri K.A. Nilakanta. A History of South India. Madras, 1976.
11. Zvelebil K.V. Tamil Literature. Leiden, 1975.
12. Dirks N.B. Political Authority and Structural Change in Early South-Indian History. — The Indian Economic and Social History Review. 1976, Vol. 13, No. 2.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ИЗУЧЕНИЯ ВИШИШТА-АДВАЙТА-ВЕДАНТЫ

(на материале «Ведартхасамграхи» Рамануджи)

«Ведартхасамграха», или «Краткое изложение смысла Вед», предположительно первое сочинение выдающегося религиозного мыслителя средневековой Индии, основателя вишишта-адвайта-веданты Шри Рамануджачарьи (XI–XII вв.), представляет особую ценность для исследования становления философии вишишта-адвайта-веданты в целом и ее экзегетических принципов в частности. Наследник вишнуитской традиции поэтов-мистиков альваров, реформатор средневекового индуизма, наиболее авторитетный представитель «теистической» веданты, Рамануджа начал с оппонирования адвайта-веданте и стремился адаптировать философское учение о Брахмане-Абсолюте к потребностям религиозного богопочитания. Само название системы вишишта-адвайта-веданты связано с трактовкой Брахмана как «квалифицируемого» совершенными положительными качествами и самовыражающегося через души (cit) и материю (acit), с которыми он, будучи единственной высшей Реальностью, находится в отношениях, подобных отношениям между субстанцией и атрибутом, между душой и телом. В противовес учению Шанкары в системе Рамануджи Брахман создает мир из самого себя и по своей воле через материю не иллюзорно, а реально (хотя сам при этом не изменяется). Согласно Раманудже, Упанишады отрицают только независимое существование материальных объектов от Брахмана, но не саму их действительность. Души не тождественны Брахману, но подобны ему в своей вечности и сознательности (природа их «атомарна»), хотя и соединяются с телами вследствие действия закона кармы, который также не иллюзорен. Потому освобождение души (mokṣa) по сути своей есть максимальное уподобление Божеству, но никак не идентичность Ему. Средством реализации его является самоотдача адепта

Божеству. Данные позиции определили границы новой философской школы, которая в полемике с адвайта-ведантой и с первыми ее оппонентами-ведантистами в лице бхеда-абхеда-вадина Бхаскары (VIII–IX вв.) доказала свою конкурентоспособность.

Несмотря на то что творчество Рамануджи получило значительное отражение в историях индийской философии (см. труды Ф. Макс Мюллера, С. Дасгупты, С. Радхакришнана, М. Хириянны, С. Чаттерджи и Д. Датты и др.), в специальных монографиях по вишишта-адвайте (Б. Кумараппы, А.–М. Эсну, Дж. Кармана, Р. Лестера, Э. Лотта и др.) вопрос о том, как оценивать его учение, вызвал широкий резонанс в зарубежной индологии. Одним из главнейших пунктов в понимании философских идей Рамануджи был вопрос о том, как рассматривать картину мира, представленную в вишишта-адвайте: с чисто логической точки зрения или как систему скорее образов и аналогий, нежели доктрин. Означают ли используемые Рамануджей сравнения Брахмана и душ (а также мира) с субстанцией и ее атрибутами наличие у него «нормальной» категориальной системы или мы имеем здесь дело лишь с пособиями для медитации, от которых по достижении конечной цели можно отказаться. До определенного момента в индологии была распространена точка зрения, согласно которой система Рамануджи представляет собой целенаправленное теоретизированное отрицание системы Шанкары с целью утверждения эмоционального богопочитания. При этом вопрос о статусе аналогий и образов не акцентировался: они рассматриваются скорее как вспомогательное средство, не обладающее в системе вишишта-адвайты особой значимостью. Поворотным в этом смысле можно считать перевод «Ведартхасамграхи», осуществленный одним из основных исследователей творчества Рамануджи Й. ван Бойтеноном, инициировавшим филологический анализ данного произведения¹. Стратегические установки Й. ван Бойтенона позволили ему на основе текста «Ведартхасамграхи» исследовать экзегетические принципы Рамануджи и, таким образом, актуализировать вопрос о статусе образов и аналогий, используемых Рамануджей. Так, при анализе сочинений Рамануджи Й. ван Бойтеном исходит из трех принципов: 1) филологический анализ должен предшествовать философскому²; 2) исследователь должен стремиться к адекватному воссозданию взглядов предшественников Рамануджи и культурной атмосферы того времени в целом; 3) конечной целью исследователя должно быть понимание Рамануджи (конгениальный взгляд

¹ *Van Buitenen J. Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha*. Poona, 1956.

² *Van Buitenen J.* Указ. соч. P. VII.

изнутри)³. Новый подход в изучении системы Рамануджи, который условно можно назвать «герменевтическим», благополучно проигнорированный в зарубежной индологии, в дальнейшем был разработан В.С. Семенцовым. Исследование Й. ван Бойтенена экзегетических принципов Рамануджи ограничилось их констатацией (авторитет шабды, равноавторитетность текстов шрути, тексты шрути обладают единым смыслом, в контексте которого исчезает их противоречивость), в то время как сами герменевтические методы Рамануджи детально им не исследовались. В своей монографии «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике» Семенцов⁴ отметил, что исходя из экзегетических принципов Рамануджи, выявленных ван Бойтеном, все же трудно понять принцип, по которому автор текста приводит свои цитаты. «Неразумность» интерпретатора при цитировании становится понятной при смене ракурса: с предполагаемой здравым смыслом уместности той или иной цитаты внимание исследователя переключается на непредполагаемую этим смыслом уместность, как она понимается самим Рамануджей. Данный принцип (обращение к ментальности Рамануджи) позволил Семенцову найти решение и вопросу о статусе аналогий в вишишта-адвайте. Выявив, что в системе аксиом-координат, принятой в точной науке, противоречивость исходных понятий (Бог, душа, мир) системы вишишта-адвайты неизбежна, он пришел к заключению, что в основные положения вишишта-адвайты была «заложена» иная система координат, а именно система образов, которая и представлена аналогиями «душа–тело», «субстанция–атрибут», «море–волны», «огонь–искры». Таким образом, установка, предложенная и осуществленная индологами ван Бойтеном и Семенцовым (рассматривать учение Рамануджи через призму его ментальности, «вживание» в культурную атмосферу эпохи Рамануджи с целью достижения понимания его творчества), показала, что обладает большим потенциалом для исследования вишишта-адвайты Рамануджи, нежели установка делить его учение на философскую и религиозную части, рассматривая его философские идеи в «рафинированном» виде. Подобное деление, фактически «изживание» культурной атмосферы эпохи Рамануджи, лишает возможности органичного восприятия его наследия и, как правило, приводит к сомнительному выводу о философской несостоятельности Рамануджи. Выдвинутое же ван Бойтеном и Семенцовым требование «понимающего» исследования учения Ра-

³ *Van Buitenen J. Rāmānuja on the Bhagavadgītā. A condensed rendering of his Gītā-bhāṣya with copies, notes and introduction. Delhi, 1974. P. 28–29.*

⁴ *Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.*

мануджи посредством анализа тех установок и принципов, которых придерживался сам Рамануджа, ограждает систему философии вишишта-адвайты от критических притязаний «логицистов» и, в свою очередь, предполагает детальное текстологическое изучение герменевтических методов Рамануджи на конкретном материале. В контексте этого становится очевидной необходимость обращения к конкретным сочинениям Рамануджи, в частности к «Ведартхасамграхе».

Второе (после «Шрибхашьи»⁵) по значимости произведение Рамануджи — «Ведартхасамграха» представляет собой особую ценность для понимания его философских идей. Емкое сочетание конструктивных и полемических разделов, из которых первые примечательны разработкой системообразующих концептов школы⁶, а последние содержат критику с позиций вишишта-адвайты мимансы, адвайты и двух редакций бхеда-абхеда-вады, позволяет выявить основные доктрины и герменевтические принципы вишишта-адвайты в период ее становления и зафиксированные в тексте «Ведартхасамграхи», который выполнял функцию комментария к Упанишаддам. В отличие от «Шрибхашьи» этот «программный» комментарий выражает кредо школы в кратком виде. При обращении к «Ведартхасамграхе» следует учитывать, что данный текст представляет собой разработку метода понимания Упанишад, в каковом качестве она и была задумана Рамануджей. Это не комментарий в точном смысле этого слова, а трактат, функционально соответствующий комментариям Шанкары к основным Упанишаддам и оппонирующий им. И именно поэтому при анализе «Ведартхасамграхи» основное внимание должно уделяться скорее самой экзегезе Рамануджи, нежели ее отдельным результатам. Так, при систематизации взглядов Рамануджи на материале «Ведартхасамграхи» следует учитывать тот факт, что Рамануджа признавал только такой метод толкования Упанишад, который позволил бы сохранить все тексты шрути как равнозначимые, чему и посвящена «Ведартхасамграха»⁷.

⁵ Комментарий Рамануджи на «Брахма-сутру».

⁶ Вместо термина «категория» мы используем термин «концепт», вбирающий в себя, в нашем понимании, и образы, и понятия и в то же время равнозначный категориям (от лат. *conspicere* — облекать слова в формулу, объявлять, подводить итог, вбирать в себя, принимать, приобретать, питать, представлять себе, воображать, предчувствовать, понять, постичь). Проблема категорий, как показывает историографический анализ вишишта-адвайты Рамануджи, при обращении к данной системе связана с вопросом, как именовать основные системообразующие понятия Рамануджи: если это не категории, то что? Образы, представляющие субъективную, в случае с Рамануджей вишнуйскую, форму отражения мира, действуют только в вишнуйских кругах.

⁷ Сравнить с Шанкарой: «Однако ни одно из речений шрути не может быть отвергнуто, но, будучи услышанным, оно должно непременно присоединяться к ранее уста-

Сам текст «Ведартхасамграхи»⁸ имеет четкую структуру и может быть поделен на две части:

- 1) полемическая, где проводится дискуссия со школами адвайты, мимансы и бхеда-абхеда-вады,
- 2) конструктивная, в которой разрабатываются идеи непосредственно самой вишишта-адвайты.

Именно вторая, наиболее значительная и по объему, и по содержанию часть «Ведартхасамграхи» содержит основные положения вишишта-адвайты. Главные предметы, на которые Рамануджа обращает особое внимание, это: 1) Брахман, или картина бытия; 2) классификация Вед, согласование их между собой, выявление основного их содержания и понимание единого смысла священных текстов; 3) *бхакти*, путь достижения Брахмана.

Помимо картины бытия и понимания Рамануджей роли и смысла священных текстов в тексте «Ведартхасамграхи» немаловажную роль играют и определенные методические приемы утверждения и защиты Рамануджей своих идей. При непосредственном обращении к тексту были выявлены три таких приема: цитирование священных текстов, диалог с «воображаемыми» оппонентами, введение в оборот специальных терминов и схемообразов⁹.

Излагая основоположения своего учения, Рамануджа на протяжении всего текста ссылается на определенные тексты традиций шрути и смрити, которые носят в данном случае иллюстративный и подтверждающий характер. Исходя из экзегетических принципов Рамануджи, выявленных ван Бойтененом (священные тексты вечны, равноавторитетны и обладают единым божественным смыслом), довольно трудно определить место священных текстов и их влияние на систему Рамануджи. Говорить, к примеру, о том, что те или иные идеи Упанишад повлияли на формирование вишишта-адвайты, было бы не совсем корректно. Ибо, как справедливо заметил Семенов, «упанишады являют собой довольно пестрый конгломерат идей, из которых выкраивали свои „системы“ практически все традиционные философские школы Индии»¹⁰. Поэтому, вместо того чтобы выявлять роль Упанишад

новленным, даже если [последние] сами по себе лишены противоречий и образуют целое. В таком случае первоначальные высказывания шрути выступают дополнительными, они должны быть разъяснены относительно сущности [их] различия [с последующими]». См.: Брахма-сутры. Комментарий Шанкары, глава II, раздел III (пер. с санскрита Н.В.Исаевой) / *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 1997. с. 225.

⁸ В своем анализе мы использовали следующее санскритское издание «Ведартхасамграхи»: *Van Buitenen J. Rāmānuja's Vedārthasamgraha*. P. 73–174.

⁹ Первые два являются общеиндийскими «приемами».

¹⁰ *Семенов В.С.* Указ. соч. С. 110.

в построении системы вишишта-адвайты, разумнее будет обратить внимание на то, в духе каких идей Рамануджа комментирует и интерпретирует священные тексты. Вопрос о логике цитации Рамануджей священных текстов (почему в том или ином случае приводится именно эта цитата, а не иная и т.п.) в свое время, как упоминалось выше, довольно убедительно осветил Семенцов: Рамануджа приводит авторитетный текст, и именно тот, который он приводит, потому, что он по ассоциации возникает в его памяти¹¹.

Это заключение подтверждается текстологическим анализом метода цитирования Рамануджей священных текстов и в «Ведатрхасамграхе», который показал, что основные положения вишишта-адвайты, обосновываемые Рамануджей с помощью священных текстов, могут быть представлены в следующем тезисе, первая часть которого обосновывается у него текстами шрути, а вторая — текстами смрити и потому для невишнуитской веданты представлялась довольно спорной: 1) совершенный Бог является душой всех существ в мире, которые являются его символами; единственный путь, который может освободить от сансары, путь любви и почитания, 2) но спасает не путь, а воля Бога, т.е. воля Вишну-Нараяны. При этом следует отметить, что наибольшей популярностью у Рамануджи пользуются тексты «Чхандогья-упанишады», «Бхагавадгиты» и «Вишну-пураны». Если при объяснении противоречивости текстов шрути Рамануджа ссылается на их тайный смысл, постижение которого гарантирует целостность смысла этих текстов, то для снятия противоречивости текстов смрити (в частности, пуран) он прибегает к вишнуитской мифологии.

Истинное познание Реальности, согласно Раманудже, доступно нам из священных текстов (тексты шрути ее утверждают, а тексты смрити подтверждают). Главный вопрос в понимании значения Упанишад возникает при определении отношения между Брахманом и индивидуальной душой, с одной стороны, и лишенным сознания миром — с другой. В Упанишадах есть тексты, которые говорят о том, что мир обладает реальностью, а есть тексты, которые говорят о том, что мир — это всего лишь видимость, иллюзия. На последний тип текстов и опирается адвайта-веданта Шанкары. Согласно Шанкаре, пассажи из Упанишад, которые утверждают разнообразие и реальность мира, по сути своей не отражают подлинного учения Упанишад. Присутствие их в священных текстах объясняется уступкой обыденному восприятию мира. На самом деле истинное учение Упанишад заключено в провозглашении чистого единства, лишенного каких-либо характеристик (nirguṇabrahman).

¹¹ Там же, с. 116.

Рамануджа также пытается дать некоторую систематизацию текстов Упанишад. Разумеется, противоречие в текстах шрути отрицать нельзя. Одни тексты сообщают о творении и разрушении мира Брахманом, т.е. о предметах, которые, по мнению Рамануджи, недоступны из других источников знания — они могут быть узнаны только из Вед. Другие тексты говорят о том, что Брахман по сути своей является чистым знанием и не имеет никаких отличительных свойств. Третий тип текстов отрицает множественность и разнообразие, четвертый — причастность мирского несовершенства Брахману, наделяя его бесконечными, совершенными атрибутами, такими, как всезнание, всемогущество и т.п. В текстах шрути пятого типа описывается мир, созданный Брахманом во всем его многообразии, и при этом утверждается единство Брахмана, утверждается, что Брахман отличен от всего и все принадлежит ему, что он является «внутренним управителем» (*anta-gyāmin*) мира. И наконец, шестая группа текстов повествует о том, что отношение души и тела отражает то отношение, которое существует между Брахманом и всей вселенной, отличной от Брахмана: Брахман — это душа всех иных сущностей, которые и образуют его тело. Рамануджа утверждает, что, несмотря на явную противоречивость этих текстов, противоречия как такового нет. Просто нужно понимать их истинное значение и смысл. К примеру, если в тексте говорится о том, что Брахман неизменен, то это утверждение отрицает всего лишь причастность Брахмана эволюции, т.е. отрицание изменений и модификаций в субстантивной природе Брахмана. Под отрицанием каких-либо свойств у Брахмана подразумевается лишь отрицание отрицательных свойств, присущих материи и любому несовершенному объекту в мире. Отрицание разнообразия есть утверждение того, что Брахман является внутренней душой всех творений, а весь универсум образует тело Брахмана, его образ и т.п. («Ведартхасамграха», § 83)¹². Такое определение Брахмана, как «имеющего истинное желание» (*satyasamkalpa*)¹³, трактуется Рамануджей как указание на реальность совокупности объектов и средств опыта познания Брахмана — они обязаны своей реализацией только желанию Брахмана.

Вышеуказанную классификацию текстов, выдвигаемую Рамануджей, можно обобщить. Так, данные типы текстов шрути укладываются в три основные линии мысли в Упанишадах, которые касаются отно-

¹² ...sarvasmiñjagati heyatayāvagataṃ sarvaguṇaṃ pratiṣidhya niratīśayakalyāṇaguṇānanyam sarvajñatām sarvaśaktiyogaṃ sarvanāmarūpavyākaraṇaṃ sarvasyādhāratām ca kās-cana śrutayo bruvate... (*Rāmānuja. Vedārthasamgraha* / *Van Buitenen J.* Указ. соч. Р. 120–121).

¹³ Или, по-другому, «тот, чьи объекты желания реальны».

шений между Брахманом, душами и миром и выражены соответственно в трех типах текстов Упанишад¹⁴.

1. «Аналитические тексты», в которых провозглашается различие между природами мира, души и Брахмана. Здесь мир понимается как не обладающая сознанием материя, душа — как воспринимающий субъект, обладающий сознанием, и Брахман — как Управляющий принцип. Подчеркивается трансцендентный характер Брахмана.

2. «Медитативные тексты», которые говорят о том, что Брахман — внутренняя душа всех творений, образующих его тело. Ни мир, ни душа сами по себе не могут существовать. Эти тексты указывают на двойственность, но только в той мере, в какой это применимо к душе и телу. И они же подразумевают единство, но лишь в той мере, в какой душа как самостоятельный элемент доминирует над своим телом и контролирует его как свой атрибут.

3. «Синтетические тексты», которые провозглашают единство Брахмана с миром как в причинном аспекте, так и в состоянии следствия. Здесь провозглашается недвойственный характер Брахмана, который образует Высшую Реальность: и мир, и души, и Брахман реальны, но они обладают неравноценной степенью реальности — мир и души включены в Реальность Брахмана, они существуют потому, что существует Брахман.

Основной принцип, из которого исходит Рамануджа, заключается в том, чтобы интерпретировать тексты таким образом, чтобы конечный результат проводимой интерпретации не был противоречивым, т.е. тексты должны быть интерпретированы таким образом, чтобы они, сохраняя свое первоначальное значение, не противоречили друг другу. Согласно такой интерпретации, противоречие между «аналитическими» и «синтетическими» текстами разрешается на основе медитативных текстов, рассматривающих души и мир как тело Брахмана.

На вопрос, в чем же смысл и значение ведических текстов, утверждение ли это различия (dvaita) или его противоположности (advaita), или же того и другого одновременно (bheda-abheda), Рамануджа отвечает, что каждое из этих учений может найти свое подтверждение в текстах шрути: неразличие, утверждаемое в ряде текстов Упанишад, необходимо понимать так, что Брахман преобразуется в мир, а мир является его телом; различие и неразличие следует понимать так, что только Брахман пребывает в многообразии, существующем в мире; различие — что Брахман, мир и души имеют принципиально разные

¹⁴ В данной классификации мы следуем С.С.Рагхавачари, который в предисловии к своему переводу Ведартхасамграхи довольно подробно изложил основные идеи, представленные в данном трактате. См.: *Rāmānuja. Vedārthasamgraha*. Mysore, 1956.

сущности и природы, которые никогда не смешиваются («Ведартхасамграха», § 85)¹⁵. Основное учение шрути, утверждает Рамануджа, заключается в положении, что только Брахман, радикально отличаясь от остальных сущностей, может иметь любую природу и силу. Это единое бытие имеет бесконечное разнообразие форм и при этом реализует свое однообразие в бесконечном разнообразии («Ведартхасамграха», § 82)¹⁶.

При интерпретации двух равнодоказуемых, но противоречащих друг другу учений необходимо раскрывать их общее дополнительное значение, при котором данная противоречивость исчезает («Ведартхасамграха», § 87)¹⁷. Любое противоречие в Ведах должно решаться исходя из целостного смысла всего текста. Эту функцию на себя и берет соотносительная предикация (*sāmānādhikaraṇya*), когда полное и окончательное значение слова, выражающего атрибут, исчерпывается только при применении его к определенному объекту, выраженному именем существительным. В случае с Брахманом это означает, что он является неотъемлемым принципом, без которого душа и мир существовать не могут. Это можно продемонстрировать на примере из повседневной практики: предикаты «сладкий» и «белый» несравнимы и несопоставимы между собой, так как одно прилагательное связано со вкусом, другое — с цветом. Соотнести их никак нельзя, кроме как обнаружив предмет, который обладает этими качествами, т.е. сахар. Он-то и будет той сущностью, которая соотносит эти несоотносимые между собой характеристики, единственной и тождественной для них (в смысле применения к ним обоим). Так и все в мире — и материальные объекты, и воплощенные души не соотносимы между собой: сопоставление по горизонтали искажает реальное положение вещей, вводит в заблуждение. Любой мирской объект требует соотнесения с Богом, требует взгляда *sub specie aeternitatis*.

В качестве другого приема ликвидации противоречивости текстов шрути Рамануджа использует утверждение всемогущества личного Бога: «Раньше ведь объяснялось, что Наряна и есть Высший Брахман. Каким образом [здесь может возникнуть] противоречие между этим

¹⁵ *sarvaśarīratayā sarvaprakāraṃ brahmaivāvasthitamityabhedāḥ samarthitāḥ. ekameva brahma nānābhūtaacidacidvastuprakāraṃ nānātvenāvasthitamiti bhedābhedau. ācidvastunaścidvastunaśceśvarasya ca svarūpasvabhāvavailakṣaṇyādaśaṃkarācca bhedāḥ samarthitāḥ (Rāmānuja. Vedārthasaṃgraha / Van Buitenen J. Указ. соч. Р. 122).*

¹⁶ *brahmāvyatirikṭasya kasyacidapi vastuna ekasvabhāvasyaikakāryaśaktiyuktasyaika-rūpasya rūpāntarayogaḥ svabhāvāntarayogaḥ śaktyanantarayogaśca na ghaṭate (Rāmānuja. Vedārthasaṃgraha / Van Buitenen J. Указ. соч. Р. 119).*

¹⁷ *dvayostulyayorvirodhe satyavirodhena tayorviṣayo vivecanīya (Rāmānuja. Vedārthasaṃgraha / Van Buitenen J. Указ. соч. Р. 123).*

[высказыванием] и тем?» («Ведартхасамграха», § 95)¹⁸. Здесь комментарии излишни — для человека, верующего во всемогущего Бога, никакого противоречия между его дескрипциями не существует по определению. Разумеется, сами по себе тексты противоречивы, но, по мнению Рамануджи, человек должен не судить о причинах этой противоречивости, а принять их все и попытаться понять их подлинный смысл, при котором данная противоречивость исчезнет.

С этой целью Рамануджа разрабатывает ряд методов, которые должны помочь извлечь из текстов их сокровенный смысл. Используемые Рамануджей средства могут быть классифицированы как с точки зрения способа их воздействия на человека, так и с точки зрения участников отношения и связи между ними. В первом случае мы получаем следующую классификацию в соответствии с трехчастным делением человеческой мыслительной деятельности:

1) символический метод, основанный на образах «душа и тело», «раб и господин», «огонь и искры» и т.п. (*śeṣaśeṣibhāva*), соответствует чувственному воображению;

2) логико-грамматический метод, основанный на принципе соотносительной предикации (*sāmānādhikaraṇa*), соответствует рассудку;

3) «метафизический» метод, основанный на примере философских категорий субстанции и атрибута (*prakāraprakāribhāva*), соответствует разуму.

Все эти методы носят иллюстративный характер и призваны продемонстрировать одну и ту же Реальность, но на разных уровнях. Необходимо учесть, что каждый схемобраз адресован своему «адресату» (воображение, рассудок, разум) и не может быть сведен к другому — они друг друга дополняют.

Если же проводить классификацию используемых Рамануджей средств с точки зрения участников отношения и связи между ними, то легко заметить, что первый и третий методы тождественны друг другу. В этом случае классификация будет иметь другой вид.

1. Символический метод: используемые образы и метафоры построены по принципу — главный объект и зависящий от него объект неразрывны друг от друга и познаются друг через друга. При этом данные объекты находятся в иерархическом подчинении: главный—вторичный.

2. Логико-грамматический метод: соотносимые объекты зависят от начала, с которым они соотносятся и в свете которого они и обретают

¹⁸ *nārāyaṇaḥ paraṁ brahmeti ca pūrvameva pratipāditam, tenāsya kathamavirodhaḥ (Rāmānuja. Vedārthasamgraha / Van Buitenen J. Указ. соч. P. 131).*

свое истинное значение. Объекты равны друг другу, т.е. находятся в одной плоскости. Иерархия же строится на противопоставлении и подчинении объекту, находящемуся в совершенно иной плоскости.

Целью всех методов является выявление истинной природы Брахмана, который помимо уподоблений душе, субстанции и прочему определяется Рамануджей и как сущее (*sat*), и как «внутренний правитель» (*antaryāmin*), одним из главных качеств которого является способность иметь истинные желания (*satyasamkalpa*). Такое понимание Брахмана соответствует трехуровневой системе методов интерпретации Упанишад: Брахмана как «внутреннего правителя» мира можно понять только по аналогии с душой, которая является «внутренним правителем» тела; Брахман как Сущее постижим с помощью принципа соотносительной предикации; Брахман как обладатель истинными желаниями постижим на примере с субстанцией¹⁹. Данные иллюстрации, с одной стороны, просто примеры — не более, но, с другой стороны, их невозможно отделить от иллюстрируемых ими идей — в этом случае идеи превращаются в абстрактные положения, которые грешат логическими противоречиями.

В «Ведартхасамграхе» понятия мира и души зависят от того, как понимается Брахман. Причем если статус мира определен более или менее конкретно — это тело Бога, то с понятием души возникают определенные сложности. Рамануджа как будто сам себе противоречит: с одной стороны, души, как и мир, составляют тело Бога, а с другой — природа их тождественна природе Брахмана. Далее, с одной стороны, природа души определяется как особого рода знание, с другой — провозглашается, что знание есть ее сущностный атрибут. Подобного рода противоречивость исчезает, если принять во внимание положение Рамануджи о том, что истинная форма, с помощью которой душа являет себя Богу, — это форма любящего знания, или *бхакти*. Из этого можно заключить, что форма проявления души перед Богом и есть ее истинная природа. Душа являет себя в действии любви, когда объект любви уже познан. Говоря о душе как о статичном образовании, мы утверждаем, что это особого рода знание, говоря о ней как о деятеле, мы сообщаем о действии как об атрибуте деятеля. Это погрешности языка, но не реальности как таковой. Рамануджа указывает на то, что между Богом, с одной стороны, и миром и душами — с другой, связь не может быть разъединена. Образы души и тела, огня и искр, волн

¹⁹ Подобно тому как субстанция может быть определена только через свои атрибуты — именно они наполняют ее смыслом и значением, — так и Брахман может быть определен через свои желания, которые при своем возникновении осуществляются, Брахман являет таким образом свою сущность.

и океана как нельзя лучше демонстрируют эту связь, не поддающуюся расчленению (apṛthaksiddhi). Помимо введения специального термина, способствующего сглаживанию противоречия, Рамануджа пытается решить языковые погрешности («душа — это тело Бога» и «душа тождественна Богу») и таким непродуманным с точки зрения логики совмещением образов и понятий. В своей любви душа уподобляется Богу, и в этом «деятельном» смысле мы говорим об их тождестве. Душа, рассматриваемая в изолированности от Бога, все же неотделима от него. Подобная раздельность и нераздельность присущи также душе и телу, и потому этот образ всплывает всякий раз, когда Рамануджа пытается определить природу души саму по себе, по мере возможности независимо от Бога, поскольку единственная независимость, которую может получить душа при «самостоятельном» определении ее природы, — это независимость ее от тела. Надо сказать, что и такая независимость до некоторой степени иллюзорна — без души тело мертво.

Таким образом, природа души тесно связана с путем освобождения как способом ее проявления. Путь освобождения, отстаиваемый Рамануджей, включает три этапа. Первый носит название «незнание» (avidyā) и означает выполнение обязательных ритуалов в соответствии с принадлежностью к касте, возрастом и жизненным статусом («Ведартхасамграха», § 91)²⁰. Второй именуется «знание» (vidyā) и означает познание истинной природы мира, души и Бога. Третий этап — это «любящее знание» (bhakti), постоянное почитание познанного Брахмана и его благих атрибутов. Следует обратить внимание на то, что Рамануджа в тексте «Ведартхасамграхи» обозначает первые два этапа пути к свободе терминами, которыми принято обозначать наличие или отсутствие духовного знания у человека. Такие термины, как «действие» (karma) и «знание» (jñāna), более привычные при обращении к вопросу о путях освобождения, Рамануджей в тексте трактата не используются.

Термин «любящее знание», или *бхакти*, несущий большую часть смысловой нагрузки текста, восходит к Ригведе, где он имеет значение отделения, разделения, распределения²¹. Впоследствии он обогатился такими значениями, как «часть», «доля», «любовь», «поклонение». Как концептуальный термин *бхакти* впервые встречается в «Бхагавад-

²⁰ ...atrāvidyāśabdena vidyētaratvādvamāśramācārādi pūrvoktaṃ karmocyate... (*Rāmānuja. Vedārthasamgraha / Van Buitenen J.* Указ. соч. P. 127).

²¹ См.: *Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary etymologically and philosophically arranged with special reference to cognate Indo-European languages.* Delhi, 1997. P. 743.

гите», где обозначает служение Кришне²². Почему именно этот термин используется Рамануджей для обозначения высшей формы общения человека и Бога? Ведь наряду с ним Рамануджа обращается и к таким, как «поклонение» (*urāsana*), «припадание» (*prapatti*), но не выделяет их для обозначения пути. Сам Рамануджа обосновывает это тем, что термин *бхакти* близок по значению термину *дхьяна*, или «созерцание»²³. Подобная интерпретация двух терминов в удобном для Рамануджи смысле косвенным образом отвечает на этот вопрос. Полагаю, что вышеприведенные термины не отражают того принципиального значения, которым обладает термин *бхакти*, а именно «разделение». Именно это первичное значение санскритского корня *bhaj* и обеспечивает сосуществование в одном термине двух практически несовместимых значений: быть тождественным Богу и в то же время отличаться от него, любить Бога до растворения в нем и в то же время постоянно сознавать, что ты только его частица. Другими словами, именно существование определенной дистанции между душой и Богом и в то же время ее отсутствие и позволяет реализовываться «любящему знанию». Подобное значение раздельности с Богом характерно и для термина «созерцание»: созерцать можно нечто отличное от созерцающего.

Термин *бхакти* отражает все противоречия системы вишишта-адвайты в период ее становления. Сам Рамануджа сумел удержать в одном понятии «оппонирующие» друг другу положения и снять эту противоречивость, используя всевозможные средства. Естественно, что позже, при популяризации самого учения, этот термин фактически был заменен термином *прапатти* и употреблялся в смысле, близком значению последнего. *Бхакт* — это человек, который любит Бога и порой даже может забыть в этой любви самого Бога — настолько его захлестывают эмоции. Интеллектуальная сторона *бхакти*, развитая Рамануджей, потеряла свою актуальность в истории веданты, и понятно почему: слишком большие усилия требуются от человека, чтобы познать Бога и, постоянно воскрешая в памяти это знание, эмоционально переживать его снова и снова.

Относительно состояния освобождения следует сказать, что данный вопрос нигде в тексте Рамануджей подробно не затрагивается. Но, говоря об освобождении, он употребляет такие термины, как «знание сущего» (*sadvidyā*) и «знание малого» (*daharavidyā*). С учетом перевода этих терминов понятно, что главным здесь выступают слова «су-

²² Алиханова Ю. Бхакти // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь / Под общ. ред. М.Ф.Альбедиль и А.М.Дубянского М., 1996. С. 94.

²³ ...vidyāśabdena ca bhaktirūpāpānaṁ dhyānamucyate (*Rāmānuja. Vedārthasamgraha*, § 91 / *Van Buitenen J.* Указ. соч. Р. 127).

щее» (sat) и «тончайшее» (dahara), которые обозначают Брахмана. Состояние освобождения определяется Рамануджей не как благостное состояние, переживание или его отсутствие: здесь, как и в случае с путем освобождения, определяющим является Брахман. Именно от него зависит определение того, что есть освобождение.

Из этого можно сделать вывод, что в «Ведартхасамграхе» Рамануджа строит свою систему на понимании того, что есть Брахман. Именно для выявления и обоснования своего понимания Брахмана Рамануджа строит развитую систему методов интерпретации Упанишад. И именно от того, как мы понимаем его природу, свойства и отношения с миром и душами, зависит наше понимание природы мира и душ.

Таким образом, в «Ведартхасамграхе» системообразующим концептом вишишта-адвайты является Брахман: на нем основывается и картина мира, и учение об освобождении, и ради него разрабатывается особая методика трактовки священных текстов. В тексте развита методика постижения Реальности, путь достижения освобождения, в то время как понятия души и мира детально не были разработаны.

Результатом проведенного текстологического анализа «Ведартхасамграхи» Рамануджи могут стать следующие выводы.

На материале «Ведартхасамграхи» можно заметить, что для начального периода становления вишишта-адвайты было характерно развитие системообразующего концепта «Брахман», на котором основывается и картина мира в вишишта-адвайте, и учение об освобождении, а также развитие пути освобождения и методов интерпретации Упанишад, на основании которых раскрывается природа Брахмана. При этом такие понятия, как мир и души, не имеют независимого от Брахмана определения — это всего лишь тело Бога. Термин, описывающий отношение между миром и душами, с одной стороны, и Богом — с другой, это термин «не поддающееся разделению» (apṛthak-siddhi). Дальнейшие разработки Рамануджи представляют собой не что иное, как развитие и расширение содержащихся в «Ведартхасамграхе» идей.

Для утверждения и подтверждения своих положений Рамануджа привлекает определенные тексты шрути и смрити, главным из которых является «Чхандогья-упанишада», на базе которой Рамануджа в полемике с адвайта-ведантой выдвигает тезис о реальности мира. Для обоснования вишнуитских идей, основной из которых является отождествление Брахмана Упанишад с Вишну-Нараяной, Рамануджа привлекает тексты смрити, прежде всего «Бхагавадгиту» и «Вишну-пурану».

С точки зрения мыслительной деятельности человека природа Брахмана раскрывается Рамануджей на трех уровнях (воображение, рассудок, разум), каждому из которых соответствует свой метод интерпретации священных текстов. Внутри данной классификации методов особую роль играет метод, основанный на принципе соотносительной предикации (*sāmānādhikaraṇya*), который противостоит двум остальным, основанным на принципе противопоставления главное–вторичное: 1) метод, основанный на образах «душа–тело», «раб–господин», «огонь–искры» и т.п. (*śeṣaśeṣibhāva*); 2) метод, основанный на примере философских категорий субстанции и атрибута (*prakāraprakāribhāva*).

КАТОЛИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ РЕЛИГИИ ОБ ИНДИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ*

Теология религии — утвердившееся во второй половине XX в. респектабельное академическое исследовательское направление, преимущественно христианское; оно граничит с основным богословием и апологетикой теологических дисциплин и сравнительным религиоведением общих религиоведческих исследований. Предметом возникшей относительно недавно теологии религии являются, как правило, метафизические и историко-философские аспекты религиозности, их компаративный анализ, а также теоретическое осмысление межрелигиозной коммуникации. Для нашего «светского» религиоведения предмет теологии религии или хотя бы интерес к ней заполнили бы ту лакуну, которая образовалась в результате распределения современных религиоведческих исследований по блокам: социология религии, психология религии, феноменология религии, а в философии религии — по гносеологическим, рационалистическим, психологическим, социологическим и тому подобным концепциям религии, т.е. лакуну собственно «онтологии» религии, метафизики. Тема данной статьи — представление индийской религиозности в современной североамериканской теологии религии и связанной с этим проблематики межрелигиозной коммуникации. Такая локализация допущена отчасти из-за невозможности охватить эти тенденции во всех католических регионах; и в этой связи следует учитывать, что интернациональный католический мир ныне достаточно объединен и организован, а североамериканский регион является одним из его сильных мозговых центров.

Межрелигиозная коммуникация — вопрос далеко не схоластический, по крайней мере не только теоретический в современном католицизме, потому что различным религиозным общинам со всего света

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 07-03-00374а.

приходится жить в США бок о бок уже давно. В последние десятилетия не только увеличилось число различных межрелигиозных встреч, семинаров, конференций, акций, организованных католиками: в обычную практику в современном католицизме вошло создание и поддержание постоянных структур по диалогу с различными религиями. От лица епископата высылаются регулярные поздравления верующим иных конфессий с их религиозными праздниками. Так, ежегодное послание Епископального совета по межрелигиозному диалогу с индустрами по случаю праздника дивали (октябрь 2003 г.), подписанное архиепископом Нью-Йорка Михаилом Фицджеральдом, под названием «Индусы и христиане: на пути к возвышению человеческого достоинства» гласит: «Что можем мы, христиане и индусы, сделать вместе для возвышения и защиты достоинства каждой человеческой личности?.. Ни индуистская дхарма, ни христианская вера не учат ненависти, презрению или неуважению к другим... Но чем больше мы обязываем себя возвышать достоинство каждой человеческой личности, тем более доверия наши религии будут испытывать в глазах других»¹. По поводу вполне уместного и гуманного призыва данного послания можно сделать один небольшой комментарий: если понятие о достоинстве каждой человеческой личности как образа Божьего выработано только в одной из этих религий (христианстве), то как это понятие может работать в сознании представителей другой религии? Вероятно, лишь как внешний фактор в процессе межрелигиозного диалога; в противном случае потребовалось бы радикальное изменение основ этой религии (индуизма), что противоречило бы цели диалога.

Межрелигиозная коммуникация возросла не только, так сказать, количественно, но за последнее время произошел серьезный прорыв в плане ее качественного осмысления. Один из важных результатов этого — развитие глубоких теоретических исследований, прежде всего сравнительно-религиоведческого характера, которые на Западе и вылились в сравнительную теологию и теологию религии. Теоретическое осмысление межрелигиозного диалога как одну из своих основных задач видит Совет по изучению ценностей и философии (The Council for Research in Values and Philosophy — CRVP²), созданный при Католическом университете Америки (CUA) в Вашингтоне и расположенный, кстати говоря, в непосредственной близости от самой большой на Американском континенте католической базилики Непорочного Зачатия (National Shrine of Immaculate Conception) и ряда других католиче-

¹ Vatican City. Oct. 14, 2003.

² The Council for Research in Values and Philosophy: <http://www.crvp.org>

ских учреждений. Совет RVP со времени его создания в 1970-е годы бессменно возглавляет и вдохновляет его работу профессор и священник Джордж Маклин (род. в 1929 г.), член Международной ассоциации метафизики, редактор более 100 томов охватывающей большинство регионов мира серии «Культурное наследие и меняющийся мир» культурологического и философского направления, автор фундаментальной работы «Пути к Богу»³ и др. Дж. Маклин — известный человек в Индии: обладая хорошей общефилософской и богословской эрудицией, он проявляет интерес и к индийской религиозной метафизике; не случайно поэтому он неоднократно приглашался в эту страну, в том числе читать лекции, посвященные юбилею М. Икбала.

Совет не только решает исследовательские задачи, но и активно проводит конференции и симпозиумы. Вопросы теологии религии, как и межкультурной и межрелигиозной коммуникации, активно обсуждаются на ежегодном осеннем семинаре RVP, куда приглашаются иностранные ученые преимущественно из стран «второго» и «третьего» мира при активном участии самих хозяев — североамериканцев. Так, в 2003 г. данный семинар, в котором участвовала автор этих строк, разрабатывал направление по вопросам интеркультурной и межрелигиозной коммуникации — «Герменевтика культуры в глобальную эру»⁴. Кроме рабочих дискуссий в программу данного полуторамесячного семинара входило участие в обсуждении документов II Ватиканского собора, 40-летие которого широко отмечали в католическом мире, в рамках программы Интеркультурного форума Культурного центра им. папы Иоанна Павла II в Вашингтоне. Этот центр, внушительных размеров и оснащенный суперсовременными информационными технологиями, является, несомненно, одним из крупных организационных узлов современного католицизма. Конкретнее, там обсуждался документ II Ватиканского собора *Nostra Aetate* об отношении католицизма к нехристианским религиям. Поскольку этот вопрос касается теологии религии, то можно обратить внимание на саму методологию и стратегию католиков в отношении нехристианских религий, выраженных в структуре и порядке обсуждаемых вопросов.

Работа Интеркультурного форума 2003 г. имела следующую структуру: а) представление своей религии преимущественно осевшими в США ее духовными или интеллектуальными лидерами: буддийски-

³ Mclean George F. *Ways to God, Personal and Social, at the Turn of Millennia*. Washington, D.C.: CRVP, 1999.

⁴ Полное название семинара: The Fall, 2003 Seminar: Communication Across Cultures: The Hermeneutics of Culture in a Global AGE. CUA. Washington D.C. September 4 to November 6, 2003.

ми монахами, мусульманским профессором и др. Среди представленных религий были африканские, буддизм, индуизм, иудаизм, ислам и христианство; б) обсуждение вклада каждой из этих религий в мировую цивилизацию под углом зрения *Nostra Aetate* по следующей схеме: 1) Какова природа и отличительные черты данной религии? 2) Как она может послужить религиозной озабоченности человечества? 3) Что она ожидает от других религий, какую форму признания? 4) Каковы ее интересы в диалоге с другими религиями? 5) Что мог бы сказать пересмотренный документ *Nostra Aetate* в отношении данной религиозной традиции? Обсуждение данных вопросов не затронуло и не могло, разумеется, затронуть всю глубину поставленных проблем и носило более популяризаторский и идеологический, нежели теоретический, характер. Например, при обсуждении буддизма акцент делался на таких добродетелях, как непривязанность к земному (non-attachment) и не-эгоизм; при обсуждении индуизма обращалось большое внимание на мистические стороны его практических доктрин, апофатику. В отношении взаимодействия религиозных традиций прозвучало немало интересных и важных идей по поводу самоидентификации, согласия религиозных лидеров по многим социальным и политическим вопросам, хотя эти идеи и нельзя назвать вполне новыми. Тем не менее в актив миссии папского Центра было записано участие представителей многих религий в обсуждении документов II Ватиканского собора и прогресс в состоявшейся таким образом межрелигиозной коммуникации.

Если же говорить собственно о теоретических изысканиях в современной католической теологии религии, то можно обратиться, например, к одному из респектабельных периодических изданий — журналу «Теологические исследования», основанному иезуитами еще в 1899 г. и выходящему с 1940 г. в Балтиморе⁵. Журнал посвящен не только узкоконфессиональной тематике: он охватывает более широкие темы духовности, например сравнительного религиоведения, взаимодействия религии и общества и др. Начиная с 2003 г. на страницах «Теологических исследований», как и во всем католическом мире, активно обсуждаются решения II Ватиканского собора. В данном контексте нас будет интересовать вопрос об отношении католицизма к другим религиозным традициям, преимущественно индийским. На II Ватиканском соборе был принят ряд документов по этому вопросу, прежде всего *Nostra Aetate*. В § 5 этого документа говорится: «Католическая Церковь не отвергает ничего, что есть истинного и священного в других

⁵ Theological Studies — <http://catalog.wrlg.org>

религиях; она проявляет большое уважение к способу жизни и поведения, предпосылкам и доктринам, которые, хотя во многих случаях отличаются от собственно церковного учения, тем не менее часто отражают луч той истины, которая просвещает всех людей»⁶.

Важной теоретической проблемой оказалось то, как понимать положение *Nostra Aetate* об «истинном и священном» в других религиях. Иными словами, каким образом Святой Дух действует в нехристианских религиозных системах? Спасает ли Христос иноверцев в рамках их религиозных убеждений или вопреки этим убеждениям? По поводу решения таких вопросов католические авторы выражали различные позиции еще во время II Ватиканского собора, и эти позиции ныне активно продолжают обсуждаться. Жан Даниелу⁷ — сторонник так называемой прогрессивной теологии истории, которая разграничивает сверхъестественное Откровение и естественное богопознание. Согласно этой концепции, другие религии как знания о Боге с позиции естественного разума представляют собой предысторию истинного пути спасения, возможного только в Церкви. В то же время нехристианские религиозные доктрины ни в коем случае не являются ни абсолютно порочными, ни демоническими, но лишь отмечены смешением истины и лжи, доброго и злого. По мысли Ж. Даниелу, подобный характер иных религий позволяет их рассматривать в качестве ступени к христианству — более прогрессивной по сравнению с абсолютным невежеством и неверием и в качестве педагогическо-подготовительного пути к спасению, который целиком должен и может быть исполнен христианской миссией. Концепция христианской миссии как «исполнения» пути ко Христу нашла свое отражение в других документах II Ватиканского собора: *Ad gentes* (§ 3; 9) и *Lumen gentium* (§ 23).

Наряду с Даниелу Карл Ранер⁸, также один из теоретиков собора, обозначил взгляд на эту проблему с точки зрения той же прогрессивной теологии Откровения в истории, которая одновременно является теологией исполнения (истины во Христе). Однако К. Ранер не делает разграничения между сверхъестественным и естественным законом. Для него религиозные практики мусульман, джайнов, буддистов или конфуцианцев опосредуют сверхъестественную благодать Божию, на-

⁶ Declaration “Nostra Aetate” — http://www.vatican.va/archive/hist_councils.

⁷ См.: Daniélou J. The Salvation of the Nations. South Bend (Indiana): University of Notre Dame, 1962; он же. The Lord of the History: Reflections of the Inner Meaning of History. London: Longmans Green, 1958.

⁸ См.: Rahner K. Christianity and Non-Christian Religions // Theological Investigations 5. Baltimor: Helicon, 1966. P. 115–134; он же. Observations on the Problem on the ‘Anonymous Christian’ // Theological Investigations. New York: Seabury, 1976. Vol. 14. P. 280–298.

правленную на них; другие религии, таким образом, это не только подготовка к Евангелию, но сверхъестественные Божественные действия, позволяющие спасающей благодати быть доступной всем людям. Так как Божественная благодать действует постоянно и имеет видимые и ощутимые формы, то нет оснований исключать другие религии из этого действия благодати. Если для Даниелу нехристианские религии, несмотря на их педагогическую роль, все же сами по себе не спасительны, то для Ранера именно *через* них, а не *вопреки* им Бог спасает людей. Такой радикальный шаг Ранера в сторону признания равенства всех религий, разумеется, не мог найти своего отражения в документах II Ватиканского собора.

Как пишет современный католический теолог религии Джеймс Фредерикс, «нигде в своих документах собор не высказывается о других религиях как действующих посредниках спасительной благодати Иисуса Христа, как то аргументирует Ранер в своей теологии. *Dominus Jesus* в § 21 определяет, что „статус других религиозных путей является открытым вопросом для христианских богословов“⁹. Далее Дж. Фредерикс в своей статье утверждает, что папа Иоанн Павел II и стал тем богословом, который сделал существенный вклад в разработку данного вопроса после II Ватиканского собора, а его теология Святого Духа (пневматология) является руководящей («директивной») в понимании соотношения христианства и других религий¹⁰. Фредерикс ссылается при этом на следующие энциклики папы: *Redemptor hominis* (1979), *Dominum et vivificantum* (1986), *Redemptoris missio* (1990), *Tertio millennio adventiente* (1994) — и другие его выступления. В этих документах утверждается, что в других верованиях есть «действие Духа истины, оперирующего вне видимых границ Мистического Тела» (*Redemptor hominis*, § 6). Каким именно образом это происходит? Фредерикс подчеркивает как особо важную сторону пневматологии папы положение о действии Святого Духа не только в индивидах, но «в обществе и истории, в народах, культурах и религиях» (*Dominum et vivificantum*, § 28). Эта сторона пневматологии папы нашла свое отражение и в заявлении Международной богословской комиссии «Христианство и мировые религии» 1997 г. (§ 81, 83, 84)¹¹.

Иными словами, как особая заслуга католическими теологами религии ставится развитие идеи о действии Святого Духа, который ипостасно-личностен не только в тварных личностях, но и в надличност-

⁹ Fredericks J. The Catholic Church and the Other Religious Paths: Rejecting Nothing that is True and Holy // Theological Studies. 64 (2003). P. 233.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid. P. 238.

ных образованиях, имеющих некую общность: в народах, религиях, культурах. Необходимо сразу отметить, что подобные общности как прогрессивные стадии развития надындивидуального объективного (и потому безличного) Духа, представляющего собой этап в самопознании Абсолютной Идеи (тоже, разумеется, безличной), были выделены еще в системе Гегеля. (В силу этого и в целом философию Гегеля следовало бы, на наш взгляд, назвать панентеистической: Абсолютная Идея саморазвивается в мир, который становится ее частью, и пр.¹²) Так или иначе, выведение действия Святого Духа за рамки человеческой личности комментируется Фредериксом так: «...папа не сводит активность Святого Духа только к внутреннему, частному миру индивида»¹³, и значит, мир человека здесь представляется ограниченным по сравнению с социумом, с религиозной (нехристианской) общностью. На наш взгляд, такой инклюзивизм открывает двери для панентеизма, потому что личность оказывается ниже безличной целостности.

В данном вопросе, по мысли комментатора, позиция папы немного походит на богословскую антропологию Ранера, но не совпадает с ней целиком. Так, в энциклике *Tertio millennio adventiente* (§ 5; 6) говорится о существенном пункте различия христианства и других религий, который сближает автора энциклики с Даниелу, и этот пункт — «воплотившееся Слово, Которое в результате исполняет чаяния, присутствующие во всех других религиях». Если иные религии — «человеческий поиск Бога» и «частичные формы посредничества» между Богом и человеком, то все спасение — лишь во Христе, «в Его спасительных таинствах, которые присутствуют в Церкви». «Хотя частичные формы посредничества различного вида и степеней не исключаются, они достигают своего значения и ценности *только* через собственное посредничество Христа и не могут быть поняты как параллельные или дополнительные по отношению к нему»¹⁴. Следовательно, заключает Фредерикс, религии в пневматологии папы сотериологически не равны. Из данных рассуждений Фредерикса следует, что другие религии, не равные христианству, поставлены по отношению к нему в условия

¹² Под понятием «панентеизм» («все в Боге»), введенным В. Краузе для обозначения концепции мира как части (единосущной) Божества, следует разуметь концепцию, родственную пантеизму: обе доктрины имеют в своей основе идею безличной (в силу единосущности миру) субстанции. В противоположность пантеизму и панентеизму теизм/монотеизм как доктрина личного Бога не содержит постулата о единосущном Богу миру и потому не рассматривает мир в качестве его части.

¹³ Ibid. P. 234.

¹⁴ Ibid.

иерархического инклюзивизма (частичной включаемости)¹⁵. Эта позиция инклюзивизма, выраженная Фредериксом, не охватывает всего спектра воззрений на проблему сравнительной теологии религий в современном католицизме.

Следующая точка зрения католических авторов на соотношение христианства и других религий базируется на принципе взаимодополнительности, который, однако же, не получил большого внимания на страницах упомянутого правого католического журнала. Данную позицию представляют А. Пъери, О'Леари и др.¹⁶. А. Пъери полагает, что, например, буддийский гносис и христианская Агапе — «взаимодополняющие ценности и сходящиеся пути»¹⁷, они конвергируют, потому что один и тот же божественный Дух говорит через каждый из этих путей. О'Леари считает, что они разные, но не равные пути к Богу: нехристианские религии — это частное, а всеобщее — Иисус Христос, «интегральная фигура»¹⁸ божественного спасения, которое действует везде, но вполне завершается на Кресте. «Уникальный Спаситель», продолжает О'Леари, ищет Самого Себя через историю, сосуществуя с божественными семенами в каждом человеческом сердце, включая людей нехристианских религий, но полнота спасения может быть достигнута только в конце времен. Позиция двух названных авторов, обозначенная как принцип взаимодополняемости, отличается от инклюзивизма тем, что здесь допускается гораздо бо́льшая самостоятельность иных религий и их спасительная роль; а в целом если инклюзивизм есть только шаг к пан(ен)теистичности, то взаимодополняемость открывает путь к плюрализму религий как признанию истинности множества религиозных путей.

Плюрализм религий становится главным тезисом двух других авторов: Ж. Маккари и Вемпени¹⁹. Первый из них, в отличие от представителей позиции взаимодополнительности, доходит до отрицания уникальности Боговоплощения, потому что признает «девять божественных посредников: Моисея, Зороастра, Лао-цзы, Будду, Конфуция, Сократа, Кришну, Иисуса, Мухаммеда... Воплощение — не единичность и не аномалия в человеческой истории, а ее правило и закон связи Бога и Его творения»²⁰. Маккари все же считает, что между «девятью боже-

¹⁵ Подробнее см.: Аникеева Е.Н. К вопросу об инклюзивизме индийских религий и эксклюзивизме христианства // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ. Материалы 1998 г. М.: ПСТБИ, 1998. С. 52–55.

¹⁶ См.: One God — One Christ. Convergent Paths. New York, 1999.

¹⁷ Ibid. P. 326.

¹⁸ Ibid. P. 328.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

ственными посредниками» существуют различные уровни Воплощения (рассмотрение чего мы опускаем). Этому теологу религии вторит Вемпени, признающий две дополняющие друг друга «спасительные фигуры — Иисуса Христа и Кришну»²¹. Кришна здесь имеется в виду не исторический и не описанный в «Бхагавадгите» колесничий Арджуны, а как его основа — Божественный Логос. Можно сказать, что эти авторы уходят от теологии конкретной религиозности в теологические и философские спекуляции и своими построениями замещают, так сказать, «живую метафизику» религий.

К анализу же конкретной религиозности обращает нас директор Центра вишнуитских и индуистских исследований в Оксфордском университете (Англия) и специалист по сравнительной теологии Френсис Ключни, автор интересных работ «Индуистский Бог — христианский Бог», «Богиня-Мать и Благословенная Матерь: индуистские богини и Благословенная Дева Мария», «Теология веданты», перевод и комментарии «Тамильской веды» и др.²². Ф. Ключни законно оспаривает не только предыдущую позицию, но и инклюзивистское течение в католической теологии религии. Неудивительно поэтому, что он защищает свою точку зрения на страницах именно «Теологических исследований». В своей статье, полемически направленной против Фредерикса, Ключни представляет различные точки зрения в самой классической и современной индуистской философии по вопросу об отношении к другим религиозным доктринам и сопоставляет их с концепциями межрелигиозной коммуникации в современной католической теологии религии²³. В классическом индуизме им выделяются две позиции: «эксклюзивизм» известного мимансака VII в. Кумарилы и «инклюзивизм» крупнейшего ведантиста, основателя направления вишиштаадвайты Рамануджи (XI в.) и других вишнуитов.

Согласно брахманской ортодоксии и ортопраксии, основанным на Ведах, чтение, понимание и даже слышание их может быть доступно не всем, но только «дваждырожденным» или представителям высших варн и каст, прошедшим ритуал посвящения в изучение Вед. Шудры же и неприкасаемые категорически исключаются из приобщенных к этим обрядам людей. Подобный «эксклюзивизм» может быть назван

²¹ Ibid.

²² Clooney Francis X.S.J. *Hindus God. Christian God: How Reason Helps Break down the Boundaries between Religions*. Oxford University, 2001; *Divine Mother. Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Blessed Virgin Mary*. Oxford University, 2004; *Theology after Vedanta: an Experiment in Comparative Theology*. New York: SUNY, 1993; *The Tamil Veda: Pillan's Interpretation of Tiruvaymoli*. Chicago: University of Chicago, 1989, etc.

²³ Clooney Francis X. *Hindus Views on Religious Others: Implications for Christian Theology* // *Theological Studies*. 64 (2003). P. 306–333.

социально-кастовым, а не доктринальным. На социальный эксклюзивизм автор рассматриваемой статьи намекает, но главное внимание уделяет доктринальному эксклюзивизму в лице Кумарилы (Тантравартика I.3). В его учении объявляются ложными и вредными, отбрасываются и резко критикуются все традиции, вступающие в конфликт с Ведами: более всего достается представителям других религий, особенно буддистам, однако не признаются и индуистские школы санкхьи, йоги, теистического вишнуизма. Аналоги позиции Кумарилы с его жесткими религиозными критериями среди позиций современных католических богословов не представлены в обзоре Фредерикса, но на самом деле эти аналоги, по мнению Ключни, существуют: таковы, например, воззрения Г.И. фон Бальтазара или К. Барта. Инклюзивистской позиции Рамануджи и его последователя Веданта Дешики ближе всего рассматриваемые Фредериксом воззрения Ж. Даниелу и К. Ранер. В начале своего комментария «Шри-бхашья» на «Веданта-сутры» Рамануджа утверждает, что истинная реальность — Брахман, — провозглашенная в Упанишадах, есть на самом деле Нараяна — источник вселенной и Высший личный Бог, наделенный всеми совершенными качествами²⁴. Отсюда берет начало, как следует из утверждений Ключни, теистический инклюзивизм вайшнавов, когда Высший личный Бог Нараяна возглавляет целую иерархию богов. «Тируваймоли» альвара Сатакопана, комментарии Рамануджи Пиллана, «Ньяя-сиддхаджняна» Веданта Дешики и некоторые другие вишнуитские тексты согласны, как отмечает Ключни, в том, что Нараяна создает других — низших — богов, делегируя им часть своих функций, ибо он так проявляет себя в мире, чтобы некоторые люди могли чтить других богов и через это поклоняться Нараяне. Добавим, что все это возможно благодаря панентеистическо-эманативной, а не креационистской доктрине вишишта-адвайты и ее теизм носит не абсолютный, а относительный характер, ибо личных богов здесь много и сущности безличного космоса и Высшего Бога тождественны друг другу. Но другие боги и культы, согласно вайшнавам, имеют ограниченный характер в плане высшего божественного провидения. Ключни приводит рассуждения Пиллана по этому поводу следующим образом: «Нараяна надевает покрывало на умы людей, так что они станут творить культы в меру своих способностей, но однажды они поймут, насколько промыслительна спасающая [их] икономия... низость их богов и вместе с тем превосходство Нараяны, и, таким образом, они избегнут ловушки тех низших религий»²⁵.

²⁴ Ibid. P. 313–314.

²⁵ Ibid. P. 315.

Далее Клюни отмечает, что Даниелу и Ранер, описанные Фредериксом, являются «родственными по духу» и даже «наследниками Рамануджи, хотя, возможно, Даниелу показывает более тесное родство». Более того, вишнуитам оказываются близки официальные документы католической церкви XX в.: «Когда мы читаем Дешику, приходят на ум некоторые острые апологетические тона *Dominus Jesus*»²⁶. Опуская рассмотрение у Клюни еще ряда индийских точек зрения, например точку зрения Махатмы Ганди, которая характеризуется им как «прагматическое межрелигиозное взаимодействие в поиске истины и ненасилия», обратимся к выводам автора. Он считает, что, несмотря на ряд аналогий между отдельными позициями католических богословов и индийских философов, официальной католической точке зрения ничего не соответствует в индуизме в силу его неинституционального характера и религии отличаются между собой в гораздо большей степени, чем имеют общие моменты. Тем не менее, считает Клюни, все же религиозные границы частично и, можно сказать, выборочно пересекаются. Например, Ганди и многие другие авторы могут восхищаться ненасилием Иисуса Христа, но при этом не понимать необходимости крещения и т.д. Представители каждой религии имеют свои стандарты для принятия, отвержения или игнорирования различных аспектов других религиозных традиций²⁷.

В данной позиции Клюни нет принципа взаимодополняемости и нет инклюзивизма; да и совместимы ли они с теистической (монотеистической) религиозностью? Если, как он показал, точка зрения Даниелу и Ранера на частичную истинность нехристианских религий инклюзивистская, то тогда не приобретает ли она пан(ен)теистический налет? Св. Иустин Мученик (Философ) II в. считал эллинских философов «христианами до Христа», но живут ли после Боговоплощения «христиане вне Христа»? Или, как ставит вопрос Ранер, существуют ли «анонимные христиане»²⁸? На наш взгляд, последние два вопроса заслуживают скорее отрицательного, чем утвердительного ответа. В целом инклюзивизм — позиция политеистической религиозности, поскольку она включает и допускает культы иным богам, и в ней потому преобладает пантеистический и панентеистический метафизический фон, а монотеистическая религиозность, в том числе христианство, по определению не допуская иных богов и иных культов, тяготеет к эксклюзивизму. То же справедливо и в вопросе об отношении христиан-

²⁶ Ibid. P. 315–316.

²⁷ См.: Ibid. P. 332.

²⁸ См.: *Rahner K. Observations on the Problem of the 'Anonymous Christian' // Theological Investigations 14. New York: Seabury, 1976. P. 280–298.*

ства к другим религиям: будучи монотеизмом, оно не может не сохранять свою метафизику не смешиваемой ни с чем другим, так как его ядро составляет учение о личном Боге; личность же при первом приближении ее определить — «не смешиваемая», она не выводится не из чего и не сводится ни к чему.

Среди рассмотренных точек зрения католических теологов религии позиция Ключни представляется наиболее соответствующей теизму, в ней принцип религиозного эксклюзивизма является действенным и требующим объективного и адекватного воспроизведения метафизических сторон религий, высвечивающим несводимость друг к другу различных типов религий, хотя и при частичной их «пересекаемости»; однако этот принцип не закрывает возможностей дальнейшего изучения других религий и углубления в их метафизические и богословские аспекты.

Критикует инклюзивистскую позицию в теологии религии, но с других оснований, можно сказать слева, и другой автор «Теологических исследований» — специалист по японскому буддизму Рубен Л.Ф. Хабито²⁹. В начале своей статьи он приводит довольно разнообразную библиографию по теологии религии и сравнительному религиоведению, характеризуя первую как «область исследования роли религиозных традиций мира в истории спасения, а также метода понимания этих традиций перед лицом евангельского благовестия»³⁰, впрочем, называя эту область и «сравнительной теологией». Автор ссылается на Фредерикса, Ключни, Дж. Макрански, а также других исследователей (А. Рейс, П. Ниттер, дон Питтман и т.д.). Р. Хабито представляет три ключевые фигуры японского буддизма с точки зрения понимания ими Высшего Пути и их отношения к другим религиозным путям как внутри буддизма, так и вне его: Кукай (VIII–IX вв.), Доген (XIII вв.), Нитирен (Ничирен — XIII в.). Первый из них — Кукай, известный по легализации в буддизме эзотерического учения Истинного Слова (Шингон, или Сингон, Миккё), в своей книге «Обозначение целей трех учений» рассматривает конфуцианство, даосизм, буддизм. Первые две религии объявляются им ограниченными и не могущими удовлетворить высокие духовные потребности людей, на которые отвечает только одна религия — буддизм.

Далее Хабито повествует о развитии данного положения в последующей деятельности Кукая, путешествовавшего в Китай и обнаружившего там буддийские рукописи эзотерического характера; привезя

²⁹ *Habito Ruben. Japanese Buddhist Perspectives and Comparative Theology: Supreme Ways in Interaction // Theological Studies. 64 (2003). P. 362–387.*

³⁰ *Ibid. P. 362.*

их в Японию, основатель Сингон-сю пишет книгу «Разница между экзотерическим и эзотерическим буддизмом», где описывает различные существовавшие тогда буддийские школы (экзотерические) и единый сокровенный (эзотерический) смысл их учений. Все это суммируется в одной инклюзивистской и, по мысли Хабито, иерархической схеме, которая выражена в трактате Кукая «Десять стадий Сознания». На вершине иерархии, или на десятой стадии, как и следовало ожидать, эзотерическое учение, обозначаемое как достижение «буддовости». А низшие ступени этой лестницы — сначала натуралистически-гедонистические учения, потом — конфуцианство, следующая стадия — даосизм вместе с индуистскими философскими школами санхьей, йогой, вайшешикой и т.д., вслед за которыми, с 4-й по 9-ю стадию, возвышаются буддийские учения, с «хинаяной» внизу и с мадхьямикой выше. Все девять ступеней, как указывает Кукай, — и буддийские, и небуддийские — представляют собой лишь частичное выражение истины, а полное и совершенное ее выражение описано как Прославленное Сознание, суть сокровенного и священного буддийского учения, что и есть Высший Путь, согласно Кукаю.

Вторая из рассматриваемых Хабито буддийских позиций — мистический «практицизм» Догена, утверждавшего, что практика (религиозно-мистическая) не средство к «озарению», а самый настоящий Высший Путь, от которого зависит это «озарение» и которому оно принадлежит. Будучи учителем сидячей медитации, Доген говорил: «...шикам таца („просто сидение“) — самое сердце буддийского Пути, Истинного и Высшего Пути»³¹. В сочинении Догена «Глаз и сокровище Истинного Закона» даосизм и конфуцианство отвергаются как не заслуживающие даже рассмотрения, поскольку разница между ними и буддизмом — как между землей и небом (3.86)³². В отношении же определения степени аутентичности, истинности, иерархичности различных буддийских школ Доген занимал более скептическую позицию, считая такие занятия пустыми словопрениями в сравнении с главным делом — медитацией. Поэтому Доген, по Хабито, явно не инклюзивист, но и не эксклюзивист, поскольку воздерживается от оценки не только их истинности, но и ложности, а также и не плюралист.

Третья из разбираемых в данной статье буддийских точек зрения на другие религии — учение Нитирена, известного своей воинствующей «клерикальной» позицией и идейной войной не только против других

³¹ Ibid. P. 369.

³² Ibid. P. 370.

религий, но и иных буддийских сект. В своем трактате «Об установлении Правильного Учения для мира (боевыми средствами! — Е.А.) на земле» (11.41) этот страстный буддийский проповедник рассматривал, например, амидаизм только как средство достижения Чистой Земли, т.е. небесного рая, но равнозначной достижению нирваны (сотериологической) является лишь Истинная Дхарма Будды Шакьямуни, Господина «Лотосовой сутры», тогда как Будда Ами табха занимает периферийное место, как и многие другие эманации вечного Будды Шакьямуни³³. Подобным же образом толковал Нитирен и судьбу брахманистской религии с ее верховными богами Вишну и Шивой: если кто-то из брахманистов, по их собственному мнению, достигал высшего сотериологического идеала — мокши, или нирваны, то это аберрация, которая происходила из-за того, что достигнуты были лишь высшие сферы небес (рупа- и арупа-лока в буддийской терминологии), неравнозначные нирване. И все-таки другие религии заслуживают снисхожденности, согласно основателю Нитирен-сю, как добуддийские подготовительные доктрины, зато буддийские секты, отвергающие «Лотосовую сутру», он подвергает страшным проклятиям, ибо они извращают Истинную Дхарму и низвергаются на низшие ступени ада³⁴. В писаниях Нитирена, как считает Хабито, содержится двойственное отношение к иным религиям и иным путям — как инклюзивизм (по отношению к внешним), так и эксклюзивизм (по отношению к «своим»).

Типологизируя Высшие Пути японского буддизма с точки зрения сравнительной теологии, Хабито намечает, с его точки зрения, наиболее приемлемый подход к проблеме вслушивания в «религиозного другого» в современных условиях: необходимо встать и над инклюзивизмом, и над эксклюзивизмом. Автор объявляет инклюзивизм «шовинистической» позицией (критикуя его, как мы сказали, слева), так как он представляет иерархию всех религий, на вершине которой всегда оказывается «своя», а другие — на низших стадиях к ней, что является высокомерием по отношению к иной вере. Эксклюзивизм тоже не устраивает Хабито потому, что он будто связан с враждебностью к другим религиям³⁵. Однако если разобраться с эксклюзивизмом, то

³³ Ibid. P. 372.

³⁴ Ср. проклятия Лютера в адрес католиков: «Судьба слова Божия — быть причинной смятения в мире... Уверен, что царство пап разрушится, ибо на них устремилось слово Божие, которое ныне грядет. Возмущение не прекратится, покуда все противники слова не будут втоптаны в грязь уличную». — *Лютер М.* О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 319, 320.

³⁵ См.: *Habito R.* Op. cit. P. 386.

становится ясно, что объявление истинности только своей веры и ложности другой религии является не более чем способом их демаркации, требованием аутентичности, идентичности и неповрежденности своей веры пантеистическим или «шовинистическим» инклюзивизмом; эта идеологическая демаркация сама по себе не может привести к социальной и политической вражде, а, скорее, предотвращает ее, если брать реалии современного плюралистического мира.

Сам же плюрализм как метод сравнительной теологии Хабито резко не приемлет, так как, по его мнению, этот метод есть равнодушный изоляционизм и «ничего-не-делание». Автор предлагает вести религиозный диалог на основе сформулированного им (надо сказать, нечетко) принципа — «конфликтующие абсолюты во взаимодействии», понимаемого как новая идеология выживания в глобальную эпоху, когда мы должны принимать «религиозного другого» со всеми его особенностями³⁶. В этой связи Хабито считает, что задачи католической миссии меняются в современных условиях: «Католическая традиция не может претендовать на монополию Высшего Пути перед лицом других религий, объявляющих себя тоже Высшим Путем»³⁷. Но автор не дает ответа на вопрос, почему верующие одних религий должны будто бы отказаться от истины своего пути, а другие верующие могут оставаться в истине своего пути.

Другие религии, продолжает Хабито, должны быть для католика не соперничающей доктриной, которую нужно отвергнуть, а средством для лучшего понимания самих себя в рамках католицизма. Например, медитативная практика дзен (Доген и др.) открывает новые духовные горизонты для христианина³⁸. По поводу этого положения необходимо заметить, что не только христианские авторы отрицали саму возможность синтеза мистических практик разных типов религиозности, имеющих и различную духовную основу (безличное божество или бескачественная нирвана, с одной стороны, и личный Бог — с другой³⁹), но и психоаналитики типа К.Г. Юнга подчеркивали разрыв между психическим генотипом западного человека и медитативными практиками Востока, в частности йоги, отговаривая европейцев от занятий ею⁴⁰. Здравым же представляется напоминание автора католи-

³⁶ Ibid. P. 384.

³⁷ Ibid. P. 385.

³⁸ Ibid. P. 380.

³⁹ См.: *Иером. Серафим Роуз*. Православие и «религии будущего». Рига, 1992.

⁴⁰ Ср.: «Практика йоги немыслима — да и неэффективна — без тех идей, на которых она базируется... Раскол западного ума с самого начала делает невозможным сколько-нибудь адекватное использование возможности йоги... [Европеец] поэтому

кам в связи с дзен о началах их собственной мистической традиции. Только почему-то Хабито из всей богатой христианской мистической традиции указывает здесь имя одного только Блаженного Августина.

Далее, по Хабито, польза для католика от учения Кукая будет та, что положение о достижении буддовости «в этом самом теле» приведет к размышлению о состоянии воскресения твари «в этом самом теле»⁴¹, между тем как с иерархическим инклюзивизмом его учения, что уже отмечалось, Хабито не согласен. Наконец, Нитирен с его нетерпимостью к «своим» и благосклонностью к «чужим» вызывает почти восторг у автора рассматриваемой статьи и наводит его на указанную методологию религиозного общения в настоящее время, весьма туманно изложенную — конфликтующие абсолюты во взаимодействии. Хочется верить, что призыв Нитирена к правильному пониманию «Лотосовой сутры» как истинного смысла буддийского учения и его война против ложного ее понимания у других буддистов (ненависть к «своим» и благосклонность к «чужим») были восприняты Хабито только в смысле побуждения к дальнейшим теоретическим изысканиям, например в области библейской герменевтики, и не имели для автора того подтекста, чтобы призывать католиков возбуждать в себе ненависть к христианам-«схизматикам» и, напротив, покровительственно относиться к нехристианским религиям.

Более четко выражает свою позицию по вопросам теологии религии другой американский буддолог — Джон Макрански, написавший исследование «Достижение буддовости при жизни»⁴², а также «Теологических исследований», который рассматривает проблему отношения к другим религиям в изучаемом им буддизме махаяны⁴³. Дж. Макрански выявляет две позиции в буддизме: 1) острая критика и отрицание (эксклюзивизм); 2) применение «искусных средств» — разоблачение других религий, понимаемых как часть буддийской доктрины, и включение их в буддизм (инклюзивизм). Эксклюзивистское направление начинается с самого Будды — в яркой и непримиримой критике им Маккхали Госалы, детерминиста и фаталиста, а впоследствии проявляется в схоластической критике со стороны Васубандху, Дхарма-

наверняка станет употреблять йогу во зло». — Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Renaissance, 1991. С. 228–229.

⁴¹ См.: *Habito R.* Op. cit. P. 378.

⁴² *Makransky John.* Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet. SUNY, 1997.

⁴³ *Он же.* Buddhist Perspectives on Truth in Other Religions: Past and Present // Theological Studies. 64 (2003). P. 334–361.

кирти, Шантаракшиты и Камалашилы теистических концепций, противоречащих утверждаемой буддистами а-субстанциальности.

Методология же буддийских «искусных средств» рассмотрена в статье подробнее, начиная с отношения Будды к молодому брахману Васеттхе, почитателю бога Брахмы. Как повествуют сутты, Будда не сразу отбрасывает теизм Васеттхи, но прежде заставляет его отвечать на вопросы типа: как Брахма, не опутанный пороками, ненавистью, злой волей и т.п., может быть познан, воспринят и объединен с человеком, имеющим подобные «опутанности»? Будда постепенно наводит брахмана на ответ, что только не опутанный ими буддийский монах может после смерти соединиться с Брахманом, что является ключевым положением для понимания третьей благородной истины; и в конце концов Васеттха становится на «истинный» буддийский путь и достигает нирваны. Общее толкование данного события в буддизме таково, что частный случай почитания Брахмы годится не в смысле признания сущности Брахмы, а в смысле его имитации в плане любви и сострадания как буддийских добродетелей, а это есть низшая ступень лестницы буддийского самосовершенствования.

Как говорит Макрански, такая методология, как «искусство зашечкивать других через их собственное мировоззрение и способы мышления»⁴⁴, стала в дальнейшем развиваться в буддизме, в том числе в дзен-буддизме, довольно активно. Так, в текстах Вималакирти говорится о «бодхисаттвах, посвящающих себя всяким странным сектам, распространенным в мире, чтобы вывести всех людей, имеющих догматические (неправильные с точки зрения буддизма) воззрения»⁴⁵, на правильный путь. По Макрански, подобное же встречается и в «Аватамсака-сутре», и в текстах Праджняпарамиты, и в «Лотосовой сутре» и есть не что иное, как «теологический инклюзивизм, подводящий под буддийское мировоззрение ценность и истину почтенных небуддийских учителей»⁴⁶. Эта методология «искусных средств» сыграла колоссальную роль в миссионерской адаптации махаянистского буддизма к политеизму народов Центральной и Восточной Азии, отчего буквально распух пантеон местных форм буддизма. Макрански обращает особое внимание на то, что спасительными в буддизме считаются только четыре благородные истины, но выражение этих истин можно понимать довольно широко: так, в тексте «Махаяна-аватамсаки» говорится о том, что существует «четыре квадриллиона названий для вы-

⁴⁴ Ibid. P. 344.

⁴⁵ *The Holy Teaching of Vimalakirti* (69), transl. by Robert Thurman. University Park: Penn State, 1968.

⁴⁶ Ibid.

ражения четырех благородных истин в соответствии с мышлением людей для их гармонизации и умиротворения»⁴⁷.

На рассмотренном историческом материале автор статьи делает выводы, актуальные для современной теологической проблематики. Макрански утверждает, что экспансия современного буддизма на Западе, особенно в форме дзен, есть результат рассмотренного им иерархического инклюзивизма и миссионерской активности за счет тех «искусных средств», которые расцвели в махаянистском буддизме в средние века. В качестве примера современного буддийского инклюзивизма автор приводит высказывания 14-го Далай-ламы Тибета и построения известного тайландского ученого-монаха Бхиккху Боддхадасы. Д. Макрански даже предостерегает современных буддистов от «искусных средств», которые заводят, по его словам, в тупик неисторического сознания, когда подлежащие инклюзивизму доктрины редуцируются в схему вне своего исторического контекста⁴⁸.

В то же время, по Макрански, документы II Ватиканского собора отчасти схожи с буддийскими «искусными средствами» (инклюзивистский налет этих документов уже подчеркивался выше), но... буддийская иерархия религий выглядит гораздо пристойней, чем в католичестве. Почему? Макрански считает, что высшая истина на вершине буддийской пирамиды духовного восхождения — о пустотности мира и необусловленности нирваны — благодаря своей неопределенности и гносеологическому негативизму в отличие от «конкретности» истины в христианской теологии оставляет больший простор для движения к вершине. Более того, все множество (четыре квадриллиона) путей к буддийской истине станут равными или подобными при отблеске ее тотальной невыразимости и негативизма⁴⁹. В таком свете христианский праксис может быть понят в качестве открытия «восприимчивости к необусловленному»⁵⁰ и обращения к апофатике.

В этой связи встает очень интересный вопрос о «степени» апофатичности двух религий: буддизма и христианства. И хотя Д. Макрански напрямую не говорит, что первая из них апофатичнее второй, но именно такое впечатление оставляют его рассуждения, ибо, дескать, нирвана по определению (почти) не имеет никаких положительных свойств, а положительные свойства личного Бога отражены во многих догматических формулах. Однако, на наш взгляд, несмотря на эту кажимость, следует иметь в виду, что глубина апофатизма не измеряется

⁴⁷ Ibid. P. 354.

⁴⁸ Ibid. P. 351–352.

⁴⁹ Ibid. P. 359.

⁵⁰ Ibid. P. 360.

степенью спекулятивной раскрытости или нераскрытости сотериологического идеала: христианское положение о «Божественном Мраке» и о том, что *Бог обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может* (1 Тим. 4.16.), говорит о не менее глубокой апофатике, нежели буддийское учение о нирване. К тому же безличная и а-субстанциальная нирвана и *непостижимый до конца* личный Бог как объекты мистических практик весьма разнятся, если не противоречат друг другу, так как имеют противоположные цели для индивида: соответственно разрушение личности, поскольку она источник страдания, и онтологическое преобразование тварной личности. В целом Макрански не устраивает инклюзивизм ни в христианстве, ни в буддизме, но в свете буддийских поисков спасения христианство призвано приобретать большую восприимчивость к необусловленному, а буддизму следует изживать свой не-историзм.

Закончив обзор ряда публикаций по поводу теологической проблемы действия Святого Духа в иных религиях, можно высказать следующие соображения. Христианская сотериология экклезиологична, т.е. вне Церкви спасение рассматривается или невозможным, или весьма проблематичным. Но это отнюдь не означает, что если люди Церкви или их часть могут спастись, то остальные будут обязательно осуждены, — такого вероопределения нет. По поводу возможности спасения людей иных конфессий православная Церковь в отличие от католической не дает определенных догматических формулировок — по крайней мере сейчас, — и в этом видится свой резон. Апофатическая глубина и сокровенный смысл личностного спасения, неподдающееся словесному описанию состояние души в момент смерти, когда, например, человек иной веры при встрече с Иисусом Христом обнаруживает вдруг, что именно Ему он поклонялся всю свою жизнь, делают излишним рациональное определение данного вопроса, ибо эти тайны доступны лишь одному Богу. Такие души в своей земной жизни если и могут быть названы «анонимными христианами», то не человеческим разумом или волей, а только Божественным избранием. Напомним, что Ранер в противовес данному утверждению считает по человеческому разумению «анонимными христианами» верующих нехристианских религий, что, на наш взгляд, не соответствует духу христианства. Ведь не случайно Апостол Павел говорит: *Ибо что мне судить внешних?.. Внешних же судит Бог* (1 Кор. 5.12–13).

В документах II Ватиканского собора говорится о действии Святого Духа в других религиях, но какое это действие, личностное или безличностное, не раскрывается. В современных же интерпретациях католической теологии религии, как было рассмотрено, преобладает

инклюзивистская линия. Но если христианство, по своему определению не допуская иных богов и иных культов, тяготеет к эксклюзивизму, то это же самое, наверное, должно быть справедливо и в вопросе об отношении христианства к другим религиям. Так что позиция плоского инклюзивизма в оценке нехристианских религий таит в себе опасность эрозии монотеизма и его пан(ен)теизации. И данная опасность не осталась незамеченной, как было показано, другими католическими теологами религии, активно критикующими инклюзивизм.

Здесь возникает необходимость уточнить содержание понятий «инклюзивизм» и «эксклюзивизм». На наш взгляд, применительно к религиозности эти понятия могут нести культурологический и метафизический/культовый аспекты, которые можно исследовать на протяжении почти всей истории традиционных религий. Культурологические аспекты инклюзивизма и эксклюзивизма — это принятие или непринятие тех или иных обрядов, обычаев, традиций другой религии в свою, и критерии такого принятия или неприятия исходят от метафизической/культовой основы своей религии. Разумеется, монотеизм и политеизм (а политеистическими могут считаться все другие религии, кроме известных трех монотеистических) имеют разные критерии для метафизического инклюзивизма и эксклюзивизма: личный Бог или безличное сверхъестественное.

Метафизический эксклюзивизм христианства обусловлен его сутью — монотеизмом, и метафизический инклюзивизм в политеистической религиозности также определяется законами этой религиозности. То есть если христианство допускает метафизическую истинность других религий и других богов в них (инклюзивизм), то оно саморазрушается, а политеистическая религиозность в случае метафизического инклюзивизма несколько не страдает. В статье шла речь прежде всего об этом метафизическом аспекте инклюзивизма и эксклюзивизма. Но в наше время метафизический аспект этих религиозных феноменов оказался смешанным с идеологическим. В идеологическом (и даже политическом) ключе инклюзивизм связали с толерантностью, а эксклюзивизм — с нетерпимостью, поэтому в публицистической демагогии инклюзивистские религии выигрывают, а эксклюзивистские выглядят одиозно. На наш взгляд, смешение идеологического и метафизического аспектов инклюзивизма/эксклюзивизма совершенно недопустимо и противоречит принципу религиозной свободы (т.е. возможность сохранить свою религию неповрежденной).

Возвращаясь к основной теме, следует в итоге указать на мотивы столь пристального внимания католической теологии религии к про-

блеме осмысления соотношения христианства с другими конфессиями. Эти мотивы, очевидно, определяются современными задачами католической миссии. Над западным миром в целом тяготеет тяжелое наследие колониализма и расизма, и Католическая Церковь рассматривает их в плане грехов прошлых поколений своих членов, а потому сейчас можно встретить нечто вроде покаянных сентенций по поводу этого. Так, современный католический философ В. Свит пишет: «В прошедшие времена христианская философия как пристегнутая к христианской миссионерской деятельности в целом несла апологетическую функцию и при взаимодействии с нехристианскими культурами была односторонне-вызывающей и отвергала местные религиозные и нравственные традиции»⁵¹. Разумеется, это довольно мягкая оценка западного «логоцентризма» и насильственных средств католической миссии. И хотя данный автор минимизирует задачи христианской апологетики в современных условиях, но совершенно непохоже, что весь католический мир отказывается от миссии вообще: просто ныне происходит переосмысление ее задач в глобализирующемся мире.

Яркое подтверждение этому — бурная активность предыдущего папы — Иоанна Павла II в посещении нехристианских стран и народов; даже создавалось впечатление, что количественный географический «охват» таких поездок был самоцелью. Однако в Азии и регионах распространения буддизма поездки папы не были столь успешны. Так, посетив в начале XXI в. Тайвань, Иоанн Павел II вынужден был отменить планировавшееся ранее посещение Шри-Ланки из-за того, что строгие ревнители и хранители буддийских традиций в этой стране воспротивились трактовке буддийской сотериологии со стороны папы в его книге «Пересекая порог Надежды»⁵². Четко демаркируя буддизм и христианство, папа указывает на оппозицию личного Бога и нирваны и говорит об «исключительно негативистской сотериологии» буддизма⁵³. Данное слово, «негативизм», было воспринято как нравственно-оценочное по отношению к буддизму, хотя, несомненно, гносеологический «негативизм» и апофатика имеют место в буддизме (как и в христианстве — учение о «Божественном Мраке» и др.). Де-

⁵¹ Sweet William. Philosophy, Culture and the Future of Tradition // Philosophy, Culture, and Traditions (Journal of the World Union of Catholic Philosophical Societies). Vol. 1. 2002. P. 103–119.

⁵² John Paul II. Crossing the Threshold of Hope. — Ed. by Vittorio Messori. New York: Alfred A. Knopf, 1994.

⁵³ Ibid. P. 85.

лая реверансы вежливости в сторону далай-ламы, папа все же не возторженно констатирует «диффузию буддизма в США»⁵⁴. С этим и подобными ему обстоятельствам католикам, очевидно, приходится мириться как с последствиями колониальной политики и насильственного миссионерства или возмездием за них*.

⁵⁴ Ibid.

* В статье смело поставлена исключительно важная и актуальная для сегодняшнего дня проблема осмысления инклюзивистского и эксклюзивистского подходов к другим религиям в различных религиозных традициях, но некоторые способы ее решения представляются проблематичными. Так, исходя из противопоставления друг другу пан(эн)теистической метафизики инклюзивизма и монотеистической эксклюзивизма из последовательных монотеистов следовало бы исключить весьма многих христианских богословов — от св. Иустина Философа, прямо утверждавшего, что «все, что сказано кем-нибудь (из философов, поэтов и историков языческих) хорошего, принадлежит нам — христианам» (Apol. II, 13) и без затруднений включавшего в «христиан до Христа» Сократа и Платона, до обсуждаемого в статье К. Ранера с его чисто инклюзивистской концепцией анонимного христианства, на что и автор статьи вряд ли бы решилась. Вместе с тем подобные позиции по отношению к другим традициям были последовательно «выписаны» буддистами, начиная с древнейших текстов Палийского канона и индуистами, начиная по крайней мере с «Бхагавадгиты», из которых ни те ни другие монотеистами не были. Потому инклюзивизм прежде всего следует считать миссионерской стратегией, которая (независимо от того типа религиозного мировоззрения, которого придерживается «инклюзивизирующая сторона») рассчитана на более комфортное усвоение обращаемой аудиторией нового для него учения, выдаваемое за ее собственное, исконное, но только в истинном, подлинном, «очищенном» виде. Что же касается «возмездия» католикам за последствия колониальной политики и насильственного миссионерства, то здесь правильнее было бы говорить скорее о комплексах вины и даже неполноценности, которые успешно внедрила в сознание западных христиан левая пропаганда, чем о реальной исторической вине. Доказательство тому — отсутствие каких-либо подобных комплексов в исламе, иные последователи которого и в настоящее время (без всякого «возмездия») взрывают культовые памятники других религий. — *Сост.*

ПУБЛИКАЦИЯ

«ГИТАБХАШЬЯ» РАМАНУДЖИ

(гл. 1–2)*

Перевод с санскрита

В.С. Семенцова

Глава I

*Чьи ноги-лотосы вниманьем почитая,
Я без остатка уничтожил грех
И к Сущности приблизился? —
Ямуны, учителя. Того я славлю!*

Владыка Шри: вместилище добра, противник всего недолжного; тот, чья природа — лишь знание бесконечное и радость, не находимые ни в чем ином, чем Сам Он: великий океан толпы достоинств благих, присущих самой Его природе: возвышенного знания, силы, владычества, геройства, мощи творческой, победного сиянья и еще иных, несметных; дивный обликом, поскольку вместилище немыслимых, божественных, волшебных, вечных, безупречных, непревосходимых — сиянья, красоты, благоуханья, изящества, очарованья, юности и прочих достоинств непомерных: ведь, неизменным пребывая, по своему желанью Он принимает любые формы: дивные, неисчислимы, бесценные; носящий украшения — достойные Его, многообразные, нарядные, чудесные и безупречные: им нет конца; владеющий благим, божественным оружием — Себе сообразным, неисчислимым, непредставимо-мощным, непреоборимым, безупречным, вечным; возлюбленный супруг богини Шри, чьи качества благие (и у ней они неисчислимы, превосходны, беспредельны) — божественность природы, красота, достоинство, владычество, величие, досточестность и толпа иных — сообразны ее избранникам желанным, вечны и безупречны; тот, чьи прославляемы немолчно обе стопы бесчисленным синклитом божественных существ, чей бесконечный счет

* Перевод печатается с рукописи, все особенности которой (за исключением опечаток) сохраняются в настоящем издании; в единичных случаях предлагаются уточнения в квадратных скобках. — *Сост.*

достоинств — таких, к примеру, как постоянно-безупречные и превосходные знание, действие-служение, беспрепятственность (в свершении долга) и прочие, — лишь форма проявления их, мудрых, всеобъемлющей любви к Господню всемогуществу — в различье их природы, стойкости и дел служенья, коими они послушны замыслу Его; тот, чья природа сущности неразличима речью и умом; имеющий своим жилищем небосвод, в котором бесконечны чудеса, величие — бесконечно, чья бесконечность — мера, — вечен Он, вне власти укори́зн, обителен обителями сладостных блаженств и средствами вкушенья оных — все они Его достойны, многообразны, многовидны, безграничны; тот, кто, играя, творит, хранит и рушит целый мир, исполненный многообразием форм вкушений и вкушателей бесчестных; Высший Брахман; Пурушоттама; Нараяна; Он, сотворив весь этот мир — от Брахмы до вещей недвижимых, пребывая в своей природе неколебимым; и, будучи недосягаем почитанью иль созерцанью ни людей, ни Брахмы, ни иных богов; исполненный — как бы великий океан! — отеческой любви, благоутробья, жалости и снисхожденья; сам себя соделав сообразным различным формам существованья, снизошел в различные миры — не покидая, однако, своей природы высшей; теми и иными почтенный, в ответ на те или иные их желанья он посылал им плод, известный как «дхарма», «артха», «кама» либо «мокша»; и вот, намереваясь, наконец, поднять все бремя (беззакония) земли — дабы спасти одновременно с прочими и нас, нисшед на землю, он стал доступен взорам всех людей; творя деянья дивные, способные восхитить глаза и души людей как дальних, так и ближних, он истребил Путану, Шакату, Ямалу, Арджуну, Аришту, Праламбу, Дхенуку, Калию, Кешина, Кувалаяпиду, Ченуру, Муштику, Каусалу, Кансу и иных (асуров, упырей и демонов зловредных); напитав весь мир нектаром взглядов своих и слов, струящих состраданье великое, сердечность и любовь; толпу своих достоинств обнаружив — превосходнейшую красоту, благоволение и иные, — он обратил Акруру, Малакуру и прочих в великих бхактов; наконец, под видом побужденья потомка Панду к битве он научил [нас] бхакти-йоге, согласной и со знанием, и с деяньем, имеющей Его предметом, той, которой наставляет Веданта, приводящей к конечной цели (к Высшему Благу) человека — освобожденью.

* * *

Итак, с началом войны между Пандавами и Кауравами Господь сей, Пурушоттама, Владыка всех владык, став смертным ради блага мира, любовью побеждаемый к взыскующим приюта в Нем, соделал сына Притхи колесничим, себя же — его возничим, перед глазами всех людей.

Хотя и зная об этом величье Арджуны, всем существом своим слепой, царь Дхритараштра, побуждаемый желаньем победы [своему сыну] Суйодхане, возникшего Санджаю спросил:

1. Дхритараштра сказал:
На Курукшетре на поле дхармы, собрались они, решившись сразиться,
сыновья мои и дети Панду. Что же делали они, о Санджая?
2. Санджая сказал:
И вот, увидев армию сынов Панду, построенную в боевом порядке,
К учителю приблизившись, царь Дурьодхана слово молвил:
3. Взгляни, учитель, на великую армию сынов Панду,
[К бою] построенную учеником твоим, сыном Друпиды, искусным.
4. Вот великие лучники, герои, равные в битве Бхима, Арджуне:
Юдхана и Вирата, и Друпиды, колесничий великий.
5. Дхриштакету, Чекитана и доблестный царь Каши,
Пуруджит и Кунтибходжа, и шибийцев царь, среди людей бык
мощный.
6. Юдхаманью смелый, доблестный Уттамоджас —
Все они великие колесничие — и сын Субхадры, и сыновья Друпиды.
7. Узнай и тех, кто среди нас лучшие, о среди брахманов превосходный;
[Вот они], вожди моего войска: чтобы упомянуть и о них, тебе называю —
8. Сам ты, и Бхишма, Карна, Крипа также, в боях победный,
Ашваттхаман и Викарна, также и сын Сомадатты.
9. Многие также иные герои жертвуют ради меня жизнью:
Владеющие различным оружием, все они опытные в ратном деле.
10. Но недостаточна та наша сила, хранимая Бхишмой:
А эта — достаточна, этих сила, хранимая Бхимой.
11. Вы же, стоящие — всяк на своем месте — твердо.
Тщательно Бхишму храните, все вы и каждый [из нас].
Дурьодхана, своими глазами увидев *хранимую Бхимой силу* Пандавов и *силу* свою, *хранимую Бхишмой*, и поведав учителю о *достаточности* силы той для победы над ним, Дурьодханой, и *недостаточности* силы своей для победы над теми, духом смутился (I–II).
12. Старший из Куру [Бхишма] — прадед львиный клич издал тогда громко,
И в свою раковину протрубил, отважный, боевой дух в нем возбуждая.
13. Тогда прогремели внезапно раковины и барабаны,
кимвалы, литавры и трубы. Тот звук был ужасен.

14. Стоя тогда на колеснице великой, белыми конями запряженной, убийца Мадху и сын Панду протрубили в свои раковины дивные.
15. Панчаджанью [держал в руках] Кришна, Девадатту — Арджуна; в великую Паундру протрубил Волчье Брюхо, [Бхима], чьи ужасны деянья.

Его смущение увидев, Бхишма, дабы *возбудить* в нем боевой дух, издал львиный клич и в раковину протрубил, чем вызвал воинственный шум, состоящий из звуков раковин и барабанов.

Тогда — тот шум услышав, Владыка всех владык, возница Партхи, а также колесничий его, сын Панду, — стоя на великой, несущей победу над тремя мирами колеснице, — протрубил в дивные раковины свои: Шри Панчаджанью и Шри Девадатту, чей звук три мира потрясает.

16. В Анантавиджаю протрубил сын Кунти, царь Юдхиштхира; А близнецы Накула и Сахадева — в Сугхошу и Манипушпаку.
17. И великий лучник, царь Каши, и Шикхандин, колесничий великий, Дхриштадьумной и Вирата, и Сатьяки непобедимый,
18. Друпادا и сыны Драупади, и могучерукий сын Субхадры — Все они вместе протрубили, о владыка, каждый — в раковину свою.
19. Разорвал тот шум сердце сынов Дхритараштры, гулом ужасным содрогнул он небо и землю.

Тогда Юдхиштхира, Волчье Брюхо (Бхима) и прочие, *каждый в свою раковину протрубили, этот шум разорвал сердца* всех твоих сыновей, во главе с Дурьодханой. «Именно сегодня погибло войско (сила) Кауравов» — так подумали сыновья Дхритараштры; так повелел Санджая Дхритараштре, возделевшему их победы (12–19).

- 20–21. Тогда сынов Дхриташатры, выстроенных рядами, увидев, лук подняв — ибо началась уже дротиков перестрелка, — Хришикеше сказал тогда слово, тот, на чьем знамени Хануман, сын Панду:

Между обеих армий, о Неколебимый, поставь мою колесницу!

22. Чтобы смог рассмотреть я тех, построенных в ряду, воинственных, с которыми мне предстоит сразиться в пылу этой битвы.
23. Воинов, готовых к бою, увижу я, что собрались сюда, что стремятся угодить в битве злокозненному сыну Дхритараштры.
- 24–25. Слово это, о сын Бхараты, от Гудакеши услышав, между обеих армий великую колесницу Хришикеша поставил, перед всеми владыками земли, с Бхишмой и Дроной во главе, и сказал: смотри, Партха, на этих Кауравов, сошедшихся вместе.

Тогда, увидев *Дхритараштры* сынов воинственных, построенных в ряды, сын Панду, со знаменем, несущим *Ханумана*, испепелившего столицу Ланки, *Хришикеше* приказал — Тому, который, играя, усилением мысли творит, содержит и разрушает целый мир; который есть средоточье знания, мощи, силы, владычества, геройства, победного сияния; который, пребывая безраздельным властителем всех (внутренних и внешних) чувств людей, больших и малых; ныне, побежденный любовью ко взыскивающим Его покрова, пребывал в обличье низком возницы, — «чтоб осмотреть мне воинов, готовых к бою, поставь мне колесницу на месте, для обозрения годном!» И тот послушно и проворно — *перед лицом владык земли, Бхишмы, Дроны* и прочих — приказание исполнил.

- 26–29. Тогда стоящих увидел Партха, отцов [своих], также дедов, учителей, дядей, сыновей также, друзей, внуков, шуринов и приятелей — в обеих армиях [они стояли].
Увидев их, всех этих родичей, выстроенных в ряды, сын Кунти, Жалостью безмерной исполнившись, в скорби слово промолвил:
При виде этих близких людей, Кришна, воинственных, рядами построенных,
Слабеют мои члены, рот мой пересыхает,
Тело мое словно в лихорадке, волоски на коже встают дыбом.
30. Лук Гандиву выскальзывает из рук, кожа моя пылает, устоять не могу я на ногах, словно помутился ум мой.
31. Вижу я, о Кешава, знаменья недобрые, благого же результата я не вижу, если убью своих родичей
в битве.
32. Мне не нужна, о Кришна, победа, не нужно царство или улады; что нам в царстве, Говинда, что в удовольствиях и даже в жизни?
33. Те, ради кого нам желанны царство, удовольствия, улады, — вот они, выстроенные в боевом порядке, жертвующие жизнью и богатством.
34. Учителя, отцы, также сыновья и деда, дядья, шурины, внуки, тести, также [и прочие] родичи.
35. Пусть и убитый ими, не хочу их убивать, о убийца Мадху, даже ради владычества над тремя мирами — тем более ради [приобретения] земли!
36. Что за радость нам будет от убийства сынов Дхриташатры? Лишь грех, о Джанардана, приобретаем мы, поразив этих
насилльников.
37. А потому мы не смеем убивать сынов Дхриташатры
с [прочими] родичами;
разве мы сможем радоваться, родных убив, о убийца Мадху?

- 38–39. Если даже эти не видят — они, чей ум поражен алчностью, —
зла, приходящего от истребления рода, и преступления
в предательстве друга,
то как же мы не поймем, что должно от этого греха отвратиться?
Ведь мы различаем зло, происходящее от истребления рода.
40. При истреблении [мужчин] рода гибнут вечные родовые законы;
когда погиб закон — род весь одолевается беззаконием.
41. Когда одолевает беззаконие, Кришна, развращаются женщины
рода;
если же женщины развращены — о Вришниец! — возникает
смещение варн.
42. Варн смещение — к аду [приводит] и губителей рода, и сам род;
ибо падают их [ушедшие] предки, лишённые приношений воды
и жертвенных клецек.
43. Рода убийц злодеянья эти, виновников смещения варн
законы каст губят, а также вечные законы рода.
44. Лишившись своих родовых законов, о Джанардана,
в аду непременно поселяются люди — так слышали мы
от предков.
45. О горе! Великий грех совершить замыслили мы,
Ибо собрались убить своих родных из-за жадности к царству
и усладам.
46. Если даже меня, безоружного, не оказывающего сопротивления,
убьют в битве, с оружием в руках, сыны Дхритараштры, —
это будет для меня безопаснее.
47. Так промолвив, Арджуна среди битвы опустил на сиденье
колесницы,
разбросав лук и стрелы. Ум его был поражен страданием.

Глава II

Санджая сказал:

1. Ему, столь исполненному жалостью, с помутившимися,
полными слез глазами,
скорбящему, — Убийца Мадху сказал такое слово:
2. Благой Господь сказал:
Что это за слабость в битве с тобой приключилась?
недостойна она ария, не ведет к небу, бесславит она [тебя],
Арджуна.
3. Евнухом, Партха, не будь! Не это тебе подобает.
Жалкую слабость сердца отбросив, вставай [на битву],
Врагов Губитель!

Так сидящего Партху словами «Откуда [= что это за] приключилась с тобой эта неуместная скорбь?» упрекнув, Благой Господь сказал: «Ее, эту скорбь, возникшую в битве, мудрому неприличную, противную миру высшему (или: „миру иному“), бесславную, крайне жалкую, порожденную слабосердечием, вполне отбросив, вставай на битву!» (1–3).

4. Арджуна сказал:

Стану ли Бхишму и Дрону, о Убийца Мадху, я в битве стрелами поражать, почитанья достойных, о Врагов Убийца?

5. Ибо, не убивая учителей досточестных,

лучше уж здесь, в этом мире, милостыню питаться,
убив же этих учителей, ищущих своей пользы,
я стал бы вкушать улады, окропленные [их] кровью.

И вновь Партха, смущенный жалостью, и любовью, и страхом [неразличения] должного и не должного, Высшего Блага, указанного Господом, не ведая, говорит: «Как же я стану убивать *Бхишму, Дрону* и прочих *учителей досточестных*? Более того: убив их, сверх меры привязанных к *уладам* [царства], их же кровью окропив принадлежащие им блага, — как смогу я *вкушать* эти улады, восседая на троне того иль иного?» (4–5).

6. Что же из двух тяжелее — не знаем:

мы ль победим или если они победят нас;
те, убивая которых мы отвратимся от жизни,
они стоят перед нами, сыны Дхритараштры.

7. Жалостью злой все мое существо убито,

смутился мой ум [мыслью] о долге. Тебя вопрошаю:

Что будет [мне] благом? Скажи это определенно.

Твой ученик я! Спаси меня, к тебе припавшего!

«Итак [говорит Арджуна], сыновья Дхритараштры, начавшие эту войну, напав на твоих, [о Кришна, друзей и родичей], отвратившихся от действия, убьют их? Пусть. Для нас, распознающих должное и не должное, лучше погибнуть от их руки, чем, убив их, получить незаконную победу; так мне кажется». Проговорив это, весьма жалкий, он сел у ног Господа со словами: «Скажи мне — ученику твоему, под Твой покров прибегшему, — *определенно*, что есть для меня благо?» (6–7).

8. Ибо я не предвижу, что могло б успокоить

мою боль, иссушающую чувство.

Когда я достиг бы цветущего, прочного

царства на земле иль даже владычества над богами.

9. Санджая сказал:

Так сказав Хришикеше, Гудакеша, врагов губитель,

«Не буду сражаться!» — промолвил Говинде и погрузился в молчанье.

Итак, обратив свой взор на Партху, прибегнувшего к Его покрову вследствие желания познать дхарму (должное) и мнящего адхарму в битве, которая есть высшая дхарма для кшатриев, впавшего в безумие действием неуместно нахлынувших на него жалости и любви, Господь подумал: «Его ослепление не исчезнет без знания сущности Атмана, а также без знания о том, что война, лишенная привязанности к плоду, есть средство достижения Атмана»; [поэтому] Господь, Высший Пуруша, преподавал духовное наставление (адхьятма-шастра). По этому сказано [ГИАС, 5]:

«Ради Партхи, припавшего [к Господу], смущенного мыслью
о дхарме и адхарме
и неуместной любовью и жалостью, совершенно
преподавание наставления».

10. [Тогда] ему, скорбящему среди обеих армий,

Хришикеша, словно слегка усмехнувшись, молвил такое слово:

Его, столь исполненного скорбью, чей признак — поведение истинной сущности тела и Атмана; говорящего же о дхарме, характериземой знанием Атмана, превосходящего тело; исполненного противоположных качеств; внезапно впавшего в нерешительность между двумя армиями, готовыми к сраженью, — этого Партху [таким] увидев, Высший Пуруша, *словно слегка усмехнувшись, сказал такое* [слово] — т.е., говоря как бы насмешливую речь, сказал наставление (вачана), имеющее своим предметом сущность Атмана и Высшего Атмана, а также средство его достижения, в виде карма-йоги и бхакти-йоги, и начинающееся со слов: «Ни Я когда-либо не был не-сущим...», а кончающееся словами: «Не скорби! От всех грехов я освобожу тебя...» (Бх.Г. II.12–XVIII.66).

11. Благой Господь сказал:

Говоришь ты о мудрых вещах, а жалеешь тех, о ком жалеть не надо; ни об ушедших, ни о живущих не сожалеют знающие.

Ты *жалеешь* тех, *о ком жалеть не надо*; говоришь же: «Ибо падают их ушедшие предки, лишенные приношений воды и жертвенных клецек» и прочие слова, отмеченные *мудрым* [пониманием] природы тела и Атмана. Для знающих же природу тела и Атмана здесь нет никакого основания для скорби. Ни о тех, в *которых ушло жизненное дыхание*, т.е. о телах, ни о тех, в *которых не ушло дыхание*, т.е. об Атманах, не сожалеют знающие сущность (= истинную реальность) их природы. Поэтому в тебе имеется это противоречие: с одной стороны — «этих я буду убивать и т.д.» — сожаление; с другой — слова о дхарме и адхарме, возникающие от знания о сверхтелесном Атмане. Так что ты не знаешь ни природу тела, ни вечного, превосходящего

тело Атмана; [не знаешь ты] и дхарму, состоящую в сражении и прочем, поскольку оно является средством его (Атмана) достижения. И вот это сражение, [если оно] лишено привязанности к плоду, является средством реализации (достижения) сущности Атмана. Ибо Атман не обладает ни существованием, зависящим от рождения, ни уничтожимостью, зависящей от смерти, ввиду отсутствия у него рождения и смерти. Поэтому он не есть место (повод) для сожаления. Тело же материально, его природа — изменчивость; для него естественна связь с возникновением и гибелью. А если так — то и оно не оставляет места для сожаления; таков смысл [этого контекста] (II).

Итак, во-первых, услышь о природе Атманов.

12. Ни Я когда-либо не был не-сущим, ни ты, ни эти цари;
и мы не станем не-сущими — все мы, после этого.

Я — поскольку Владыка всего [сущего], начиная от этого, настоящего времени назад, в безначальном времени, *не не был*, но был. И эти, перед тобой стоящие, властвующие души (цари) *не не были*, но были. И я, и вы — *все мы, после этого*, т.е. во времени, следующем за нашим [временем], *не станем не-сущими* — но, напротив, мы будем [сущими]. Точно так же как несомненно, что я, Владыка всего, Вышний Атман, вечен, — так и вы, т.е. души, т.е. атманы, также вечны; так следует думать [обо всех вас].

Таким образом, представляется, что самим Господом сказано о существовании, притом в абсолютном смысле, различия между, с одной стороны, Господом, Владыкой всего и [многими] атманами, с другой — [многих] атманов между собою; ибо когда наставляют о вечном и абсолютном человека, ослепленного неведением, с целью устранения его (неведения), употребляются такие обозначения, как «я», «ты», «эти все», «мы». Что же касается учения о различиях между атманами в результате [действия] упадхи («наложения»), то с представлением о нереальности различия между Атманами не согласуется указание [самим Господом] на это различие в момент наставления об [истинно]-сущем. Различие атманов, о котором говорит Бхагаван (Господь), относится к самой их природе; поэтому и шрути утверждает: «Вечный — вечных, духовный — духовных, единый — многих [существ] желания исполняет» (Швет.Уп. 6.13); т.е. вечных, многих, духовных — тот, который един, Вечный, духовный, — он желанья исполняет — таков смысл. В учении же об иллюзорности различий, порождаемых [якобы] неведением, оказывается невозможным согласовать такие действия [Пуруши], как, с одной стороны, обучение и проч., основанное на видении различия, порожденного неведением, и, с другой — состояние уничтоженности неведения и порождаемых им по-

следствий у Высшего Пуруши, наделенного зрением абсолютного, посредством прямой реализации сущности Атмана — бескачественного, неизменного, вечного и [по природе] духовного.

Если предположить, что Высший Пуруша также одержим неведением, то, в таком случае, его слова не составляют учения (наставления для Арджуны), ибо они неразличимы от слов «самого Арджуны», и то, что они (слова учителя) сообщают, есть нечто ложное, порожденное неведением.

Если же, далее, [оппонент допускает, что] знание различия — в случае Высшего Пуруши, усвоившего знание недвойственности (т.е. учение адвайты), — является чисто иллюзорным, наподобие сгоревшего куска ткани (сохраняющего свою прежнюю форму, но уже не являющегося тканью), и поэтому не привязывает [к миру сансары], то такое рассуждение также ложно: ведь знание, например, о воде, [видимой] в пустынном мареве, будучи иллюзорным (т.е. мнимым развертыванием того, что уже прекратилось), не может быть причиной деятельности принесения воды и проч. Также и здесь [в случае сообщения знания], если знание различия прекращено (отменено) знанием недвойственности, то, даже как бы развертываясь, оно не бывает — вследствие установленности его иллюзорного характера — причиной деятельности наставления [Арджуны] и проч. Невозможно также [все-рвез] утверждать, что иллюзорность [знания различия] определяется состоянием Ишвары, вначале якобы не знающего, а затем обретающего знание сущего путем изучения шаштр. Этому противоречат такие тексты шрути и смрити, как: «Он, который всезнающий, всеведущий...» (Мунд.Уп. I.1.9); «Высока мощь Его и рукообразна — так говорят шрути; природе Его присуще действие знания и силы» (Швет.Уп. 6,8); «Знаю Я, Арджуна, существ бывших, и настоящих, и будущих; Меня же не знает никто» (Бх.Г. 7,26).

Опять-таки нуждается в объяснении вопрос о том, кому сообщает наставление о недвойственном Атмане Высший Пуруша — а также, в настоящее время, традиция учителей, — после того как недвойственная природа Атмана ими вполне установлена, а знание различия отнесено к категории иллюзорного? Может быть, лишь кажущемуся, наподобие отражения, Арджуне и прочим ученикам? Но это лишено смысла, поскольку никто, будучи в здравом уме, не станет в чем-либо наставлять свои собственные, видимые в кристалле, в мече, в зеркале и т.п. отражения, зная об их тождественности самому себе.

Также и об «иллюзорности» (в смысле мнимого развертывания снятой сущности) они (т.е. адвайтисты) здесь говорить не могут... Об

«иллюзорности» имеет смысл говорить в таких случаях, как «восприятие (знание) второй луны» и проч., возникающее в силу реального помутнения (т.е. болезни) глаза; здесь причина «второй луны» даже от знания недвойственности луны не устраняется (ибо она есть реальная болезнь глаза). Однако такого рода иллюзия вполне бессильна, будучи разрушена убедительными аргументами. Здесь же (т.е. в знании различия душ) никакое иллюзорное знание вообще невозможно: ведь знание, чей объект и причина в равной степени нереальны (по учению адвайтистов), исчезает от установления истинного знания предмета. Поэтому если Владыка всех и нынешняя традиция учителей обладают знанием истины (в понимании адвайты), то восприятие различия и основанное на нем обучение невозможны. Если же у них нет такого знания, то, вследствие этого, их невежество установлено и обучение тем более невозможно. Более того, знанием недвойственности Атмана у учителя уничтожается представление о том, что наряду с Брахманом существует еще нечто (или: уничтожается знание Брахмана с его производными, в том числе ученичеством); почему обучение ученика теряет смысл. Если считать, что учитель и его знание — это всего лишь продукт воображения, то и об ученике, и его знании [можно утверждать то же самое; таким образом, этот последний] продукт воображения неустраним. Если же допустить, что знание ученика хоть и реально не существует, но все же противоположно знанию учителя и в этом смысле устранимо, то ведь это в равной степени приложимо и к учителю, и к его знанию, которые также устранимы; отсюда бессмысленность обучения. Так, опровержения ложных взглядов достаточно (12).

13. Как у воплощенного в этом теле — детство, юность, старость, — как и тела другого достижение: не смущается этим мудрый.

Когда у воплощенного, пребывающего в одном теле, вслед за состоянием детства наступает состояние юности и т.п., то, с мыслью о прочности Атмана, он не предается скорби, думая «Атман умер»; точно так же, при достижении другого тела, мудрый с мыслью «Атман прочен» не смущается. Вследствие вечности Атмана сожаление о нем неуместно. Здесь следует поступать так: поскольку атманы, будучи вечны, силой безначальной кармы рождаются в том или ином теле, соответствующем той или иной [индивидуальной] карме, и поскольку они совершают, ради освобождения от связи с телами, действия (карму) — предписанные шастрами, соответственно варне каждого, в виде не связанного с плодом сражения и прочего, — то для них делаются

неизбежными соприкосновения органов чувств с их объектами, причиняющие наслаждение и страдание, связанные с ощущением тепла, холода и прочего; их следует терпеть, пока совершаются предписанные шастрами действия (13). Этот смысл раскрывается непосредственно в следующем [стихе]:

14. Холодное же и горячее, приятное и неприятное, о сын Кунти,
происходит от соприкосновения с элементами;
они приходят и уходят, невечные, — ты же терпи их, Арджуна.

Звук, объект осязания, форма, вкус и запах вместе с их носителями называются *элементами* (матра), поскольку они производятся танматрами. Их *соприкосновения* с органами чувств — ухом и прочими — производят ощущения *приятного* и *неприятного* в форме *холодного*, *горячего*, мягкого, жесткого и т.д. Слова «холодное» и «горячее» [в тексте] имеют смысл примеров. Их мужественно *терпи* — покуда не прекратились [у тебя] предписанные шастрами действия, как сражение и прочие. Вследствие *непостоянства* (*приходят* и *уходят*) мужественные люди могут их претерпеть. *Невечные* же они — поскольку устранимы как благодаря своей преходящести, так и в силу уничтожения кармы, являющейся причиной пут (т.е. привязанности к сансаре) (14).

Ради чего нужно это терпение? — здесь он говорит:

15. Муж, которого они не колеблют, к приятному и к неприятному
равный,
такой достигает бессмертия, мудрый, о бык среди мужей.

Такой *муж, которого* — обладающего твердостью (мужеством), полагающего неизбежное страдание (*неприятное*) подобным наслаждению (*приятному*), совершающего без привязанности к плоду свое варновое действие, как то: сражение и проч., [видящего] в нем средство к бессмертию — не колеблют [наносимые] в битве удары оружием и прочие *прикосновения*, как мягкие, так и жесткие (резкие); такой именно осуществляет бессмертие, а не подобный тебе, [Арджуна], не способный перенести страдание, — таков смысл. В целом же смысл таков: вследствие вечности атманов следует поступать указанным образом (15).

Что касается вечности атманов и естественной разрушимости тел, то они не могут быть причиной сожаления (скорби), о чем сказано ранее: «ни об ушедших, ни о живых знающие не сожалеют» (2.11). Теперь он приступает к изложению этого:

16. Нет бытия у не-сущего, сущее же небытию непричастно;
природу же этих обоих видят зрители сущности.

У не-сущего, тело, истинного *бытия* нет; и у *сущего*, т.е. Атмана, нет *небытия*. *Обоих* — и тела, и Атмана, поскольку они доступны [ис-

тинному] пониманию, — зрители сущности видят природу — поскольку [всякое] размышление приводит к решению, здесь слово «анта» (*природа*) обозначает решение (т.е. конечный вывод о сущности того и другого). Истинная природа тела, вещи неодушевленной, есть именно не-сущее, а у Атмана, [вещи] духовной, истинная природа есть именно сущее: вот «решение», которое здесь обнаружено (= увидено), — таков смысл. Ибо не-сущее обладает разрушимой природой, а сущее — неразрушимой (негибнущей). Как сказано бхагаваном Парашарой: «Поэтому не существует, о дваждырожденный, чего-либо где-либо когда-либо, кроме знания (виджняна)» (ВПур 2.12.43); «Реальное бытие много указано тебе как знание, поскольку оно сущее (сатьям), иное же — не-сущее» (ВПур 2.12.45); «Негибнущее, полагают мудрые, и есть абсолютно-реальное; разрушимое (гибнущее) же произведено, несомненно, из разрушимого материала» (ВПур 2.14.24); «То, что даже с течением времени не принимает иного наименования, возникшего от изменений и прочего, то и есть реальное (васту), о царь; и что же это?» (ВПур 2.13.95). И здесь (в Гите) говорится: «Конечны эти тела...» (2.18) и «Неразрушимым познай это...» (2.17). Такова причина употребления здесь (в тексте) терминов «*сущее*» и «*не-сущее*». Поскольку же здесь нет речи о «сат-карья-ваде», данная школа не имеет в виду это учение. Здесь излагается не что иное, как различие природной формы этих двух — разрушимости и неразрушимости, с целью прекращения заблуждения у того, кто заблуждается неведением природы тела и Атмана. Именно оно (= различие) провозглашено в стихе «Ни об ушедших, ни о живущих» (2.11), и опять же оно имеется в виду в (2.17) и (2.18), следующих далее. Поэтому смысл здесь таков, как указано (16).

17. Неразрушимым же познай то, чем пронизано все это;

ничто не в силах произвести разрушение этого непреходящего.

То — духовную сущность, Атмана — «*неразрушимым*» познай, чем — Атманом, его сущностью, т.е. духовным началом, *это*, т.е. то, что Ему противно, т.е. неодушевленная сущность, — *все пронизано*, т.е. пропитано, исполнено внутри (вьяптам). Будучи пронизывающим началом, Атман обладает безграничной тонкостью и потому неразрушим. Противоположное Ему *ничто*, т.е. ни одно вещество (категория), не в силах произвести разрушение, будучи им пронизано и, значит, грубым. Ведь разрушающее — будь то оружие, вода, огонь, ветер или иное, — проникнув в разрушаемое, ослабляет (расшатывает) его; и [инструменты], молоток и прочие, в результате резкого соприкосновения порождают как бы [порыв] ветра и с его помощью разрушают. Поэтому элемент «Атман» (или: сущность Атмана) неразрушим (17).

Природа же тел — это именно разрушимость; потому говорит он:
18. Конечными названы эти тела вечного воплощенного,

Неразрушимого, неизмеримого; а потому — сражайся,

потомок Бхараты.

Корень «дих» употребляется в смысле «составление, собирание» (упачая); поэтому *эти тела* (деха), имеющие форму конгломератов (собраний), конечны, т.е. по природе своей разрушимы. Ведь конечными являются горшок и прочие, составленные из [частей]. Тела же, о которых говорит шастра: «Чистое [тело] — посредством чистой благоприятной [кармы]» (БрУп 4.4.5), будучи предназначены для вкушения плодов кармы вечным воплощенным (атманом), имеют форму конгломерата [пяти] элементов и с исчерпанием кармы разрушаются. Атман же, наоборот, *неразрушим*; отчего? Оттого что не является объектом [познания] (или: поскольку неизмерим). Ибо Атман не определяется состоянием объекта, но, напротив, как тот, который познает (т.е. субъект). Так и говорится: «Кто это ведает, того знающие именуют „познающим поле“» (т.е. субъектом) (13.1). Атман не определяется как конгломерат многих [частей] вследствие того, что относительно каждого тела он [может сказать]: я знаю (т.е. познаю, воспринимаю)» и, являясь субъектом (т.е. тем началом, которое познает) как тела, так и [всего] прочего, определяется (т.е. схватывается, достигается, реализуется) как однородный (гомоформный). У познающего (субъекта) не обретается разных форм, как у тела и прочего, в зависимости от перемены места. Поэтому Атман вечен — вследствие своей гомоформности, несоставленности из частей, состояния познающего (субъекта) и состояния пронизывающего (все вещи). Тело же, поскольку оно составлено из частей и имеет многие формы, ради вкушения воплощенным плодов [различной индивидуальной] кармы, а также будучи пронизанным [более тонкой сущностью, Атманом], — разруσιμο. Поэтому, вследствие разрушимости природы тела и вечности природы Атмана, в обоих случаях оснований для сожаления нет; итак, [о Арджуна!], ради достижения бессмертия приступи к совершению кармы в виде сражения, не привязанного к плоду, мужественно претерпевая удары оружием и прочие неизбежные [в битве] суровые [телесные] контакты, происходящие как с тобою, так и с другими (т.е. твоими родными и друзьями) (18).

19. Кто этого видит убийцей и кто мнит его убитым —

Оба они не понимают: не убивает он и не убивается.

Кто этого — Атмана, обладающего указанной природой; *убийцей* — какой-либо причиной убийства *мнит*; и *кто его* — по какой-либо причине — *мнит убийцей*; *оба эти не понимают* [его]: в силу

указанных причин он вечен, а потому причиной убийства не бывает; поэтому также этот Атман не убивается. Корень «хан» (убивать) по значению непереходный (атмакармана); он обозначает действие отделения от тела. Многие шастры, как, например «Да не вредит он всем существам!»; «Брахман не должен быть убиваем» (КаСмр) и другие, имеют своим предметом неустановленность (недозволенность?) действия, [приводящего] к отделению от тела.

20. Никогда не рождается и никогда не умирает.

Это не он, возникнув, уже больше не будет,
нерожденный, постоянный, вечен этот древний,
не убивается он, когда убивается тело.

Здесь говорится о том, что в силу указанных причин у Атмана, вечного и не подверженного изменениям, отсутствуют такие свойства нематериальных по природе тел, как рождение, смерть и все прочее. Тогда [не] *рождается*, [не] *умирает*, т.е. рождение и смерть, присутствующие во всех телах и всеми ощущаемые, вообще никогда не затрагивают Атмана. *Не Он, возникнув, уже больше не будет* — он, будучи в начале мирового цикла (кальпы), вновь, в конце его уже не будет; т.е. рождение в начале... в теле Праджапати и прочих, как это сообщают агама, равно как и смерть в конце кальпы, [неизбежная для них], Атмана не касаются — таков смысл. Поэтому Атман, пребывая во всех телах *нерожденный*, вследствие этого — *постоянный, вечный* — поскольку не вовлекается, подобно пракрити, в постоянные и нечистые изменения; *древний* — т.е. прежний, а вместе с тем — *новый*, т.е. всегда ощущаемый как нечто небывалое, — таков смысл. Поэтому и *когда убивается тело, не убивается* этот Атман (20).

21. Кто его знает нерушимым, вечным, нерожденным, неизменным —

Как, кого тот муж убивать заставляет, Партха, кого убивает?

Итак, человек (муж), *который знает* Атмана вечным, поскольку неподверженным изменению, нерушимым и нерожденным, — *тот человек* — *кого*, какого Атмана среди атманов, пребывающих в телах людей, животных и пресмыкающихся, и *как убивать заставляет*, ибо: как, *кого убивает?* — т.е. как погубляет, как имеет такой результат своей целью, — таков смысл. «Этих Атманов я заставляю убивать»; «Я убиваю» — подобного рода сожаления имеют своей основой лишь неведение истинной природы Атмана — таков общий смысл [этого текста] (21).

«Правда, что у вечных атманов происходит простое отделение от тел; однако когда погибнут тела, которые суть средства [получения] восхитительных удовольствий, то образ расставания с ними отмечен скорбью». В ответ на это он говорит:

22. Как одежды изношенные отлагая,
человек берет новые, другие,
так отлагая тела изношенные,
воплощенный обретает другие, новые.

Шастры говорят о приобретении более прекрасного *тела*, взамен старого, теми, кто оставляет тело в праведной битве (дхарма-юद्धа); и в этом — основание для радости, как и у тех, кто*

25. Непроявленным, немыслимым, неизменчивым его именуют;
потому — сожалеть ты не должен, его распознав таковым.

Этот Атман не распознается (не проявляется) теми инструментами (приемами) познания, которыми распознаются (проявляются) вещи, доступные проникновению (проницанию) и прочему; поэтому — *непроявленный*. Также *немыслимый* — ибо о нем, гетерогенном [по отношению] ко всем вещам, невозможно помыслить, относя его к той или иной природе. Поэтому и *неизменчивый*, неспособный к изменениям. Поэтому, распознав его с помощью указанных признаков, ты не должен о нем сожалеть.

26. Но и если его непрерывно рождаемым и умирающим
помышляешь,
то и тогда, о могучерукий, ты о нем сожалеть не должен.

Если ты мнишь об Атмане, что он есть лишь тело, *непрерывно рождаемое и непрерывно умирающее*, а не тот, кто обладает указанными сверхтелесными признаками, то и тогда ты не должен о нем чрезмерно сожалеть ввиду неизбежности возникновения и гибели у тела, чья природа — переменчивость.

27. Неизбежна смерть рожденного, рождение умершего неизбежно;
неотменно положение это; потому — сожалеть ты не должен.

У возникшего *неизбежно* разрушение — т.е. оно происходит на-верное; также и у разрушенного (погибшего) неизбежно рождение. Как, однако, это достигается — [новое] возникновение того, что разрушено (погибло)? Ибо мы обретаем (наблюдаем) возникновение сущего, у не-сущего же — не обретаем. Возникновение, разрушение и проч. суть различные состояния существующих вещей (дравья). Ибо нити и прочие вещи, конечно, существуют, а будучи определенным образом соединены между собою, они именуются тканью и т.д. С этим соглашаются даже сторонники «доктрины» нереальности следствия [в причине] (асаткарья-вадины). Ведь и там (в ткани) нет никакой иной вещи, кроме определенным образом переплетенных нитей.

* Здесь в рукописи пропуск. — *Сост.*

Представление о какой-либо иной [новой] вещи [в случае куска ткани] неуместно, поскольку здесь наличествует [кроме самих нитей] лишь работа ткача, присвоение нового имени и особое употребление [ткани, в отличие от нитей]. Поэтому, [как уже говорилось], возникновение, гибель и т.д. суть различные состояния [уже] существующей вещи (= того, что уже есть). Когда та или иная вещь, достигшая состояния под названием «возникновение», переходит в другое состояние, противоположное ему, мы называем это «разрушением». И с той же неизбежностью, с какой вещество «глина» принимает состояние комка, горшка, черепков, пыли и прочего, [любое] изменчивое вещество [проходит] ряд изменений. При этом «разрушение» есть принятие веществом, находившимся в предшествующем состоянии, состояния последующего. Этот же самый [переход в новое состояние] есть «возникновение» [нового] состояния. Итак, *неотменна* эта последовательность изменений, именуемых «возникновение» и «разрушение», у вещества изменчивого; а потому — *ты* об этом *сожалеть не должен* (27).

Однако и та легкая скорбь, которая [бывает] при виде достижения вещью нового состояния, противоположного предыдущему, в существах, подобных человеку, не возникает; поэтому он говорит:

28. Непроявлено существ начало, проявлена их середина,

конец же их опять непроявлен; чему же здесь сокрушаться,

потомок Бхараты?

Человек и прочие существа суть вещи существующие; однако у них, пребывающих каждое в своей природе, не воспринимается (не обретается) их предшествующее состояние, воспринимается среднее состояние в форме «человек и прочее» и [опять] не воспринимается их последующее состояние; поэтому здесь нет причины для *сокрушенья* (28).

Итак, даже [если принять] учение о телесности Атмана, нет причины для сокрушения; сказав об этом, он говорит, что труднодостижимо решение (определение) об Атмане и весьма редок тот, кто может созерцать, говорить, слушать [наставление] и учить на основании шастр об Атмане, превосходящем тело, чудном по своей природе.

29. Чудом один его видит,

чудом и говорит о нем иной,

чудом иной о нем и услышит,

но, и услышав, никто его не знает.

Обладающего такой [описанной выше] природой, вследствие гетерогенности — по отношению ко всем вещам, иным, чем сам он, — определяемого (установленного), словно чудом, [Атмана] из бесчислен-

ных существ [лишь один] кто-то, многими подвигами счистив грехи и накопив благие [заслуги], видит. Подобный ему кто-то [иной] говорит [об Атмане] другому. Таким же образом кто-то [иной] [о нем] слышит. Но, даже услышав, ни один не познает его истинной (= установленной так, как это есть на самом деле) природы. Употребление слова «и» при упоминании видения (?), говорения и слышания выражает то, что сущностное видение, сущностная речь и сущностное слышание [об Атмане] встречаются редко [даже среди аскетов, уничтоживших свои грехи] (29).

30. Ни в одном из тел воплощенный никогда убит не бывает; потому — обо всех существах сожалеть ты не должен,

потомок Бхараты.

Этот воплощенный, будучи вечным, [пребывая] в телах всех, богов и прочих, не убивается с гибелью того или иного тела: так следует считать. Поэтому все существа, начиная с богов и кончая растениями, будучи даже неравны обликом, в силу своей описанной выше природы равны по сущности и вечны. Их неравенство, а также невечность относятся к телу (= ограничены лишь телом). Поэтому *ты не должен сожалеть обо всех существах*, начиная с богов; т.е. не только о Бхишме и т.д. (30).

31. Также и свой варновый долг соблюдая, колебаться ты не должен: нет ведь для кшатрия ничего дороже, чем праведная битва.

Даже если начавшаяся битва душегубительна, ты, *свой варновый долг соблюдая, колебаться не должен*, [видя в ней нечто] подобное [жертвоприношению] «Агништома». *Чем праведная* — предпринятая на законном основании — *битва, для кшатрия ничего дороже нет*. Ибо [в Гите] говорится (см. 18.43). И в Агништоме, и прочих [жертвоприношениях] над [убиваемым] животным насилия не совершается, ибо шрути [по этому поводу] указывают, что вслед за оставлением ничтожного тела козла и прочего обретается более прекрасное тело и [даже] райское состояние: «Ты, поистине, не умираешь, невредимым ты пребываешь; легкопроходимыми путями богов идешь ты! Куда идут праведные, [куда] не идут злые, туда пусть поместит тебя бог Савитар!» (ТС 4.6.9.46 = ТБр 3.7.7.14) — так говорит шрути. Здесь же говорится, что умершие в битве приобретают более прекрасные тела: «Как одежды отлагая изношенные, человек берет новые...» и т.д. (2.22), поэтому, как в медицине [болезненное] действие инструментов и прочего совершается ради спасения больного, точно так же указано и относительно Агнишомы и прочих [аналогичных] случаев, [т.е. настоящего сражения] (31).

32. Словно внезапно представшую отверстую дверь рая, счастливы кшатрии, Партва, получившие битву такую.

Такую битву, словно без усилий и беспрепятственно обретенное средство достижения Высшего счастья, *счастливые* — [словно] обладающие благими заслугами — *кшатрии получают* (принимают как некий ценный дар) (32).

33. Если же ты не вступишь в это праведное сражение,

То, свой варновый долг и славу отбросив, — грех приобретаешь.

Но если ты под действием заблуждения *не вступишь в это начавшееся сражение* — а это есть твой, как кшатрия, *варновый долг*, — то ты, не совершая этой начавшейся дхармы и тем самым *отбросив* высшее счастье, [определяемое] как плод варнового долга, а также [добываемую в сражении] высочайшую славу, — *обретешь* высший грех.

34. И люди тебя покроют бесславием безграничным;

для благородного же бесславие тяжелее [самой] смерти.

Ты не только потеряешь высочайшее счастье и славу — но *люди* все, высокого и низкого звания, *покроют тебя безграничным* — проносящим все времена и страны — *бесславьем*, говоря: «Партха, когда началась битва, испугался!» Тогда, если [спросят]: ну и что? Для того, кто был почитаем за свою доблесть, геройство, смелость и прочие [воинские добродетели], бесславие, рожденное [предположением] противоположного, *бесславие тяжелее [самой] смерти*: т.е. даже смерть лучше такого рода бесславия, — таков смысл (34).

[Если же Арджуна спросит:] «Я, будучи [прославленным] героем, уклонился от битвы из-за любви к родным и жалости; как же придет ко мне бесславие?» — то вот ответ:

35. «Из страха ты уклонился от битвы» — так подумают

великие колесничие;

ничтожным ты станешь в глазах людей, прежде тебя почитавших.

В глазах тех — Карны, Дурьодханы и прочих великих колесничих, — кто прежде *тебя почитал*, [говоря: «Арджуна — доблестный герой», то теперь, вследствие уклонения от участия в предлежащей битве, *ты станешь ничтожным* — тем, которого легко одолеть: *великие колесничие подумают, что ты уклонился от битвы из страха*. Ибо храбрые враги могут уклониться от битвы из-за любви к родичам и т.п. не иначе как по причине страха (35). Более того:

36. Много обидных слов скажут недруги о тебе,

пригодность твою понося; а что же этого больше?

«В споре с нами, витязями, как сможет этот Партха устоять хоть минуту? Пусть [испытает] свою пригодность где-нибудь еще, а не в споре с нами!» — так *пригодность твою понося*, твои враги, сыновья Дхритараштры, скажут *многие слова*, обидные для витязей. Какое у тебя [может быть] огорчение (*боль*), большее этого? Так что ты думаешь, что даже смерть лучше таковых обид (36).

Поэтому то и другое — и убийство самим героем (витязем) других, и самого его убийство другими — к лучшему; и он говорит:

37. Рай обретешь ты, убитый; победив, землей насладишься;
а потому — приняв решение, вставай на битву, сын Кунти!

Убитый другими в праведной битве (дхарма-юджха), ты затем *обретешь* наивысшее благо; либо, убив других, ты беспрепятственно *насладишься* [благами] царства. Высшее благо ты обретешь потому, что [совершение] варнового долга в виде непривязанного к плоду сражения является средством [достижения] высшего блага. Поэтому, решив так: «Вступление в битву есть средство достижения мокши, определяемой как высшая цель стремлений человека», вставай [сражаться]. Для тебя, сына Кунти, именно это прилично — таков общий смысл (37).

[Далее] он объясняет, как сражается тот, кто стремится к мокше:

38. Уравняв радость–страдание, обретенье–потерю,
победу–поражение,
затем на битву подвигнись! Так ты не обрящешь греха.

Итак, узнав вечного Атмана, превосходящего тело, незатрагиваемого ничем из того, что телесно, поколебим мыслью в случае *победы–пораженья, приобретенья* богатства — [его] *потери, радости* — *страдания*, возникающими вследствие ударов оружием и прочего, неизбежного в битве, избегая привязанности к плоду в виде рая и прочего, начни сражение, с мыслью лишь о том, что должно быть сделано. *Так* поступая, *ты не обрящешь греха* — не приобретешь греха, имеющего форму болезненной сансары, т.е. освободишься от пут сансары, — таков смысл (38).

Так, указав на постижение истинной природы Атмана, он приступает к изложению того, что ему, постижению, предшествует, — дисциплины действия (или: подвига действия, карма-йоги), которая есть средство достижения мокши:

39. Эту мысль, изложенную в рассуждении, услышь [теперь]
в дисциплине:
подвигом этой мысли ты сокрушишь, Партха, узы кармы.

Мысль (буддхи) есть складывание (букв. «счет», «санкхья»). Та природа Атмана, которая есть *рассуждение* (санкхья), может быть установлена с помощью *мысли*. Если природа (сущность) Атмана должна быть постигнута, то та *мысль*, которую надо выразить для такого постижения, тебе изложена, начиная со стиха «Ни Я когда-либо не был не-сущим...» (2.12) и кончая «А потому — обо всех существах сожалеть ты не должен» (2.30). Та *дисциплина мысли*, которую следует изложить в связи с совершением действий, ведущих к постижению мок-

ши, и которым предшествует (а также их сопровождает) знание Атмана, именно она обозначается [здесь] словом *дисциплина* (йога — подвиг, усилие, упражнение, аскеза). Ибо [в дальнейшем] будет сказано (см. 2.49). *Эту мысль, о которой надлежит сказать в дисциплине, услышь ее, излагаемую; подвигом* (йогой, дисциплиной) *(той мысли ты узы кармы* сокрушишь: узы, [которые сковывают] с помощью кармы, — *узы кармы*, т.е. цепь сансары, — таков смысл (39).

[Теперь] говорит о величии действия кармы, обладающего подвигом (либо: связанного) с той мыслью, о которой будет идти речь:

40. Здесь зачин не гибнет, препятствия [здесь] нет:

даже малость этой дхармы избавляет от великого страха.

Здесь — в карма-йоге (в дисциплине действия) — *зачин не гибнет*: *зачин* — начало; *гибель* — утрата [этим зачином] [его свойства] быть средством к достижению плода, т.е. не бесплодность начатого, даже если оно, не будучи доведенным до конца, прервано, причем этот перерыв начатого даже *не является препятствием*. Даже *малая* *часть этой дхармы*, называемой «карма-йога», *избавляет от великого страха*: избавляет от страха (ужаса) сансары. Эта дхарма будет подробно изложена [также] и в дальнейшем (см. 6.40 сл.). Ибо иные средства [достижения мокши] — имеющие хождение в народе, а также ведийские — [не терпят] перерыва: они делаются бесплодными, и [этот перерыв] бывает им в препятствие (40).

Показывает, что мысль, направленная на действие, которое есть средство достижения мокши, лучше мысли, имеющей своим предметом (направленной на) действие прагматическое:

41. Мысль, состоящая в усилии, едина здесь, о радость Куру;

но бесконечны и многоветвисты мысли тех,

кто усилия не совершает.

Здесь — во всяком действии, предписанном шастрами, — *состоящая в усилии мысль едина*, т.е. мысль, пребывающая в действии, которое намеревается совершить адепт (стремящийся к освобождению), есть мысль, состоящая в усилии. *Усилие* — решение (решительность, твердое намерение), ибо такая мысль сопровождается (либо: последует) определенным решением об истинной природе Атмана. Мысль же, направленная на прагматическое действие, не состоит в усилии. Ибо там, где властвует желание (т.е. сансарическая прагматика), осознается лишь самый факт существования Атмана, превосходящего тело, установления же реальной природы Атмана не происходит, поскольку даже при отсутствии определенного решения об истинной природе Атмана возможны люди, имеющие объектом [своего желания] плод в виде рая и прочего и вкушающие плоды применения соответствующих средств; это не противоречит [их незнанию истинной природы

Атмана]. Тогда как эта мысль, состоящая в усилии, ввиду направленности на средства достижения единого плода едина, ибо стремящийся к освобождению совершает все действия ради единственного плода, называемого «мокша». Поэтому в силу единственности смысла шаштр мысль, направленная на все действия, бывает одна и та же. Как, например, ритуалу «Агняя» и прочим соответствуют шесть [различных] процедур, объединенных ввиду единственности достигаемого плода в единую шаштру, почему и мысль, направленная на них (либо на нее, шаштру), едина; так [и здесь] — таков смысл. У тех же, кто не совершает усилия [с целью освобождения], кто занят действиями, ведущими к достижению таких плодов, как рай, потомство, богатство (скот), пища и прочее, *мысли* ввиду бесконечности (по количеству) плодов *бесконечны*. А кроме того, *многоветвисты*: ибо даже в обрядах, которые предписаны ради достижения единого плода, — как, например, жертвоприношения полумесечий — имеется разделение плодов на [главные] и промежуточные, например «Долголетия не желает; доброго потомства не желает» (ТС 2.6.9.7) и т.д.; так что имеет место *многоветвистость*. Поэтому у тех, кто усилия не совершает, *мысли бесконечны и мноветвисты*. Говорится следующее: все плоды периодических и непериодических жертвоприношений, как главные, так и промежуточные (второстепенные), о которых говорят тексты шрути, следует оставить и совершать все действия, имея в виду единую цель шаштр, которая есть плод [под названием] «мокша». И прагматические (= «дезидеративные») действия, соответствующие варне и ашраму, следует, отказавшись от их плода и объединив их [в этом смысле,] с периодическими и непериодическими, совершать по мере сил ради достижения мокши (41).

Теперь упрекает тех, кто занят прагматическими («дезидеративными») действиями:

42. Речи цветистые, изобилующие разнообразными предписаниями, произносят неразумные, сосредоточившись на слове Веды; состоящие из желаний, они жаждут рая, говоря

«нет ничего другого».

43. К пути наслаждений и власти [их приводят эти речи], в виде плода дающие лишь карму и рожденья.

44. У них, привязанных к наслаждениям и власти, ум этими [речами] разрушен,

[и потому] мысль, состоящая из усилия, в средоточии

не устанавливается.

Цветистые — т.е. дающие в качестве плода лишь цветы, услаждающие лишь в первый момент; ведущие к *пути наслаждений и власти* — *речи* [люди] *неразумные* — обладающие ничтожным знани-

правленным на прагматическое существование) (42–44).

В ответ на это он говорит:

45. На сферу «триады качеств» направлены Веды:

отрешишься от «триады качеств», Арджуна,

владей собою, без обретенья-храненья, без двойственности

пребывая в саттве.

46. Для рассудительного брахмана столько пользы в Ведах.

сколько [для жаждущего] в колодце, заливаемом обильно водою.

Триада качеств — это «триады качества», саттва, раджас и тамас;

твичного плода — мокши, не ведающие о средствах достижения свойственного им плода, одолеваемые склонностью [следовать] своим желаниям, по ошибке приняли бы недопустимое за допустимое и, приняв (букв. «войдя в») его, погибли бы; поэтому на сферу триады качеств исправлены Веда; ты же — *отрешишься от триады качеств* — умножай ту именно гуну (качество), которая теперь в тебе преобладает, саттву, т.е. не будь изобилующим взаимным переплетением трех качеств и не умножай дальше это изобилие, — таков смысл. *Без двойственности* — столь лишенных всякой сансарической природы. *Постоянно пребывая в саттве* — лишенной двух низших гун, постоянно пребывая в возросшей саттве. Спрашивается: каким образом? *Без обретения и хранения* — т.е. отбросив как *приобретение* вещей, не способствующих достижению (реализации) истинной природы Атмана, так и *хранение* приобретенного; *владей собою* (букв. «будь обладателем Атмана») — будь сосредоточенным на постижении истинной природы Атмана (или: себя). Недостигнутого достижение — «йога» (в этом контексте); достигнутого хранение — кшема. От такого продвижения (от такого образа жизни) изобилие раджаса и тамаса в тебе прекратится, а саттва возрастет. Также и не все, предписываемое Ведами, следует принимать [к исполнению] каждому человеку. Как в колодце, предназначенном для удовлетворения всех потребностей и *со всех сторон заливаемом водою*, [каждый] жаждущий берет ровно столько воды, насколько велика его в ней потребность, а не [пытается выпить] весь [колодец]; так и для рассудительного брахмана — *во всех видах* — т.е. стремящийся к освобождению ревнитель Вед возьмет из них именно то, что послужит ему средством к освобождению (мокше), но не иное (45–46).

Затем он говорит о том, что следует принимать (предпринимать) адепту, пребывающему в саттве:

47. Пусть будет в действии твое призванье, но никогда —

в результате:

не будь причиной ни плода, ни действия; но и не стой

в бездействии.

У тебя, пребывающего в саттве адепта (стремящегося к мокше), при совершении какого-либо регулярного, нерегулярного либо прагматического действия (обряда), излагаемого в шрути всегда в связи с каким-либо конкретным результатом (плодом), *пусть будет призванье именно в действии*. А к плодам, обретаемым в связи с ним (ритуальным действием), никакого интереса быть не должно, ибо [действие], сопровождаемое плодом, есть причина (форма) скованности (сансарой); плод как [действие], лишенный плода и совершаемое единственно ради почитания Меня, есть причина освобождения. Также не

будь причиной ни плода, ни действия — ибо тебе следует считать себя, постоянно пребывающего в саттве адепте, не совершающим действия [в тот самый момент], когда ты его совершаешь. Тебе не следует также думать, что ты являешься причиной плода, например устранения [чувства] голода и т.д. Обе [эти причины] следует полагать либо в гуннах (качествах), либо во Мне, Владыке всего, — как это будет показано далее (3.28–30). Так определив, совершай действие (т.е. действия). *В бездействии* — в несовершении [действия], как это тобой, [Арджуна] сказано: «Я не буду сражаться...» (2.9), — *пусть у тебя не будет к этому привязанности*. Смысл этого наставления: привяжи себя к такому плоду действия, какой был описан выше (47).

Еще яснее о том же самом:

48. Совершай действия, в йоге пребывая, покинув привязанность,
Дхананджая,

Будучи равным в успехе и неуспехе. Ровность именуется «йога».

Привязанность покинув — к царству, близким и прочему, — *совершай действия* — сраженья и другие, — *в йоге пребывая, будучи равным в успехе и неуспехе*, т.е. бывающими при этом победе и т.д. Эта *ровность* в успехе и неуспехе именуется словом «йога», потому что, *в йоге пребывая*, (ты совершаешь действия). Йога — это неподвижность (сосредоточенность) мысли, именующая форму *ровность в успехе и неуспехе*.

Почему об этом неоднократно упоминается? Говорит:

49. Гораздо ниже действие, чем дисциплина мысли, Арджуна.

В мысли ищи прибежище! Жалки побуждаемые плодом.

[Обычное, прагматическое] *действие гораздо ниже* действия, сопряженного с *дисциплиной мысли*, т.е. с йогой, имеющей своим предметом как отказ от основного плода [действия], так и ровность в успехе или неуспехе, относящимся к вспомогательному плоду. Велико их различие, в форме величия одного и низости другого. Действие, сопряженное с указанной дисциплиной мысли, уничтожить всякое страдание, исходящее от сансары, доставляет [человеку] освобождение, т.е. высшее благо человека (или: которое есть обозначение высшего блага человека). Напротив, иное [действие доставляет] неизмеримо болезненную сансару. Поэтому при совершении действия *ищи прибежище в мысли*, т.е. в той, которая была указана. *Прибежище* — место пребывания. Именно в этой [дисциплине] мысли пребывай — таков смысл. *Побуждаемые плодом жалки*, т.е. те, которые совершают действие из привязанности к плоду, жалки, ибо они будут принадлежать сансаре.

50. Пребывающий в йоге мысли здесь и доброе, и злое дело оставляет, поэтому — упражняйся в йоге! Йога — в действиях
искусность.

Тот, кто совершает действие, *пребывая в йоге мысли, оставляет и доброе и злое дело* — оба бесконечных [запаса кармы], накопленных за время, не имеющее начала, и являющихся причиной связанности. Поэтому — *упражняйся в указанной йоге мысли. Йога — в действиях искусность*: в совершаемых действиях эта дисциплина мысли есть *искусность*, т.е. наивысшая способность. Смысл таков: ее можно осуществить [лишь] с помощью наивысшей способности (эффективности) (50).

51. Пребывая ведь в йоге мысли, плод, рожденный деяньем, покинув, освобожденные от пут рождений, неболезненного места
мудрецы достигают.

Пребывая в йоге мысли, рожденный действием плод покинув — [они] совершают действия; поэтому, *освобожденные от пут рождений, неболезненного места* они достигают. *Ведь*: поскольку это установлено во всех упанишадах — таков смысл (51).

52. Когда твоя мысль переправится через мираж заблуждений, тогда ты почувствуешь отвращение и к услышанному,
и к еще не услышанному.

Когда твоя мысль — у тебя, пребывающего указанным образом в действии и под его влиянием очистившегося от греха (нечистоты), — *переправится через мираж заблуждений*, т.е. через греховность в форме заблуждений, вызванную привязанностью к ничтожным плодам [действий], *тогда ты* сам *почувствуешь отвращение* и к тому, что прежде было тобою услышано от Меня как достойное оставления — плод и прочее, и к тому, что ты услышишь [на эту тему] в будущем (52).

Теперь он говорит о плоде, который имело в виду исполнение [варнового] долга, сопровождаемое определенного рода мыслью и имеющее в качестве предпосылки знание истинной сущности Атмана — знание, на которое было указано словами: «Теперь услышь ее в дисциплине» (2.39); этот плод — дисциплина (йога):

53. Слушанием совершенства достигшая, когда установится
неподвижно
твоя мысль, в средоточии не колеблясь, — тогда ты йогии
достигнешь.

Шрути — слушание. *Твоя мысль* — слушанием Меня достигшая совершенства, направленная на Атмана — гетерогенного всему иному, [чем Сам Он], вечного, безгранично-тонкого; сама будучи при этом неколебимой — т.е. единоформной; когда она *установится неподвижно* в [средоточии, т.е.] очищением (посредством лишенного привязанности исполнения [ритуальных] действий) манасе, *тогда ты*

достигнешь *йоги*, т.е. созерцая Атмана. Иначе говоря, дисциплина действия (*карма-йога*), сопровождаемая (либо: предшествуемая) знанием Атмана, порожденным *шастрами*, в свою очередь, реализует «основу знания», называемую [в тексте Гиты] «прочной мудростью» (*стхита-праджня*), а «прочность мудрости», в форме «основы знания», осуществляет созерцание Атмана, известное под именем *йоги* (53).

Так наученный, Арджуна теперь спрашивает о природе «прочной мудрости», осуществляемой путем *карма-йоги* в форме непривязанного [к плоду] совершения действия и являющейся, в свою очередь, средством достижения *йоги*, а также о способе реализации «прочной мудрости»:

54. Что за речь о твердом в мудрости, о пребывающем

в средоточии, Кешава?

Как говорил бы твердый мыслью? Как сидел бы? Как ходил бы?

Что за речь о твердом в мудрости, о пребывающем в средоточии? т.е. какое слово [будет] его описанием? Смысл: какова его природа? Также как говорит и т.д. твердый в мудрости? (54).

Поскольку природа [человека] выражается описанием особенностей его поведения, то далее говорится о таких особенностях:

55. Желания, Партха, проникшие в сердце, когда человек изгоняет и в Атмане лишь [пребывает], Атманом обрadowанный, — тогда его мудрость прочна.

В Атмане лишь [пребывает], Атманом — т.е. сердцем, установленным исключительно в Атмане, — образованный, с помощью этой радости, когда он вполне изгоняет желания, проникшие в сердце (либо: присущие сердцу), все, кроме [желания] Атмана; тогда его мудрость прочна — так говорят. Это вершина «основы знания» (55).

Затем описывается следующее состояние «Основы знания», немного отстоящее от предыдущего:

56. Неколебимы сердцем в страданиях, в радостях не вожделея, без страсти, страха и гнева — таков отшельник,

чье веденье прочно.

Присутствуя [в ситуациях], причиняющих страдание, как, например, разлука с приятным и т.д., он неколебим сердцем, т.е. не сокрушается; в радостях не вожделея, т.е. он лишен вожделения даже вблизи приятного; без страсти, страха и гнева: вожделение к недостигнутому — это *страсть*, ее он лишен; скорбь (страдание), вызванная рассмотрением причин разлуки с приятным и прихода неприятного, — это *страх*, его он [также] лишен; движение сомнения, вызванное скорбью, проникшей в душу (четана) под влиянием прихода неприятного и разлуки с приятным, — это *гнев*, [и] его он [также] лишен. Тот,

кто становится таким, — *отшельник* (муни, букв.: молчальник), предающийся размышлению об Атмане, *именуется* тем, *чье веденье* прочно (56).

Затем говорится о более далеком [от вершины, ср. 2.55 бх] состоянии:

57. Кто, повсюду без предпочтений то и это встречая,
хорошее-дурное,
не торжествует, не ненавидит — у такого мудрость прочна.

У того также мудрость прочна, кто повсюду — в приятном — без предпочтений, т.е. равнодушен; встречая хорошее-дурное, в форме соединения-разъединения с приятным, лишен торжества и ненависти (57).

Теперь следующий уровень (состояние):

58. И тот, кто от предметов органы чувств внутрь вбирает,
Словно со всех сторон члены свои черепаха, — у того
мудрость прочна.

Кто устанавливает свое сердце лишь на Атмане, *отовсюду вобрав внутрь, словно черепаха члены, свои органы чувств* в ту минуту, когда они уже готовы к контакту с предметами чувств, у того также мудрость прочна. Так последовательно, от высшего к низшему, изложена четырехчленная «основа знания» (58).

Теперь он говорит о трудности достижения «основы знания» и о способе ее достижения:

59. Отворачиваются предметы от воплощенного, [этой]
пищи лишенного,
кроме вкуса; но и вкус [к ним] также от узревшего
Высшее уходит.

Пища для органов чувств — *предметы*; у лишенного *пищи*, т.е. у воплощенного, чьи органы чувств отвлечены от предметов [и повернуты внутрь]; эти *предметы*, отворачиваясь от него, *отворачиваются, кроме вкуса*: «вкус» — вожделение; вожделение к предметам не прекращается — таков смысл. Но и *вкус* [к ним] также отворачивается от того, кто узрел природу Атмана как нечто *Высшее* по сравнению с предметами и дающее большое наслаждение (59).

60. Ибо даже у подвешника, Каунтея, у мужа разумного,
беспокойные чувства силой похищают сердце.

Без зренья Атмана вожделение к предметам не уходит; когда же сохраняется вожделение к (предметам) объектам чувств, то даже у *разумного мужа, у подвизающего — беспокойные*, т.е. мощные, *чувства сердце силой похищают*. Итак, труднодостижима «основа знания», ибо победа над чувствами зависит от зренья Атмана, а зрение Атмана зависит от победы над чувствами (60).

61. Всех их подчинив, *пусть сидит он*, пребывая в йоге,
ко мне устремленный;

ибо мудрость того прочна, кто держит чувства в своей власти.

Желанием избавиться от всего этого, [возникающего] в связи с вожделением к объектам чувств, *подчинив* труднопобедимые чувства, пусть сидит он, сосредоточенный; установив на Мне, прибежище блага для души, свое сердце, т.е. когда сердце делает своим объектом Меня, то оно, испепелив все грехи и очистившись, делается лишенным вожделения ко [внешним] объектам и подчиняет своей власти чувства (органы чувств). Такое сердце, имеющее чувства подчиненными, может созерцать Атмана. Говорится об этом: «Раздуваемый ветром огонь, вверх поднявшись, дрова сжигает, как и Вишну, хранимый в душе, грехи йогов сжигает» (ВПур 6.7.94, ср. также 6.7.72–73) — потому и говорит он: *Ибо мудрость того прочна...* и т.д. (61).

А тот, кто не вводит в Меня сердце и своими собственными силами, в гордости, устремляется на борьбу с чувствами, тот гибнет:

62. У помышляющего об объектах мужа привязанность

к ним возникает; от привязанности — вожделенье;

от вожделенья злора бывает.

63. Ослепление бывает от злобы, ослепление же память уводит;

от потери памяти ум гибнет; человек с погибшим

умом — погибает.

Пусть даже человек пребывает подчинив чувства; но если он не ввел свое сердце в Меня, если его вожделение к объектам не уничтожено, то в силу греховных впечатлений, не имеющих [во времени] начала, неизбежно возникает внимание к объектам. *У мужа, помышляющего* об объектах, снова весьма возрастает к ним *привязанность*; *от привязанности возникает вожделенье*: ибо вожделенье есть не что иное, как созревшая привязанность; человек, впавший в это состояние, не может удержаться без вкушения объектов — это есть *вожделенье*. *От вожделения злора бывает*: когда с ростом вожделения объект все же остается недоступным, то к людям, имеющим к нему доступ, бывает *злора* в форме: «Погублено мое желанное этими». *Ослепление бывает от злобы*: ослепление — это отсутствие различения между дозволенным и недозволенным, ею он делает что попало. Тогда, если только он начнет тренировать свои чувства, *бывает заблуждение* («уход») *памяти*. *От потери памяти ум гибнет*: всякое усилие, направленное на познание Атмана, гибнет. *Человек с погибшим умом*, вновь погрузившись в [болото] сансары, гибнет (62–63).

64. Направляя к объектам чувства, лишенные страсти и гнева,
подчиненные власти Атмана, — чистоты победивший себя

достигает.

Указанным образом положившись сердцем на Меня, Владыку всего, который есть благой приют души, испепелив всю без остатка нечистоту греха, *направляя к объектам чувства, лишённые страсти и гнева, подчинённые власти Атмана*, т.е. превосходя (презирая) объекты чувств, *подчинивший себя*, т.е. подчинивший свое сердце, *чистоты достигает*, т.е. его внутренний орган (антахкарана) очищается, — таков смысл.

65. Чистоты [достигнув], ото всех скорбей он освобождается, в чистой душе ведь тотчас ум устанавливается прочно.

Когда этот человек *достигает чистоты* сердца, наступает *освобождение* (хани, букв.: лишение) ото всех скорбей, вызванных контактом с внешним миром (пракрити), ибо в тот же момент ум, отвратившись от иных объектов, чем Атман, под влиянием чистоты души и сердца, очищенного от грехов, противных созерцанию Атмана, *устанавливается прочно*. Поэтому с достижением *чистоты* сердца бывает *освобождение от всех скорбей* — и не иначе.

66. У Того, кто не в йоге, нет мысли, нет у него медитации, у немедитирующего нет покоя; откуда счастье у беспокойного?

У того, кто не пребывает сердцем во Мне, кто стремятся своими собственными усилиями обуздать чувства, не бывает постоянной *мысли*, направленной на Атмана, отличного [от всего иного]. Поэтому у него не бывает и *медитации*, имеющей Его объектом. А у того, кто *не медитирует* об Атмане, отличном [от всего иного], не бывает *покоя* от соприкосновения с объектами. У *неспокойного* — привязанного к касаниям объектов — *откуда* достижение вечного, непревосходимого счастья? (66).

И опять он говорит о бессмысленности [существования] того, кто не обуздывает чувства указанным способом:

67. Сердце, которое увлекается постоянно движущимися чувствами, уносит [у человека] мудрость, словно ветер — лодку на воде.

Сердце, которое увлекается, — направляется человеком по пути *движущихся* по предметам *чувств*, т.е. [постоянно] вращающихся [от предмета к предмету], оно, это сердце, *уносит* его *мудрость*, т.е. склонность к [созерцанию] Атмана, отделённого [от всего иного], значит, делает его склонным [к пребыванию на] объектах — таков смысл. Это подобно тому, как встречный *ветер* силой *уносит* лодку, движущуюся *на воде* (67).

68. А потому, о могучерукий, кто оттащил свои чувства со всех сторон от предметов — мудрость того прочна.

Поэтому у того человека *мудрость* бывает *прочно* установленной на Атмане, кто, указанным способом войдя сердцем в Меня, прибе-

жище Блага, со всех сторон оттащил свои чувства от их объектов (предметов).

Теперь говорит о совершенстве [человека] с обузданными чувствами, с чистым сердцем:

69. То, что ночь для существ, в том бодрствует обузданный;
в чем существа бодрствуют, то есть ночь

для отшельника зрячего.

То — мысль (ум), имеющая объектом Атмана; *что ночь для всех существ* — что темно, [для них] словно ночь; в том, в мысли, имеющей Атмана объектом, *обуздавший* чувства, чистый сердцем *бодрствует*, т.е. пребывает зрящим Атмана, — таков смысл. В чем — в мысли, направленной на звук и прочие [внешние] объекты, — все *существа бодрствуют*, т.е. бывают бодрыми, пробужденными, *то* — мысль, направленная на звук и прочее, — *для зрящего отшельника* (муни) пребывает темным, как ночь.

70. Словно воды вливаются в море, наполняя его,

пребывающее недвижно,

в кого вливаются как и желанья, тот докой обретает,

не желающий желанья.

Словно воды рек вливаются в море, не изменяющее свою форму («одноформное»), само собою наполняемое, причем ничто не меняется в море от вливания или невливания [речных] вод; *так [и] все желанья*, т.е. звук и прочие объекты, *в кого* — обузданного — *вливаются*, т.е. становятся объектами его восприятия, *тот покой обретает* — посредством удовлетворения от созерцания Атмана, [вне зависимости от того], возникают или не возникают в сфере его чувств [объекты], звук и прочее — кто не обретает изменения; именно он обретает покой — таков смысл. *Не желающий желанья*, т.е. кто изменяется под действием звука и прочего, тот никогда не достигнет покоя (70).

71. Муж, что, отбросив все желанья, без вожделений пребывает,
без «моего», без самости, — тот покой достигает.

Желанья — то, что желается: звук и прочие [объекты]. Муж, что, *отбросив* все объекты чувств, начиная со звука, тогда *без вожделений*, тогда лишенный также «моего» (чувства собственности), пребывает лишенным самогордыни в отношении к телу, которое не есть Атман; *тот*, узрев Атмана, *достигает покой*.

72. Это, Партха, состояние Брахмана; достигнувший его

не ошибается;

в нем пребывая даже в час конца, он достигает Нирваны,

Брахмана.

Это состояние (пребывание) в действии, лишенном привязанности, сопровождаемое постоянным знанием Атмана, обозначаемое как

«прочное ведение» (дхи) — *Брахмана*, т.е. приводящее к Брахману; таковое состояние в действии *достигнувший не ошибается*, т.е. вновь сансару не обретает; в этом состоянии пребывая даже в конце этой жизни, *он достигает нирваны, Брахмана* (или: угасания в Брахмане), т.е. идет к Брахману, состоящему из Нирваны (в блаженном угасании), т.е. достигает Атмана, единобытие блаженства, — таков смысл.

Итак, во второй главе — ради прекращения заблуждения [Арджуны], не ведавшего истинную природу Атмана, а также средства достижения оной, состоящего в действии под названием «сражение», ошибочно возмнившего о телесности Атмана и в силу этого заблуждения отвратившегося от сраженья, — излагается [учение] о мысли, направленной на вечного Атмана, которая [мысль] есть «рассуждение» (санкхья); а также ей сопутствующая мысль, являющаяся средством достижения «прочной мудрости», т.е. йоги, которая (мысль) направлена на дисциплину действия (карма-йогу), в форме исполнения действий без привязанности. Поэтому и говорится (ГиАС, 6): «Учение о санкхье и йоге, которое здесь имеет своей сферой вечного Атмана и действие без привязанности и именуемое „прочное ведение“, изложено во второй главе ради прекращения его [Арджуны] заблуждения».

Список основных публикаций и литература о жизни и творчестве В.С. Семенцова

Основные публикации

- Опыт анализа содержания «Бхагавадгиты» // Литература Востока. М., 1969. С. 129–137.
- К постановке вопроса о возрасте «Бхагавадгиты» // Классическая литература Востока. М., 1972. С. 86–104.
- Ритмическая структура поэтического текста на примере анализа «Бхагавадгиты». Дис. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. М., 1972. 302 л. (АН СССР. Ин-т востоковедения). Автореф.: М., 1972. 27 С.
- Молния в упанишадах // Санскрит и древнеиндийская культура. (Сборник статей и сообщений советских ученых к IV Всемирной конференции по санскриту. Веймар. ГДР, 23–30 мая 1979 г.). П. М., 1979. С. 127–137.
- Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм. М., 1981. 181 с.
- Проблемы изучения истории литератур Востока // Народы Азии и Африки. 1983, № 6. С. 70–77.
- Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985. 238 с.
- Введение. Проблемы традиций, нетрадиционности и традиционализма в литературах Востока (совм. с В.И. Брагинским) // Художественные традиции литератур Востока и современность: ранние формы традиционализма. Отв. ред. В.И. Брагинский, Е.П. Чельшев. М., 1985. С. 3–22.
- Методологические проблемы изучения древнейшего периода индийской мысли (на материале Упанишад) // Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч. 1. М., 1986. С. 3–6.
- Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Там же. С. 38–72 (с сокр. в сб.: Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 5–32).
- Об одной индо-византийской космогонической параллели // Петербургское востоковедение. Вып. 7, 1995. С. 147–161.
- Бхагавадгита. Пер. с санскрита, исслед. и примеч. В.С. Семенцова. 2-е изд., испр. и доп. М., 1999. 256 с.

Литература о жизни и творчестве

- Памяти Всеволода Сергеевича Семенцова // Народы Азии и Африки. 1986, № 5. С. 212–213.
- Малявин В.В. В поисках традиции // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 33–36.
- Аверинцев С.С. Западно-восточные размышления, или О несходстве сходного // Там же. С. 37–39.
- Васильков Я.В., Овсяников С.А. К статье В.С. Семенцова «Об одной индо-византийской космогонической параллели» // Петербургское востоковедение. Вып. 7, 1995. С. 162–171.
- Прот. Георгий Бреев. Воспоминания о духовном сыне // Альфа и Омега. 1998, № 17. С. 322–334.

Содержание

Предисловие	3
<i>Шохин В.К.</i> Индологическое наследие Всеволода Сергеевича Семенцова.....	5

Memoria

<i>Прот. Георгий Бреев.</i> Воспоминания о духовном сыне	45
<i>Дубянский А.М.</i> Ранние годы В.С. Семенцова	57
<i>Зубов А.Б.</i> Всеволод Семенцов в моей жизни.....	64
<i>Степанянц М.Т.</i> Bhagavadgita Man.....	73

Мемориальная конференция

<i>Гринцер П.А.</i> Поэт в Ригведе: kavi и kāṇi.....	83
<i>Елизаренкова Т.Я.</i> О заговорах Атхарваведы	104
<i>Лидова Н.Р.</i> Ритуалы «Натъяшастры» в контексте поздней традиции атхарвавединов	117
<i>Шохин В.К.</i> Брахманская вера-śraddhā и ее испытание буддизмом.....	155
<i>Лысенко В.Г.</i> Индивид или родовое свойство: споры о значении слов (по материалу «Махабхашьи» Патанджали)	170
<i>Железнова Н.А.</i> Расколы в истории джайнизма: к постановке проблемы	187
<i>Васильков Я.В.</i> «Бхагавадгита» спорит с будущим: «Гита» и «Анугита» в контексте истории санхья-йоги	212
<i>Дубянский А.М.</i> Древнетамильский ритуальный панегирик	262
<i>Псху Р.В.</i> Герменевтические принципы вишишта-адвайта-веданты (на материале «Ведартхасанграхи» Рамануджи)	280
<i>Аникеева Е.Н.</i> Католическая теология религии об индийской религиозности	295

Публикация

«Гитабхашья» Рамануджи (гл. 1–2). Пер. с санскрита В.С. Семенцова	319
Список основных трудов и литература о жизни и творчестве В.С. Семенцова.....	351

॥ बृहदारण्यकोपनिषत् ॥

यदेव ते कश्चिद्ब्रवीत्तच्छृण्वामेति । अब्रवीन्मे बर्कुवर्णः । चक्षुर्वै ब्रह्मेति । यथा मातृमान् पितृमानाचार्यवान् ब्रूयात् तथा तद्वाणोऽब्रवीच्चक्षुर्वै ब्रह्मेति । अपश्यतो हि किं स्यादिति । अब्रवीत् तु ते तस्याऽऽयतनं प्रतिष्ठाम् । न मेऽब्रवीदिति । एकपाद्वा एतत् सम्राडिति । स वै नो ब्रूहि याज्ञवल्क्य । चक्षुरेवायतनमाकाशः प्रतिष्ठा । सत्यमित्येनदुपासीत । का सत्यता याज्ञवल्क्य । चक्षुरेव सम्राडिति होवाच । चक्षुषा वै सम्राट् पश्यन्तमाहुरद्राक्षीरिति । स आहाद्राक्षामिति तत् सत्यं भवति । चक्षुर्वै सम्राट् परमं ब्रह्म । नैनं चक्षुर्जहाति । सर्वाण्येनं भूतान्याभिक्षरन्ति । देवो भूत्वा देवानप्येति । य एवं विद्वानेतदुपास्ते । हस्त्यृषभं सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः । स होवाच याज्ञवल्क्यः—पिता मेऽमन्यत नाननुशिष्य हरेतेति ॥ ४ ॥

Если... единство текста каким-то образом

зависит от его употребления,

т.е. функции, внутри культуры,

то именно эту функцию и следует попытаться

изучить в первую очередь

В.С.Семенцов

यदेव ते कश्चिद्ब्रवीत् तच्छृण्वामेति । अब्रवीन्मे गर्दभीविपीतो भारद्वाजः । श्रोत्रं वै ब्रह्मेति । यथा मातृमान् पितृमानाचार्यवान् ब्रूयात् तथा तद् भारद्वाजोऽब्रवीच्च श्रोत्रं वै ब्रह्मेति । अशृण्वतो हि किं स्यादिति । अब्रवीत् तु ते तस्यायतनं प्रतिष्ठाम् । न मेऽब्रवीदिति । एकपाद्वा एतत् सम्राडिति । स वै नो ब्रूहि याज्ञवल्क्य । श्रोत्रमेवायतनमाकाशः प्रतिष्ठाऽनन्तं इत्येनदुपासीत । काऽनन्तता याज्ञवल्क्य । दिश एव सम्राडिति होवाच । तस्माद्वै सम्राडपि यां कां च दिशं गच्छति नैवास्या अनन्तता हि दिशः । दिशो वै सम्राट् श्रोत्रम् । श्रोत्रं वै सम्राट् परमं ब्रह्म । नैनं जहाति । सर्वाण्येनं भूतान्याभिक्षरन्ति । देवो भूत्वा देवानप्येति । य एवं विद्वानेतदुपास्ते । हस्त्यृषभं सहस्रं ददामीति होवाच जनको वैदेहः । स होवाच याज्ञवल्क्यः—पिता मेऽमन्यत नाननुशिष्य हरेतेति ॥ ५ ॥

ISBN 978-5-02-036333-5



9 785020 363335